

Człowiek
wobec
systemów wartości



CZŁOWIEK
WOBEC SYSTEMÓW WARTOŚCI

CZŁOWIEK WOBEC SYSTEMÓW WARTOŚCI

Pod redakcją
Tomasza Kozłowskiego i Karola Kuźmicza



Temida2

Białystok 2006

Rada programowa Wydawnictwa Temida 2:

Leonard Etel, Marian Grzybowski, Adam Jamróz, Dariusz Kijowski, Cezary Kosikowski, Adam Lityński, Emil Pływaczewski, Stanisław Prutis, Eugeniusz Ruśkowski, Walerian Sanetra, Halina Świączkowska, Bogdan Wierzbicki

ISBN 83–89620–16–2

Recenzent:

Maria Szyszkowska

Opracowanie graficzne i typograficzne:

Jerzy Banasiuk

Projekt okadki:

Andrzej Skarzyński

Redakcja techniczna:

Jerzy Banasiuk

Korekta:

Karol Kuźmich

Wydawca: **Temida 2**

Przy współpracy i wsparciu finansowym Wydziału Prawa
Uniwersytetu w Białymstoku

© Copyright by Temida 2

Białystok 2006

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem – bez pisemnej zgody wydawcy.

Spis treści

| | |
|----------------------------|----------|
| Od Redaktorów | 7 |
|----------------------------|----------|

Część I

Wartości w perspektywie filozoficznej

| | |
|--|----|
| Marek Łagosz Pamięć a idea czasu..... | 11 |
| Wojciech Kaute „Sokratyzm chrześcijański” a współczesne dyskusje nad światem wartości | 20 |
| Katarzyna Doliwa Normy moralne w systemie filozoficznym Tomasza Hobbesa | 26 |
| Mariusz Mohyluk Człowiek w utopii | 32 |
| Julita Sitniewska Pojęcie sprawiedliwości u Leibniza | 38 |
| Sławomir Oliwniak Etyka siebie. Dokończony projekt Oświecenia Michela Foucaulta..... | 44 |
| Katarzyna Tynkiewicz Bezstronność Jonha Rawlsa | 56 |
| Michał Barański Człowiek jako osoba w systemie filozoficznym Antonio Rossiniego . | 65 |
| Jacek Breczko Lis i jeź, Hamlet i Don Kichot, błazen i kapłan..... | 71 |

| | |
|---|-----|
| Karol Kuźmicz | |
| Pochwała wolności | 83 |
| Ireneusz S. Grat | |
| Ograniczenia wolności człowieka wynikające z tradycyjnej teorii prawa natury | 92 |
| Tomasz Kozłowski | |
| Wolność jako założenie pre-wartościujące..... | 98 |
| Anna Rossmanith | |
| Eleuteryzm | 108 |

Część II

Polityka, prawo a wartości

| | |
|---|-----|
| Adam Drązek | |
| O istocie współczesnego populizmu politycznego na przykładzie Andrzeja Leppera | 113 |
| Michał Walicki | |
| Koncepcje zjednoczonej Europy | 120 |
| Paweł Gomułka, Dominik Klukowski, Krzysztof Kozłowski, Michał Matuszewski | |
| Chrześcijańskie dziedzictwo Europy jako problem konstytucyjny ... | 126 |
| Joanna Matowicka | |
| Etyka w zawodach prawniczych na przykładzie korporacji radców prawnych | 138 |
| Anetta Brezko | |
| Godność człowieka a postęp biotechnologiczny | 144 |
| Anna Kryniecka–Piotrak | |
| Filozoficzny ideał polityka..... | 152 |

Od Redaktorów

Możność wypowiedzenia słów wstępnych do tak znakomitych tekstów, które znajdują się w niniejszej książce, to ogromny przywilej.

Nasza wspólna praca jest owocem konferencji „Człowiek wobec systemów wartości”. Była to już druga konferencja naukowa, przynosząca jako rezultat także książkę¹, zorganizowana przez Studenckie Koło Filozofii Prawa wraz ze Studenckim Kołem Miłośników Prawa i Kultury Antycznej, działających przy Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku.

Należy szczególnie podkreślić wspaniałą współpracę Uniwersytetu w Białymstoku i Uniwersytetu Warszawskiego, która doprowadziła do powstania naszej publikacji. Atmosfera inspirująca wszystkich uczestników – mamy nadzieję – zostanie w pamięci na długo.

Mimo stosunkowo dużej liczby uczestników naszego przedsięwzięcia – co samo w sobie jest oczywiście powodem do radości – z punktu widzenia merytorycznego można mówić o powstaniu klarownej całości. Rozpoczyna się ona od przejrzystego rozważania skomplikowanych zagadnień z zakresu filozofii wartości a kończy się na wnikliwych analizach praktycznych sporów współczesności polskiej i europejskiej.

Hans Georg Gadamer mawiał, iż zamiana idei praktyki społecznej wypełnionej wartościami na czystą technologię jest najważniejszym problemem naszych czasów. Józef Tischner w charakterystycznym dla siebie języku, wskazywał z kolei, że wywodzenie reguł ludzkiego postępowania z norm technicznych, a nie z wartości, jest stawianiem całej sprawy na głowie. Na szczęście nawet w świecie powszechnej ciągle ekspansji technokratycznej wizji człowieka XXI wieku – wizji człowieka ograniczonego do powiększania swych zasobów materialnych – znajdują się ludzie, którzy kontynuują poszukiwanie człowieczeństwa w tworzeniu wartości kultury wysokiej.

1 Pierwsza konferencja naukowa zorganizowana przez Studenckie Koło Filozofii Prawa – „O potrzebie nauczania filozofii prawa” odbyła się w 2003 roku. W jej rezultacie wydano książkę pt. *Filozofia prawa w życiu i nauczaniu*, pod redakcją Marii Szyszzkowskiej, Temida2, Białystok 2004.

Uniwersytety są też zagrożone przez zwolenników rozmiękania Wiedzy na drobne elementy statystycznych sprawozdań, przed czym z kolei przestrzegał Erich Fromm. Jednak nadal są one doskonałym miejscem do wspomnianych poszukiwań, gdyż grecka droga od Prawdy do Dobra i Piękna pozostaje aktualna i otwarta również na tezę Zbigniewa Herberta, iż wartości to przede wszystkim kwestia smaku. Niniejsza praca wpisuje się w tradycję uniwersytetu, czyli wspólnoty uczących się i nauczających.

Pragniemy złożyć serdeczne podziękowanie Pani profesor Marii Szyszkowskiej za cenne uwagi zawarte w recenzji książki, z których korzystaliśmy przygotowując niniejszą publikację.

Tomasz Kozłowski i Karol Kuźmicz

Część I

Wartości w perspektywie filozoficznej

PAMIĘĆ A IDEA CZASU

W rozdziale tym chciałbym rozpatrzyć pamięć jako fenomenologiczną podstawę konstytucji idei czasu. Ponieważ pojęcie czasu jest bardzo pojemne, wieloaspektowe, zajmując się „czasotwórczą” rolą pamięci, nie uwzględniam wszystkich czy nawet większości wymienianych zwykle charakterystyk czasu¹. Ograniczam się tu do przeanalizowania roli pamięci w aspekcie triadycznego podziału dziedziny czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość (czyli, jak będę dalej pisał – na *PE, T, PY*).

Ponieważ czasowość (dziejowość, historyczność) uznawana bywa często za pryncypialną charakterystykę ludzkiego istnienia (tak w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym)² pracę tę można byłoby potraktować jako próbę – wprawdzie nader abstrakcyjną, bo odwołującą się głównie do wątków ontologicznych, epistemologicznych i fenomenologicznych – uzasadnienia szczególnej roli, jaką odgrywa pamięć w konstytucji naszego życia świadomego.

Niejednokrotnie wskazywano, że podział czasu na *PE, T, PY* ma sens wybitnie subiektywny, zależy całkowicie od czynnika podmiotowego, świadomościowego³, a – obiektywnie rzecz biorąc – cała rzeczywistość „zdarza” się momentalnie i wszystko jest „jednoczesne”. We współczesnej kosmologii stanowisko takie określa się często mianem

1 Zdzisław Augustynek wyróżnia np. cztery topologiczne własności czasu: jednowymiarowość, ciągłość, niezwartość, nierozgałęzioność, oraz dwie własności symetrii czasu: jednorodność i izotropowość (patrz: Zdzisław Augustynek, *Własności czasu*, Warszawa 1970).

2 Patrz np.: Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 22–30, 460–610.

3 Michał Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 165–167.

„wszechświata blokowego”⁴. Klasykiem takiego ujęcia – przynajmniej jeśli chodzi o triadę *PE*, *T*, *PY* – jest Aureliusz Augustyn, który utrzymywał, że trójpodział czasu na przeszłość, terażniejszość i przyszłość oraz swoiste stosunki między tymi dziedzinami (przechodzenie przyszłości, poprzez terażniejszość, w przeszłość) są możliwe „tylko dzięki temu, że w umyśle (...) istnieją trzy funkcje: oczekiwanie, uwaga i pamięć. To, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co zwraca uwagę, przechodzi w to, co on zapamiętuje”⁵.

Chciałbym tu jednak od razu podkreślić, że – mimo fenomenologicznego ujęcia problemu – nie zakładam bynajmniej subiektywności podziału *PE*, *T*, *PY*⁶. Czas fenomenologiczny nie jest dla mnie czymś zasadniczo różnym i pozostającym bez związku z tzw. „czasem obiektywnym”: ontologicznym, kosmologicznym, fizycznym. Gwarancją możliwości odnalezienia wspólnej płaszczyzny fenomenologicznego i fizycznego (ontologicznego) porządku czasowego jest według mnie jedność ontyczna świata, którą zakładam. Trudno zgodzić mi się tak z idealistami, jak i ze stanowiskiem, reprezentowanym na przykład przez Hansa Reichenbacha, zgodnie z którym badanie problemu czasu jest wyłącznie (lub prawie wyłącznie) domeną fizyki⁷. Uważam, że obie drogi (fizyczna i fenomenologiczna) są *mutatis mutandis* „równoprawne”, jeśli chodzi o zagadnienie czasowości. W pewnym sensie droga fenomenologiczna mogłaby wydawać się nawet bardziej fundamentalna, gdyż doświadczenie wewnętrzne w sposób najbardziej bezpośredni, intuicyjny, odsłania nam czasowość istnienia.

Doświadczenie wewnętrzne (świadomość) jest jednak – w moim rozumieniu – ontycznie pochodne wobec – danej nam w doświadczeniu zmysłowym – materii, która niezależnie od jakiegokolwiek podmiotowości (świadomości), jest pierwotnie i z istoty swej czasowa. O tyle też zatem, o ile treści naszej świadomości wywodzą się z doświadczenia zewnętrznego, zakładającego istnienie transcendentnego świata (empiryzm rozumiany realistycznie, a nie „immanentystycznie”), za pierwot-

4 Hwu Price, *Strzałka czasu i punkt Archimedesza. Nowe kontrowersyjne spojrzenie na czas i współczesną fizykę*, tłum. P. Lewiński, Warszawa 1998, s. 25.

5 Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 373.

6 W jednym z innych swych artykułów o czasie (*Problem obiektywności terażniejszości*) bronię stanowiska obiektywistycznego w tej kwestii.

7 I. Prigogine, *op. cit.*, s. 110–111.

ną podstawę idei czasu należałoby uznać doświadczenie zewnętrzne. Mimo to sądzę, że w badaniach nad czasem ważne jest uwzględnienie doświadczenia fenomenologicznego, które – ze względu na swoją „bliskość”, bezpośredniość – jest ważnym źródłem naszej idei czasowości. Ogólnie zaś można powiedzieć, że czas – w przeciwieństwie np. do kategorii *przyczyny* czy *intencjonalności* – jest tą kategorią, której treść manifestuje się w sposób istotny zarówno w doświadczeniu zewnętrznym, jak i wewnętrznym.

Za Husserlem będę rozróżniał „przypomnienie pierwotne” („retencję”) od „przypomnienia wtórnego”, ponownego⁸. Retencja jest to bezpośrednie, spontaniczne („automatyczne”) zatrzymywanie („magazynowanie”) treści będących uprzednio przedmiotami aktualnych spostrzeżeń. Ponieważ retencja jest odtworzeniem (zatrzymuje tylko to, co w świadomości wytworzone), potrzeba uznać „aprioryczną konieczność poprzedzania retencji przez spostrzeżenie, *resp.* praimpresję”⁹. Husserl wskazuje na ciągłe, „automatyczne” przechodzenie tego, co aktualnie spostrzeżone w pierwotne przypomnienie. Przypomnienie pierwotne, retencjonalne, jest dla niego funkcją decydującą dla świadomości czasu¹⁰. Istotą naoczności czasu jest to, że mamy do czynienia ze „świadomością *czegoś, co właśnie było*, a nie tylko świadomością punktu ‘teraz’ przedmiotu jawiącego się jako trwający”¹¹.

Jak już wspominałem od przypomnienia retencjonalnego odróżnia Husserl „przypomnienie ponownie uobecniające”, opierające się na wyobraźni¹². To, co minione, po bezpośrednim retencjonalnym zatrzymaniu usuwa się w miarę oddalania się od aktualnego „teraz” w mrok świadomości (nieświadomości), ale nie znika całkowicie. Zwykle istnieje możliwość przywołania tego, co przeżywane było wcześniej, pod postacią przypomnienia (choć z pewnością nie wszystkie okoliczności tego ponownego zjawienia się w świadomości terści minionych są psy-

8 E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 44–61.

9 *Ibidem*, s. 51.

10 Notabene poza pojęciem retencji jako pierwotnego przypomnienia, wprowadza też Husserl pojęcie protencji jako pierwotnego oczekiwania (tamże, s. 60). Jednakże – mówiąc wstępnie – rola retencji w konstytucji idei czasowości wydaje mi się niepomernie większa i pierwotniejsza. Do problemu wzajemnego stosunku między retencją a protencją wrócę niżej.

11 *Ibidem*, s. 49.

12 *Ibidem*, s. 68.

chologom znane). Przypomnienia te, w których właśnie przywołujemy treści z odległej przeszłości nazywa Husserl przypomnieniami wtórnymi¹³. Wydaje się jednak, że pamięć wtórna (przypomnienia ponownie uobecniające) nie odgrywa tak istotnej roli w konstytucji idei czasu, jak pamięć retencjonalna. Po pierwsze dlatego, że ma ona charakter dyskretny: przypomnienia ponownie uobecniające są wybiórcze. Z biegiem czasu pojawiają się one rzadziej lub są coraz bardziej „podziurawione” (stają się pełne „luk”, zachowując tylko pewne punkty). Mówiąc zaś dokładniej: zarówno częstotliwość, jak i dokładność przypomnień wtórnych zależą od rozmaitych okoliczności, których zbadanie (podobnie jak i innych aspektów funkcjonowania pamięci wtórnej) należy do psychologii i nie musi nas tutaj zajmować. W przeciwieństwie do tego retencja jest czynnością spontaniczną i ciągłą; wszystko, co pojawia się w polu świadomości podlega na pewien krótki czas (pamięć retencjonalną można by nazwać „pamięcią krótkofalową”) retencji. To ta właśnie funkcja wydaje się być gwarantem ciągłości życia świadomego. Można przypuszczać, że ta – ograniczona wprawdzie do krótkiego interwału (pamięć retencjonalna nie sięga zbyt daleko) – ciągłość strumienia świadomości ma decydujące znaczenie dla ukonstytuowania się idei czasu jako „realności” ciągłej (spójnej)¹⁴. Poza tym decydująca dla konstytucji idei czasu jest bezpośredniość uchwycenia terażniejszości i przeszłości charakterystyczna właśnie dla retencji. „W ponownym przypomnieniu natomiast – jak pisze Husserl – obecność czasowa jest obecnością przypomnianą, uobecnioną, tak samo przeszłość jest przeszłością przypomnianą, uobecnioną, a nie przeszłością rzeczywiście obecną, spostrzeganą, pierwotnie daną i ujmowaną naocznie”¹⁵. Różnicę między retencją a przypomnieniem wtórnym uwydatnia przywoływana często przez Husserla w *Wykładach...* metafora komety. Rzecz można przedstawić tak: aktualnie przeżywane „teraz” ciągnie za sobą sekwencję zatrzymanych w pamięci minionych „teraz”, jak kometa swój warkocz. Warkocz ten tuż przy głowie jest skondensowany i in-

13 *Ibidem*, s. 54. Zwykle psychologia rozważa pamięć pod kątem przypomnień wtórnych. Przy czym – ściślej rzecz biorąc – w psychologii rozróżnia się rozmaite postacie pamięci wtórnej: a/ przypomnienie (wspomnienie), b/ rozpoznanie, c/ łatwiejsze ponowne uczenie się (patrz np. Ian M. L. Hunter, *Pamięć. Fakty i złudzenia*, tłum. S. Garczyński, Warszawa 1963, s. 7–32).

14 Z. Augustynek, *op. cit.*, s. 78–88.

15 E. Husserl, *op. cit.*, s. 55–56.

tensywnie świecący (jasna i wyraźna pamięć bezpośrednia – retencja), jednak wraz ze wzrostem odległości od jądra komety staje się coraz bardziej rozproszony, tracąc swoją jasność (niewyraźność i luki w pamięci wtórnej).

Pierwotny strumień świadomości – to pewne treści dane w rozmaitych aktach (przedstawienia, sądy, akty miłości i nienawiści etc.). Treści świadome jako „bierne” mogą być co najwyżej przedmiotami czasowymi. Pewne zaś akty (funkcje) świadomości – poza tym, że także mogą być przedmiotami czasowymi jako treści innych aktów (aktów „wyższego rzędu”: np. spostrzeganie może być treścią przypomnienia) – wyodrębniają się z pierwotnego strumienia świadomości jako umożliwiające konstytucję idei (czy raczej – w pierwszym rzędzie – naoczność) czasu¹⁶. Ujmując zaś rzecz epistemologicznie: można powiedzieć, że pozwalają one rozpoznać czasowość istnienia. Nie jest żadną nowością w „filozofii czasu”, że przypomnienie (pamięć) ma w tym względzie szczególnie status wśród aktów świadomości.

I tak np. Franz Brentano w swojej teorii pochodzenia czasu zwrócił uwagę, że pamięć modyfikująca wrażenia leży u podstaw idei czasu. Zmienność tego, co się prezentuje w introspekcji, oraz trwanie przedstawień pierwotnych (pierwotnych asocjacji) w świadomości, czyli pamięć, są decydujące jeśli chodzi o konstytucję czasowości¹⁷. Zmienność zatem, którą uznałem wyżej za ontologiczną podstawę czasowości nie wystarcza, potrzebna jest jeszcze – jak można by utrzymywać – pamięć (wprowadzająca nas w dziedzinę tego, co minione) oraz – być może – także wyobraźnia (odkrywająca przyszłość)¹⁸. Rozwińmy nieco ten wątek.

Husserl wskazuje, że w jednym przepływie świadomości odnajdujemy dwie ściśle ze sobą związane intencjonalności: 1) trwanie i zmia-

16 Ideę wprowadzonego tu rozróżnienia znajdujemy u Husserla, który pisał m.in.: „Fenomeny konstytuujące czas są przeto w sposób oczywisty przedmiotami zasadniczo innymi niż te, które konstytuują się w czasie. (tamże, s. 110)”. Przy czym Husserl przez fenomen konstytuujący czas rozumiał ogólnie „absolutny przepływ świadomości” (tamże, s. 108), podczas gdy ja mam na myśli już pewne określone akty, w których ów pierwotny przepływ się realizuje.

17 Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 19–21.

18 Jest to w gruncie rzeczy pogląd Św. Augustyna, o którym wspominałem wyżej (s. 4). Nie twierdzę tu bynajmniej z góry, że jest to stanowisko słuszne. Idzie tu o to, aby je rozważyć.

na tego, co trwa, 2) uporządkowanie faz przepływu, które ma zawsze i z konieczności płynący punkt „teraz” (faza aktualności)¹⁹. Widać stąd, że fenomenologiczne doświadczenie „płynięcia” świadomości zakłada nieuchronnie coś stałego. Nie ma „nieumocowanego” ontycznie następstwa faz. Doświadczam tego przepływu jako następstwa kolejnych stanów m o j e j świadomości, która trwa w nieustannej zmianie. Przy czym to, co stwierdziłem w odniesieniu do zmienności świadomości można uogólnić. Ontologicznie rzecz biorąc, każda zmiana zakłada jakąś stałość: zmienia się zawsze coś, co uznajemy w jakichś ramach za stałe. Każdy zmieniający się przedmiot uznaje się zwykle (poza może skrajnym procesualizmem, który wydaje się trudny do utrzymania) za przez pewien czas niezmienny w pewnych swoich aspektach (stąd mówimy o trwaniu)²⁰.

Husserl pisze w tym kontekście: „Proces jest tedy pojęciem zakładającym trwałość. Trwałość jednakże jest jednością konstytuującą się w przepływie, zaś do jego istoty należy, że nie może być w nim żadnej trwałości. W przepływie są fazy przeżyć i ciągle szeregi faz”²¹. Należy to rozumieć tak, że trwałości nie może być, jeśli chodzi o treść, materię strumienia świadomości; trwała może być jedynie jej forma. U Husserla czytamy dalej: „Lecz czyż i w przepływie nie ma czegoś w pewien sposób [trwale] utrzymującego się (...)? Utrzymuje się przede wszystkim formalna struktura przepływu, forma przepływu”²². Analogiczną ideę znajdujemy w ewentystycznej koncepcji przedmiotu, zgodnie z którą „przedmiot to ciąg podobnych zmian”²³. W podanym określeniu należy zwrócić uwagę na pojęcie podobieństwa. Otóż podobieństwo, określona regularność zmian jest możliwe dzięki czemuś stałemu; to coś „w przedmiocie” można właśnie nazwać: strukturą, organizacją czy formą. Jeśli chodzi o podmiot świadomy, to za jeden z podstawowych momentów takiej trwałej struktury proponuję przyjąć wstępnie funkcję pamięci. Trwale są nie tyle pamiętane treści, ale funkcja „przechwyty-

19 E. Husserl, *ibidem*, s. 122.

20 J. Łukasiewicz zwraca uwagę, że pojęcie zmiany obejmuje – obok stosunku różności i stosunku następstwa czasowego – także stosunek *tożsamości* (J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane* (red. J. Śłupecki), Warszawa 1961, s. 45–46).

21 *Ibidem*, s. 170–171.

22 *Ibidem*, s. 171.

23 L. Koj, A. Modrzejewska, *op. cit.*, s. 401.

wania” aktualnych impresji przez pamięć retencjonalną. Od strony metafizycznej rzecz można by ująć tak: jeśli „dusza” jest czymkolwiek, to raczej nie substancją, lecz funkcją – dusza jest pamięcią. Pogląd ten wydaje się być zgodny – co dla mnie istotne – zarówno ze stanowiskiem materialistycznym, jak i z duchem postulatu zwanego *brzytwą Ockhama*.

Husserl z kolei stwierdza: „Forma polega na tym, że pewne ‘teraz’ konstytuuje się przez impresję, a do niej dołącza się warkocz retencji i horyzont protencji”²⁴. Odnośnie tej wypowiedzi chciałbym zwrócić uwagę, że funkcja protencji („pierwotnego oczekiwania”), odpowiedzialna za fenomenologiczną konstytucję pojęcia przyszłości, jest wtórna wobec – konstytutywnej dla pojęcia przeszłości – pamięci retencjonalnej. Spodziewam się czegoś, bo pamiętam, że obecne „teraz” nastąpiło po czymś, co było wcześniej (stąd wnoszę, że i po obecnym „teraz” coś nastąpi). Idea przyszłości jest właściwie konsekwencją wnioskowania indukcyjnego: z faktu, że po każdym danym mi dotąd przedstawieniu „teraz”, które zostało „przechwycone” przez pamięć, następowało inne „teraz”, wnosimy, że także po aktualnym „teraz” nastąpi jakieś inne „teraz” itd. Jak więc widać przyszłość może być traktowana jako wywnioskowana (indukcyjnie) z sądów opartych o naoczność terażniejszości (aktualna impresja) oraz z sądów odwołujących się do – konstytutywnej dla idei przeszłości – władzy pamięci. Innymi słowy: Ukierunkowanie świadomości na przyszłe „teraz” (protencja) jest możliwe dzięki pamięciowemu odniesieniu się do przeszłości: spodziewamy się po prostu, że tak, jak aktualne „teraz” nastąpiło po „teraz” przypomnianym, tak też po aktualnym „teraz” nastąpi inne, nowe „teraz”. W fenomenologicznym zatem sensie ideę przyszłości można by uznać za pochodną od idei terażniejszości i przeszłości²⁵. Wydaje się,

24 *Ibidem*, s. 172.

25 Odmiennego zdania w tym względzie jest Martin Heidegger, który za bardziej fundamentalną i pierwotną uznaje przyszłość. W sensie egzystencjalnym przyszłość jest wyróżniona, gdyż bycie jestestwem realizuje się jako wybieganie wprzód (Husserlowska protencja), ku swym istotowym możliwościom, z których najbardziej własną możliwością jest kres – śmierć („bycie ku śmierci”). U Heideggera czytamy m.in.: „Dlatego w wybieganiu tkwi bardziej pierwotne bycie ku śmierci niż w zatroskanym oczekiwaniu jej” (Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 473). Jestestwo jest – jak można powiedzieć za Heideggerem – ciąglą projekcją siebie w przyszłość, której horyzontem jest śmierć (patrz: *ibidem*, s. 469–475). Jeśli pokusić się o krótki komentarz do wskazanej tu rozbieżności, to można by zwrócić uwagę, że czym innym jest egzystencjalna postawa wobec czasu, a czym innym – fenomenologiczne podstawy kształtowania się pojęcia czasu. To, co pierwotne w porząd-

że – biorąc rzecz od strony fenomenologicznej – jest możliwa idea czasu zawierająca dwa tylko momenty temporalne: przeszłość i terażniejszość. Dokładniej zaś mówiąc: wystarczy *explicite* przyjąć jeden z tych momentów, gdyż oba pozostają ze sobą w ścisłym związku. Jeśli weźmiemy ideę przeszłości, to łatwo stwierdzimy, że jej fenomenologiczna treść odsyła nas do pojęcia terażniejszości: przeszłe (pamiętane) może być tylko coś, co było wcześniej aktualną impresją. W tym też sensie funkcjonowanie pamięci retencjonalnej określa jednoznacznie kierunek upływu czasu, wyznacza jego „strzałkę”. Trudno bowiem uznać możliwość odwrócenia tego porządku fenomenologicznego²⁶. Ponadto jest tak, iż – *pamiętając* jakieś minione „teraz” – *zwracam uwagę* na ten mój akt pamiętania oraz na jego treść, które to stanowią już przedmioty mojego aktualnego „teraz”. Inaczej jeszcze: sam akt pamiętania jest czymś aktualnym, skierowanym na to, co przeszłe, na jakieś minione „teraz”²⁷.

Z drugiej zaś strony można powiedzieć, że terażniejszym jest coś zawsze w odniesieniu do przeszłości (do tego, co pamiętane). Husserl w tym kontekście ujmuje rzecz krótko: „Terażniejszość zawsze jest zrodzona z przeszłości”²⁸. Aktualne „teraz” wyłania się z „teraz”, które zapadło już w przeszłość. W stosunku do takiego ujęcia rzeczy można by mieć wątpliwość związaną z domniemanym istnieniem hipotetycznej „praświadości”, fazy pierwotnej strumienia świadomości, absolutnego początku konstytuującego się przeżycia. Negatywnie fazę taką można by scharakteryzować za Husserlem jako tę, „która nie uświadamia retencjonalnie żadnej fazy poprzedniej”²⁹. Zapewne abstrakcyjnie da się wyróżnić taki moment: „pierwsze teraz” bez pamięci, ale ten „pierwszy” rozbłysk, „praimpresja”, nie jest jeszcze – jak można rzecz interpretować – świadomością, lecz raczej jej początkiem. Świadomość konstytuuje się właśnie poprzez retencję. W każdym razie w „zwykłym”

ku fenomenologicznym, nie musi mieć zatem pierwszorzędno znaczenia z egzystencjalnego punktu widzenia. Inaczej jeszcze: z egzystencjalno-subiektywnego punktu widzenia mogą uznać, że oczekiwanie tego, co przyszłe, jest dla mnie ważniejsze, wartościowsze czy lepiej oddające istotę mnie jako jestestwa, nie zmienia to jednak faktu, że – fenomenologicznie rzecz biorąc – oczekiwanie jest czymś wtórnym wobec pamiętania.

26 Czy można pamiętać coś, zanim pojawi się w polu aktualnej świadomości?

27 W szczególnym przypadku mógłby to być inny akt pamiętania.

28 E. Husserl, *op. cit.*, s. 157.

29 E. Husserl, *ibidem*, s. 181.

(„typowym”)³⁰ doświadczeniu fenomenologicznym trudno spodziewać się możliwości uchwycenia „praimpresji” w sensie absolutnie pierwszej danej, której nie poprzedza żadna retencja. Fenomenologicznie zatem rzecz biorąc, można chyba przyjąć, iż każda aktualna impresja pojawia się na tle wcześniej przeżytych i zatrzymanych w pamięci retencjonalnej treści.

W świetle powyższych uwag można powiedzieć, że wtórna rola idei przyszłości w stosunku do idei przeszłości ujawnia się od strony fenomenologicznej w następujących zależnościach:

- 1) to, co przeszłe (pamiętane) musiało być wcześniej dane aktualnie (co nie obowiązuje oczywiście dla oczekiwanej przyszłości);
- 2) przeszłość jest dana spontanicznie i bezpośrednio w retencji, a przyszłość – jedynie wywnioskowana (domniemana) na podstawie pamiętanej przeszłości.

Podsumowując prowadzone wyżej rozważania, można wskazać na trzy zasadnicze funkcje pamięci, związane z fenomenologiczną konstytucją idei czasu. Pamięć: 1) jest zasadą tożsamości (jedności) strumienia świadomości (funkcja ontyczna); 2) pozwala nam rozpoznać czasowość bytu (funkcja epistemiczna)³¹; 3) wyznacza istnienie „strzałki” czasu, zapewniając jego nieodwracalność na poziomie fenomenologicznym.

Biorąc pod uwagę wskazane wyżej pryncypialne funkcje pamięci (szczególnie te gwarantujące jedność świadomości, tożsamość jaźni oraz z możliwością rozpoznania czasowości istnienia), na pamięć można spojrzeć z perspektywy aksjologicznej. Jeśli bowiem świadomość oraz samoświadomość są wartościami, jeśli wiedza jest wartością, to za wartość należy uznać także pamięć. Jako wartość zaś pamięć winna być „pielęgnowana” i rozwijana – tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

30 W odróżnieniu od jakiegoś doświadczenia „granicznego”.

31 W przeciwieństwie do ujęcia Kantowskiego można przypuścić, że nie tyle sam czas (jako forma zmysłowości) jest czymś apriorycznym, lecz że aprioryczna jest funkcja (władza) pamięci, pozwalająca nam „automatycznie” rozpoznać czasowość rzeczywistości. Ze względu na „automatyzm” retencji doświadczenie czasu jest tak powszechne, że stanowi niejako „to” dla wszystkich innych zjawisk. Stąd zapewne wzięła się myśl Kanta o aprioryczności czasu.

„SOKRATYZM CHRZEŚCIJAŃSKI” A WSPÓŁCZESNE DYSKUSJE NAD ŚWIATEM WARTOŚCI

Człowiek, jak pisze Lelewel, „nie sam jeden jest, są drudzy”¹. Jednostka ludzka żyje wśród innych jednostek. Tak tworzy się społeczność: *polis*. I tu powstaje kwestia odpowiedzi na pytanie o „świat” ludzkich wartości. Sformułowanie: „świat wartości” nie budzi zastrzeżeń. Jest tak jednak tylko na pierwszy rzut oka. Słowo: świat oznacza zwykle tyle, co „byt”. „Byt jest, a nie-bytu nie ma”, konstatuje u progu starożytności Parmenides. To, co w tej konstatacji jest najistotniejsze, to przekonanie, iż byt „jest”. W orzeczeniu: „jest” przejawia się nadzieja *homo sapiens* na istnienie archimedesowego „punktu oparcia”: jakiegoś, jak go określa Leszek Kołakowski, *gwaranta sensu* w całokształcie przedsięwzięć, jakie istota ludzka podejmuje w procesie przetwarzania i dystrybucji dóbr natury. Jest to jednak tylko nadzieja. Trzeba mieć bowiem świadomość, iż twierdzenie o „bycie” nie ma uzasadnienia. Takie orzekanie miałyby uzasadnienie pod warunkiem, iż podmiot orzekający usytuuje się w pozycji transcendentnej wobec „bytu”: a ta oznacza „nie-byt”. Jak pisze Kołakowski, „nie ma języka wszechobjęmującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele. (...) Niekiedy możemy przenosić się z jednego punktu widzenia do drugiego, nie tracąc z pamięci poprzedniego widoku, i w ten sposób postrzegać prawdę wielu (...) perspektyw, które sprowadzone do wspólnego jakoby języka kolidują ze sobą wzajem. Lecz częściej trzymamy się jedne-

1 J. Lelewel, *Historyka*, (Druk, 1850). W: *idem, Dzieła*. T. II (1), Pisma metodologiczne, Warszawa 1964, s. 473.

go punktu obserwacyjnego, do którego przywiodły nas zarówno nieodparte siły naszej cywilizacji, jak i nasze własne umysłowe preferencje, nasze pokusy i pragnienia. Wówczas to ja i mój sąsiad rzeczywiście postrzegamy co innego”². „Język absolutny”, jak twierdzi Kołakowski, „jest niemożliwy; nawet Bóg, przemawiając ustami proroka, musiał się przełożyć na język ludzki; przekład jest – co się przyznaje – zniekształcony, a nam brak dostępu do oryginału”³. Każda koncepcja życia „jest kwestią naszego wyboru pomiędzy wszelkimi możliwymi językami”⁴. Jest to zawsze *mój świat*. Jest to sytuacja, którą Kołakowski określa jako *horror metaphysicus* („strach metafizyczny”).

W *Polityce* Arystoteles zadaje pytanie: „Czy cnotę dobrego człowieka należy uważać za to samo, co cnotę dzielnego obywatela, czy też nie”⁵. I podejmując się rozstrzygnięcia tego zagadnienia, pisze: „Zadaniem (...) wszystkich (obywateli) jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na pewnym ustroju państwowym. Dlatego cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli więc jest więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni (...) Okazuje się zatem, że można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”⁶. Jednakże w pierwszych słowach *Etyki nikomachejskiej* czytamy: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra. (...) (...) I tak celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem budowania okrętów – okręt, celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo, a celem sztuki gospodarowania – bogactwo. Ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność – jak np. sztuka sporządzania wędzideł i wszelkich innych uprząży pod sztukę jazdy konnej, sama zaś ta sztuka wraz z wszelkimi działaniami wojennymi pod sztukę dowodzenia, i w ten sam sposób inne znowu sztuki pod inne – zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. (...) Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też

2 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 123.

3 *Ibidem*, s. 124.

4 *Ibidem*, s. 120.

5 Arystoteles, *Polityka*. (Przełożył L. Piotrowicz), Warszawa 2000, III, 2, 1.

6 *Ibidem*, III, 2, 1–2.

wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż (dzięki niemu) nie jest nam łatwiej utrafić w to co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma?”⁷ A w konkluzji najważniejszej księgi *Metafizyki*, w *Księdze Lambda*, konstatuje: „Świat nie chce być źle urządzony. *Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden*.”⁸ W ujęciu Arystotelesa jest zatem tak, iż chociaż *dobro* to nie to samo, co „dobro” zbiorowości, (i *vice versa*), to *jedna* jest „zasada”. I do *rządów* tej „zasady” da się (trzeba) sprowadzić świat ludzkich *wartości: polis*.

U progu czasów *nowożytnych* powstanie odmienna koncepcja. Dokona się to za sprawą dzieła Thomasa Hobbesa. W punkcie wyjścia swoich rozważań Hobbes podkreśla, iż, jak pisze w *Elementach filozofii*, „dobrze definiuje Arystoteles, że *dobrem* jest, czego wszyscy pożądamy”⁹. Jednakże istotnie uzupełnia: „Że jednak różni ludzie różnych rzeczy pożądamy i unikają, przeto z konieczności wiele jest takich rzeczy, które dla jednych są dobrami, a dla innych rzeczami złymi: tak na przykład to, co dla nas jest dobre, dla naszych wrogów jest złe. Tak więc dobro i zło zależy od tego, kto danej rzeczy pożąda czy też do niej ma wstręt. Dobro może być wspólne i słusznie mówi się o pewnych rzeczach, że są *dobrami wspólnymi*, to znaczy: użytecznymi dla wielu albo też dla państwa. Można też nieraz mówić, że jakaś rzecz jest *dobra dla wszystkich*, na przykład zdrowie; ale i to twierdzenie jest relatywne; tak więc nie można mówić o *dobru po prostu*, jako że gdy coś jest dobre, to dobre jest dla pewnych ludzi czy też dla pewnego człowieka”¹⁰. Przekonanie, iż istnieje *dobro, dobro* „w ogóle”, *dobry człowiek* „w ogóle”, Hobbes określa jako wiarę, iż, jak pisze w *Lewiatanie*, „w świecie istnieją pewne *esencje*, oddzielone od ciał zwane *abstrakcyjnymi esencjami* i *formami substancjalnymi*”¹¹. Ci, którzy podziela-

7 Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (Przełożyła D. Gromska), Warszawa 1982, 1094 a 1–20.

8 *Idem*, *Metafizyka* (Przełożył K. Leśniak), Warszawa 1983, 1076a.

9 T. Hobbes, *Elementy filozofii*. (Przełożył Cz. Znamierowski), Warszawa 1956, T. II, s. 126.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, s. 599.

ją to przekonanie, mówią, że „wiara, mądrość oraz inne cnoty zostają wlane w człowieka albo znów tchnięte w niego z niebios, jak gdyby można było oddzielić człowieka cnotliwego i jego cnotę. I na tej podstawie mówią oni bardzo wiele innych rzeczy, które służą do tego, ażeby zmniejszyć zależność poddanych od władzy suwerennej ich kraju. Któż bowiem będzie się starał słuchać praw, jeśli oczekuje, że posłuszeństwo będzie weń wlane lub tchnięte? I kto nie będzie raczej słuchał kapłana, (...) niż swego suwerena? (...) To powinno wystarczyć jako przykład tych błędów, jakie wprowadzają do kościoła *byty* i *esencje* Arystotelesa”¹². U źródeł *nowożytności* twierdzi się, iż „nie można w filozofii natury powiedzieć nic bardziej niedorzecznego niż to, co teraz nazywa się *Metafizyką* Arystotelesa; ani też bardziej przeciwnego rządowi niż wiele spośród tych rzeczy, które on powiedział w swej *Polityce*, ani też nic z większą ignorancją niż znaczna część jego *Etyki*”¹³. Wedle Hobbesa myślenie o „świecie” wartości w kategoriach *jedynowładztwa*, *rządów jednej „zasady”*, to, jak to on określa, „czcza filozofia”¹⁴.

Człowiek, jaki ujawni tu swoje istnienie, to „rzecz myśląca”. I ta „rzecz myśląca” w punkcie wyjścia swojej refleksji nad sobą i światem konstatuje jedną, jedyną oczywistość: istnienie samej siebie. O co zatem idzie w kulturze? Jakie przesłanie ma cywilizacja? Odpowiedź brzmi tak: każdemu *Ja* „idzie” o to, o co mu „idzie”. Każde *Ja* ma „na uwadze” to, co ma „na uwadze”. Z punktu widzenia kultury i cywilizacji, pojmowanych jako „całość”, nie idzie o nic. Jeżeli dla *Ja* jest coś „jasne i wyraźne”, o co szło Kartezjuszowi poszukującemu „reguły prawdy”, to takie to coś, *jest*. *Ja* nie może narzucić nie-*Ja* swojego języka. Dziś Richard Rorty pisze: „Jesteśmy (...) szczególnym gatunkiem śmiertelnego zwierzęcia, które opisując się własnymi słowami samo siebie stworzyło. (...) Stworzyć własny umysł oznacza stworzyć własny język, a nie pozwolić, by granice naszego umysłu wyznaczał język, który zostawiły po sobie inne istoty ludzkie”¹⁵. I nie ma definicji tego „języka”. „Słownik oświeceniowego racjonalizmu (...) stał się obecnie przeskodą”¹⁶. Dziś „zdatniejszy” jest słownik, „dla którego zasadnicze są

12 *Ibidem*, s. 602.

13 *Ibidem*, s. 597.

14 *Ibidem*, s. 593 i passim.

15 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 51.

16 *Ibidem*, s. 73.

raczej pojęcia metafory i autokreacji niż pojęcia prawdy, racjonalności i obowiązku moralnego¹⁷, twierdzi Rorty. I każdy „język” jest *dobry*. „Rozróżnienia pomiędzy absolutyzmem a relatywizmem, racjonalnością a irracjonalnością, moralnością a oportunizmem są przestarzałymi (...) narzędziami”.¹⁸ I to jest istota *nowożytności*; i po-*nowożytności*. „Uznać swój język, swoje sumienie, swoją moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór, za udosłownienie czegoś, co niegdyś było przypadkowo powstałymi metaforami, oznacza przyjąć tożsamość (...) idealnie liberalnego państwa”¹⁹, twierdzi Rorty. *Ja*–Bóg oznajmia: wszystko jest „przygodne”! „Obywatelami mojej liberalnej utopii – pisze Rorty – byłiby ludzie, którzy mają poczucie przygodności własnego języka namysłu moralnego, a tym samym własnego sumienia”²⁰. Jest to zatem sytuacja paradoksalna. Jak pisze Ernest Gellner, „według Kartezjusza posługiwanie się *cogito* stanowiło wstęp do ucieczki przed kulturowym zaślepieniem. Trzy wieki później, mszcząc się, *cogito* powraca jako narzędzie służące określeniu i zaakceptowaniu takiego zaślepienia jako jedynej rzeczywistości”²¹. Jeżeli zatem dzisiaj *rządzi jeden*, to faktycznie tylko on *rządzi*; każdy *jeden* „z osobna”; nie: *jedna* „zasada”. Jest to nowy Bóg; *Ja*.

Gombrowicz na plaży: „Leżałem w słońcu. Żuki jakieś (...) pracowicie snuły się po tej pustyni. (...) I jeden z nich, nie dalej niż na odległość mojej ręki, leżał do góry nogami. Wiatr go przewrócił. Słońce piekło mu brzuch. (...) Konał. Ja, olbrzym, (...) przyglądałem się temu machaniu... i, wyciągnąwszy rękę, wydobyłem go z kaźni. (...) Zaledwie to uczyniłem, ujrzałem trochę dalej identycznego żuka, w identycznym położeniu. (...) Wziąłem patyk, wyciągnąłem rękę – uratowałem. Zaledwie to uczyniłem, ujrzałem nieco dalej identycznego (...) Czyż miałem przemieniać moją siostrę w karetkę Pogotowia? (...) Wtedy oczom moim ukazał się stok lśniący–piaszczysty (...), a na nim z pięć lub sześć punkcików wymachujących: żuki. (...) Całe wybrzeże, jak okiem sięgnąć, było nimi usiane, więc musi nadejść moment, w którym powiem „dość” i musi nastąpić ten pierwszy żuk nieuratowany. Który? Który? Który?”

17 *Ibidem*

18 *Ibidem*

19 *Ibidem*, s. 94.

20 *Ibidem*.

21 E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 45.

(...) (Jest w tym, konstataje Gombrowicz,) coś nieznośnego, nie do przeknięcia (...); mam wrażenie jak gdybym dysponował tylko moralnością ograniczoną... i fragmentaryczną... i arbitralną... i niesprawiedliwą... moralnością, która (...) jest z natury swojej nie ciągła, ale *ziarnista*²². Świat jest „przygodny”; i *Ja* jest „przygodne”; wiedza *ziarnista*; moralność... Sytuacja, w jakiej znajduje się współczesna kultura, jest zatem taka: z jednej strony można przyjąć, iż jest *jedna* „zasada”; i *jedna* *rzędzi*. Jest *jeden* „cel”; *jeden sens*. I ten sposób rozumowania Etienne Gilson określał jako „*sokratyzm chrześcijański*”²³.

Dzisiaj wszakże, w kontekście dorobku *nowożytności* ujęcie świata *ducha*, jako *jedna, jedności*, w pierwszym odruchu określa się mianem *fundamentalizmu*. Z drugiej strony da się przyjąć, iż w „świat” jednostki nic nie jest *wlane*. A to, z kolei, oznacza zdanie się na *ziarnistość*... I to są w myśleniu o jednostce wśród innych dwa główne „języki” współczesności; jej *horror*. Dziś zdecydowana większość jest za *demokracją, tolerancją, pluralizmem*... Jak wszak wolno sądzić, jest to kwestia znacznie bardziej złożona. Jak pisze o sobie w tym kontekście Czesław Miłosz (nawiązując do wypowiedzi Simone Weil z 1941 roku), „wychodzi na to, że (...) różnię się w poglądach od tych, którzy są mi sympatyczni, a zbliżam się do tych, do których nie czuję żadnej sympatii”²⁴. Współczesne dyskusje nad „*światem wartości*” to – w istocie – dyskusje wokół rozumienia *sokratyzmu chrześcijaństwa*.

22 W. Gombrowicz, *Dziennik (1957–1961)*, Paryż 1971, s. 46–49.

23 E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 214.

24 Cz. Miłosz, *Wielka polemika*. W: „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 47, s. 13.

NORMY MORALNE W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM TOMASZA HOBBSA

Tomasz Hobbes, twórca koncepcji państwa – Lewiatana i autor formuły „człowiek człowiekowi wilkiem”, filarami swojej filozofii moralnej uczynił prawa natury. Prawa natury, czyli prawa podyktowane człowiekowi przez rozum – nakazy *rozumu przyrodzonego* – aktualne są zarówno w poprzedzającym stan państwowy stanie natury, jak i w sztucznie przez człowieka stworzonym stanie państwowym, jednak – co warto na wstępie podkreślić – dopiero ukonstytuowanie państwa pozwala na to, by człowiek mógł stać się moralnym.

Naturalny stan człowieka, stan natury, to czas wojny wszystkich przeciwko wszystkim, którego opis bliski jest apokaliptycznym wizjom piekła na ziemi. Jest to okres całkowitej anarchii, gdzie każdy, na mocy *ius naturale*, czyli *uprawnienia przyrodzonego*, ma prawo do wszystkiego, w tym do rzeczy i ciał innych ludzi, a dla realizacji tego uprawnienia korzystać może ze wszystkich dostępnych środków – włącznie z pozbawieniem innych życia¹.

W stanie natury człowiek jest całkowicie wolny, sam określa, co jest dlań dobre, a co złe. Nie istnieje tu żadna hierarchia wartości, nie istnieją normy moralne, realizacja własnych, egoistycznych pragnień i popędów nie napotyka na żadne, poza mocą innych ludzi, przeszkody. Nie istnieje także w stanie natury obiektywne kryterium dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości – i tak, co było dobrem dla jednego, dla drugiego mogło być złem, każdy nadawał słowom „do-

1 T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 110–111.

bry” i „zły” inne znaczenie². Stan natury cechuje współwystępowanie ogromnej liczby partykularnych praw, z których każde pozbawione było przymiotu, względnej choćby, trwałości. Jest to stan dotknięty zasadniczą sprzecznością – pozostawanie w nim i korzystanie z, dającego nieograniczoną niemal wolność, uprawnienia naturalnego, związane jest z nieustannym zagrożeniem życia – wartości, zdaniem filozofa – fundamentalnej.

Postulatem rozumu jest wyjście ze stanu natury i zawarcie umowy społecznej, dzięki której ustanowione zostaje państwo. Przejście ze stanu natury do stanu państwowego nie jest procesem przebiegającym bezboleśnie – to efekt trudnego wyboru między dwiema wartościami: realizacją naturalnego uprawnienia wszystkich do wszystkiego a dążeniem do opuszczenia stanu ciągłego zagrożenia nagłą śmiercią. Wybór, choć trudny, zostaje jednak dokonany – tylko moc państwa daje gwarancję zachowania pokoju, a pokój jest warunkiem *sine qua non* spokojnego, pozwalającego na zaznanie szczęścia, życia.

Zabezpieczenia pokoju upatrywał Hobbes w przestrzeganiu praw natury, które racjonalny prawodawca – suweren – uczynił częścią prawa państwowego i których respektowanie zabezpieczył sankcją. Wcieleńie praw natury do systemu prawnego pozwoliło ukonstytuować się moralności, zagwarantowało powszechne obowiązywanie norm moralnych.

Pierwszym prawem natury, w oparciu o które suweren sformułował normy moralne, jest reguła nakazująca *dążyć do pokoju i podtrzymywać go*. Prawo drugie wiąże się z umową społeczną, tj. gotowością do rezygnacji z uprawnienia naturalnego, pod warunkiem, że inni również są do niej gotowi. Trzecie prawo natury, dotyczące obowiązku dopełniania umów, jest prawem o ogromnej wadze, gdyż ono właśnie jest źródłem hobbesowskiej definicji sprawiedliwości, głoszącej, że „sprawiedliwość” znaczy tyle, co „dotrzymanie umów”³. (Definicja ta, oryginalna już w siedemnastym wieku⁴, dziś wydaje się co najmniej za wąska). Hobbes podkreśla wagę wzajemności w dopełnianiu umów:

2 *Ibidem*, s. 112.

3 T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, op. cit., s. 126, 130.

4 Zob. D.D. Raphael, *Hobbes on Justice*, w: *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1988, s. 153–155.

„iżbyś nie pozwolił, aby ten, kto mając do ciebie zaufanie pierwszy oddał tobie usługę, znalazł się przez to w gorszej sytuacji; czy też, by nikt nie przyjmował świadczenia inaczej, niż mając intencję starać się wszelkimi siłami, by ten, kto już oddał usługę, nie żałował tego”⁵.

Czwarte prawo natury nakazuje okazywać wdzięczność, piąte dotyczy podjęcia starań przystosowania się do reszty społeczeństwa, na szóstym miejscu wymienia Hobbes postulat następujący: „należy, aby jeden człowiek przebaczał drugiemu przewiny przeszłe, gdy ten o to prosi i za nie żałuje, jeśli daje zabezpieczenie na czas przyszły”. Prawa kolejne dotyczą między innymi: nieokazywania innym nienawiści, pogardy lub lekceważenia, traktowania innych jako równych sobie i przyznania im równych uprawnień, wreszcie – bezstronnego rozsądzania sporów⁶. Dzięki włączeniu praw natury do systemu prawnego i dokonaniu przez suwerena ich interpretacji chronione są wartości, zdaniem Hobbesa, naczelne: życie i zdrowie, miłość małżeńska oraz własność prywatna (hierarchię taką przyjął Hobbes w oparciu o analizę niezmienną natury ludzkiej i obserwację zachowań mu współczesnych).

Tak długo, jak nie było państwa, nie było też ogólnych pojęć dobra i zła, sprawiedliwości czy niesprawiedliwości⁷. Nazwanie przez suwerena pewnych działań moralnymi, stanowi akt prawodawczy, punkt odniesienia dla oceny przyszłych zachowań obywateli. Choć akty prawodawcze suwerena cechuje arbitralność, to nie powinny one stać się przedmiotem publicznej dysputy⁸. Ustawy, w których suweren nazywa to, co dobre i praworzadne oraz to, co złe i pozostające poza porządkiem prawnym – stanowią fundament bezpiecznego państwa – gwaranta bezpieczeństwa obywateli. Kwestionowanie tych aktów przez obywateli jest działaniem wywrotowym i wysoce niebezpiecznym dla porządku państwowego, dlatego wszelka krytyka prawa ustanowionego przez suwerena jest, w systemie Hobbesa, wyłączona. Nie ma na nią miejsca także dlatego, że Hobbes wyklucza możliwość, by prawo stanowione było niesprawiedliwe czy wadliwe⁹. Poza tym, zakłada on, że su-

5 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, t. II, s. 241.

6 *Idem*, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, op. cit., s. 127–139.

7 *Idem*, *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 123.

8 Zob. *idem*, *Lewiatan*, op. cit., s. 156.

9 Zob. *ibidem*, s. 188, zob. też J.W.N. Watkins, *Hobbes's system of ideas*, London 1965, s. 153–157.

weren utożsamia dobro obywateli z dobrem własnym i że interpretacja praw natury dokonana przez suwerena jest w pełni racjonalna.

Obowiązkiem władcy jest karanie obywateli za przekroczenie publicznych miar dobra i zła, cały czas w trosce o spójność organizacji państwowej. Kiedy zaś dojdzie on do przekonania, że realizacja swobód obywatelskich zagraża bezpieczeństwu państwa, ma prawo do dowolnego ich ograniczania, ma również prawo do stosowania represji i przemocy względem obywateli, których poglądy uzna za wywrotowe. Taka teza, kontrowersyjna zwłaszcza dzisiaj, przysporzyła Hobbesowi wielu wrogów i przyczyniła się do nadania mu niepochlebnego przydomka – „*śluga Lewiatana*”.

Hobbes podkreśla, że hierarchia wartości cenionych w państwie nie jest zbieżna z hierarchią wartości samych w sobie¹⁰. Wskazywał dychotomiczny podział cnót: wyróżniał cnoty ludzi jako obywateli (które określić można jako cnoty społeczne) i cnoty ludzi jako takich (cnoty osobiste czy zdołanie)¹¹. Pierwsze z wymienionych cnót pozwalały na pokojową koegzystencję jednostek w państwie i należały do nich między innymi: odpowiedzialność za słowo, umiejętność puszczenia w niepamięć doznanych krzywd, niedopuszczanie do tego, by ktoś, kto zrobił nam coś dobrego, miał przez to cierpieć. Cnoty te ostatecznie zredukować można do dwóch podstawowych – *sprawiedliwości i życzliwości powszechnej*¹².

Cnoty ludzi jako takich nie przynosiły profitów państwu, a tym którzy je posiadali i były potwierdzeniem ich mocy. Wymienia Hobbes tutaj męstwo, roztropność, umiarkowanie i godność. Szczególnie godność jest dla filozofa wyrazem mocy, swoiście rozumianej – otóż ogólną skłonnością wszystkich ludzi, jest, według niego, „*stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią*”¹³. Pragnienie to wynika z przyrodzonej człowiekowi chęci, by żyć jak najlepiej – życiem wypełnionym przyjemnościami zmysłowymi lub w blasku sławy, zależnie od usposobienia. Godność jest

10 B. Suchodolski, *Antropologia Hobbesa*, „Studia Filozoficzne” 1967, z. 2, s. 209.

11 Zob. M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 2000, s. 63.

12 *Ibidem*

13 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, op. cit., s. 85.

zatem wartością szczególnie cenną z punktu widzenia pojedynczego człowieka.

Tym, co wydaje się niepokojące w filozofii moralnej Hobbesa, jest zastrzeżenie następujące – otóż podyktowane przez prawa natury normy, także moralne, obowiązują człowieka tylko wówczas, gdy jego partner też ich przestrzega. „*Nie szliby drogą wytyczoną przez rozum ci, którzy by przestrzegali prawa natury, gdy inni tego nie czynią*” i dalej: „*Kto czyni wszystko i pozwala sobie na wszystko w stosunku do innych ludzi, którzy również pozwalają sobie na wszystko, i wydziera tym, którzy rabują, postępuje sprawiedliwie*”¹⁴

Choć pewne jest, że zaproponowane przez angielskiego myśliciela reguły obowiązywania norm moralnych nie zasługują, z dzisiejszej perspektywy, na akceptację, to pozostają one w zgodzie z całością myśli Hobbesa. Kiedy organizm państwowy dotknięty zostaje chorobą anarchii, kiedy jest na tyle słaby, że nie potrafi zapewnić obywatelom ochrony – ustaje działanie umowy, mocą której państwo powstało, przestają obowiązywać prawa państwowe, a więc także, będące jego częścią, prawa natury, a dotychczasowa definicja sprawiedliwości staje się nieaktualna. Państwo – Lewiatan, sztuczna konstrukcja zbudowana przez człowieka nie jest wszak celem samym w sobie, jest jedynie środkiem do celu. Celem tym jest zaś z kolei zapewnienie człowiekowi ochrony tego, co w hierarchii wartości stoi na pierwszym miejscu – własnego życia.

Znamienne, że nazwisko Hobbesa pojawia się dzisiaj w kontekście dyskusji, jaka toczy się w społeczeństwie amerykańskim, w państwie przez wielu uznawanym za skrajnie liberalne. Dyskusja ta dotyczy granic ingerencji państwa w życie prywatne obywateli. Do niedawna oczywiście było, że Amerykanie ponad wszystko cenią sobie poczucie prywatności, a każde jej naruszenie jest zdecydowanie piętnowane, jako zamach na wolność jednostki. Jednak w obliczu zagrożenia terroryzmem, zagrożenia, z którego skali dopiero niedawno zaczęto zdawać sobie sprawę, (i którego mechanizmy wciąż nie są do końca poznane) Amerykanie będą, być może, zmuszeni do zrewidowania dotychczasowej hierarchii wartości. W najbliższej przyszłości, kiedy bronią USA w walce z terroryzmem stanie się wiedzący wszystko o mieszkańcach

14 *Idem, Elementy filozofii, op. cit, t. II, s. 252.*

USA komputer, konieczne będzie udzielenie odpowiedzi na hobbesowskie pytanie: *co ważniejsze – poczucie bezpieczeństwa czy wolność i ochrona prywatności?* Odpowiedź na nie, w świetle aktualnych wydarzeń światowej polityki, wcale nie jawi się jako jednoznaczna.

CZŁOWIEK W UTOPII

Tematem moich rozważań jest problem utopii, czyli miejsc których nie ma. Interesuje mnie głównie człowiek – jednostka niezależnie od kontekstu... czasu, miejsca, pomysłu kolejnego utopisty. Czy człowiek ma szansę zaistnieć w jakiegokolwiek utopii? Czy świat utopii powinien być dla człowieka, czy człowiek dla utopii? Przyjrzyjmy się jednostkom, które miałyby żyć na Utopii T. Morusa oraz jednostkom żyjącym w utopii realizowanej przez bolszewików. Wszak twórcy i nieudolni budowniczy tych utopii dają rys człowieka żyjącego w ich systemach.

Na wyspie Utopii Morusa życie społeczne opiera się na dwóch podstawach – uspołecznieniu własności (nie ma własności indywidualnej) i szczególnych cechach psychiki bezklasowego społeczeństwa utopijskiego, zwłaszcza cechach moralnych¹. Utopię zamieszkuje nowy człowiek, w nowym ustroju, w przebudowanym bycie społecznym i przebudowaną świadomością społeczną, bo jak pisze Morus: „gdziekolwiek jest własność prywatna, gdzie wszystko mierzy się wartością pieniędzy, tam nie można spodziewać się ani sprawiedliwości społecznej, ani społecznego dobrobytu”². Mieszkańcy Utopii to naród „uprzejmy i wesoły, obrotny, lubiący wypoczynek, lecz gdy trzeba pracować, dosyć wytrzymały na trudy fizyczne. Poza tym jednak nie są ich spragnieni, natomiast niestrudzeni są w pracy umysłowej”³. Życie codzienne Utopian jest pracowite, wstrzemięźliwe ale i wygodne. Ich dzień – to sześć godzin pracy, nauka i rozrywka. Utopianie nie mają zamiłowania do abstrakcji, logiki formalnej i prawa. Ich powszechnym obowiązkiem jest praca na roli. „Prawa, powiadają Utopianie, ustanawia się jedynie w tym

1 T. More: *Utopia*, Warszawa 2001, s. 55–57 i 66–67.

2 *Ibidem*, s. 121–122.

3 *Ibidem*, s. 166.

celu, aby każdemu przypomnieć jego obowiązki. Subtelne tłumaczenie ustaw poucza niewielką ilość ludzi wykształconych, natomiast prostsze i jaśniejsze brzmienie ustaw dostępne jest dla wszystkich, a szczególnie dla pospólstwa (...). Człowiek z ludu swoim chłopskim rozumem nie zgłębiłby tego, zabrakłoby mu czasu, który musi poświęcać na zdobywanie środków życia⁴.

Porównując komunizm Utopii z koncepcjami klasyków marksizmu można wyróżnić ich wspólne cechy:

- planowa organizacja narodowej gospodarki w celu zaspokojenia potrzeb materialnych i kulturalnych społeczeństwa,
- powszechny obowiązek pracy i dążenie do wzrostu produkcji,
- bezklasowość społeczeństwa,
- upowszechnienie oświaty, 6-godzinny dzień pracy,
- równouprawnienie kobiet i mężczyzn,
- likwidacja sprzeczności interesów wsi i miast,
- chęć świadomego kształtowania nowego społeczeństwa z nową moralnością, a więc chęć stworzenia nowego człowieka w utopii.

Są też i zasadnicze różnice:

- fundamentem moralności i ideologii Utopian jest religia,
- jednostką produkcyjną i polityczną jest utopijska rodzina,
- Utopianie mają prawa i sędziów⁵,
- socjalizm utopijski nie jest wreszcie rewolucyjny.

Ta ostatnia różnica – moim zdaniem – zasługuje na szczególną uwagę. Utopia powstała w sposób naturalny, nie gwałtowny. T. Morus nie pisze o ucisku klas, nie pisze o przyczynach powstania nowego ustroju. Wiadomo tylko, że Utopię stworzył król Utopus kilka wieków przed odkryciem Ameryki. Wiadomo też, że Utopia istnieje już kilka wieków – co potwierdza tezę o słuszności i trwałości ustroju utopijne-

4 *Ibidem*, s. 175.

5 Jak pisze T. More: „Praw mają bardzo mało, a jednak wystarczają one przy ich urządzeniach. To właśnie zarzucają mieszkańcy Utopii innym narodom, że mimo wielkiej ilości kodeksów zawierających ustawy i komentarze nie można u nich utrzymać ładu. Utopianie sądzą, że wielką niesprawiedliwością jest krępować jakichkolwiek ludzi prawami, których za wiele jest, aby można je było przeczytać lub zanadto są ciemne, by ktoś mógł je zrozumieć”.
Ibidem, s. 174.

go. Nie ma tu miejsca na heglowską, czy też marksowską dialektykę. Tak naprawdę Utopia powstała w umyśle T. Morusa, a więc w umyśle człowieka. Ileż w niej indiańskiej naiwności, piękna, harmonii i wątków z życia jej twórcy. T. More pisze tylko o przeszłości i teraźniejszości wyspy, pomija kwestie jej przyszłości.

Inaczej kształtowała się sowiecka utopia. Była to eksplozja (wielki historyczny wybuch!) w postaci rewolucji. Zresztą, po I wojnie światowej w całej Europie doszło do daleko idących przemian ideowych i ustrojowych. Rewolucje społeczne, odrodzenie państw, narodowe świadomości klęsk i zwycięstw były siłą napędową tych zjawisk. Rewolucja rosyjska 1917 r. i powstanie systemu sowieckiego były elementami tych przemian. Z perspektywy czasu, fenomen kształtowania się ustrojów totalitarnych można analizować jako niezwykle eksperymenty na żywym organizmie. Miały one polegać na tworzeniu nowych społeczeństw funkcjonujących w nowych porządkach prawnych. Motywem przewodnim tych przeobrażeń była negacja poprzedniego tradycyjnego czy uznawanego od dłuższego czasu *status quo*. Na trupie starego świata zaczęto budować nowy. Podstawowymi środkami uświęcającymi cel były przemoc–strach i prawo–strach.

Nowy porządek prawny konstruowano następująco. W początkowym okresie budowy radzieckiego państwa – charakteryzującego się nihilizmem prawnym i traktowaniem prawa jako narzędzia władzy – wydano stosunkowo niewiele aktów dotyczących prawa karnego. Zakreślono jedynie ogólne ramy działania prawa w obronie panującej dyktatury proletariatu. Dekret nr 1 o sędziach z grudnia 1917 r. uchylał moc wszystkich praw przedrewolucyjnych i dopuszczał ich stosowanie, jeżeli nie sprzeciwiały się rewolucyjnemu sumieniu i rewolucyjnej świadomości prawnej. Dekret nr 3 z lipca 1918 r. wykluczał w ogóle stosowanie prawa przedrewolucyjnego. Sądy miały kierować się tylko „dekretami rządu robotniczo–chłopskiego i sumieniem socjalistycznym”⁶.

Rewolucyjna władza zanegowała również prawo cywilne. I tu cały dorobek cywilistyki przedrewolucyjnej został odrzucony. Znowu podkreślano odmiennosc prawa w państwie bolszewików od prawa burżuazyjnego. Nie można było do niego w ogóle nawiązywać. Bezpośrednio

6 Zob. A. Bosiacki: *Utopia. Władza. Prawo. Doktryna i koncepcje prawne bolszewickie*” *Rosji 1917–1921*, Warszawa 1999, s. 163–238.

po rewolucji odrzucano burżuazyjną myśl kodyfikacji prawa. Wydano *dekret o ziemi* (8 XI 1917 r.) – konfiskował całą obszarniczą własność ziemską; *dekret o socjalizacji ziemi* (19 I 1918 r.) – znosił wszelką własność ziemi, zakazywał obrotu ziemią, wyraźnie zniósł indywidualną własność ziemi. Znacjonalizowano przemysł. Kształtowała się własność socjalistyczna, którą wyłączono spod działania prawa cywilnego i przechodziła pod regulacje prawa administracyjnego. W końcu 1917 r. wydano 2 dekryty zasadniczo zmieniające prawo rodzinne, wskutek czego nastąpiło wyodrębnienie prawa rodzinnego z prawa cywilnego (m.in. pozbawienie skutków prawnych ślubów zawieranych przed duchownymi, pełna dopuszczalność rozwiązania małżeństwa przez rozwód)⁷.

Konstytucja w budowanej sowieckiej utopii nie realizowała żadnego z tych zadań, które zachodnioeuropejska tradycja wyznaczała ustawodawstwu konstytucyjnemu. Ustawy zasadnicze ZSRR (lipiec 1918, styczeń 1924, grudzień 1936) były tylko prowizorium, służyły doraźnym posunięciom rządu. Sowietkie konstytucje stanowiły nie tyle realizacje teoretycznych zasad marksizmu, ile przede wszystkim dziedziczyły język marksizmu, jego aparaturę pojęciową. Pojęciom tym (np. interes klasowy) leninizm i stalinizm nadawał zupełnie nową treść, własną specyfikę. Równość wszystkich obywateli wobec prawa w ustroju sowieckim nie występowała jako norma ogólna, gdyż prawo opierało się na koncepcji interesu klasowego a państwo klasowe nie może zagwarantować równości wobec prawa. W związku z przekreśleniem idei podziału władz w ustroju sowieckim, do kompetencji tych samych organów państwa należały uprawnienia administracyjne i ustawodawcze, a sądy były jedynie pod względem organizacyjnym wyodrębnionymi organami administracji. Zasadę niezawisłości uznano za fikcyjną i odrzucono. Materialna różnica między ustawą, aktem administracyjnym i wyrokiem nie obowiązywała. Jak oceniał krakowski uczony, prawnik Konstanty Grzybowski (w r. 1928) – państwo sowieckie nie jest państwem prawnym⁸. Podstawa działalności organów państwowych nie były obiektywne normy prawne, uprzednio opublikowane, ulegają-

7 *Ibidem*, s. 239–276.

8 K. Grzybowski: *Ustrój Związku Socjalistycznych Sowietkich Republik. Doktryna i konstytucja*, Kraków 1929, s. 22 i n.

ce zmianom tylko w ściśle określony sposób. Normy prawa pisanego w systemie sowieckim były jedynie ogólnymi wytycznymi, „technicznymi instrukcjami”. K. Grzybowski, który wśród prawników polskich okresu międzywojennego jako jeden z pierwszych podjął studia z problematyki sowietologicznej – sformułował nader krytyczną, ale obiektywną interpretację systemu sowieckiego. Podkreślał, że zasadniczą legitymacją systemu sowieckiego jest utopia: zbudowanie społeczeństwa komunistycznego, bezklasowego i bez wyzysku.

Zwrócił uwagę, że w systemie sowieckim wrogiem państwa jest burżuazja, ale o tym, kto należy do tej kategorii, decyduje arbitralnie władza. Zobiektywowane kryteria nie normują bowiem tej sprawy, decydujące znaczenie ma akceptacja władzy, a więc czynnik subiektywny.

W ustroju sowieckim nie obowiązuje podział władz i niezawisłość sądów. W praktyce nie można też mówić o wolności słowa i religii, nie ma również równości wobec prawa.

Władzę w tym państwie sprawuje scentralizowana monopartia⁹.

Koncentrując się na manipulowaniu prawem w celu realizacji sowieckiej utopii całkowicie zapomniano o człowieku jako jednostce. Człowiek miał stać się jedynie przedmiotem nowego ładu. Zapomniano o tym, że celem teoretyków utopii (jako pewnego wyobrazonego opisu idealnych warunków), było takie ich zastosowanie by właśnie w wyniku ich urzeczywistnienia powstał raj na ziemi – miejsce w którym człowiek byłby podmiotem i czułby się szczęśliwy. Wynikiem sowieckiej rewolucji było państwo totalitarne. W tym „monstrum utopii” długofalowym celem było uprzedmiotowienie jednostki, przebudowa mentalności ludzkiej, wychowanie „nowego człowieka”. Jednym z zasadniczych celów programowym ruchu bolszewickiego było ukształtowanie nowego człowieka. Bolszewizm wychowywał nowego człowieka. Wychowywał go w karności, w pokorze dla swojej władzy. Ów człowiek otrzymywał w szkole gotowe dogmaty. Miał być to człowiek bez duszy. Nowe społeczeństwo radzieckie miało być światem innych pojęć, innej moralności, innej cywilizacji. W Rosji Radzieckiej nie było wolności myśli i sumienia. Ideologiczny charakter państwa sprawił, że pra-

9 Zob. M. Kornat: *Bolszewizm. Totalitaryzm. Rewolucja. Rosja. Początki sowietologii studiów nad systemami totalitarnymi w Polsce (1918–1939)*, Kraków 2004, t. 1, s. 353–375.

wo do głoszenia prawdy mieli tylko wybrani. Stąd płynęła wyłączność i dyktatura nawet w zakresie ducha. W sowieckim systemie totalitarnym wartość człowieka uzależniona była całkowicie od grupy społecznej. Szymon Rundstein, znany w II RP prawnik warszawski, twierdził że w systemach totalitarnych „moralność jest tylko podrzędną funkcją w układzie wszechobjmującego mechanizmu państwowego”. System totalitarny wymaga stworzenia nowej moralności. „W obawie przed pluralizmem niszczy się wszelką spontaniczność organizacyjną, najniższy odruch autonomii indywidualnej. Wówczas nie tylko pojęcie sfery prywatnej, lecz już samo pojęcie prawa skazane będzie na zagładę”¹⁰. Bolszewizm bardzo głęboko wkraczał w sferę prywatną jednostki, ponieważ znosił własność prywatną (faszyzm i nazizm jednak ją zachowywał). W Rosji Radzieckiej do granic możliwości panowano nad jednostką; w systemie sowieckim *de facto* państwo było jedynym pracodawcą. Tak więc, w realizowanych utopiach – państwach totalitarnych nie ograniczano się do wymuszenia posłuchu obywateli, lecz dążono „na siłę” do stworzenia nowego człowieka. Człowiek radziecki miał być jednostką typu socjalistycznego. Jednostka socjalistyczna to jednostka ideowa, stawiająca na pierwszym miejscu interes społeczny, podzielająca cele i zasady ideologii komunistycznej. Stąd takie cechy jednostki, jak rozwinięta świadomość gospodarcza swego kraju i jego bogactw, świadomość godności człowieka pracy, optymizm i dążenie do celu, wiara w dzień jutrzejszy, aktywność polityczna i zawodowa itp.

Moje rozważania zatytułowałem człowiek w utopii, a chcę zakończyć formułą: utopia w człowieku. T. More stworzył swoją Utopię i zostawił ją nam na papierze. Dzieje Rosji Sowieckiej to dzieje realizacji utopii. Jakie one są i jak się one potoczyły każdy z nas mniej więcej wie. Dlaczego utopia w człowieku? Słusznym wydaje się, aby Utopia powstawała w człowieku. Można o niej dyskutować, ale nie można jej narzucać, ani realizować na siłę. Spróbujmy w sobie odnaleźć człowieka zdolnego do życia w utopii, a dopiero później wyruszmy w podróż w poszukiwaniu wyspy Utopii.

10 S. Rundstein: *W poszukiwaniu prawa cywilnego*, Warszawa–Kraków 1939, s. 144–145.

POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI U LEIBNIZA

Analiza pojęcia sprawiedliwości została zawarta przez Leibniza już w jednym z jego pierwszych pism poświęconych aspektom prawa, zatytułowanym *Elementa Juris Naturalis*¹. Stanowi ono, część publikacji poświęconej naprawie prawa cywilnego elektoratu mogunckiego Rzeszy Niemieckiej². Dalsze rozważania o sprawiedliwości filozof rozwinął we wstępie do *Codex Juris Gentium Diplomaticus*³ z 1693 roku, poświęconemu prawom narodów, następnie w *Refleksjach nad powszechnym pojęciem sprawiedliwości*⁴ z 1702 roku a także w *Teodycei*⁵.

Sprawiedliwość, według Leibniza, należy do koniecznych i wiecznych prawd dotyczących natury rzeczy, posiada swoją definicję. W konsekwencji swoich wywodów na temat sprawiedliwości, jako źródła prawa naturalnego w *Elementa Juris Naturalis*, Leibniz zdefiniował sprawiedliwość jako zwyczaj *obdarzania miłością* innych ludzi lub poszukiwania *dobra* innych w nim samym oraz radowanie się tym dobrem tak dalece, jak to może być czynione z *rozwagą*, nie powodując większego cierpienia u ludzi⁶. Pojęcie „sprawiedliwość” łączy się z pojęciami *dobra* jak i *rozwagi*: „*Nie może być sprawiedliwości bez rozważań*”⁷,

1 Zob. G.W. Leibniz, *Elementa Juris Naturalis*, w: *idem, Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin: Akademie Verlag, 1923–, A IV 1, s. 459–465 (oznaczone: numer serii rzymską cyfrą, a numer książki arabską).

2 W pracach nad reformą prawa Leibniz asystował Hermannowi Andreasowi Lasserowi.

3 Zob. *idem, Codex Juris Gentium Diplomaticus*, w: C.I. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Berlin 1887, s. 386–389.

4 Zob. *idem, Reflections on the Common Concept of Justice*, w: L.E. Lomeker, *Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, wyd. 2, Dordrecht 1969, s. 561–573.

5 Zob. *idem, Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001.

6 Zob. *idem, Elementa Juris Naturalis, op. cit.*, s. 465.

7 *Ibidem*, s. 462.

przy czym działanie dla *dobra* innych nie powinno, według Leibniza, być traktowane jako cel działania dla własnego dobra⁸. W *Rozważaniach nad powszechnym pojęciem sprawiedliwości* odnajdujemy referencje sprawiedliwości do dobroci (*bonté*), która wraz z mądrością tworzy wspólnie sprawiedliwość i odnosi się do samego dobra. Mądrość jest nowym elementem kształtującym definicję sprawiedliwości, a dobro zostało wygenerowane jako wartość niezależna obok sprawiedliwości. W *Elementa Juris Naturalis* Leibniz zaliczył dobro do zakresu pojęcia sprawiedliwości⁹. Prawdziwe dobro, według Leibniza, jest tym, co służy perfekcji inteligentnej substancji, którą niewątpliwie jest człowiek, ale perfekcja i dobro ludzkie różnią się od perfekcji i dobra Boskiego, a za tym podąża różnica w sprawiedliwości Boskiej i ludzkiej. Nie ma ona jednak charakteru jakości, ale stopnia: „*Ktokolwiek, kto utrzymuje, że sprawiedliwość i dobroć Boga mają inne zupełnie zasady niż sprawiedliwość i dobro ludzkie, musi przyznać, że ma do czynienia z dwoma różnymi pojęciami, a przypisywać sprawiedliwość obu pojęciem jest albo celową dwuznacznością, albo pospolitym oszustwem. Ale jeśli wybieramy jedno z dwóch pojęć jako właściwe pojęcie sprawiedliwości, musi wynikać z tego, że albo nie ma prawdziwej sprawiedliwości w Bogu albo jej nie ma w człowieku lub możliwym jest, że nie jest ona zawarta i w Bogu jak i w człowieku, w końcu nie wiemy, o czym mówimy, kiedy mówimy o sprawiedliwości*”¹⁰. Według Leibniza sprawiedliwość nie ma charakteru arbitralnego, nie może być wyznaczana przez najsilniejszego, sprawującego władzę, jak utrzymywał Trzymachus w *Państwie* Platona¹¹. Filozof krytykował także hobbesowską myśl o Bogu, jako posiadającym prawo do czynienia wszystkiego, ponieważ wynika to z jego mocy¹². Wypowiadał się także przeciwko woluntaryzmowi – rozumieniu sprawiedliwości jako aktu woli Boga. To nie z woli Boga, jak twierdził Leibniz, dana rzecz jest sprawiedliwa i dobra, ale wynika ona z natury owej rzeczy¹³.

8 Zob. *ibidem*, s. 463.

9 Zob. *idem*, *Reflections on the Common Concept of Justice*, dz. cyt., s. 563.

10 *Ibidem*

11 Zob. Platon, *Państwo*, Kęty 2003, 338 c.

12 Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea*, *op. cit.*, s. 19.

13 Zob. *idem*, *Reflections on the Common Concept of Justice*, *op. cit.*, s. 561.

Według Leibniza nawet jeśli nie ma prawa (*loi*) w sensie prawa stanowionego, prawo, rozumiane jako praworządność istnieje (*droit*)¹⁴. Filozof rozgraniczając te dwa pojęcia, wskazywał na istnienie sprawiedliwości w drugim z nich i możliwości jej braku w pierwszym, ponieważ człowiek może być dawcą i egzekutorem złych praw, czyli niesprawiedliwych. We wstępie *Codex Juris Gentium Diplomaticus* Leibniz nadał sprawiedliwości nowe znaczenie: „*Nie myślę się, że możemy najbardziej właściwie zdefiniować sprawiedliwość, co jest cnotą rządzącą afektami, a którą Grecy nazywają filantropią, jak miłosierdzie (charité) mądrego człowieka, które podążą za nakazami rozumu*”¹⁵. Pojawia się nowy element definiujący sprawiedliwość – *miłosierdzie*. Leibniz interpretował ów termin, jako *uniwersalną życzliwość*, która jest zwyczajem obdarzania miłością lub zwyczajem miłowania innych ludzi¹⁶. *Codex Juris Gentium Diplomaticus* powstał w okresie działań, jakich Leibniz podjął się na rzecz ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa zachodniego (reunia)¹⁷. *CharitĚ* ma swój chrześcijański rodowód, oznacza miłości nie tylko do bliźniego, ale przede wszystkim do Boga. Wiara, zawierająca ową wartość, dawała gwarancję zbawienia człowieka bez względu na to, jak twierdził Leibniz, czy osoba należała do Kościoła katolickiego czy do jednego z Kościołów reformowanych. Leibniz sądził, że *charitĚ* może stanowić wspólną bazę do budowania porozumienia między katolikami a protestantami¹⁸.

CharitĚ wchodzi w zakres leibnizjańskiego prawa naturalnego, posiadającego trzy stopnie: *ius strictum* (*prawo ścisłe*) w sensie powszechnej sprawiedliwości, *aequitas* (*sprawiedliwość* czy też *ślusznosc*) w sensie sprawiedliwości dystrybutywnej (w zawężonym znaczeniu *charitĚ*) oraz *pietas* (*pobożność*), jako uniwersalna sprawiedliwość¹⁹. *CharitĚ* zawarta w *ślusznosci* jest wyższym stopniem prawa naturalnego, góruje nad *ius strictum*, którego zastosowanie Leibniz tłumaczył, jako „*nikogo nie należy krzywdzić*”²⁰, odwołując się tym do zasady pra-

14 Zob. *ibidem*, s. 564.

15 *Ibidem*

16 *Ibidem*

17 Zob. J. Wróblewska, *Gottfried Wilhelm Leibniz i Paul Pellisson–Fonatinier. Poszukiwanie kompromisu w materii zbawienia*, w: *Idea*, XV, 2003.

18 *Ibidem*

19 Zob. G.W. Leibniz, *Codex Juris Gentium Diplomaticus, op. cit.*, s. 387.

20 *Ibidem*

wa rzymskiego. Leibniz przychyliła się do interpretacji prawa naturalnego Grotiusa, który przyznawał *słuszności* tak zwane *moralne żądanie*, a nie, jak w przypadku *ius strictum* – *prawne żądanie*²¹. Filozof tłumaczył to w następujący sposób: pewne obowiązki są zawarte poza *ius strictum*, które zabezpiecza pokój między ludźmi, nie mają one w sobie żadnej podstawy prawnej, aby zmusić nas do ich wypełniania. Należą do nich na przykład: jałmużna i wdzięczność²². Leibniz zwrócił jednak uwagę na pewne ograniczenia w stosowaniu wyższego stopnia prawa naturalnego – należy czynić dobro wszystkim ludziom tak dalece tylko, jak przynosi ono dobro każdemu lub tak bardzo, jak każdy z nas na nie zasługuje, ponieważ nie możemy pomóc wszystkim ludziom w równy sposób. Filozof zaliczył *aequitas* do sprawiedliwości dystrybucyjnej. Na poziomie *ius strictum* ludzie są równi wobec sprawiedliwości, ale nie są na poziomie wyższym prawa naturalnego, tak scharakteryzował *aequitas* Leibniz: „*oddać każdemu to, co mu się należy*”²³; stosuje się ją tylko wobec tych, którzy jej potrzebują. Błędne rozumienie zastosowania *aequitas* filozof przedstawił na przykładzie przypowieści Ksenofonta o Cyrusie, który był sędzią w sprawie między dwoma chłopcami. Jeden z nich silniejszy zamienił przemocą swoje ubranie z ubranem słabszego, kierując się kryterium dopasowania stroju do właściwych rozmiarów je noszącego. Cyrus miał wydać wyrok na korzyść silniejszego, ale jego nauczyciel zauważył, że jego sąd nie powinien brać pod uwagę kryterium, jaki strój pasuje komu, ale do kogo należy. Cyrus mógłby osądzić sprawę tak jak zamierzał uczynić, jeśli to on miałby do oddania swój płaszcz.

Ius strictum, jako powszechna sprawiedliwość, może być ograniczana przez *słuszność* w wielu wypadkach działań ludzkich. W rozważaniach na temat niewolnictwa Leibniz udawał, że nie istnieje prawo własności do ciała niewolnika, ponieważ to dusza niewolnika ma do niego prawo, a tylko Bóg, jako jedyny, jest panem ciał jak i dusz ludzkich²⁴. *Ius strictum* zatem nawet jeśli miałyby być stosowane w takim przypadku, zakładając że niewolnik jest własnością drugiego człowieka, powinno być ograniczone przez prawo *aequitas*, a przede wszyst-

21 *Ibidem*

22 *Ibidem*

23 *Ibidem*, s. 388.

24 *Zob. idem, Reflections on the Common Concept of Justice, op. cit., s. 572.*

kim przez *charitŹ*, która nakazuje ludziom działać dla szczęścia innych i nie narażać ich tym samym na cierpienia, jak pisze: „*posiadanie ciągłej woli do działania w taki sposób, aby żadna osoba nie miała powodu uskarżać się na nas*”²⁵. Cytowane słowa mogłyby stanowić, według Leibniza, nominalną definicję *powszechnego pojęcia sprawiedliwości*²⁶, uznawaną przez wszystkie państwa. Leibniz w swoich rozważaniach na temat praw narodów stwierdził, że są one tak zawile, ponieważ nie istnieje zgoda na operowanie wspólną definicją sprawiedliwości. To względy natury językowej stoją na przeszkodzie uzgodnieniu definicji powszechnie uznawanej – „*nie rozumiemy tych samych rzeczy tymi samymi słowami, a to otwiera niekończące się spory*”²⁷. Rozpatrując kwestię, tego w jaki sposób powinien działać człowiek, aby nikt nie uskarżał się na jego działania, filozof tłumaczył to jako nieograniczenie się nie tylko do nieczynienia krzywdy innym, ale działanie mające na celu ulepszenie ludzkiego położenia. Wątek utylitarny owych działań powraca w pojęciu *charitŹ*, osoby posiadające jakkolwiek władzę wynikłą ze sprawowanego urzędu, są zobowiązane do ochrony społeczności nie tylko przed złem, ale do zabezpieczania jej dobra. Naczelna zasada do której się odwoływał Leibniz brzmi: „*ludzie powinni się zgodzić nie tylko, że powinni powstrzymać się od czynienia zła, ale także powinni zapobiegać mu, a nawet łagodzić je, kiedy się dokona, przynajmniej tak dalece jak to mogą czynić bez sprawiania sobie kłopot*”²⁸. Zastanawiające jest jednak sformułowanie – „*bez sprawiania sobie kłopotów*” – jakiego Leibniza używał wobec działań osoby pomagającej potrzebującemu. To właśnie w trzecim stopniu prawa naturalnego, *pietas*, należy szukać wyjaśnienie tego problemu. Najwyższy poziom prawa dotyczy działań ludzkich w sytuacji, kiedy człowiek znosi największe cierpienia dla dobra innych ludzi. Tylko osoby posiadające odpowiednie cechy, według Leibniza, takie jak: godność, chwałę, wielkie zalety umysłu, wszystko to co odwołuje się do honoru (*honestas*), mogą wypełniać ową sprawiedliwość²⁹. Tak więc, sprawiedliwość zawarta w *ius strictum* i *slusznosci* jest ograniczona w swoim zakre-

25 *Ibidem*, s. 566.

26 *Ibidem*

27 *Ibidem*

28 *Ibidem*, s. 567.

29 Zob. *idem*, *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, op. cit., s. 389.

sie, tylko uniwersalna sprawiedliwość, najwyższy stopień prawa naturalnego, jak twierdził Leibniz, oparta na imitacji działań Boga, pełna cnót, nie ma w sobie ograniczeń: „*nawet jeśli nasze cierpienie zawarte jest w naszym działaniu, nic nie przeszkadza nam, abyśmy czerpali przyjemność w oczekiwaniu dobra innych, niemniej jednak nasze samo działanie może podążyć za wielką przyjemnością lub mniejszym cierpieniem*³⁰”.

Leibnizjańskie pojęcie sprawiedliwości nawiązując do źródeł prawa rzymskiego, czerpiąc z chrześcijańskiej nauki o miłosierdziu i cierpienia dla dobra innych, buduje pojęcie sprawiedliwości na trzech stopniach prawa naturalnego. Leibniz utrzymywał, że nie można kierować się sprawiedliwością tylko na poziomie samego *ius strictum*, zabezpieczającego pokój między ludźmi, ale należy ją udoskonalać przez *aequitas*, a oczekiwać ideału jej wypełniania na poziomie *pietas*.

ETYKA SIEBIE. DOKOŃCZONY PROJEKT OŚWIECENIA MICHELA FOUCAULTA

Foucault określał siebie jako filozofa pozostającego w tradycji Oświecenia. Jednocześnie wielokrotnie dystansował się od prób umiejscowienia go w szeregach myślicieli zaliczanych do poststrukturalizmu lub postmodernizmu. Czy była to tylko kolejna figura retoryczna? Czy można kogoś, kto wzywa do transgresji, myślenia tego, co nie da się pomyśleć, do przekroczenia granic społecznego Rozumu, które to przekroczenie Rozum nazywa szaleństwem uważać za kontynuatora projektu Oświecenia? Czy ktoś, kto ogłasza śmierć Człowieka (*Les mots et les choses* 1968) może go na nowo zdefiniować jako podmiot moralny, który traktuje swoje życie jako estetyczny, a zarazem etyczny projekt? To sprzeczność jedynie pozorna. Jürgen Habermas pytając „Jak więc to samookreślenie się Foucault jako myśliciela w tradycji oświeceniowej, zgadza się z Foucault jako niewątpliwym krytykiem tej właśnie formy nowożytności” uznał, że „Z kręgu filozoficznych diagnostyków czasu swojej generacji, Foucault uwyraźnił ducha czasu najbardziej wytrwale. (...) nadal pozostawał w sferze wpływów filozoficznego dyskursu, który przecież chciał przekroczyć”¹. Przekroczyć w ciągłej myślowej transgresji.

Transgresja nie jest niczym negatywnym, nie jest przemocą w świecie etycznym. Nie będąc jednocześnie niczym pozytywnym jest jedynie afirmacją podziału. „Gra transgresji i bytu jest konstytutywna dla języka filozoficznego, który odtwarza ją i bez przerwy tworzy”². W ślad za

1 J. Habermas, *Uwagi do wykładu Foucaulta na temat tekstu Kanta „Czym jest Oświecenie?”*, przeł. B. Markiewicz, *Colloquia Communia* 4–5/27–28/1986, s. 75, 77.

2 M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, przeł. M. Ochab, w: M. Janion, St. Rosiek, *Transgresje. Osoby*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1994, s. 313. Por. D. Pérard, *Rire en majeur*,

G. Bataillem Foucault rozumiał transgresję jako konieczność ustawicznego poddawania wszystkiego w wątpliwość, jako nie – racjonalny, nie – Rozumowy etap odnajdywania siebie. Transgresja jest doświadczeniem wewnętrznym służącym krystalizacji osobowości jednostki, wykształceniu autonomicznej podmiotowości. Pozwala zmienić ludzkie bycie w egzystencję podmiotu. Podmiotu, który poddaje analizie ograniczenia swojej egzystencji. Egzystencję zaś czyni obiektem nieustannego, krytycznego oglądu³

Foucault jako krytyczny kontynuator Oświecenia, to Foucault z ostatniego okresu swojej twórczości. Ten zwrot Alexander Nehamas opisuje tak: „W trzecim i ostatnim okresie swej twórczości Foucault przesunął przedmiot zainteresowań z władzy, egzekwowanej wobec jednostek i je formującej, na władzę jednostek wobec siebie samych, poprzez którą same siebie formują. Była to część tego, co rozumiał przez „etykę” – przedmiot jego zainteresowań w ostatnich latach życia. Moralność, twierdził Foucault, nie wyczerpuje się w naszych relacjach z innymi, ani w kodach postępowania moralnego, które kierują interakcjami, w jakie wchodzi między sobą jednostki i grupy. Dotyczy ona także sposobów odnoszenia się jednostek do samych siebie i kierowania sobą – sposobów praktykowania oddziaływania na siebie samych i jednocześnie konstituowania siebie jako moralnych podmiotów naszych pragnień i działań. Etyka jest troską o siebie”⁴.

Projekt Oświecenia to projekt Rozumu, który staje się wręcz absolutnym władcą poznania. Zdaniem Carla Schmitta „Filozofowie humanizmu w XVIII wieku głosili oświeceniowy despotyzm i dyktaturę rozumu. Byli zarozumiałymi arystokratami. Ich władza wyrażała się między innymi w organizowaniu tajnych zrzeszeń, stricte ezoterycznych związków. Wierzyli, że reprezentują bezpośrednio ideał ludzkości”⁵.

Oświecenie przyjmowało, że: 1) świat jest niezależny od naszych zmysłów (realizm zewnętrzny); 2) rozum jest narzędziem poznania,

w: R. Dorey (ed.), *L'interdit et la transgression*, DUNOT, Paris 1983, s. 29, 30.

3 Ch. Trochet, *De la transgression vers la sublimation: réflexions sur le travail de la pensée a partir d'un cas clinique*, w: R. Dorey (ed.), *L'interdit et la transgression*, op. cit., s. 71.

4 A. Nehamas, *Socratic Reflection from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1998. s. 179.

5 C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, tłum. M.A. Cichocki, w: *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, Znak, Kraków 2000, s. 110.

a prawda to zgodność myśli ze stanem rzeczy, rzeczywistością; 3/ rozwój wiedzy przyniesie postęp etyczny człowieka. Była to epoka, która po raz pierwszy sama sobie nadała nazwę. „Oświecenie samo siebie nazwało Oświeceniem”⁶. Od momentu Rewolucji Francuskiej człowiek uczynił Rozum władcą, któremu podporządkował rzeczywistość zewnętrzną kształtując ją z godnie z jego wymaganiami. A sam człowiek stał się rzeczywistym podmiotem historii⁷. Rozum kwestionuje wszelkie mity i ludzkie złudzenia. Domaga się by człowiek był racjonalny. Racjonalny to znaczy wierzący w siłę Rozumu⁸. Oświecenie, które chciało odczarować świat, samo „nie pokonuje dialektycznie uroku, lecz w masce połowicznej racjonalizacji jeszcze go umacnia, czyni mitem sam odbóswiony świat”⁹. Poszerza naszą wiedzę, ale ogranicza wolność. Modernizm to czas racjonalizmu. Nasza cywilizacja to według M. Webera „cywilizacja Rozumu”. Rozum jest opresyjny. Oświecenie, zdaniem Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, jest totalitarne. „Poczyna sobie wobec rzeczy jak dyktator wobec ludzi. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy o tyle, o ile może je zrobić. W ten sposób ich byt w sobie staje się bytem dla niego. W tej przemianie istota rzeczy okazuje się zawsze tym samym, substratem panowania”¹⁰. Zdaniem Jurgena Habermasa „wraz z Nietzschem krytyka nowoczesności po raz pierwszy wyrzeka się swych treści emancypacyjnych. Ześrodkowany w podmiocie rozum skonfrontowany zostaje z tym, co wobec Rozumu inne”¹¹. Wynikiem tej konfrontacji jest wykluczenie, ekskluzja przez Rozum tego, co inne.

Jak udowadnia Foucault narodziny kliniki, zakładu psychiatrycznego, koszar, szkoły, więzienia to efekt normalizujących praktyk Rozumu. Powstaje społeczeństwo dyscyplinarne. W „Nadzorować i karać”

6 M. Foucault, *Kant a problem aktualności*, tłum. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987, nr 6, s. 69.

7 H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1966, s. 7–31. Zob. też: Sz. Wróbel, *Władza i Rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, s. 280.

8 M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, tłum. A. Lipszyc, w: *idem, Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 21.

9 J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi*, tłum. M. Łukasiewicz, w: E. Mokrzycki, *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 95.

10 T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 21, 25. Zob. też., P. Pieniążek, *Habermas a tradycja „dialektyki Oświecenia”*, *Colloquia Communia* 4–5/27 – 28/1986, s. 89 i n.

11 J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, *op. cit.*, s. 115.

pisze: „Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem ujarznienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia <dusza>, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała”¹². W Narodzinach kliniki doda „Spojrzenie medyczne, którego władzę zaczyna się powoli rozpoznawać, jeszcze nie znalazło w wiedzy klinicznej nowych warunków; jest to element dialektyki Oświecenia umieszczony w oku lekarza”¹³. Oświecenie, które wynalazło swobody, wynalazło również dyscypliny.

Prace Foucaulta są ciągłym badaniem praktyk rozumu. „Badaniu poddawany jest przede wszystkim rozum, którego strukturalna autonomia niesie ze sobą historie dogmatyzmów i despotyzmów – rozum, który w konsekwencji osiągnie emancypację jedyni e pod warunkiem, że zdoła się uwolnić od siebie samego”¹⁴. Foucault, w coraz większym stopniu, „sytuuje się w krytycznym nurcie szkoły frankfurckiej. W jaki sposób przeciwstawić się można uniwersalistycznym roszczeniom Rozumu i jego normalizującym praktykom?

Istotę oświeceniowego projektu najwyraźniej widział I. Kant, którego tekst „Was ist Aufklärung” (Co to jest Oświecenie) stał się obiektem uważnego odczytania Foucaulta. Kant pisze: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”¹⁵. Posługuj się Rozumem by myśleć; myśleć to, co niemożliwe do pomyślenia. Dokonuj refleksji, transgresji, ustanawiaj siebie w transgresyjno–krytycznym ruchu skierowanym ku terażniejszości i jej granicom, zakazom ustanawianym przez Rozum Oświeceniowy. Pomyśl: czym jest twoje Oświecenie dzisiaj? Kim dzisiaj je-

12 M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 37.

13 M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 77.

14 M. Foucault, *Życie; doświadczenie i nauka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: *idem, Filozofia, historia, polityka*, s. 191.

15 I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, PIW, Warszawa 1978, s. 164.

steśmy?¹⁶. W tak sformułowanym, ponawianym Kantowskim pytaniu widać wyraźnie wpływy Heideggera, który też zapytywał (i próbował odpowiedzieć na stawiane przez siebie pytanie): „Co zwie się myśleniem?”¹⁷. W jednym z wywiadów Foucault powie: „Cały mój filozoficzny rozwój określony został przez lekturę Heideggera”, choć od razu doda, że Nietzsche był ważniejszy¹⁸.

Deleuze stwierdza „Foucaulta prześladuje pytanie o myślenie – „co znaczy myśleć? Co zwie się myśleniem?” – pytanie wypuszczone przez Heideggera, powtórnie podjęte przez Foucaulta, Pytanie –strzała”¹⁹. Myślenie oznacza problematyzowanie. W zależności od okresu twórczości problematyzacji podlegały wiedza, władza, etyka siebie.

Foucault powtarza w tytule swojego artykułu pytanie Kanta „*Czym jest Oświecenie?* Jest to pytanie, „na które nowożytna filozofia nie była w stanie odpowiedzieć, a którego równocześnie nigdy nie zdołała pominąć. (...) Od Hegla, poprzez Nietschego czy Maxa Webera, do Horkheimer’a bądź Habermasa nie było filozofii, która potrafiłaby, bezpośrednio lub pośrednio, stawić czoła temu samemu pytaniu: na czym polega owo zdarzenie, zwane Aufklärung, które określiło, przynajmniej częściowo, to, czym jesteśmy, co myślimy i robimy dzisiaj? (...) Być może powinniśmy odpowiedzieć niczym echo: filozofia współczesna jest próbą odpowiedzi na pytanie na pytanie postawione tak nieroztropnie dwa wieki temu: Was ist Aufklärung?”²⁰

Oświecenie jest wiekiem Krytyki, krytyki niedojrzałości ludzkiej. Człowiek, przy pomocy Rozumu, powinien opuścić ten stan niedojrzałości. Nowoczesność, a raczej postawa nowoczesności, to próba nowego traktowania terażniejszości. Terażniejszość ma być poddawana nieustannej krytyce. Permanentnie prowadzona krytyka ma doprowadzić do uzyskania odpowiedzi na najważniejsze, i zawsze stojące w jej cen-

16 M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme, entretien avec G. Rauler*, w: M. Foucault, *Dits et écrits II 1976–1988*, Gallimard, Paris 2001, s. 1267.

17 M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa – Wrocław 2000.

18 M. Foucault, *Le retour de la morale, entretien avec G. Barbedette et A. Scala*, w: Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976–1988*, s. 1522.

19 G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2004, s. 144.

20 M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: M. Foucault, *Filozofia, Historia, Polityka*. Wybór pism, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 276.

trum, pytanie: kim jestem? Kim jestem w danym momencie, w określonych uwarunkowaniach? To bez końca praktykowana ontologia terażniejszości i analityka prawdy. To pojawiający się problem prawdy, podmiotu prawdy i wynajdywania siebie jako na nowo ukonstytuowanego podmiotu moralnego²¹. Moralność należy rozpatrywać w dwóch połączonych ze sobą aspektach: istniejących w społecznościach ludzkich kodeksów zachowań oraz form subiektywizacji. Działanie podmiotu moralnego wymaga zarówno określenia się wobec powszechnie przyjętych kodeksów moralnych, jak i implikuje pewien stosunek jednostki do siebie samej. W ujęciu Foucaulta wynajdywanie siebie jako podmiotu moralnego odnosi się do tej drugiej sfery. Moralna samorealizacja wymaga działań podmiotu na sobie samym, poznawania siebie, kontrolowania, samodoskonalenia. W *Użytku z przyjemności* sformułuje to kategorycznie. „Nie istnieje żaden pojedynczy moralny czyn, który nie wiąże się z całością zachowania moralnego; nie ma zachowania moralnego, które nie wymaga od jednostki ustanawiania siebie jako podmiotu moralnego; nie ma ustanawiania podmiotu moralnego bez „sposobów subiektywizacji” oraz bez „ascetyki” i bez „zabiegów koło siebie”, które je wspierają”²². Pomimo tak wyraźnego wskazania etycznych podstaw „wynajdywania siebie” Foucaultowski projekt etyki siebie jako formy estetyki egzystencji wywołał falę krytyki zarówno w zachodnich, jak i polskich opracowaniach. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na dokładne omówienie zarzutów, które podnoszą przede wszystkim niebezpieczeństwa, jakie może przynieść w sferze społecznej urzeczywistnienie projektu Foucaulta. Tytułem przykładu przytoczmy pogląd Christophera Norrisa: „Otóż uważam, że „prawdziwym problemem” jest Foucaultowska idea radykalnego wynajdywania siebie i że potencjalnie ma ona fatalne skutki dla postępowania w naszym etycznym, społecznym i politycznym życiu”²³

21 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, Bulletin de la Société française de Philosophie, Compte-rendu de la séance du 27 mai 1978, n 2, 1990, s. 46.

22 M. Foucault, *Historia seksualności*, T. II, *Użytek z przyjemności*, przeł. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 167.

23 Ch. Norris, *Etyka, autonomia, wynajdywanie siebie: rozważania nad Foucaultem*, w: *idem, Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, przeł. Artur Przybysławski, Universitas, Kraków 2001, s. 153. Zob. także, Ch. Norris, „What is enlightenment?": Kant and Foucault, w: G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 1994, s. 159–196; R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, przeł. M. Kwiek, w: M. Kwiek (red.), „Nie pytajcie mnie kim jestem...” Michel Foucault dzi-

Praktykowanie zdolności „wypowiedzenia terażniejszości” jako „myślenia inaczej” jest zawsze doświadczeniem czysto osobistym i nieprzekazywalnym. Nie wyczerpuje się w dyskursie moralnym, nie mieści się w moralnych kodeksach. To moralność „nakierowana na etykę”, gdzie „akcent położony został na formy stosunku jednostki do siebie, na procedury i techniki, poprzez które jednostka przedkłada siebie samej sobie jako projekt poznania, wreszcie na zabiegi, które pozwalają jej przekształcić własny sposób bycia”²⁴.

Moralność, która staje się etyczną praktyką „zapominania” złych nawyków, ale wpływu wychowania i otoczenia. „Zapominanie”, powie Foucault, jest jednym z najważniejszych wysiłków, jakie jednostka powinna podejmować w ramach kultury siebie²⁵.

Krytyki terażniejszości dokonywać należy z perspektywy Baudelairovskiego flâneura, spacerowicza; kogoś, kto w przeciwieństwie do człowieka nowoczesności nie śpieszy się, nie pędzi, ale spaceruje z otwartymi oczami, gromadzi wrażenia w pamięci²⁶. To nastawienie prowadzić ma do uczynienia z życia projektu estetycznego. Należy podjąć wysiłek „estetyki egzystencji”.

To nastawienie (postawa zajmowana wobec terażniejszości) przypomina greckie *ēthos*. Staje się sposobem „ustosunkowywania się do aktualności”. Jawi się jako „dobrowolny wybór, podejmowany przez niektórych, i wreszcie sposób myślenia i odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie”²⁷. Zadanie polega na ciągłej krytyce nas samych, którzy zostaliśmy określani historycznie przez Oświecenie. Nie należy na nowo dokonywać retrospekcji „zasadniczego rdzenia racjonalności”, lecz skierować refleksję „ku aktualnym granicom tego, co konieczne, tzn. ku temu, czego nie ma, bądź co nie jest już konieczne dla ustanawia-

siaj, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 29–36; M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, *ibidem*, s. 13–28; W. Lorenz, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*. Heidegger, Foucault, Lévinas, Rorty, Gadamer, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998, s. 94–108.

24 M. Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 169. Na temat odróżniania przez Foucaulta moralności i etyki zob. M. Fimiani, *Foucault et Kant. Critique, Clinique, Éthique*, L'Harmattan, Paris 1998, 84–85; P. Macherey, *Foucault: éthique et subjectivité*, *Autrement*, nr 102, novembre 1988, s. 92–93.

25 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, w: *idem, Dits et écrits II, 1976–1988*, s. 1176.

26 M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, *op. cit.*, s. 284.

27 *Ibidem*, s. 283.

nia nas samych jako autonomicznych podmiotów”²⁸. Krytyka kontynuuje *ęthos* Oświecenia. Jest podstawą refleksji filozoficznej oddzielającej Oświecenie od humanizmu rozumianego jako „*temat, a raczej zbiór tematów, jakie pojawiały się kilkakrotnie w historii społeczeństw europejskich*”. Refleksja, której obiektem jest terażniejszość i granice ludzkiego poznania, służy permanentnej kreacji siebie w ramach swej autonomii. Tak definiowany *ęthos* jest postawą graniczną realizowaną poprzez transgresję.

Ustanowienie siebie samego jako autonomicznego podmiotu wymaga dokonania transgresji oraz praktykowania technik siebie. Termin *ęthos* nawiązuje do *ethikos* – charakter. *Éthos* to zwyczaj, obyczaj, przyjmowany w danej społeczności sposób postępowania. Dla Foucaulta *ęthos* to „postawa graniczna”. Wymaga „przekształcenia krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę prowadzoną pod postacią możliwego wykroczenia”²⁹. Ten krytyczny *ęthos* będący immanentnym elementem krytycznej ontologii nas samych powinien być historyczno–praktycznym sprawdzianem granic, jakie możemy przekroczyć, pracą, której możemy dokonać na sobie jako istoty wolne. Praca ta obejmuje „przemysłane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie nie tylko ustalają reguły postępowania, ale i starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające wymogom stylu”³⁰.

Etyka siebie staje się „estetyką istnienia”, „sztuką życia”. W II tomie *Historii seksualności* zatytułowanym *Użytek z przyjemności* Foucault definiuje estetykę egzystencji jako „sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych form, a może raczej pewnych zasad formalnych w korzystaniu z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierar-

28 *Ibidem*, s. 287.

29 *Ibidem*, s. 289. Zob. też: A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna wokół myśli krytycznej Michała Foucaulta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 125–153; *idem*, *Ostatni Foucault, Kant i krytyka*, w: A. Dubik (red.), *Poznanie–Podmiot. Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankońskiej tradycji epistemologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 129–140.

30 M. Foucault, *Historia seksualności, t. II, Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 150.

chii. Dzięki logosowi, dzięki rozumowi i stosunkowi do tego, co prawdziwe, który rządzi takim życiem, wpisuje się ono w podtrzymywanie bądź odnawianie porządku ontologicznego, a skądinąd zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci”³¹. Tak definiowana estetyka egzystencji, jak zauważa słusznie Marek Kwiek, „nie ma nic wspólnego z czymś, co nazywamy dzisiaj estetyzacją życia codziennego”³². Staje się „*poszukiwaniem moralności*”. To poszukiwanie wymaga ciągłego wynajdywania siebie, praktykowania siebie poprzez określone techniki. Jednak „żadna technika siebie, żadne uzdolnienia nie mogą być osiągnięte bez ćwiczeń, praktyki i więcej, nie może być urzeczywistniona sztuka życia, tekhnē tou biou, bez askēsis, która powinna być rozpatrywana jako praktykowanie siebie przez siebie”³³. Podstawowymi zasadami sztuki życia są nakazy. Należy troszczyć się o siebie i poznawać samego siebie. Troska o siebie jest sposobem postępowania, poprzez który indywidualna wolność odzwierciedla się jako etyczna. „Wolność jest ontologicznym warunkiem etyki. Ale równocześnie etyka jest odzwierciedleniem wolności”³⁴. W III tomie *Historii seksualności* zatytułowanym *Troska o siebie* analiza zostaje skierowana ku ukształtowanej w greckiej tradycji filozoficznej „kulturze Siebie”. Kultura siebie będąca elementem sztuki życia polega na poświęcaniu sobie uwagi, zajmowaniu się sobą, pracowaniu nad sobą. Wymaga zmodyfikowania niektórych konstytutywnych elementów podmiotowości moralnej. Na pytanie czy oznacza to „rozbrat z tradycyjną etyką panowania nad sobą” Foucault odpowie: „Z pewnością nie, ale jej przesunięcie, przegięcie i inne rozłożenie akcentów”³⁵.

Techniki siebie obejmują:

1) listy do przyjaciół i odkrywanie siebie,

31 *Ibidem*, s. 229.

32 M. Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1989, s. 289.

33 M. Foucault, *A propos de la genealogie de l'ethique: un aperçu du travail en cours*, w: *idem, Dits et écrits*, T. II, Gallimard, Paris 2001, s. 1223; tenże, *L'écriture de soi*, tamże, s. 1236.

34 M. Foucault, *L'ethique de souci de soi comme pratique de la liberte*, w: *idem, Dits et écrits*, T. II, s.1551.

35 M. Foucault, *Historia seksualności*, T. III, *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 445.

- 2) anachoresis – badanie siebie i sumienia. W warunkach myślowego wycofania z zewnętrzności każdego dnia zapytujemy siebie, czego dokonaliśmy, po to by przypominać reguły postępowania.
- 3) askēsis – stały namysł nad sobą podejmowany w celu uzyskania dostępu do rzeczywistości i świata. Niezbędnym elementem jest antycypowanie prawdziwych sytuacji poprzez dialog z własnymi myślami³⁶. Asceza ta, będąca centralnym punktem projektu, „praktykowania siebie jako podmiotu moralnego, nie oznacza wyrzeczenia się części świata, aby uzyskać „dostęp do innego poziomu rzeczywistości”. Jej treść została ukształtowana przez tradycję stoicką, w której oznaczała ona „stały namysł nad sobą bądź panowanie nad sobą, które uzyskuje się nie dzięki wyrzeczeniu się rzeczywistości, lecz poprzez nabywanie i przyswajanie prawdy. Celem ostatecznym askēsis nie jest przygotowanie się na inną rzeczywistość, ale uzyskanie dostępu do rzeczywistości tego świata”. Praktykowanie askēsis oznacza czynienie przygotowań „dzięki którym można nabywać, przyswajając i przekształcając prawdę w stałą zasadę działania. Aletheia przechodzi w éthos. Jest to proces stawania się bardziej subiektywnym”. Poczynione przygotowania należy wypróbować i ewentualnie korygować. Askēsis obejmuje ćwiczenia, „w których podmiot stawia się w sytuacji, pozwalającej mu sprawdzić, czy zdoła stawić czoła zdarzeniom i użyć dyskursów, w jakie jest uzbrojony”. Ćwiczenia mają różny charakter. Należy zarówno „antycypować prawdziwą sytuację poprzez dialog z własnymi myślami” (melēte, medytacja), jak i szkolić się, trenować w prawdziwej sytuacji, nawet wywoływanej sztucznie (gymnasia). Melēte „to praca, którą ktoś podejmuje, aby przygotować dyskurs lub improwizację, zastanawiając się nad tym, jakich najlepiej użyć terminów i argumentów”. Gymnasia obejmuje stany: wstrzemięźliwości seksualnej, materialnego niedostatku, innych rytuałów oczyszczenia³⁷.

36 M. Foucault, *Techniki siebie*, w: *idem, Filozofia, historia, polityka*, s. 259–265.

37 *Ibidem*, s. 264–265.

4) interpretacja snów: marginalnie traktowana w tradycji greckiej zyskuje na znaczeniu dopiero w wieku XIX.

Max Weber pisał, iż zachodni intelektualista zawsze próbował nadać sens swemu sposobowi życia posiłkując się Rozumem. „Koncepcja świata staje się problemem jego sensu. Im bardziej intelektualizm wypiera wiarę w magię – dzięki czemu procesy świata ulegają <odczarowaniu>, tracą swą magiczną treść sensowną, już tylko <są> i <przebiegają>, ale nic nie <znaczą> – tym bardziej rośnie potrzeba, aby świat i <sposób życia> jako całości można było uporządkować w sposób znaczący i <sensowny>”³⁸. Jego słowa są nadal aktualne. Ogłoszony przez J.F. Lyotarda i postmodernizm koniec wielkich narracji, które porządkowały i nadawały sens rzeczywistości na nowo uczynił problematycznym.

Próbą przewyciężenia dychotomii modernistycznego i ponowoczesnego sposobu określania rozumu jest kategoria „rozumu transwersalnego” Wolfganga Welscha. Rozum transwersalny dokonuje radykalnej refleksji i określa się nie wedle życzeń, lecz na podstawie wyniku owej refleksji. „Działa na trzech płaszczyznach: w refleksjach o kształcie form racjonalności i możliwości przejść; w praktyce takich przejść; jako środek znoszenia konfliktu pomiędzy heterogenicznymi roszczeniami”³⁹.

„Rozum jest zdolnością do zastanawiania się. Z drugiej strony nie chodzi jednak o rodzaj wyższego intelektu, który dawałby gotowe miary, jakimi mierzyłby wszystko, lecz o sprawdzanie w tym eksplikacyjnym działaniu struktur i wewnętrznych wymogów danych racjonalności, nie o dekretowanie, lecz o wyjaśnianie, artykułowanie, porównywanie i dzięki temu korygowanie pomyłek w obrębie poszczególnych form racjonalności”. Ponowoczesność wymaga umiejętności przechodzenia pomiędzy różnymi systemami sensu i racjonalności. Umiejętność tę posiada rozum transwersalny.

Czy subiektywne doświadczenia jednostki uzyskane w wyniku transgresji mogą być, w jakimś sensie, poddane racjonalizacji rozumu? Czy etyka siebie rozumiana jako krytyczna myślowa refleksja

38 M. Weber, *Stany, klasy i religia*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, w: *idem, Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 195.

39 W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler–Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 419.

i percepcja rzeczywistości wymaga nowej racjonalności? Czy jeżeli dla Habermasa modernizm nie został dokończony⁴⁰ to można go dzisiaj dokończyć? Czy też może ma rację John Gray, iż współczesne próby kontynuacji projektu Oświecenia wynikają z obawy przed konsekwencjami jego ewentualnego odrzucenia?⁴¹ Odpowiedź Foucaulta brzmi: „Nie wiem, czy można dzisiaj powiedzieć, że dzieło krytyczne zakłada jeszcze wiarę w Oświecenie; wymaga ono, jak sądzę, zawsze pracy, skupionej na naszych granicach, pracy cierpliwej, która nadaje formę rozgłaszczkowanemu oczekiwaniu wolności”⁴².

Podobny pogląd wyraził Jacques Derrida w tekście *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy* i wywiadzie, którego udzielił w 1988 r. Christophowi Norrisowi: „Oczywiście jestem za Oświeceniem. Myślę, że nie powinniśmy go pozostawić po prostu za sobą. Pragnę, aby ta tradycja pozostała żywa, lecz jednocześnie zdaję sobie sprawę, że istnieją pewne historyczne formy Oświecenia, pewne rzeczy w tej tradycji, które wymagają naszej krytyki lub dekonstrukcji. Tak więc, czasami, to w imię – by tak rzec – nowego Oświecenia dekonstruuje Oświecenie dane. A to wymaga bardzo złożonych strategii”⁴³.

40 J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Szczepański, Kraków 1996, s. 25 – 46.

41 J. Gray, *Ślad Oświecenia*, tłum. P. Maciejko, w: *idem, Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 257.

42 M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, *op. cit.*, s. 293.

43 *Deconstruction: Omnibus Volume*, ed. By A. Papadakis, C. Cooke, A. Benjamin, London 1989, s. 75.

BEZSTRONNOŚĆ JOHNA RAWLSA

Na stole stoi tort. Kusi swoim wyglądem, aromatem. Zniecierpliwieni goście raz po raz zerkają na rarytas, mając cichą nadzieję, że tort w końcu zostanie podzielony. Intuicja podpowiada każdemu, iż podział tortu musi być sprawiedliwy. Z pewnością nikt nie chciałby znaleźć się w gronie osób pozbawionych przyjemności spróbowania ciasta. Każdy ponadto oczekuje, że kawałek, który mu przypadnie, nie będzie mniejszy niż te, które otrzymają pozostali.

Załóżmy, że nasz eksperyment podziału tortu powiódł się. Tort został podzielony według takiej zasady, na którą przystali wszyscy goście. Nie zawsze jednak problem dystrybucji określonych dóbr będzie można rozwiązać tak szybko jak kwestię podziału ciasta. Zresztą i w tym przypadku zastanawiające jest, czy osoba, której powierzono „misję” pokrojenia kuszącej słodyczy, nie miała pokusy, żeby pozostawić sobie większą część niż pozostałym uczestnikom spotkania. Niewątpliwie rozważała także przyznanie lepszego kęsa swoim znajomym bądź osobom, które darzyła szczególną sympatią.

Pójdźmy jednak o krok dalej. Poddajmy się bardziej wysublimowanemu eksperymentowi myślowemu, który został zaproponowany przez amerykańskiego filozofa Johna Rawlsa. Wyobraźmy sobie, że przedmiotem dokonywanego przez nas podziału ma być nie tort, lecz prawa i obowiązki, dochód i bogactwo oraz publiczne urzędy. Jednym słowem – musimy dokonać aktu sprawiedliwości dystrybucyjnej, której przedmiotem będą dobra o znaczeniu ekonomicznym.

Sprawa okazuje się bardziej skomplikowana niż podział tortu. Do głosu w tym momencie zapewne nie dojdzie intuicyjne przekonanie: „Podzielmy na równe części”. Istnieje bowiem szereg reguł sprawiedliwości, które mogłyby mieć tutaj zastosowanie. Oprócz zasady „każde-

mu to samo”, rozważenia wymagają także inne kryteria, np. „każdemu według jego zasług”, „każdemu według jego dzieł”, „każdemu według jego potrzeb”, „każdemu według jego pozycji”, „każdemu według tego, co przyznaje mu prawo” itp¹. Trudno jest ocenić, która z tych reguł byłaby najbliższa społecznemu poczuciu sprawiedliwości.

Dzisiejsze społeczeństwa mają charakter społeczeństw pluralistycznych. W obliczu różnorodności światopoglądowej członków społeczeństwa przyjęcie określonej koncepcji sprawiedliwości materialnej z pewnością nie pozostałoby w zgodzie z racjami całej wspólnoty. Punkt ciężkości powinien być zatem przeniesiony na sprawiedliwość proceduralną, a więc na kwestię, jak powinniśmy podejmować decyzje w sprawach odnoszących się do tego, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. „Tylko oparcie prawa na regułach etyki proceduralnej oraz na tych wartościach moralnych, które ucieleśnia sama idea praw człowieka, jest w stanie wznieść porządek prawny ponad spory między moralnościami partykularnymi i umożliwić, jeżeli nie dialog, to przynajmniej ich koegzystencję, a tym samym nadać moralności prawa uniwersalny i możliwy do zaakceptowania przez wszystkich charakter. (...) Instytucje społeczne i polityczne, które nie respektują wartości etyki proceduralnej, tracą moralne prawo do istnienia w demokratycznym państwie”².

Sprawiedliwość proceduralna nie jest jednak gwarantem sprawiedliwej decyzji. Jest ona „najbardziej skutecznym środkiem zapewnienia wysokiego stopnia prawdopodobieństwa osiągnięcia tego rezultatu”³. Sprawiedliwość proceduralna wraz ze sprawiedliwością materialną pozostają ze sobą w relacji wzajemnego uzupełniania się.

U Rawlsa sprawiedliwa procedura to sytuacja pierwotna opierająca się na bezstronności oraz racjonalności stron. Bezstronność zaś jako ideał warunku, jaki powinien zaistnieć w procesie decyzyjnym, została wyrażona za pomocą koncepcji zasłony niewiedzy. Rawlowska zasłona niewiedzy jest więc teoretycznym wyrazem idei bezstronności. Jest ona tym elementem koncepcji Rawlsa, który nastroczył mu najwięcej problemów, stając się przedmiotem ostrej krytyki. I choć Rawls przestrzegwał, iż nie należy „dać się zwieść pewnej niecodzienności warun-

1 Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, tł. W. Bieńkowska, PWN, Warszawa 1959, s. 31 i n.; zob. także R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 226–231.

2 L. Morawski, *Instrumentalizacja prawa. Zarys problemu*, „Państwo i Prawo” 1993, z. 6, s. 36–38.

3 R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 225.

ków charakteryzujących sytuację pierwotną”, bowiem „chodzi tu po prostu o uwypuklenie ograniczeń, które jak się wydaje, rozsądnie jest nałożyć na rozważania nad zasadami sprawiedliwości, a zatem również na same te zasady”⁴, krytycy pozostali nieugięci. Wspomniana koncepcja wniosła do teorii sprawiedliwości dużą dozę abstrakcji, tak dużą, że przez wielu myślicieli współczesnej myśli filozoficznej, politycznej oraz ekonomicznej wręcz niemożliwą do zaakceptowania. Zresztą sam Rawls zdawał sobie sprawę, że zaproponowane przez niego pojęcie zasłony niewiedzy wprowadza pewien zamęt, rodząc wiele trudności⁵.

Zasłona niewiedzy, choć tak bardzo abstrakcyjna, stanowi podstawowy składnik sytuacji pierwotnej. Jest ona bardzo istotnym elementem, bez którego nie można byłoby mówić o jakichkolwiek próbach wypracowania bezstronnych i uczciwych zasad. Można by rzec, że zasłona niewiedzy jest tym, na czym zasada się sprawiedliwość jako bezstronność, jest gwarantem uczciwości i bezstronności wszelkich, możliwych do wypracowania w sytuacji pierwotnej uzgodnień. Pozostałe warunki wyjściowego *status quo* stanowią tylko jej dopełnienie.

Rawls umieszcza strony umowy społecznej za zasłoną niewiedzy. Ktoś mógłby zapytać, w jakim celu stosuje ten teoretyczny wybieg. Jeśli ustaliliśmy, że zasłona niewiedzy ma być gwarantem bezstronności, nietrudno już o pełną odpowiedź. Rawls chce odciąć potencjalnych uczestników aktu wyboru od takiej wiedzy, która mogłaby przyczynić się do zakłócenia bezstronności wyboru, która mogłaby stać się źródłem wyboru zasad niesprawiedliwych. Zasady niesprawiedliwe to takie, które sprzyjałyby określonym osobom lub grupom społecznym, dyskryminując jednocześnie pozostałe. Aby tego uniknąć, należy wyobrazić sobie sytuację, w której wszystkie strony pierwotnej ugody pozbawione są informacji, jakie mogłyby zakłócić sprawiedliwość wyboru. „Wyklucza się zatem wiedzę o okolicznościach różnicujących ludzi, skłaniających ich do kierowania się własnymi uprzedzeniami”⁶.

Nie trudno bowiem wyobrazić sobie zachowanie stron umowy, które dysponując kompleksową wiedzą, miałyby wybierać zasady sprawiedliwości dystrybtywnej. Nie trzeba nawet czynić założeń co do

4 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 33.

5 *Ibidem*, s. 192.

6 *Ibidem*, s. 33.

istoty natury ludzkiej, ażeby dojść do przekonania, że interes własny jednostki stałby w takiej sytuacji ponad interesem innych ludzi. Uzgadniając zasady sprawiedliwości, każdy, mając na uwadze wszelkie okoliczności własnego życia, dążyłby do porozumienia, jakie odpowiadałoby w jak największym stopniu jego własnym interesom. Każdy chciałby, aby wypracowane zasady stawiały go w gronie osób, jeśli nie uprzywilejowanych, to przynajmniej nie tych, które zostały zepchnięte na ostatni plan.

Zasłona niewiedzy nie ukrywa przed uczestnikami sytuacji pierwotnej wszelkiej dostępnej człowiekowi w normalnych warunkach wiedzy. Chodzi tu tylko i wyłącznie o wiedzę szczegółową, która jawi się jako „wiedza negatywna”, czyli ta, która mogłaby wpłynąć na brak obiektywizmu poszczególnych osób uczestniczących w wyborze. Wiedza szczegółowa, ukrywana przed uczestnikami aktu wyboru za zasłoną niewiedzy, dotyczy faktów dwóch kategorii. Po pierwsze, osoby wybierające zasady sprawiedliwości nie znają:

- 1) swego statusu społecznego, pozycji klasowej,
- 2) własnych naturalnych dyspozycji i zdolności,
- 3) swojej koncepcji dobra, planu życiowego ani cech własnej psychiki.

Jest to wiedza, którą można by nazwać „wiedzą jednostkową”, gdyż jest ona właściwa każdej jednostce z osobna, dotyczy okoliczności związanych z każdą osobą indywidualnie.

Drugą grupę faktów ukrytych przed decydentami stanowią wszelkie szczegółowe dane dotyczące społeczeństwa. I tak, stronom nie są znane:

- 1) uwarunkowania ekonomiczne oraz polityczne,
- 2) poziom kultury i cywilizacji,
- 3) informacje, do jakiej generacji należą⁷.

Wydawałoby się, że w obliczu odarcia stron z wszelkich istotnych dla nich informacji niemożliwe jest podjęcie jakiejkolwiek decyzji, tym bardziej – jeśli wybór dotyczy tak istotnych spraw, jakimi są zasady sprawiedliwości. A jednak... Zasłona niewiedzy pozbawia strony wie-

7 *Ibidem*, s. 191.

dzy szczegółowej, ta ogólna – z zakresu polityki, ekonomii, społecznej organizacji i psychologii człowieka – pozostaje w ich dyspozycji. Według Rawlsa udostępnione stronom informacje stanowią pewne, niezbędne do podjęcia decyzji minimum danych, które jednocześnie nie pozwala na wybór takich zasad, które promowałyby ich własne interesy. Wiedza ogólna jest więc wiedzą niezbędną do podjęcia decyzji, wiedza szczegółowa – tą, której wykorzystanie w procesie uzgadniania zasad regulujących podstawową strukturę społeczną byłoby niekorzystne w skutkach. O ile wiedza ogólna jest niezbędnym minimum, o tyle wiedza szczegółowa – zbędnym balastem przekreślającym bezstronność porozumienia.

Zaproponowane przez Rawlsa rozgraniczenie na informacje, które należy ukryć za zasłoną niewiedzy, oraz te, które są dostępne jednostce, jest nie do zaakceptowania. Po pierwsze, „wypada zauważyć, że cechy podmiotu, które Rawls usuwa za zasłonę niewiedzy, wydają się zależeć wyłącznie od jego arbitralnych decyzji”⁸. Po drugie, „neutralizacja tego, co można by nazwać po prostu egoizmem jednostki”⁹ jest zabiegiem sztucznym, idealizacją warunków, które miałyby zaistnieć w sytuacji pierwotnej. Po trzecie zaś, „nasza bezstronność powinna brać się z naszej wielostronności, poszerzenia naszej świadomości poprzez umiejętność wczuwania się w sytuację innych ludzi”¹⁰.

Jak widać, Rawls za wszelką cenę chce pozbawić strony umowy informacji, które różnicują je jako jednostki. Według niego stanowią one zagrożenie dla sprawiedliwości jako bezstronności. Inaczej – Jürgen Habermas¹¹. Ten, choć – podobnie jak Rawls – zmierza do wypracowania proceduralnej koncepcji sprawiedliwości, przyjmuje za punkt wyjścia odmienne przesłanki. Nie bierze on w nawias, jak czyni to już na samym wstępie autor *Teorii sprawiedliwości*, pluralizmu światopoglądowego podmiotów, które mają za zadanie wypracowanie uniwersalnych norm. Reprezentowana przez Rawlsa „strategia uniknięcia” jest mu

8 J. Szawiel, w: *Sprawiedliwość. Dyskusja redakcyjna*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 170.

9 A. Bobko, *ibidem*, s. 172.

10 Z. Stawrowski, *ibidem*, s. 170.

11 Na temat koncepcji „świata życia” i dyskursu J. Habermasa, por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, tł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002, s. 201–350; *idem*, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, tł. A.M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3, s. 21–44; zob. także: L. Morawski, *Dyskurs w ujęciu J. Habermasa a inne koncepcje argumentacji*, w: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją*, Toruń 1990, s. 113–132.

obca. Zaproszone przez Habermasa do uczestnictwa w praktycznym dyskursie podmioty (dyskurs praktyczny w teorii Habermasa pełni analogiczną rolę do Rawlsowskiej umowy społecznej) cechuje różnorodność ich „światów życia”. To właśnie „światy życia”, odzwierciedlające partykularyzm wyznawanych przez ludzi wartości, stanowią pole, po którym mogą, a nawet muszą, poruszać się partnerzy dyskursu. Dyskursywne sprawdzenie poddanych społecznej debacie przedmiotów prowadzi do zrekonstruowania sprawiedliwych zasad społecznego życia. Wskutek dyskursu jego partnerzy wydobywają wspólnie akceptowane, społeczne intuicje, po czym zamieniają je w normy. Uzyskane w ten sposób zasady roszczą sobie prawo nie tylko do poczytywania ich jako sprawiedliwych, lecz także jako prawdziwych. Tym samym Habermas ucieka od aksjologicznego i światopoglądowego subiektywizmu, w który uwikłał się – według niego – i to bez szans na jego przezwycięzenie John Rawls¹².

Zasłona niewiedzy, jako teoretyczny wybieg gwarantujący bezstronność procedury, w gruncie rzeczy nie stanowi jedynej możliwej do przyjęcia konstrukcji. Ten sam rezultat można by osiągnąć, przyjmując na przykład zaproponowaną przez R.M. Hare’a postawę „doskonałego empatyka”¹³ albo wstrzyknąć ludziom – wzorem Jacka Hołówki – surowicę prawdomówności¹⁴. O ile postawa „doskonałego empatyka”, który przyjmuje punkt widzenia każdego człowieka, traktując go na równi z własnym, stanowi element teorii Hare’a, o tyle koncepcja zastrzyku z surowicą prawdomówności jest tylko filozoficznym żartem wymierzonym przeciwko abstrakcyjności Rawlsowskiej sytuacji pierwotnej. Nie trzeba zatem opuszczać zasłony niewiedzy – bezstronność może zostać osiągnięta różnymi sposobami.

Rawls w kwestii negatywnego wpływu wiedzy szczegółowej na wybór zasad sprawiedliwości pozostaje nieugięty. Wspomniana kategoria informacji zniewala autonomiczną wolę człowieka, przyczyniając się do tego, że nie jest on w stanie odczytać mocą własnego rozumu prawodawstwa, które tkwi w nim samym jako w wolnej i rozumnej osobie, nie jest on w stanie dokonać wyboru takich zasad sprawiedliwości,

12 A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 97–108.

13 W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Znak, Kraków 1998, s. 51 i n.

14 J. Hołówka, *Jak można poprawić teorię Rawlsa*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 82.

które powiązałyby jednostki w państwie celów, które stałyby się prawem dla każdego człowieka. Wiedza szczegółowa zakłóca spokój rozumu i sprawia, że człowiek podczas wyboru szuka prawa nie w samym sobie, lecz wykracza poza siebie, przyjmując za punkt odniesienia jakiś przedmiot. Człowiek nie potrafi samodzielnie odciąć się od faktów, jakie przekreślają bezstronność porozumienia. To wszystko prowadzi do heteronomii, do tego, że obrane zasady nie będą zgodne z naturą człowieka – rozumną i wolną, że nie będą one współgrać z wybierającymi je podmiotami¹⁵. Rawls dochodzi do wniosku, że autonomii ludzkiej trzeba pomóc. Skoro człowiek jest obarczony ułomnością kierowania się własnym interesem, co wpływa na heteronomiczność jego działań, a dążeniem Rawlsa jest wypracowanie autonomicznych zasad sprawiedliwości, nie pozostaje nic innego, jak umieścić strony kontraktu za zasłoną niewiedzy. Zasłona niewiedzy jest więc tym elementem umowy społecznej, który podtrzymuje autonomię uczestników aktu wyboru zasad sprawiedliwości¹⁶.

Zasłona niewiedzy posiada także inną zaletę – pozwala mianowicie stronom ugody podjąć jednomyślną decyzję. Osiągnięcie jednomyślności w sytuacji dostępności wszelkiej wiedzy, także tej szczegółowej, byłoby albo nieosiągalne, albo co najmniej „beznadziejnie skomplikowane”¹⁷. Dyskurs stron prowadzący do uzgodnienia zasad sprawiedliwości byłby procesem długotrwałym i jeśli ostatecznie udałoby się dojść do jakiegokolwiek porozumienia, jego postanowienia byłyby tak ogólne, że zakrawające o banalność. Z pewnością nie byłoby mowy o wypracowaniu całościowej teorii sprawiedliwości, lecz jedynie ogólnych tez, które nie wniosłyby do życia społecznego żadnych konkretnych rozstrzygnięć. Wspomniane tezy byłyby tylko werbalnym odzwierciedleniem uniwersalnych ludzkich intuicji związanych ze sprawiedliwością. W sytuacji pozbawienia stron wiedzy, która różnicuje je jako podmioty przyszłych zasad sprawiedliwości, ich pozycja w trakcie podejmowania decyzji jest taka sama. Naturalną konsekwencją braku różnic między uczestnikami aktu wyboru oraz równego poziomu ich racjonalności jest możliwość uznania za przekonujące tych samych argumentów. W ta-

15 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 65–80.

16 J. Rawls, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 346.

17 *Ibidem*, s. 196.

kim stanie rzeczy jednogłośne porozumienie pozostaje postulatem, jednak takim, którego realizacja jest możliwa do spełnienia.

Zasłona niewiedzy ogranicza jednostki – Rawls doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Nie zamierza on jednak pozostawić stron umowy z tą ułomnością do końca ich życia. Egzystencja w społeczeństwie wymaga znajomości szerszej grupy faktów aniżeli te, które strony umowy mają do dyspozycji podczas aktu wyboru zasad sprawiedliwości. W końcu nadejdzie moment, kiedy zasłona niewiedzy zostanie uniesiona. Ale znowu nie tak od razu, tylko stopniowo. Moment ten nastąpi dopiero wówczas, kiedy uczestnicy sytuacji pierwotnej dojdą do porozumienia, kiedy w drodze ugody wyłonią zasady, aby te wkrótce stały się podstawą uchwalenia konstytucji, a następnie – ustaw. I tym sposobem wyłania się zagadnienie sekwencji czterech faz, rozumianej jako kolejne etapy kreowania systemu prawa. Każda faza różni się zakresem wiedzy, posiadanej przez strony pierwotnej ugody. Kiedy na etapie wyboru zasad sprawiedliwości strony porozumienia, pozostając za zasłoną niewiedzy, miały do dyspozycji tylko i wyłącznie fakty, które można wywnioskować z otoczenia sprawiedliwości, kolejna faza, związana z uchwaleniem konstytucji, odbywa się już po częściowym uniesieniu zasłony. Stronom zwraca się ich wiedzę o istotnych faktach ogólnych dotyczących społeczeństwa, „wiedza jednostkowa” nadal pozostaje w sferze *sacrum*, jest na tym etapie jeszcze nieosiągalna. Kolejna faza (faza ustawodawcza) pod względem dostępności określonego rodzaju wiedzy nie różni się od poprzedniej: jednostki nie znają faktów ściśle związanych z ich osobą. Ostatnia faza (faza stosowania praw na szczeblu sądowym i administracyjnym, a więc przez sędziów i urzędników) nie wymaga już dalszego ukrywania wszelkich szczegółowych informacji za zasłoną niewiedzy. Zasłona zostaje ostatecznie uniesiona. Jednostki odzyskują cały zasób informacji, który w trakcie procesu wyboru zasad sprawiedliwości, a następnie wdrażania ich w życie społeczne był częściowo niedostępny. Ta niedostępność wiedzy, spowodowana zasłoną ignorancji¹⁸, była jednak pożądana, ażeby urzeczywistnić sprawiedliwość jako bezstronność, ażeby nie dopuścić do uprzywilejowania jednych kosztem dyskryminacji drugih. Wyznacznikiem dopuszczalności określonego rodzaju wiedzy w poszczególnych fazach jest nic innego

18 Termin „zasłona ignorancji” jest tożsamy z pojęciem „zasłona niewiedzy”.

jak idea racjonalnego i bezstronnego stosowania zasad sprawiedliwości¹⁹.

Jako podsumowanie warto przytoczyć myśl wypowiedzianą przez Justynę Miklaszewską, która oddaje istotę całej koncepcji zasłony niewiedzy. Otóż koncepcja ta „wydaje się niesłychanie doniosła, ponieważ – odpowiednio zinterpretowana czy przeformułowana – prowadzi do zrozumienia natury wyborów zbiorowych oraz wyjaśnienia tego, w jaki sposób ludzie mogą wznieść się ponad interesy jednostkowe i podejmować bezstronne decyzje”²⁰.

19 J. Rawls, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 267–275.

20 J. Miklaszewska, w: *Sprawiedliwość. Dyskusja...*, *op. cit.*, s. 169.

CZŁOWIEK JAKO OSOBA W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM ANTONIO ROSMINIEGO

Wartość dociekań filozoficznych polega między innymi na tym, że co pewien czas odkrywany jest myśliciel zapomniany lub niedoceniany, a nawet potępiany przez własne środowisko. Tak właśnie było z księdzem Antonio Rosminim, urodzonym w 1797 r. w Rovereto, a zmarłym w Stresie w 1855 r. Głęboko i wszechstronnie wykształcony katolik, przyjaciel papieży, uczestnik Wiosny Ludów 1848 r. i risorgimento we Włoszech, twórca zgromadzenia pod nazwą Instytut Miłosierdzia, z ogromnym dorobkiem filozoficznym, teologicznym, eklezjologicznym, pedagogicznym, a nawet – z dzisiejszego punktu widzenia – socjologicznym i psychologicznym oraz z otwartym obecnie procesem beatyfikacyjnym, był za życia i po śmierci przedmiotem wielu sporów i kontrowersji, a część jego dzieł trafiła do „*Indeksu Ksiąg Zakazanych*”¹. Na pełną recepcję swojej twórczości czekał on ponad 100 lat; jej przenikliwość i profetyczny charakter widać dopiero na tle Vaticanum II. Oficjalnie w 2001 r. Rosmini został uznany za myśliciela ortodoksyjnego przez Kościół Katolicki, a już trzy lata wcześniej, w encyklice „*FIDES ET RATIO*” Jan Paweł II wymienia go obok tak wielkich filozofów, jak Etienne Gilson czy Jacques Maritain, doceniając jego wysiłek pogodzenia ludzkiego rozumu i wiary chrześcijańskiej.

¹ Z literatury biograficznej polecam w tym zakresie Czytelnikowi polsko- i anglojęzycznemu następujące pozycje: Wierzbicki, *Zasaady etyki*, LUBLIN 1999 – tłum. i wstęp pt. „Antonio Rosmini – filozof nie znany” opracował ks. A. Wierzbicki; Claude Leatham, „*Rosmini, Priest and Philosopher*”, NEW YORK 1982; D. Cleary, „*Antonio Rosmini: Introduction to His Life and Teaching*”, DURHAM 1992.

Zdaniem moim personalizm rosminiański stanowi zarówno wyrazisty, wyczerpujący i przekonywujący pomost pomiędzy tradycją filozofii klasycznej a XX-wiecznym personalizmem, jak też może być inspiracją dla filozofii teoretycznej i praktycznej XXI wieku, wywodzącej się nie tylko z kręgu kultury chrześcijańskiej.

Niniejszy szkic opiera się na niewielkim, ale istotnym fragmencie dorobku Rosmini–niego, mianowicie na definicji osoby, zawartej w „*Antopologii w służbie etyki*”, którą stworzył on w latach 1831–1832, a wydał po raz pierwszy w Mediolanie w 1838 r. pt. „*Antropologia in servizio scienza morale*”². Zanim jednak przejdę do szczegółowych rozważań w tym zakresie, chciałbym skrótowo przedstawić drogę, jaka przywiodła autora „Antropologii” do wniosków tam postawionych.

Rosmini konstruuje pojęcie osoby jako efekt rozważań gnoseologicznych, przeprowadzonych w „*Nowym eseju o pochodzeniu idei*”, dziele napisanym w latach 1828–1830 r. i wydanym w Rzymie w 1830 r. pt. „*Nuovo saggio sull'origine delle idee*”³. Po to, żeby zbudować obiektywistyczną metafizykę, Roveretańczyk obala w tym dziele systemy empirystów i sensualistów nowożytnych (przede wszystkim Locke’a), analizuje wnikliwie Platona, Arystotelesa i Leibniza oraz przekracza Kanta w kierunku personalistycznej antropologii i realistycznej teorii poznania. Za pomocą **idei bytu jako wrodzonego światła rozumu**, w które zaopatrzone jest każdy człowiek, Rosmini tworzy podwaliny nowoczesnej filozofii chrześcijańskiej, czerpiącej z tradycji Kościoła (m.in. ze św. Augustyna, św. Tomasza, św. Bonawentury), ale i uwzględniającej rozwój myśli europejskiej od końca średniowiecza aż do Hegla.

W tym samym czasie, w którym powstawał „*Nowy esej*”, Rosmini pracował nad swoim głównym dziełem z zakresu teorii moralności, które nosi tytuł „*Zasady etyki*”⁴. Ponieważ byt w całej jego twórczości widziany jest trójwymiarowo: jako **realny** (istniejący), **idealny** (będący przedmiotem poznania) oraz **moralny i eudajmonologiczny** (jako

2 Posługuję się tekstem angielskim w tłumaczeniu z j. włoskiego, autorstwa D. Cleary i T. Watsona pt. „*Anthropology as an Aid to Moral Science*”, DURHAM 1991. Cytaty polskie są moim z kolei tłumaczeniem z j. angielskiego.

3 Wersja angielska dzieła w tłumaczeniu D. Cleary i T. Watsona pt. „*The New Essay on the Origin of Ideas*” wyszła w dwóch tomach: „*The Origin of Thought*”, DURHAM 1987 oraz „*Certainty*”, DURHAM 1991.

4 Pierwsze wydanie w Mediolanie w 1831 r. pt. „*Principi della scienza morale*”. Polskie tłumaczenie: A. Wierzbickiego z 1999 r. – por. przypis nr 1 pkt 1).

dobro będące przedmiotem miłości), to w skrócie i z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że o ile „Nowy esej” zajmuje się aspektem pierwszym, gnoseologicznym, a „*Teosofia*”⁵ zajmuje się aspektem drugim, ontologicznym i metafizycznym, o tyle analizę ludzkiego dobra obiektywnego i subiektywnego (szczęścia) Rosmini ujął właśnie w „Zasadach etyki”. Samo rozróżnienie na dążenie człowieka do szczęścia i do doskonałości moralnej zaczerpnął on od Kanta – bez przyjmowania jego krytycyzmu jako systemu filozoficznego. Dla uzupełnienia tego obrazu dodać jeszcze należy, że w obrębie teorii moralności, oprócz „Antropologii w służbie etyki” oraz „Zasad etyki”, włoski myśliciel stworzył jeszcze fundamentalny traktat o sumieniu⁶, a także dwa dzieła z zakresu nauczania moralnego i historii moralności, mianowicie: „*Compendio di etica e breve storia di essa*” („*Kompendium etyki i krótka historia bytu*”), powstałe w latach 1845–1846 oraz „*Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*” („*Historia porównawcza i krytyczna systemów w związku z zasadą moralności*”), powstałe w 1836 roku.

Antropologią Rosmini zajął się także szczegółowo w obszernym dziele pt. „*Psychologia*”, powstałym w latach 1843–1846, wydanym po raz pierwszy w Novarze w latach 1846–1848 pod nazwą „*Psicologia*”. Z uwagi na ramy niniejszego szkicu, pozostawiam analizę człowieka tam zawartą na boku i – mając na względzie zgodność rosminiańskiej psychologii i antropologii moralnej – przechodzę do nakreślenia podstawowych tez personalistycznych, umieszczonych w punktach 764–906 „*Antropologii w służbie etyki*” (punkty podaję dalej w moim tłumaczeniu już bez podawania tytułu tego dzieła).

Rosmini definiuje osobę jako „*podmiot intelektualny w tym zakresie, w jakim zawiera on najwyższą, aktywną zasadę*” (p. 769). Definicja ta, nieco zagadkowa na pierwszy rzut oka, podlega dalej bardzo drobiazgowej analizie, w ramach której wyjaśnione są składające się na nią pojęcia. Jest ona zresztą doprecyzowana w punkcie 832; człowiek jest tam ujęty jako „*podmiot inteligentny*” lub – dokładniej – jako „*sub-*

5 Pięciotomowe dzieło niedokończone przez Rosminiego, wydane po jego śmierci w Turynie w latach 1859–1864 oraz w Intrze w latach 1864–74.

6 Włoskie wydanie pt. „*Trattato della coscienza morale*” pochodzi z roku 1839 (Mediolan). Tłumaczenie angielskie T. Watsona i D. Cleary’ego zostało wydane w 1989 roku w Durham pod nazwą „*Conscience*”.

stancjalne, inteligentne indy-widuum w tym zakresie, w jakim to indy-widuum zawiera najwyższą, aktywną i niekomunikowalną zasadę”.

1. PODMIOT rozumiany jest przez Rosminiego jako substancja, byt, w którym i poprzez który pojmujemy istnienie przypadłości (p. 771). To ujęcie zbliża włoskiego filozofa do nurtu arystotelesowsko-tomistycznego; dla niego musi istnieć podmiot, w który „wszczepione” są przypadłości (kształt, kolor, barwa), poznawane zmysłowo. Człowiek przy tym jest **podmiotem czującym**, wraz ze zwierzętami (p. 789–796) i to odróżnia go od innych podmiotów. Jest on jednak także **podmiotem poznającym, intelektualnym**, co odróżnia go od zwierząt, nawet jeśli nie ma on świadomości samego siebie (p. 810).

2. INDYWIDUALNY wymiar człowieka wiąże się z jego realnym, niepowtarzalnym i jednostkowym istnieniem; jest on oddzielony od materii pozostałej i od innych bytów, mając swoją własną skończoność i pełnię.

3. NIEKOMUNIKOWALNOŚĆ człowieka wiąże się dla Rosminiego z jego indywidualnością. „*Jednostka nie może ‘przekazać się’ [wyrzucić się, oddać] w inny sposób niż wtedy, gdy przestaje być jednostką*” (p. 836). Ten trudny *passus* należy, w moim przekonaniu, łączyć z niepowtarzalnością każdego człowieka, a nie z niemożliwością międzyludzkiej komunikacji, której Roveretańczyk nie neguje nigdzie w swojej twórczości, wręcz przeciwnie: potwierdza ją wielokrotnie, o czym jeszcze będzie mowa niżej.

4. AKTYWNA, NAJWYŻSZA ZASADA to **zasada osobowości** lub **zasada osoby**. Rosmini wyraźnie pisze, że „osoba jest zasadą, do której, jako do ostatecznego źródła, odnosi się cała aktywność i pasywność jednostki”; jest to zarazem zasada najwyższa, albowiem wyklucza jakiegokolwiek inne nadrzędne wobec niej zasady (pp. 834–835).

Dla autora „Antropologii w służbie etyki” zasadą osobowości jest **zasada intelektualna**, tzn. poprzez poznawanie prawdy o sobie i o świecie, a raczej samą zdolność w tym zakresie, człowiek nabiera godności osoby, która „władą” innymi aspektami człowieczeństwa. „Władanie” to może się objawiać w związku **fizycznym** (por. pp. 839–845) oraz w związku **moralnym** (por. pp. 847–850), jaki powstaje pomiędzy osobą a jej działaniami.

Rosmini podaje przy tym różnicę pomiędzy tym, co osobowe a tym, co moralne (por. pp. 854–864). Moralność leży według niego **w relacji woli do prawa moralnego**, a zasada osobowa jest szersza, dotyczy ona bowiem całej supremacji tego aspektu człowiek–czeństwa nad innymi. Akt moralny jest pojęciem węższym niż doświadczenie osobowe człowieka; co więcej, sam status osoby i poznanie przez nią prawdy obiektywnej nie mają jeszcze charakteru moralnego, który związany jest z wolną wolą, czyli wolnością człowieka i jego aktywności. Osobowa godność człowieka jest mu przy tym wrodzona, a zło lub dobro jego działań objawia się dopiero w trakcie tych działań. Zdaniem Rosminiego człowiek działa bowiem według instynktu zwierzęcego (aspekt biologiczny), ludzkiego (aspekt eudajmonologiczny) i w trzeciej fazie dopiero, poznaawszy obiektywną wartość rzeczy, podejmuje decyzję moralną.

Moralna wartość ludzkich działań oceniana jest podług tego, czy wola – poprzez aktywność człowieka – przyłgnęła do poznanej przez nią prawdy obiektywnej (por. pp. 865–869). Rosmini rozróżnia dalej dobro, zło ludzkich działań oraz ich przypisywalność człowiekowi, także w aspekcie winy, grzechu, nawyku – por. pp. 870–889.

Roveretańczyk formułuje też istotne prawo – **prawo unii dobra moralnego i eudajmonologicznego** (por. pp. 890–895). Ponieważ każda osoba ludzka domaga się uznania siebie jako wartości, a zarazem uznaje inne osoby jako wartości obiektywnie istniejące, obdarzając siebie i je miłością, wewnętrzne szczęście i satysfakcja rodzi się w niej właśnie poprzez to uznanie, które Rosmini nazywa „komunikacją osób/inteligencji”, pisząc o tym w sposób niemalże poetycki: „Powinniśmy starannie zauważyć, że te powody, które wyjaśniają i usprawiedliwiają związek pomiędzy dobrem moralnym i eudajmonologicznym, stosują się nie tylko do dobra moralnego przypisywalnego woli lub osobie, ale do wszelkiego dobra moralnego, nawet jeśli jest ono konieczne i nie jest wolne. To, że dobro to jest piękne i że jest przedmiotem miłości, razem z jego częścią moralnego szczęścia wszystkich, jest wewnętrzną, istotową właściwością niezależną od zewnętrznych rozważań. Wywodzi się ona całkowicie z harmonii woli i prawa, tj. ze zgodności woli i osoby z wiecznym porządkiem bytu, który czyni piękną duszę z nim zjednoczoną, kiedy dusza ta w nim się zagłębi” (p. 895).

Przytaczane i komentowane powyżej fragmenty „Antropologii w służbie etyki” powinny być widziane na szerszym tle całego tego dzieła oraz całego dorobku rosminiańskiego. Rozważania dotyczące osoby ludzkiej umieszczone są w księdze czwartej „Antropo-logii”, która nosi tytuł „Podmiot ludzki” i jest uwieńczeniem trzech poprzednich ksiąg. Pierw-sza z nich pt. „Istota ludzka” (pp. 22–44) zawiera najbardziej znane, filozoficzne definicje człowieka, druga z nich pt. „Zwierzęcość” (pp. 45–498) dzieli się na dwa działły: pierwszy, obejmujący bierne zdolności zwierzęce, tj. odczuwanie (pp. 50–366) oraz drugi, obejmujący aktywne zdolności zwierzęce, tj. instynkt (pp. 367–498). Podobnie księga trzecia pt. „Duchowość” (pp. 499–763) dzieli się na dwa działły: jeden obejmujący **pasywne** zdolności ludzkiego rozumienia (**intelekt i rozum**), drugi zaś **aktywne** zdolności ludzkiego rozumienia (**wolę i wolność działania**). W ten sposób rosminiańska wizja człowieka uzyskuje wyrazistość i wewnętrzną spójność, a uzupełnia ją jedynie, w aspekcie duchowości, obszerna „Psychologia”.

Personalizm antropologiczny i etyczny Rosminiego miał wedle niego przełożenie na stosunki społeczne, czego owocem stały się dwie jego prace : „*Filozofia polityki*” („*Filosofia della politica*”), stworzona w roku 1837 i w tym samym roku wydana w Mediolanie⁷ oraz monumentalna, sześciotomowa „*Filozofia prawa*” („*Filosofia del diritto*”)⁸, stworzona w latach 1840–1841 i wydana również w Mediolanie w latach 1841–1843. Dzieła te formują podstawy dla personalizmu politycznego i prawnego; wymagałyby one osobnego, wyczerpującego omówienia⁹. Osoba dla włoskiego myśliciela jest w każdym razie nie tylko równocześnie podmiotem stosunków politycznych i podmiotem prawa, ale też podstawową racją, dla której istnieją prawo i polityka. Myślę, że chociażby z tego powodu jego dorobek wart jest ponownego odczytania na początku XXI wieku.

7 Tłum. angielskie T. Watsona i D. Cleary pt. „*Philosophy of Politics*”, DURHAM 1994. Istnieje też polski przekład części dzieła Rosminiego pt. „*Łączna przyczyna upadku bądź trwania społeczności ludzkich*”, autorstwa Pawła Borkowskiego, Warszawa – Lublin 2001.

8 Tłum. angielskie T. Watsona i D. Cleary pt. „*The Philosophy of Right*”, wydawane etapami w DURHAM w latach 1993–1996.

9 Co do rosminiańskiej koncepcji prawa por. ks. prof. A. Wierzbicki, „*Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*”, ETHOS nr 1–2/1999.

LIS I JEŻ, HAMLET I DON KICHOT, BŁAZEN I KAPŁAN

Człowiek wobec systemu wartości może zająć dwie postawy. Może go w pełni akceptować, w pełni się z nim identyfikować (odwrotną stroną „tego samego medalu”, tej samej postawy jest pełne odrzucenie, anty-identyfikacja) oraz może go akceptować tylko częściowo. Pierwsza postawa to obraz człowieka zanurzonego, głowa nie wystaje ponad powierzchnię; czy to będzie szeroko pojęta kultura, czy jakiś system religijny, moralny, obyczajowy, estetyczny. Druga postawa to głowa wystająca – przynajmniej od czasu do czasu – ponad powierzchnię. Ten, kto jest cały czas zanurzony, nie wie, w czym jest zanurzony; nie ma porównania, nie widzi tła. To zaś zwykle wiąże się z brakiem wątpliwości, z pełnym zaangażowaniem. Taki ktoś czuje się w swoim systemie wartości „jak ryba w wodzie”. Wystarczy jednak się wynurzyć i bez troskie istnienie jest stracone. „Mój świat (wartości) to nie cały świat, są inne światy, może lepsze, może piękniejsze”. Pojawia się pokusa by ponownie wyrzeć. A im częściej człowiek się wynurza, tym większe rozedrganie, silniejsze rozdwojenie. Jest w danym systemie, a zarazem nie jest. Spogląda z zewnątrz, a to, z kolei kusi, aby spróbować w ogóle zerwać ze starym i zacząć od nowa, czyli wyskoczyć ze starego systemu i przeskoczyć do innego. A skoro raz to zrobi, to na ogół próbuje jeszcze raz. To zatem potencjalny recydywista; wielokrotny emigrant, zmieniacz frontów, religii, estetyk. A czasem – aby nie przechodzić na nowo mąk dopasowania – rygorystyczny, surowy, nadmiernie pryncypialny neofita, fanatyk jednej prawdy.

Proponuję następujący myślowy eksperyment. Wyobraźmy sobie Paryż, okres rokoko i wyobraźmy sobie damę przymierzającą metro-

wą perukę w kształcie okrętu. Wydaje się sobie atrakcyjna, intrygująca. I wyobraźmy sobie, że przez moment patrzy na siebie naszymi oczami. Co widzi? Śmieszna istotę w dziwacznej sukni na metalowych rusztowaniach, z dziwnie pobieloną twarzą i okrętem na głowie. Pokraczność systemu wartości, w którym była zanurzona, nagle jawi jej się w całej oczywistości. Zapewne większość z nas potrafi zadumać się nad tym, w jak dziwaczne korytarze skręcała nasza kultura. Nieliczni natomiast, podejrzewam, mają tutaj meta-refleksję, że oto my sami w oczach następnych pokoleń możemy wydać się podobnie śmieszni¹. Owym nielicznym grozi, że zamienią się w hamletyzującego ironistę, błazna, a nawet lisa.

Czas wyjaśnić skąd wzięły się tytułowe pary: „lis i jeź”, „Hamlet i Don Kichot”, „błazen i kapłan”. Lis i jeź to metafora użyta przez Isaiaha Berlina. Berlin dzieli ludzi na tych, którzy są ogarnięci jedną centralną wizją, jednym celem, pasją, namiętnością (jeź) i na tych, którzy mają wiele pasji i skaczą chytrze z jednej na drugą, i zarazem żadnej nie traktują ze świętą powagą (lis). Rozróżnienie kapłana i błazna to pomysł Leszka Kołakowskiego. Tekst o tym tytule powstał w połowie lat sześćdziesiątych, ma skomplikowane tło polityczne i cenzuralne, jest jednak nadal, jak sądzę, niezwykle ważny. Kołakowski pokazuje, że marksizm i komunizm, a szerzej światopogląd nowożytny, kontynuują w nowym przebraniu główne schematy myślenia religijnego. Pojawia się więc problem fanatyków, bezdyskusyjnie wierzących, czczących każdorazowe sacrum, i nie całkiem wierzących, zdolnych do dystansu i ironii, do spostrzeżenia: „Król jest nagi”.

„Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyzmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapła-

1 „Nasi następcy będą mówili o «ludziach z okresu neoelzbietańskiego» dokładnie to samo, co my mówimy o «ludziach z epoki wiktoriańskiej», i tym samym tonem głosu: «psychologia głębi» zajmie miejsce w ich muzeach obok «psychologii fakultatywnej», «wiara w przyszłość» wyda im się równie nie do przyjęcia, jak dla nas «nostalgia za przeszłością»; ich dziennikarze będą posługiwali się «wiekiem dwudziestym», tak jak nasi «średniowieczem», jako terminem dogodnym dla oznaczenia tych prostactw, okrucieństw i przesądów, które przyjdzie im zganić”. D. Sayers, cyt. za E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja wszechświata*, Warszawa 1968, s. 11.

nów i błaznów [tych zanurzonych, pryncypialnych, i tych z głową na powierzchni, ironizujących; mój przypis] są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego uczynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszycelem salonowym; błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nieoczywistość jego oczywistości i nieostateczność jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji”².

Umiejętność oglądania z boku (wynurzenie głowy) jest więc konieczną, niezbędną umiejętnością błazna. Na koniec, najważniejsze być może rozróżnienie: Don Kichot i Hamlet. W ten sposób Turgieniew dzieli ówczesnych rosyjskich inteligentów. Aby lepiej zrozumieć kontekst, należy zaznaczyć, że na przeważających obszarach ludzkiej historii, w większości cywilizacji dominował typ pełnego zanurzenia. Cywilizacja zachodnia jest tutaj wyjątkiem; to tutaj pojawiły się najpierw niewielkie oazy, a następnie coraz większe obszary niedopasowania, wykorzenienia, życia „bez dogmatu”. Otóż, w Rosji, w XIX wieku, miało miejsce zderzenie tych dwóch typów cywilizacji, dwóch wielkich cywilizacyjnych płyt tektonicznych; zderzenie głębokiego średniowiecza (Rosję bowiem ominął prąd renesansowy i ledwie musnęła oświeceniowy) z nowymi prądami wiejącymi z Europy. Europa oswajała te nowe prądy przez trzy, cztery wieki. W Rosji zderzenie nastąpiło z dnia na dzień. Wojna z Napoleonem skończyła się dla wojsk cara Aleksandra zwycięstwem i pobytem w Paryżu. Inteligencja rosyjska, a spory jej procent to byli wracający z wojny oficerowie, nagle zobaczyła zupełnie inny świat, nie tylko materialny, ale i świat ducha. Inteligencja ta podzieliła się na zwolenników nowinek, czyli zachodu (Hamleci) i zwolenników staroświeckości (Don Kichoci). Jednak, jak się okazało, nawet owi *zapadnicy* tęsknili do pełnego zanurzenia w jakimś systemie wartości. Utracenie wyraźnych granic, utracenie bezpiecznego „albo, albo” powodowało rodzaj duchowej choroby. Wahający się, nie-

2 L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, tom II, Warszawa 1989, s. 178.

zdolni do czynu i nie mogący wyrzucić z siebie jakiegoś tajemniczego poczucia winy marzyli o utraconej pewności i niewinności. Podobne zderzenie cywilizacyjnych płyt tektonicznych miało miejsce na terenach dawnej Rzeczypospolitej, gdy w czasie pierwszej wojny zanurzeni w średniowiecznej religii Żydzi dostali się nagle w wir nowożytnej historii. Wyrzuceni ze swoich drewnianych synagog, hederów, jesziw, rytualnych rzeźni i łaźni stanęli nagle oko w oko z rodzącym się betonowym i maszynowym XX wiekiem. Reakcja była podobna. I rosyjscy inteligenci i młodzież żydowska po krótkim pobycie w krainie niepewności, wielości, hamletyzowania, przeskoczyła (w dużej części) do nowej wiary, nowego bezpieczeństwa. Krótki pobyt na pozycji Hamleta i cofnięcie do pozycji Don Kichota. Tym razem jednak Don Kichot nie miał twarzy promieniującej staroświecką szlachetnością. Przypominał raczej, jak teraz widzimy, Frankensteina. Owym ponownym zanurzeniem był albo komunizm, albo skrajny nacjonalizm, stąd zadziwiająca (wybuchowa) mieszanka rosyjskości, żydowskości i komunizmu, która oddziaływała na dzieje świata w pierwszych dekadach XX wieku. Wybitny pisarz żydowski Isaac Bashevis Singer obserwował tę przemianę. Niedawni chasydzi, gestykulując i śpiewnie intonując sprzeczali się o wyższości Trockiego nad Stalinem (albo odwrotnie) dokładnie tak samo jak sprzeczali się o wyższości cadyka z Góry Kalwarii nad cadykiem z Warki.

Mamy zatem wstępnie zarysowane dwie postawy wobec systemu wartości. Pojawia się pytanie, która lepsza? Którą wybrać? O ile w ogóle można wybrać. Są bowiem ludzie, których predyspozycje psychiczne utrudniają, a może nawet uniemożliwiają wybór. Urodzony, „z natury” jeź, Don Kichot i kapłan nie potrafią zamienić się w lisa, Hamleta i błazna. W drugą stronę chyba łatwiej. Lis, który potrafił udawać różne zwierzęta, może zastąpić jeża; błazen może zamienić się w kapłana, Hamlet w Don Kichota. Szczególnie pod wpływem jakiegoś przełomowego, bolesnego przeżycia.

Pamiętając o tych zastrzeżeniach, wyobraźmy sobie dwa worki: jeden z jeżem, kapłanem i Don Kichotem, drugi z lisem, błaznem i Hamletem. W pierwszym – poza wspomnianymi postaciami – mamy dodatkowo: jeden istotny cel w życiu, powagę, *sacrum*, obronę jakiegoś absolutu, brak wahań, wyraźne drogowskazy, pewność, zaangażowa-

nie, entuzjazm, ale to wszystko za cenę wąskich horyzontów, braku ironii, małej samowiedzy i małej wiedzy o świecie. W drugim mamy: wielość zainteresowań, celów w życiu, ale żaden ostateczny, żaden poważny, a zatem ironia i dystans do świata, indywidualizm. W tle, niestety, brak prawdziwych więzi, samotność, ale, za to, szerokie horyzonty, umiejętność rozumienia różnych punktów widzenia, rozbudowana empatia, co, z kolei, trzeba opłacić nieustannym wahaniem. I przez nieustanne „być za tym, albo nie być za tym” taki ktoś jest szczególnie podatny na chorobę zwaną *acedia*, „ssanie pustki”, niezdecydowanie. Który zatem worek wybrać? Wybór to, w istocie, wybór między:

- a) wyrazistością, czarno białością, a wielością, pluralizmem, barwnością;
- b) wolnością „do”, a wolnością „od”;
- c) akcją, zaangażowaniem, a pozycją obserwatora, kontemplacją.

Pierwsze, co przychodzi na myśl, to szukać „złotego środka”. Wyjść z tych worków cechy nam sympatyczne i zrobić nowy worek. Niestety, przypomina to pragnienie tych, którzy chcieliby zjeść ciastko i mieć ciastko, albo, używając innej metafory, jednocześnie „mieć” i „być”. Nie wszystkie bowiem miłe cechy mogą bezkonfliktowo istnieć obok siebie. Stąd zaleta tytułowych rozróżnień. Pokazują wybory, alternatywy, od których trudno uciec. Nie ma tutaj więc, jak sądzę, prostego, mechanicznie wyznaczanego „złotego środka” (a jeśli jest jakiś „złoty”, optymalny wybór, to nie po środku). Szukając odpowiedzi na pytanie jak wybrnąć z tej pułapki – bo jednak i tak źle i tak niedobrze – czyli jak połączyć zalety obu podejść, myśl moja poszybowała w kierunku Platona. I tutaj zatrzymała się na jego koncepcji miłości.

Platon, jak wiadomo, wymyślił schemat duchowego dojrzewania przez punkty ekstazy w życiu, różne rodzaje miłości. „Właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien” – powiada. Młody człowiek zaczyna od zakochania w jakimś jednym cielesnym świecie poza nim się nie widzi. Byłby to odpowiednik etapu fanatycznej wiary, zanurzenia w jednym systemie wartości, esencja postawy jeża, kapłana i Don Kichota. Niedługo potem jednak młodzieniec spostrzega, „że piękność jednego ciała i piękność innych ciał – to niby siostry rodzone”. A kiedy to spostrzega, to „tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się lichy i mały”. Zaczyna więc „chodźć”

za różnymi ładnymi ciałami. Byłby to etap (w czystej postaci) lisa, błazna i Hamleta. Czas relatywizmu, ironii, chwilowych zauroczeń. Wystawiliśmy głowę na powierzchnię systemu wartości, rozejrzeliśmy się, wyskoczyliśmy z jednego i przeskoczyliśmy do drugiego, i tak dalej skaczemy (wzmacniając nieraz zapal alkoholem, pigułkami, mechaniczną muzyką i podobnymi bodźcami). Niektórzy „skaczą tak” całe życie. Są jednak i tacy, którzy spostrzegają jałowość tego podejścia. Wszak „we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi”. Wtedy zaczyna się trzeci etap. Zaczyna się od docenienia „piękności ukrytej w duszach”. Człowiek nie szuka już tylko towarzystwa pięknych kobiet (lub mężczyzn), pragnie otaczać się pięknymi, szlachetnymi osobowościami. Następnie szuka piękna „ukrytego w czynach i prawach”, wreszcie piękna ukrytego w naukach, aż wreszcie pojawia się intuicja piękna czystego, piękna samego w sobie. Taki ktoś „na pełne morze piękna wypływa i kiedy się na nim rozglądnie, płodząc zacznie słowa i myśli wielkie, i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy”³. Proszę zauważyć, że Platon pisze „nienasyconym dążeniem do prawdy”, a nie posiadaniem prawdy. Nienasyconym, czyli w doczesnej perspektywie zapewne nieskończonym. Trzeci etap to zatem nowa jakość. To etap poszukiwacza, a nie posiadacza prawdy. Pierwszy bowiem i drugi etap w tym są podobne, że mamy tam pewność posiadania prawdy. Pewny jest swojej prawdy kapłan, ale też pewny jest swojej prawdy błazen–ironista. Jakiej prawdy? Że prawdy nie ma. Kapłan nie poszukuje, bo już znalazł. Błazen–ironista nie poszukuje, bo wie, że nie ma czego szukać, ani prawdy, ani miłości; pozostają, co najwyżej, impresje, krótkotrwałe znajomości i kpina z „wierzących”.

Etap poszukiwacza jest najtrudniejszy. Należy nieustannie się pilnować, żeby nie zeskorupieć, nie stracić czujności, nie osiąść w dobrym samopoczuciu, czyli nie wpaść z powrotem w pewność, nie cofnąć się. Przy czym pewność to nie tylko pewność fundamentalisty, ale, jak wspomniałem, również pewność agnostyka. Należy zatem nieustannie kontrolować siebie i świat, być zdystansowanym. „Dobrze oczy otworzyć i widzieć” – powiada Platon. Nie tracić dziecięcego, świeżego spojrzenia. To wiąże się z ironią i autoironią. Ale bez przesady. Jak ktoś powiedział: „wystawiać język, ale nie robić na nosie”. Mamy więc twórc

3 Platon, *Uczta*, Warszawa 1984, s. 113–115.

czą, czujną, niemechaniczną mieszankę. Poszukiwacz jest ironicznym kapłanem, jest autoironicznym Don Kichotem. Jest jeżolisem. Oczywiście, coś za coś. Tańczący i śmiejący się o obliczu sacrum kapłan, śmiejący się z siebie Don Kichot przestają być sobą, wypadają ze swojej skorupy, zdejmują maski (autoironiczny Don Kichot, choć nadal sympatyczny, już nas nie śmieszy). Ważna jest również kolejność, proporcja. Więcej kapłana, Don Kichota, jeża, niż błazna, Hamleta, lisa. Stąd jeżolis, a nie lisojeż. Sądzę bowiem, że na etapie poszukiwacza przeważa wiara w prawdę, wątplenie zaś jest niezbędnym dodatkiem, przyprawą. Bez tej przyprawy wychodzą mdli, nudni fundamentaliści, gdy zaś jest sama przyprawa, wychodzą na dłuższą metę niestrawni, nie do wytrzymania ironiści (chyba również sami dla siebie). Każda ich wypowiedź to żart zawinięty w dowcip, zawinięty w kpinę, zawinięty w ironię, a wszystko po nic. W istocie, gdyby w konstrukcji duchowej poszukiwacza Hamlet przeważał nad Don Kichotem, poszukiwacz nie miałby motywacji, napędu, aby wyruszać na poszukiwanie.

Trzeci etap to zatem mozolna wspinaczka po stromej ścianie platońskiej jaskini. Piękne ciało wskazuje na zaświatowy model pięknego ciała, piękny duch wskazuje na zaświatowy model pięknego ducha, a to wszystko wskazuje na decydujące o pięknie wszystkiego piękno samo w sobie, słońce słońc. Niestety, to słońce jest w naszym świecie za chmurami. Ten kto widzi je na co dzień, żyje zapewne w ciągłej ułudzie, ma bez przerwy fatamorganę z oazą na horyzoncie (etap pierwszy), ten kto „z góry” odrzuca jego istnienie, ten jest „małego serca” (etap drugi). Najciekawszy są może ci, którzy widzieli je przez moment – niebo zachmurzone, a tu nagle błękit i błysk – i są całe życie wierni temu przeżyciu. Pascal zaszywa w kubraczku notatkę z takiego przeżycia i nosi ją cały czas przy sobie. Mówi się o nich „mistycy”. Otóż, ci z trzeciego etapu są blisko mistyków. Wspinają się, zbierają okruchy zrozumień, wierzą, że prawda jest, choć wiedzą, że prawdy nie mają, i nie mają pewności, czy będą ją mieli. Mówiąc bardziej prozaicznie, wydaje się, że głównym napędem trzeciego etapu, napędem poszukiwacza prawdy, jest tak zwana „wiara filozoficzna”, czyli ogólna wiara w transcendencję, która broni z jednej strony przed nihilizmem, z drugiej strony przed dogmatycznym przyłgnięciem do jakiegoś jednego wyznania, co, z kolei, chroni przed zmiennymi, historycznymi przygo-

dami różnych religii. Jeśliby się okazało, że Chrystus nie zmartwychwstał, można się schronić w judaizm, a jeśliby się okazało, że i do Mojżesza Bóg nie przemawiał, można się schronić w platonizm.

Pierwszy etap, czyli pełne zanurzenie w systemie wartości, to etap zaangażowania, aktywności, entuzjazmu, ale zarazem – w pewnych okolicznościach – fanatyzmu, nienawiści do innych systemów wartości oraz stojących za nimi ludzi. „Niech na zawsze będzie słońce, a pod słońcem na zawsze tylko tacy jak my”. Podobno jeszcze niedawno w Puszczy Amazońskiej żyło plemię, które uważało, że są jedynymi ludźmi na ziemi. Nie jest pewne, czy się ucieszyli, gdy okazało się, że to nieprawda.

Drugi etap, przeciwnie: „Kto wyrobił w sobie zdolność „rozumienia od wewnątrz” różnych światopoglądów, ten musiał zrezygnować z własnego; kto, z kolei, nauczył się patrzeć na wszystkie idee z porównawczego i socjologicznego punktu widzenia, ten każdą własną myśl od razu niejako „z zewnątrz” ocenia i klasyfikuje, a to, rzecz jasna, rozkłada wolę i działa paraliżująco na zdolności „ideotwórcze”⁴. A zatem szerokość horyzontów, zdolność do empatii, uskrajniona postawa Hamleta powoduje, jak już zresztą wspomniałem, paraliż aktywności. Z lisem podobnie; gdy ktoś ma dziesiątki równoważnych zainteresowań, to w końcu nie wie „za co się zabrać”, rozkłada ręce i zastyga w bezruchu.

Trzeci etap to próba krytycznego zaangażowania, czyli bolesnej i skomplikowanej – bo robionej na sobie – operacji oddzielania, odcinania „raka fanatyzmu” od „zdrowego ciała zaangażowania”. Nie można ciąć ani za blisko, ani za daleko. Za blisko to nadal fanatyzm, za daleko nihilizm, czyli „wszysto–mi–jednym”. Co więcej, poszukiwacz prawdy musi cały czas tę operację powtarzać. Cały czas bowiem atakuje go z jednej strony pokusa posiadania prawdy, pewności, z drugiej, pokusa *acedi*, machnięcia ręką na wszystko i czekania na śmierć w hedonistycznym, wygodnym fotelu. W trzecim etapie poszukujemy prawdy, ale żaden obraz prawdy nie jest ostateczny, a zatem nie warto w jego imieniu zadawać cierpień, zabijać. Rozumiemy różne wizje świata, jesteśmy zdolni do wszechstronnej empatii, a mimo to nie jest nam wszystko jedno. Nie tylko wirują w naszym umyśle różne poglądy, gło-

4 A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 174.

sy i stanowiska, ale potrafimy z tego szumu wyłowić głosy lepsze i gorsze, czyli potrafimy „zająć stanowisko”. Unikamy pokusy, wrażenia, że oto jesteśmy u celu, oraz unikamy wrażenia, że nigdy nie dojdziemy, więc nie warto iść. Jesteśmy zatem możliwie najłagodniejsi i jesteśmy „zawsze w drodze”. Myślę, że rację ma Miłosz, gdy twierdzi, że „zdrowiem człowieka jest donkiszotyzm, jeśli w nas zagaśnie, jesteśmy zgubieni”⁵. Inaczej mówiąc, zdrowiem człowieka jest zaangażowanie, a w tle wiara w prawdę, w obiektywny sens istnienia świata i mnie. Kojarzy mi się to z pewną gnostycką legendą, na którą natknąłem się u Emile M. Ciorana. W czasie buntu aniołów, który skończył się powstaniem piekła, pewna grupa aniołów nie zajęła stanowiska, stali z boku i patrzyli. Owych niezdecydowanych, niezaangażowanych, obciążonych skłonnościami obserwacyjno–kontemplacyjnymi Bóg zrzucił na ziemię. I tak powstała ludzkość. „Niech się nauczą wybierać!” Ziemia tak została skonstruowana, że nie da się na niej żyć bez wartościowania, bez zajmowania stanowiska. Przejść przez życie bez żadnego moralnego konfliktu, to byłby zapewne cud. Nawet zatem radykalne próby różnych mnichów, eremitów są skazane na niepowodzenie. Dlaczego? Bo chcą uciec, wycofać się do swojej – potępionej przez Boga – starej, anielskiej, kontemplacyjnej natury. Zaangażowanie, aktywność jest więc, być może, powołaniem gatunkowym człowieka, a zatem „zdrowiem człowieka”. Zdrowie to jednak jest bardzo kruche. Z jednej strony podmywa je zaślepienie, niekrytyczne zaangażowanie, z drugiej, zniechęcenie, życie w otoczeniu wielkiego NIC.

Temat konferencji jest intrygujący. Trafia, jak sądzę, w sedno kłopotów tego momentu historycznego, w piętę Achillesową „ducha dziejów”. Dlaczego tak ważny jest to temat? W przeszłość odpywa niepodzielne panowanie teocentryzmu, czyli przekonania, że malutki człowiek staje wobec wielkiego Boga. W przeszłość odpywa również niepodzielne panowanie antropocentryzmu, czyli przekonania, że wielki człowiek staje wobec martwego kosmosu, który jest dla niego polem do podboju. Pojawia się nowy obraz. Coraz mniejszy człowiek wobec piętrzących się przed nim, narastających lawinowo jego własnych dzieł. Kultura zaczyna mnożyć się w postępie geometrycznym, wymyka się spod kontroli swego twórcy, przerasta jego zdolności poj-

5 C. Miłosz, cyt. za A. Walicki, *op. cit.*, s. 171.

mowania – w sztuce, w nauce setki ważnych dzieł na godzinę – i zwisa nad nim niczym wielki Dżin. Pojawia się alienacja przebrana w nowe szaty. Cywilizacja, kultura, czyli dzieło człowieka, staje się potworem, który wymknął się spod jego kontroli i chce go pożreć. Nie jakiś jeden bałwan, idol, bożek, bożyszcze, ale tysiące niby–bogów, tysiące pokus, a wszystkie niedostępne. Gdy je dotknąć, pękają jak bańki mydlane. Mam nowy dom, samochód, nagrodę, sławę, władzę, a po chwili okazuje się, że to nie to. „Sukces nie jest żadnym z imion Pana Boga” – powiedział Martin Buber. To tak, jakby głodne i zagubione dziecko, jakaś dziewczynka z zapalkami, stanęło przed witryną wielopiętrowej cukierni przy głównej ulicy Nowego Jorku. Szczęście jest tuż za szybą. Ale jak je dotknąć? Jak tam wejść? Zdobywając pieniądze, sławę i władzę (czyli sukces) dotykamy fantomów, dotykamy szyby, dotykamy wirtualnych ciastek.

Żyjemy w zgiełku wielu światopoglądów, religii, mód. I to odróżnia nasze czasy od czasów wcześniejszych. Nasi dziadowie znali jeden system wartości, który prawie się nie zmieniał. Nasi ojcowie poznali kilka, które ulegały powolnym zmianom. My znamy kilkadziesiąt i to w szybkiej zmianie, rodzeniu się i umieraniu. Wczoraj „gwiazda” kultury masowej, a dzisiaj nikt nie pamięta. Kiedyś trzeba było setek lat, aby zbierać tyle nowości, wynalazków, ile teraz ludzkość wymyśla w ciągu miesiąca. Dwadzieścia, trzydzieści lat temu moda była przewidywalna (prawie wszyscy byli albo długowłosi, albo krótkowłosi, spodnie były albo szerokie, albo wąskie). Teraz obok siebie żyją, przeświadczeni o tym, że są jedynie modni, długo i krótkowłosi, szeroko i wąsko spodni. Jak się zachować wobec tej barwnej lawiny? Jak zachować się wobec rzeki Heraklita, która wylała się z koryta?

Skoro możemy patrzeć na siebie z coraz to nowych punktów widzenia (czego owa XVIII-wieczna dama z okrętem na głowie była pozbawiona), tym bardziej doskwiera pytanie, jak odróżnić autentyczne, naturalne od tego, co sztuczne, udawane. Patrząc na filmy sprzed lat widzimy, że nasze miny, fryzury i stroje były maskami, przebraniami, a poglądy kalkami, czyli braliśmy udział w jakimś wielkim przedstawieniu, jakimś wielkim „na niby”. Czyżby zatem wszystko było „na niby”? Wszystko udawane? Jak sądzi zapewne radykalny, nowoczesny

Hamlet, lis i błazen. Czy też w tym zgiełku są głosy prawdziwe, autentyczne? Jak próbuje wierzyć współczesny Don Kichot, jeź i kapłan.

Spróbujmy się zastanowić, czy, na przykład, Goethe pisząc „Cierpienia młodego Wertera” ulegał jakimś kulturowym prądom, czy też sam tworzył prąd, tworzył modę? (Nieszczęśliwą może modę, bo zaczęły się mnożyć samobójstwa zakochanych młodzieńców). Czy zatem twórczenie jest możliwe? Czy możliwe jest nienaśladownictwo, czy możliwa jest autentyczność. Ja jeden na cały świat coś od siebie światu daję? Czy zatem człowiek może zobaczyć siebie w lustrze bez kulturowych klisz, okularów, schematów (systemów wartości)? Pytanie to jest szczególnie ważne dla poszukiwaczy, dla tych z trzeciego etapu. Ci, z pierwszego etapu nie widzą problemu: „Jestem normą. Wszyscy powinni być tacy jak ja. Inaczej ubrani, inaczej kochający to dziwaki, nie-normalni”. Ci, z drugiego etapu również nie widzą problemu: „Nie ma normy, wszystko jest względne”. Czyli, nie ma nagości, nie ma prawdziwej miłości, wszystko to tylko stroje, miny.

Staję tutaj, muszę przyznać, po stronie Don Kichota i kapłana. Sądzę, że Goethe tworzył modę, a nie tylko ulegał modzie. Nie wszyscy ludzie są kopistami. Są ludzie autentyczni. Rzadko, może jeden na dzieśnięć tysięcy i nie cały czas. Jest zatem możliwe zobaczenie siebie bez zasłony, bez ubiorów, masek, systemów wartości, czyli zobaczenie siebie nago. W tle zapewne jest tutaj wiara, że świat nie jest ludzkim przewidzeniem. Istnieje naprawdę i ma kształt mimo miliardów przebrań, w które ubierają go ludzkie oczy.

Ze ścian i luster, szkieł i malowideł
Zasłony drąc ze srebra i bawełny,
Wychodzi człowiek, nagi i śmiertelny.

Milosz

Człowiek nagi, czyli wolny nie tylko od pancernych ubiorów, zbroi kultur zamkniętych (esencja jeża, Don Kichota, kapłana), ale też wolny od niby przezroczystego przebrania nihilistycznego (esencja lisa, Hamleta i błazna). Być może na styku epok najłatwiej być sobą. Najłatwiej zobaczyć siebie nago. Stare straciło siłę nacisku, nowe jeszcze nie ciśnie. Tutaj być może należy umieścić niezwykłość i ważność cywilizacji zachodniej. Bo dzięki jej zróżnicowaniu i zmienności mamy szansę żyć

na stykach starego i nowego. Weźmy, jako przykład, styk średniowiecza i czasów nowożytnych, albo oświecenia i romantyzmu. Ziarno geniuszu padało wtedy na wyjątkowo urodzajną kulturowo glebę. Wyobraźmy sobie genotyp Leonarda da Vinci, Michała Anioła, Jana Pico della Mirandoli, Mozarta, Kanta, Goethego, Mickiewicza – padający na pustynię Gobi w X-tym wieku.

Na zakończenie pytanie. Czy czas dzisiejszej permanentnej rewolucji, kiedy to setki starych i nowych systemów wartości (mód, filozofii, światopoglądów) wiruje w jakimś szalonym tańcu, sprzyja owemu oczyszczającemu dystansowi, owemu „byciu nagim”, autentycznym, czy przeciwnie, łatwiej było dawniej, kiedy tylko nieliczni wyłamywali się na styku panowania monokultur? Czy nasza epoka jest epoką zagubienia? Pluralizm drogowskazów nawzajem się znosi? Czy, przeciwnie, żyjąc w okresie permanentnej kulturowej rewolucji, w okresie permanentnie przejściowym, łatwiej nam się wyzwolić od ciśnienia konwencji, mody i pokazać światu naszą niepowtarzalność? Zadaję to pytanie na końcu, bo to chyba najtrudniejsze pytanie. Najtrudniej ocenić wartość dzieł epoki, w której jest się zanurzonym („sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”).

Co będzie dalej? Czy po anarchii nastąpi stabilizacja, powrót do *nomos*, do jakiejś jednej wiary, miary, systemu wartości rządzącego życiem społecznym. Wydaje się to mało prawdopodobne. Bardziej prawdopodobne, że anarchia przerodzi się w „turbo-anarchię”, w „turbo-przyśpieszenie” i nasze dzieci będą żyły w świecie – na tej błyskawicznie malejącej planecie – jeszcze bardziej gęstym, różnorodnym i zmiennym. I co z tego wyniknie? Jakie dzieła, jakie systemy wartości, jaki człowiek? Nie miał chyba racji pesymistyczny Witkacy, który wieścił zniżenie, uśrednienie, zanik uczucia metafizycznego przez umaszynowanie i umasowienie kultury, oraz nie miał racji po amerykańsku optymistyczny Francis Fukuyama, który ogłosił *happy end* historii, skoro ludzkość wylądowała w pożywnej i smacznej zupie demokracji i liberalizmu. Podejrzewam, że „w głowie nam się nie mieści” co jeszcze ludzkość wymyśli, czegoś to jeszcze nie dokaże, w jakie ślepe uliczki się nie zapanuje, w jakie pułapki – również przez siebie zastawione – nie wpadnie. Może – oby nie – w oparach kolejnych wojen i wybuchów jądrowych zbuduje schody do nieba.

POCHWAŁA WOLNOŚCI

Nie ma zapewne pojęcia bardziej łączącego, a zarazem dzielącego, zarówno zwykłych ludzi, jak i uczonych, a wśród nich: filozofów, socjologów, psychologów, teologów, politologów czy prawników – niż pojęcie wolności. Jest to przy tym słowo kluczowe – stanowiące symbol, które dla zdecydowanej większości ludzi na całym świecie, zwłaszcza po XX-wiecznych doświadczeniach związanych z pojawieniem się totalitaryzmów, dwóch wojen światowych oraz zagrożeń wiążących się z terroryzmem – mające bodaj najwznioślejsze znaczenie. Szczególnie widoczne jest to z perspektywy historiozoficznej ujmującej poszczególne wartości wyższe jako idee, które w największym stopniu wywierały wpływ na dzieje ludzkości. Nie ma co do tego wątpliwości, że obecnie wolność jako podstawowa wartość przysługująca we wszystkich niemalże sferach ludzkiego życia, w kręgu kultury zachodniej odgrywa największą rolę. Stanowi ona w niej pewnego rodzaju *sacrum*, stojąc na szczycie wszystkich innych wartości wyższych przysługujących człowiekowi. W ten sposób można nawet powiedzieć, iż nie będziemy w pełni korzystać z dobrodziejstw innych wyższych wartości – w szczególności swoich praw – dopóki nie uznamy prymatu wolności.

Wolność jest bowiem ideą do której z natury dążą wszyscy ludzie¹, próbując ją urzeczywistniać w swoim praktycznym życiu, podobnie jak filozofowie czynią to z mądrością. Jak twierdzi Stefan Morawski cała historia ludzkości mogłaby być napisana w perspektywie walki o tę właśnie ideę², za którą ludzie gotowi byli oddać nawet swoje życie.

1 „*Omnes homines natura libertati student*”; cyt. za: Cz. Jędraszko, *Łacina na co dzień*, Warszawa 1983, s. 196.

2 Por. S. Morawski, *Sztuka i pajdeja. O wolności posłanniczej, ludycznej i bez-zasadnej*, w: *Sztuka i edukacja w epoce ponowoczesnej*, T. Szkołut (red.), Lublin 1995, s. 38.

Do tego typu sytuacji, związanych z walką o wolność w różnych sferach życia zarówno osobistego jak również w sferach życia społecznego i międzynarodowego dochodziło w historii ludzkości bardzo często. Wszyscy Ci, którzy zabiegali o wolność w rozmaitych dziedzinach, począwszy od wolności światopoglądowej, poprzez wolność naukową, religijną, polityczną, narodową, społeczną czy kulturową – godni są naszej pamięci i szacunku, jako że wykazali się odwagą i poświęceniem wierząc do końca w to co robią. Ich czyny o wiele bardziej doceniły późniejsze pokolenia niż im współcześni, dla których „miłośnicy wolności” podobnie jak „miłośnicy mądrości” stanowili zawsze wielkie zagrożenie. Ich bohaterska postawa oraz działalność pozostają wzorem do naśladowania – świadcząc wymownie o tym, że najbardziej ludzką wartością – człowieka jako istoty rozumnej i moralnej – zawsze była, jest i będzie wolność.

Mówiąc w ten sposób o wolności mówi się o wartości wyższej, która dotyczy przede wszystkim człowieka jako jednostki oraz człowieka jako części jakiejś szerszej zbiorowości, którą może być np.: naród, klasa społeczna, czy też państwo. W tym kontekście wolność staje się taką wartością dzięki której możemy określić i rozwijać istotę swojego człowieczeństwa – nadając mu pewien sens istnienia. Wolność to ciągły trud i wyzwanie, zmuszające nas do myślenia i ponoszenia odpowiedzialności za czyny, których dokonujemy. Wolności trzeba się przy tym uczyć – wiedząc, że z założenia przysługuje ona w równym stopniu wszystkim ludziom. Wolność należy także szanować, gdyż podobnie jak zdrowie doceniamy je dopiero wtedy, gdy możemy stracić. Następnie należy ją pielęgnować niczym ogród pełen różnorodnych kwiatów, który – zadbane – przynieść nam może pełnię szczęścia, piękna i harmonii. Wolności podobnie jak mądrości powinniśmy szukać wewnątrz siebie, gdyż drzemie ona w każdym człowieku, nigdy zaś poza nim. Wolność powinniśmy więc wydobywać jak najprawdziwsze złoto i dzielić się nim z innymi, niosąc bijące z niej światło wszystkim tym, którzy pozostają w ciemnościach rozmaitych niewoli.

Przykłady rozmaitych postaw, walk i myśli związanych z wolnością jako najwyższą wartością można odnaleźć w każdej epoce historycznej. W starożytności najsłynniejszym spośród filozofów miłośnikiem prawdy i wolności był Sokrates, który w świadomy sposób oddał

nawet za nie swoje życie, wskazując wzorową postawę obrońcy – przede wszystkim wolności światopoglądowej – następnym pokoleniom uczonych, artystów i filozofów³. Na pamiątkę zwycięstwa nad Persami – starożytni Grecy obchodzili, tzw. *eleuterie*, czyli święto wolności i związane z nim uroczystości ku czci Zeusa Wyzwolicielea. Podobne kultuwanie wolności cechowało również Rzymian, zwłaszcza w okresie Republiki (od 510/509 r. p.n.e. do 27 r. p.n.e.), która nastąpiła po epoce tzw. siedmiu królów, gdzie wypędzenie ostatniego z nich było wyzwoleniem Rzymu, także spod panowania etruskiego⁴. Najbardziej wymowne stało się odtąd powiedzenie: „*Libertas inaestimabilis res est*”, czyli: „Wolność jest rzeczą bezcenną”⁵. Paradoksalnie jednak miało ono o tyle większą wartość, że znane było w świecie opartym na wykorzystywaniu niewolnictwa. Jakże haniebne w perspektywie dziejowej okazało się stłumienie przez tychże – miłujących wolność Rzymian – powstania niewolników w 71 r. p.n.e. dowodzonych przez bohaterskiego gladiatora Spartakusa. Z jednej strony wolność przysługiwała wówczas tylko wybranym, którzy korzystali z jej dobrodziejstw jako uprzywilejowana mniejszość, z drugiej zaś strony wiązała się ona ze zniewoleniem innych (ludzi, narodów) – najczęściej większości.

Jeszcze bardziej widoczne było to w kolejnych epokach, zwłaszcza feudalnym średniowieczu, w którym to dominująca pozycja szlachty nad pozostałymi stanami nieuprzywilejowanymi wciąż rosła. Wolność utożsamiano bowiem z posiadaniem różnego rodzaju praw, których to odmawiano większości, ograniczając w ten sposób związane z nią uprawnienia tylko do nielicznych. Chodziło tu przede wszystkim o tzw. prawa polityczne, które nie przysługiwały najczęściej ze względu na przynależność stanową, religijną, płeć, wykształcenie i cenzus majątkowy. Tak oto nadmierna wolność jednych przynosi zawsze uszczerbek dla wolności innych.

Pierwszym wyraźnym krokiem na drodze wyzwolenia, najpierw jednak religijnego, okazała się być XVI-wieczna reformacja. Kościół ingerujący we wszystkie niemalże dziedziny ówczesnego życia czło-

3 Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.

4 Por. N. A. Maszkin, *Historia Starożytnego Rzymu*, Warszawa 1950, s. 120–123 oraz s. 146 i n.; zob. A. Sadurska, *Od epoki królów do schyłku republiki*, Warszawa 1975.

5 *Digesta* 50.17.106; cyt. za: W. Wołodkiewicz, *Czy prawo rzymskie przestało istnieć?*, Zakamycze 2003, s. 177.

wieka walczył z wolnością, która była sprzeczna z głoszoną przez państwo doktryną religijną uznawaną za nieomylną. Liczne procesy inkwizycyjne i Indeks ksiąg zakazanych to najbardziej wymowne przykłady bezwzględnej walki z orędownikami wolności. Najgłośniejsza chyba egzekucja uczonego i filozofa Giordano Bruno dokonana przez publiczne spalenie na stosie w 1600 roku oraz sprawa Galileusza z czasem udowodniły, że wolność i związana z nią prawda, zawsze zwyciężają choćby miało to trwać przez wieki i pokolenia. Ludzie nieustannie będą poszukiwali i dążyli za wszelką cenę do poznania prawdy, ku czemu niezbędna jest właśnie wolność; gdyż „duch ludzki może jej poszukiwać tylko w atmosferze wolności”⁶. Wolność powinna być zatem warunkiem bezwzględnie koniecznym do tego by dążyć – mówiąc tutaj po platońsku do ideałów, takich jak: dobro, piękno, prawda i sprawiedliwość, a nade wszystko prowadzić do prawidłowego rozwoju człowieka.

Szczytowym osiągnięciem walki o wolność w epoce nowożytnej była jednak epoka Oświecenia. Jej osiągnięcia zarówno w sferze teoretycznej jak i praktycznej dowodzą, że od XVIII wieku do dzisiaj wolność obok godności stanowi podstawową wartość wyrażaną w prawach człowieka. Rewolucja Francuska rozpoczęta w 1789 roku pod hasłami: wolności, równości i braterstwa stała się bodźcem do sformułowania, najbardziej chyba obiektywnej i jednej z najpiękniejszych definicji wolności w dziejach. Definicja ta została zawarta w artykule 4 *Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26.VIII. 1789 roku* mówiącym, że: „Wolność polega na czynieniu tego wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu”⁷. Dodatkowo określono w nim jedyne możliwe granice tak rozumianej wolności dodając, iż: „... nie ma innych granic dla używania praw naturalnych człowieka jak te, które zapewniają używanie tychże praw innym członkom społeczeństwa. Te granice może określić tylko ustawa”⁸. W nawiązaniu do zdobyczy starożytności warto w tym miejscu zacytować rzymskiego klasyka Cycerona, który mówił, że: „Musimy być niewolnikami praw abyśmy mogli być naprawdę wolni”⁹. Z te-

6 P. Poupard, *Galileo Galilei, 350 lat historii (1633–1983)*, w: *Sprawa Galileusza*, J. Życiński (red.), Kraków 1991, s. 33.

7 *Deklaracja praw człowieka i obywatela z 26 VIII 1789 roku*, w: *Historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, B. Lesiński (red.), Poznań 1995, s. 204.

8 *Ibidem*, s. 204.

9 M.T. Cynceron; cyt. za: *Myślę – więc..., op. cit.*, s. 84.

go względu tylko posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało może być prawdziwą wolnością – wolnością pod panowaniem prawa (*sub lege libertas*)¹⁰.

W powyższym kontekście bardzo ważne staje się zagadnienie samego prawa, które jako prawo naturalne może być źródłem wolności człowieka, zaś jako prawo stanowione może natomiast określać ewentualne granice jej stosowania w relacji prawa jednego człowieka do prawa drugiego człowieka. Powyższą koncepcję wolności jednostki, którą wykształciła osiemnastowieczna myśl o państwie i prawie, charakteryzują w gruncie rzeczy trzy przesłanki¹¹. Po pierwsze, wolność polega na czynieniu czegoś co jest ciągłym dokonywaniem wyboru i decydowaniu o sobie i swoim losie¹². Po drugie, polega ona na nie szkodzeniu innym w trakcie realizacji własnych decyzji, gdyż z pomocniczą tutaj zasadą równości – wszystkim jednostkom przysługuje jednakowa miara wolności¹³. Po trzecie wreszcie, tak rozumiana wolność wskazuje na ograniczoność władzy państwowej nad jednostką, uwzględniając jednocześnie dwoistość natury ludzkiej jako autonomicznej z jednej strony oraz społecznej z drugiej strony¹⁴. Jak twierdzi Leszek Wiśniewski wolność w pojęciu najszerszym oznacza przyrodzoną zdolność, to jest moc podejmowania aktów woli i wyboru jako zdolności decydowania¹⁵. W prawnym jednak znaczeniu pojęcie to zakłada już ograniczenie tych decyzji człowieka do działań, które nie mogą szkodzić innym ludziom i nie są zabronione przez ustawę¹⁶. Inne jeszcze ograniczenia, o których mówi ten sam autor, mogą jeszcze wynikać z zasad moralnych, nakazów religijnych, dobrych obyczajów – nazywając je (poza ustawodawczymi) – ponieważ ich naruszenie nie wywołuje istotnych szkód innym, gdyż nie zostały uwzględnione w prawie stanowionym w formie na-

10 Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Warszawa 1966, s. 28; zob. Cz. Jędraszko, *Łacina...*, *op. cit.*, s. 146.

11 Por. L. Wiśniewski, *Prawo a wolność człowieka – pojęcie i konstrukcja prawna*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, L. Wiśniewski (red.), Warszawa 1997, s. 53.

12 *Ibidem*, s. 53.

13 *Ibidem*, s. 53.

14 *Ibidem*, s. 53; zob. Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław 1980, s. 68–69.

15 Por. L. Wiśniewski, *Prawo a wolność...*, *op. cit.*, s. 54–55.

16 *Ibidem*, s. 54–55.

kazów i zakazów, za których naruszenie groziłaby ewentualnie jakaś sankcja¹⁷.

Najbliższą tego typu pogładowi koncepcją jest obecnie tzw. społeczny indywidualizm zaproponowany przez neokantystów jako uzupełnienie kantowskiej filozofii wolności. Idea wolności stanowiąca u Kanta podstawę wszelkiej moralności staje się postulatem rozumu praktycznego, co widoczne jest przede wszystkim w perspektywie prawa, i to zarówno prawa natury jak i mającego obowiązywać w państwie prawa stanowionego¹⁸. Celem bowiem każdej wspólnoty politycznej łączącej ludzi jest jedynie zapewnienie prawnego współistnienia ich indywidualnych wolności¹⁹. W ten sposób Kant utożsamiał wręcz wolność z obowiązującym prawem, które ją zapewnia i zarazem chroni. Wolność jako przysługujące ludziom prawo powinna jednak zostać ograniczona wyłącznie zasadą człowieczeństwa jako celu samego w sobie, gdyż tylko w ustawodawstwie „państwa celów” – traktującego każdego człowieka jako cel sam w sobie, nigdy zaś tylko jako środek²⁰ – najpełniej może być wyrażona. Pamiętać przy tym trzeba, że zawsze granicą tak pojmowanej wolności jest możliwość jej realizowania przez innych w takim samym zakresie jaki przysługuje każdemu członkowi wspólnoty²¹. Tylko i wyłącznie prawo stanowione może określać granice wolności poszczególnych ludzi żyjących w tej wspólnocie opartej na racjonalnym prawie obowiązującym wszystkich.

Jak widać z filozoficzno–prawnego punktu widzenia, który ujmuje prawo w relacji do wyższych wartości²², w tym przypadku do wartości jaką stanowi wolność można dojść do wniosku, że stanowi ona podstawową obok sprawiedliwości ideę, którą powinno wyrażać obowiązujące prawo. Dzięki wolności możemy spojrzeć na prawo nie tylko jako na zbiór nakazów i zakazów, za których naruszenie groziłaby jakaś sankcja, ale przede wszystkim jako na zbiór przysługujących nam uprawnień i wyznaczonych obowiązków. Szukając zatem idei, która winna leżeć u podstaw norm stanowionych wskazać należy na wolność, która

17 *Ibidem*, s. 54–55.

18 Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 87–152 i 230–238.

19 Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 107.

20 Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1981, 1984, s. 62.

21 Por. M. Szyszowska, *W poszukiwaniu sensu życia*, Warszawa 1997, s. 176.

22 Por. eadem, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 6.

najlepiej jest w stanie określić istotę naszego człowieczeństwa. A zatem prawdziwą wolnością jest ta, dzięki której czyn wyrasta z naszej istoty²³.

Na zakończenie chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na kwestię związaną z wolnością jako przysługującym nam prawie. W sprawie tej, zgodzić się należy z Napoleonem Bonaparte, który mówił, że „tam, gdzie nie ma wolności, nie ma ani praw, ani obowiązków”²⁴. Współcześnie potwierdzają to wymownie, po pierwsze: liczne katalogi praw i obowiązków człowieka i obywatela, które niekiedy posiadają rangę aktów prawa międzynarodowego. Szczególnie istotny dla potwierdzenia powyższej tezy był wiek XX, w którym to po zakończeniu II wojny światowej, zwłaszcza utworzeniu Organizacji Narodów Zjednoczonych i budowaniu wspólnot europejskich pojawiały się coraz częściej dokumenty dotyczące praw człowieka. Przykładowo chodzi tutaj o takie dokumenty jak np.: 1) *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 10 XII 1948 roku; 2) *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z 4 XI 1950 roku; 3) *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych* z 16 XII 1966 roku; 4) *Paryska Karta Nowej Europy* z 21 XI 1990 roku; 5) *Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności* przyjęta i uchwalona przez Parlament Europejski w Strasburgu 12 IV 1989 roku. Nie sposób jest zapomnieć o wielu konstytucjach współczesnych państw demokratycznych, w których katalogi praw człowieka stanowią ich integralną część, bardzo często najobszerniejszą²⁵, a przez niektórych uważaną także za najważniejszą oraz o projekcie *Konstytucji dla Europy*, której część II jako tzw. *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej* zawiera je w swoich przeszło 100 artykułach²⁶. Z tego chociażby względu można nawet powiedzieć, że wolność pozostająca w ścisłym i wzajemnym związku z godnością ludzką stanowi obecnie istotę praw człowieka. Po drugie, wolność rozumiana jako prawo to nie samowola, gdyż zawsze związana jest z po-

23 Henri Bergson (1859–1941); cyt za: *Myśle – więc jestem. Aforyzmy, maksymy, sentencje*, Cz. i J. Glenskowie (zebr. i oprac.), Antyk 1991, s. 37.

24 *Ibidem*, s. 244.

25 W Konstytucji RP z 6 kwietnia 1997 roku – Rozdział II poświęcony ochronie podstawowych praw i wolności obywatelskich jest najobszerniejszy i liczy 100 artykułów.

26 Zob. *Przekłady Aktów Prawnych 2* (24) 03, tłum. robocze: H. Klugiel–Królikowska z j. francuskiego oraz A. Pol z j. angielskiego, w: *Biuletyn Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu*, Warszawa 2003.

szanowaniem godności innych – również wolnych ludzi. Po trzecie, wolność to zadanie jakie mamy do spełnienia, jako że skłania ona ludzi do działania i rozwijania własnego człowieczeństwa oraz organizowania swojego otoczenia.

Problem jaki w związku z tym najczęściej się pojawia, a na który jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę Jan Jakub Rousseau w jednym ze swoich paradoksów o tzw. „zmuszaniu do bycia wolnym”²⁷ oraz Ernst Cassirer mówiąc z kolei o „ucieczce od wolności”²⁸, co za tym idzie od odpowiedzialności i kształtowania swojego człowieczeństwa, dotyczy mniej lub bardziej świadomej rezygnacji z wolności jako przysługującego nam prawa. Czyż nie wypada się zgodzić w tej kwestii z J.J. Rousseau, że tak naprawdę nie można zrzec się wolności, podobnie jak nie można zrzec się swojego człowieczeństwa postępując wbrew przyrodzonej i nieziennej naturze ludzkiej²⁹. Odbierając przecież wolność ludzkiej woli – odbieramy bowiem wszelką moralność ludzkim czynom³⁰. A zatem tylko dzięki wolności możemy poznać i w pełni ukazać istotę naszego człowieczeństwa.

Warto również podkreślić polskie akcenty dotyczące wolności i jej znaczenia dla nas Polaków. Ceniliśmy zawsze wolność, choć nie zawsze potrafiliśmy, czy też mogliśmy z niej korzystać. Nasi przodkowie walczyli o wolność Waszą i naszą mając w sobie, jak mówił Józef Piłsudski, jakiś wewnętrzny „instykt wolności”³¹. Bo „kochać Polskę i wolność to jedno i to samo”, a sprawa Polski była zawsze sprawą wolności³². Wskazując na umiłowanie wolności jako na cechę narodową Polaków Andrzej Maksymilian Fredro pisał: „Polacy mogą żyć i działać skutecznie tylko w wolności. Próby odebrania im tej wolności (...) wynikają albo z niezrozumienia zasadniczego faktu: iż ustrój państwa

27 Zob. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 674; idem, *Paradoksy russoistyczne. Wstęp do dzieł wybranych J.J. Rousseau*, Warszawa 1966.

28 Zob. E. Cassirer, *Ucieczka od wolności*, tłum. „Warszawa 1978.

29 Por. J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1979, s. 254; A. Burda, *Idea suwerenności ludu w doktrynie politycznej J.J. Rousseau*, „Państwo i Prawo” 1954, z. 10–11 (104–105), s. 561 i 563.

30 Por. J.J. Rousseau, *Umowa...*, *op. cit.*, s. 15–16.

31 J. Piłsudski z rozmowy z Arturem Śliwińskim z 23 listopada 1931 roku, „Niepodległość” styczeń–luty 1938, t. XVIII, z. 1/45, s. 32; cyt. za: J.R. Nowak, *Myśli o Polsce i Polakach*, Katowice 1994, s. 194.

32 W. G. Brandes, *Polska*, tłum. Z. Poznański, Lwów 1898, s. 27 i n.; cyt. za: J.R. Nowak, *Myśli...*, *op. cit.*, s. 38 i 177.

musi być dostosowany do mentalności i charakteru narodowego jego obywateli, albo po prostu wypływają ze złej woli”³³. Dobrze by jednak było wyciągnąć wnioski z przykrych doświadczeń historii i patrzeć w przyszłość pamiętając, że umiłowanie wolności jest źródłem wszystkiego co najlepsze, ale musi mu również towarzyszyć umiłowanie prawa, gdyż: „Miłość wolności wystarcza, żeby republika powstała, ale tylko umiłowanie prawa pozwoli jej istnieć i rozkwitać; dlatego więc połączenie tych dwóch uczuć powinno stać się głównym celem polityki”³⁴ – wszystkich polityków i każdego państwa.

33 Z. Ogonowski, *Wstęp*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Warszawa 1979, s. 15; zob. A. M. Fredro, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, tamże, s. 331 i n.

34 G. B. de Mably, *O prawach i obowiązkach obywatela, List IV*, w: *Pisma wybrane*, tłum. D. Malewska, Kraków 1956, s. 88–89.

OGRANICZENIA WOLNOŚCI CZŁOWIEKA WYNIKAJĄCE Z TRADYCYJNEJ TEORII PRAWA NATURY

Pisząc o tradycyjnej teorii prawa natury mam na myśli koncepcję stworzoną przez Tomasza z Akwinu. Filozofia Tomasza z Akwinu jest oficjalną filozofią Kościoła katolickiego, zaś opracowana przez Tomasza teoria prawa natury dominuje w nurcie filozofii chrześcijańskiej. Jest ona najpełniejszą i najbardziej reprezentatywną teorią spośród tych, które szukają uzasadnienia prawa natury, w czymś dalszym niż tylko natura człowieka¹.

Tomizm jest heteronomiczną koncepcją moralną, która zakłada, że powinności człowieka determinowane są systemem wartości oraz normami narzuconymi z zewnątrz; normami płynącymi od Boga. Przeciwnieństwem jej jest etyka autonomiczna, uznająca, że w człowieku tkwi ostateczne źródło prawa moralnego. Broni ona człowieka przed podporządkowaniem jakimkolwiek zewnętrznym autorytetom; na przykład autorytetowi państwa, społeczeństwa czy autorytetowi Boga.

Tomiści podporządkowują porządek prawny panujący w państwie porządkowi etycznemu. Ich zdaniem wynika to z charakteru obu porządków. Porządek etyczny jest niezmienny, a na jego straży stoi pozaludzka sankcja. Porządek prawny panujący w państwie jest nietrwały, ulega zmianom i zabezpieczony jest jedynie sankcją władzy państwowej². Filozofia tomistyczna uznaje ścisły związek porządku etycznego oraz porządku prawnego panującego w państwie. Oba porządki opierają się bowiem na wspólnym fundamencie, którym jest prawo natury.

1 Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 36.

2 Por. *ibidem*, s. 100.

Zgodnie z tą koncepcją Tomasza z Akwinu prawo natury poznajemy przy pomocy rozumu. Źródłem prawa natury jest natura/istota człowieka. Jednakże nie jest to źródło ostateczne. Ostatecznym źródłem prawa natury jest utożsamiane z Bogiem prawo wieczne. Prawo natury jest niezienne (niezmiennność wynika z nieziennej natury człowieka) i niepisane (nie jest ujęte w żadne gotowe formuły).

Zdaniem tomistów, prawo natury jest empirycznie sprawdzalnym wnioskiem, który narzuca się człowiekowi w wyniku obserwacji właściwych mu zachowań i dążeń. Aby prawidłowo odczytać tkwiące w człowieku prawo natury należy poznać ludzką naturę, badać ludzkie dążenia i zachowania. Na ich podstawie można wyrobić sobie właściwe pojęcie prawa natury.

Według tomistów, podstawowa zasada prawa natury brzmi: „dobro należy czynić, zła należy unikać”. Zasada ta ma charakter abstrakcyjny i powszechnie obowiązujący. Z niej wynikają dalsze zasady prawa natury. Bez wątpienia wszyscy się zgodzą z tym, że nie należy źle postępować, że pożądane są takie zachowania, które przynoszą dobro. Problem pojawia się wtedy, gdy trzeba zdefiniować, co stanowi dobro, a co zło? Jakie postępowanie jest dobre – właściwe, a jakie złe – niewłaściwe.

Dobre, zdaniem Tomasza z Akwinu, jest to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność. Akwinata wymienia trzy grupy naturalnych skłonności. Pierwszą jest właściwa wszystkiemu, co żyje naturalna skłonność do zachowania życia. Drugą grupę tworzy właściwa człowiekowi oraz zwierzętom skłonność do życia w społeczeństwie oraz skłonność do łączenia się mężczyzny z kobietą i związana z nią skłonność do wychowywania dzieci. Trzecia i ostatnia inklinacja jest właściwa tylko człowiekowi. Jest to naturalna skłonność poznania całej prawdy o Bogu. Wymienione przez Akwinatę inklinacje zostały wcześniej sformułowane i opracowane przez stoików, a następnie umieszczone w Kodeksie Justyniana.

Tomasz z Akwinu i zwolennicy tradycyjnej teorii prawa natury uważają, że na podstawie naturalnych skłonności człowieka możliwe jest ustalenie, jak należy postępować, a jakiego zachowania należy unikać.

Według Tomasza z Akwinu odpowiednio do naturalnych skłonności istnieje porządek zasad prawa natury. Z naturalnej skłonności do zachowania życia wynika obowiązek zachowania tegoż życia³, ze skłonnościami heteroseksualnymi człowieka⁴ związane jest potępienie związków homoseksualnych, ze skłonności do życia w społeczeństwie wynika nakaz pokojowego współżycia, a z naturalnej skłonności do poznania prawdy o Bogu wynika nakaz dążenia do poznania Boga.

Pisząc o ograniczeniach wolności wynikających z tradycyjnej teorii prawa natury skoncentruję się na drugiej inklinacji. Czyli na skłonności człowieka do zawierania związków heteroseksualnych i wychowywania potomstwa, będącego owocem takiego związku.

Według tomistów „natura ludzka sama z siebie wymaga monogamii”⁵. Innymi słowy tylko związki monogamiczne są zgodne z prawem natury. Argumentacja na poparcie tej tezy jest następująca. Głównym zadaniem małżeństwa jest rodzenie i wychowywanie dzieci. Dobrze można wychować dzieci wtedy, gdy w domu będzie panował spokój i prawdziwa przyjaźń między małżonkami. Warunki takie mogą zapewnić jedynie związki monogamiczne. Poliandria (wielomęstwo) oraz poligamia (wielonośność) nie są zgodne z naturą człowieka, nie są więc zgodne z prawem natury. Przy czym – zdaniem niektórych tomistów –

3 Św. Tomasz dopuszczał stosowanie kary śmierci np. w stosunku do heretyków. „(...) popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali kara kłątwy wyłączeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata kara śmierci. (...) Kościół karą kłątwy wyklucza go [heretyka – I.G.] ze swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata kara śmierci. (...) Nie jest też sprzeczne z nakazem pańskim tępienie doszczętne heretyków karą śmierci; zakaz ten przeciw dotyczy tego wypadku, gdy nie można wyrwać kąkolu bez wyrwania pszenicy [pogrubienie – I.G.] (...)”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, (2–2, q. 11, art. 3), Londyn 1966, t. 15, *Wiara i Nadzieja*, s. 148–146.

4 „Istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, «czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta», np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowywanie dzieci itp.”. S.T.1–2 q. 94 art. 2 (t. 13, s. 55) Pisząc o naturalnych skłonnościach człowieka Akwinata ma na myśli nie to, co jest zgodne, li tylko, z naturą człowieka, lecz to, co jest wspólne człowiekowi z „innymi zwierzętami”. Skoro tak, to należy zaznaczyć, iż nie można jednoznacznie ustalić, które zachowania występujące w przyrodzie są „naturalne”. U zwierząt zauważalne są bowiem związki monogamiczne (gibony) jak i poligamiczne (goryle). Wiadomo, że kukłka podrzuca innym ptakom swoje jaja, tym samym nie przejawia najmniejszej troski o wychowanie potomstwa. Co się zaś tyczy naturalnej wzajemnej skłonności osobników przeciwnych płci, to u zwierząt można zaobserwować zarówno zachowania heteroseksualne jak i homoseksualne, przykładem niech będą małpy bonobo (spokrewniony z szympanсами gatunek naczelnych), u których naukowcy zauważyli stosunki heteroseksualne, homoseksualne, a także pedofilskie.

5 Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 109.

„zakaz poliandrii jest regułą niezmienną wynikającą ze stałych wymagań natury ludzkiej”⁶ i nie dopuszcza żadnego odstępstwa. Poligamia natomiast, chociaż stoi na przeszkodzie w wytworzeniu się prawdziwej więzi między małżonkami, zgodna jest z zadaniem rodzenia i wychowywania dzieci. Zatem gdyby liczba kobiet była nieproporcjonalnie większa od liczby mężczyzn, to rozum naturalny wskazywałby na poligamię jako rozwiązanie rozumne i zgodne z prawem natury⁷.

W tomizmie można znaleźć jeszcze inne argumenty przeciwko wielomęstwu. Mianowicie w małżeństwach poliandrycznych (czyli, gdy jedna kobieta ma kilku mężów) zachodzi niebezpieczeństwo niewiedzy kto jest ojcem spłodzonego dziecka. (Przy poligamii takiego niebezpieczeństwa nie ma, gdyż mąż jest jednocześnie ojcem. Oczywiście przy założeniu, że nie jest to dziecko pozamałżeńskie.) Z tego względu – według tomistów – poliandria (wielomęstwo) jest czynem bezwzględnie moralnie złym. Niepewność ojcostwa naraża bowiem na niebezpieczeństwo jeden z celów małżeństwa, którym jest wychowanie potomstwa⁸. Poligamia natomiast nie jest zakazana, lecz jedynie w najwyższym stopniu niepożądana⁹. W sposób oczywisty pozwala ustalić ojcostwo oraz macierzyństwo, jednakże sprzeciwia się innemu celowi małżeństwa, którym jest wzajemna pomoc i podpora małżonków. Poligamia jest zatem zgodna z podstawowym celem małżeństwa, jakim jest rodzenie i wychowywanie dzieci. Naraża jedynie na niebezpieczeństwo inny cel małżeństwa, którym jest stworzenie prawdziwej więzi między małżonkami, opartej na miłości i wzajemnym wspieraniu się. Tomiści są zdania, że gdy mąż nie będzie mógł zaspokoić jednoczesnego pragnienia oraz kaprysów wielu żon, wówczas w małżeństwie dojdzie do waśni i scen zazdrości¹⁰.

Tomasz z Akwinu uważa, że człowiek, tak jak i byty nierozumne, dąży do przekazania biologicznego życia przez obcowanie płciowe oraz zrodzenie i wychowanie dzieci. W tradycyjnym ujęciu „współ-

6 *Ibidem*, s. 105.

7 Por. *ibidem*, s. 109.

8 Przy obecnym stanie medycyny testy genetyczne w sposób jednoznaczny mogą ustalić ojcostwo, zatem odpada argument przemawiający za bezwzględną niedopuszczalnością poliandrii.

9 Por. W. Urmanowicz, *Zasady moralności*, Warszawa 1955, s. 74–75.

10 Nasuwa się wniosek, że w poliandrii żona jest w stanie zaspokoić pragnienia wielu mężów, gdyż W. Urmanowicz nie wysuwa tego argumentu przeciw poliandrii.

nota” człowieka ze zwierzętami w realizowaniu drugiej inklinacji jest traktowana zbyt dosłownie i jednoznacznie. Małżeństwo oraz związane z nim funkcje seksualne traktowane są jako degradacja, swego rodzaju zaćmienie ludzkiej rozumności. Upadek ten może być zrównoważony i uszlachetniony jedynie przez urodzenie dziecka. Rodzicielstwo uważane jest za jedyne usprawiedliwienie stosunków płciowych. Popęd płciowy w małżeństwie jest tolerowany tylko ze względu na fakt rodzenia drugiego człowieka. Natomiast wszelkie ludzkie przeżycia związane z płcią, a nie skierowane bezpośrednio i jednoznacznie do prokreacji uznawane są za niemoralne. Druga inklinacja jest w tym ujęciu sprowadzona wyłącznie do funkcji biologicznego rozmnażania. Akt płciowy traktowany jest jako czynność antyracjonalna, nieosobowa i jednoznacznie wspólna ze zwierzętami.

Współcześnie w myśli chrześcijańskiej odchodzi się od takiego ujęcia drugiej inklinacji. Zdaniem M.A. Krąpca druga inklinacja prawa natury realizuje się w rodzinie. W rodzinie powstaje i rozwija się życie osoby ludzkiej, tam też odbywa się wielostopniowe przekazywanie życia. Według niego miłość małżeńska i rodzicielska jest dla innych związków naturalnym wzorcem współżycia między ludźmi. „Wzorcem dla analogicznego rodzicielstwa, czyli »przekazywania życia« realizowanego poza wspólnotą krwi, jednakże z zachowaniem najistotniejszych wartości osobowych, które są właściwościami współżycia w rodzinie”¹¹. Przykładem takich wspólnot są zakony, stowarzyszenia opieki społecznej, zrzeczenia młodzieżowe itp. Wspólnoty te tworzone są na wzór rodziny, by mogła być w nich realizowana inklinacja do przekazywania życia, pomimo że wśród celów tych wspólnot nie ma przekazywania życia biologicznego. Według niego, poza małżeństwem, „w szerokim rozumieniu »przekazywanie życia« może być realizowane także w celibacie, bez fizycznego współżycia dwojga płci i bez fizycznego rodzicielstwa”¹².

Mieczysław A. Krąpiec uważa, że zawężenie drugiej inklinacji wyłącznie do czystej biologii nie może być uznane za istotny przejaw prawa natury u człowieka. W jego ujęciu, przekazywanie życia, polega

11 M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne. Dzieła*, t. X, Lublin 1993, s. 204.

12 *Ibidem*

na przekazywaniu treści intelektualnych oraz przekazywaniu przeżyć, z których zbudowany jest wewnętrzny świat jednostki.

Można z tego wysnuć wniosek, że wspólnotą, która spełnia wymóg przekazywania życia przez przekazywanie treści intelektualnych jest również związek dwojga ludzi tej samej płci. Tak więc również związki homoseksualne mogą być zgodne z prawem natury, byleby celem ich było dzielenie się własnym życiem oraz przekazywanie swoich przeżyć. Zwłaszcza że, pisząc o naturalnych skłonnościach człowieka, w znaczeniu drugiej inklinacji, Tomasz z Akwinu ma na myśli to, co jest wspólne człowiekowi z „innymi zwierzętami. Nie można jednak ustalić jednoznacznie, które zachowania występujące w przyrodzie są „naturalne”. U zwierząt zauważalne są bowiem związki monogamiczne (gibony) jak i poligamiczne (goryle). Wiadomo, że kukułka podrzuca innym ptakom swoje jaja, tym samym nie przejawia najmniejszej troski o wychowanie potomstwa. Co się zaś tyczy naturalnej wzajemnej skłonności osobników przeciwnych płci, to u zwierząt można zaobserwować zarówno zachowania heteroseksualne jak i homoseksualne, przykładem niech będą małpy bonobo (spokrewniony z szympanсами gatunek naczelnych), u których naukowcy zauważyli stosunki heteroseksualne, homoseksualne, a także pedofilskie.

Zaproponowana przez M.A. Krąpca interpretacja drugiej inklinacji mogłaby być furtką umożliwiającą łączenie się w pary osób tej samej płci. Jednakże zgodnie z koncepcją św. Tomasza z Akwenu, w przypadku wątpliwości dotyczących treści prawa natury, należy odwołać się do prawa boskiego, czyli objawienia. Interpretatorem prawa boskiego jest w tym przypadku Kościół, który mocą swojego autorytetu ustala, jakie zachowania są zgodne z prawem natury, a jakie są z nim sprzeczne.

Ograniczenia wolności człowieka wynikające z tradycyjnej teorii prawa natury polegają na podporządkowaniu jednostki zewnętrznemu autorytetowi. W odniesieniu do drugiej inklinacji, zewnętrzny autorytet narzuca człowiekowi pewne zachowania, które w przypadku osób o skłonnościach homoseksualnych są sprzeczne z ich wewnętrzną tożsamością.

WOLNOŚĆ JAKO ZAŁOŻENIE PRE-WARTOŚCIUJĄCE

Niniejszy tekst stanowi symboliczne nawiązanie do podstaw myślenia o wartościach. W dzisiejszym świecie, mimo takich nurtów współczesnych dyskusji filozoficznych i światopoglądowych jak post-modernizm czy New Age, próby formułowania odpowiedzi, które mogą być kwalifikowane jako ewentualna pomoc w wartościowaniu, napotykają wręcz automatyczny opór. Wynika on z wielu źródeł. To zarówno fundamentalistyczna negacja potrzeby twórczego myślenia o wartościach, skoro te są raz na zawsze dane, jak i logiczna negacja góralskich bojów Józefa Tischnera o myślenie według wartości, to też szufladkujące sprowadzanie rozważań o wartościach do tzw. filozofii wartości, datowanej dopiero od nowoczesności (H.R. Lotze) i nie traktowanej zbyt poważnie, czytaj: „naukowo”. Jest też jednak i tak, że zauważona już przez Greków konieczność odróżniania Prawdy od Dobra i Piękną nie poddawała negacji równie ważnej konieczności łącznego rozpatrywania tejże triady w refleksji dotyczącej pełni ludzkiego bytu.

Relację wolność – wartości można syntetycznie sprowadzić do następujących stanowisk:

- negacja wolności w wartościowaniu (determinizm, obiektywizm);
- wolność jako realizacja wartości reprodukcyjnych w najgorszym wydaniu członków tłumu (wolność fałszywa w myśli chrześcijańskiej, samowola u Kanta);
- wolność negatywna jako podstawa dobrego wartościowania w sferze publicznej obojętna zarazem wobec wartościowania indywidualnego – przy czym to co publiczne maksymalnie od-

powiada temu co prywatne w zakresie własności: dobrobyt samoczynnie dążący do pokoju, gwarantującego utrzymanie własności;

- wolność negatywna uwzględniająca elitarne dążenie do kultury wysokiej;
- wolność jako kontrfaktyczne założenie zachodniej kultury wartościowania.

Poniżej krótko opisana jest droga myślenia, mająca prowadzić do uzasadnienia ostatniego, autorskiego stanowiska.

Kryteria obiektywne negują wolność człowieka jako punkt wyjścia wartościowania, ale w zamian tworzą grupę wyraźnych wartości – jednoznacznych norm, „jasnych” wartości. Można przenieść powiedziec, że im jaśniejsza jest ta grupa, tym bardziej mamy do czynienia z poglądami fundamentalistycznymi. W ramach tych poglądów występuje przeświadczenie o tym, że dosłownie istnieje jednoznaczna podstawa wartościowania, że bez większego wysiłku każdy może ją poznać, a jeśli ktoś tego nie robi, to znaczy że świadomie odrzuca daną prawdę wartościującą, tworząc automatycznie podstawę normotwórczą. W związku z powyższym fundamentalizm może (choć podkreślmy: nie musi) kulminować w postaci stwierdzenia konieczności zmuszenia innych do przyjęcia danej podstawy wartościowania dla ich własnego dobra, gdyż inaczej ich życie będzie tylko błędzeniem.

Jest jednak i druga strona obiektywizmu. To między innymi następujące niebagatelne zagadnienie: niezmiennie (absolutnie) określone wartości z konieczności muszą być odnoszone (stosowane) do zmiennych ludzkich dziejów co oznacza, że za każdym razem oznaczają one coś innego. Zwróćmy też uwagę na inny problem analityczny: czy konsekwentnie rozumiane na sposób obiektywny (transcendentny, idealistyczno–obiektywny) wartości – czyli wartości ontologicznie oddzielone od ludzkiego myślenia – mogą być tym samym, co wartości rozumiane subiektywnie, od których istnienia raczej trudno by było się całkowicie odseparować nawet najbardziej zagorzałemu zwolennikowi obiektywizmu. Jeśli do tych problemów dodamy coraz baczniejsze zwracanie uwagi przez współczesnych myślicieli chrześcijańskich na wagę hermeneutyki (choćby w wersji Paul’a Ricourea) w formułowaniu zdań wartościujących, jeśli dodamy (tylko przykładowo) personalizm, egzy-

stencjalizm chrześcijański, myśl John'a Mitchell'a Finnisa – aksjomatyzującego św. Tomasza, to teza o paradoksie postępującej subiektywizacji obiektywizmu może wydać się nie przesadzoną. Z punktu widzenia niniejszych rozważań oznacza to nieuniknioną intelektualnego poważnego wchodzenia w wolność przy rozważaniach wartościujących.

Wartości według wielu filozofów stanowią o naszym człowieczeństwie. Z tego punktu widzenia tworzą też wspólną przestrzeń dla wszystkich tych, którzy pragną się wznieść ponad poziom czysto fizycznej reprodukcji samych siebie i całego gatunku. Jednak jeszcze większa liczba filozofów twierdzi, że każda porządnie prowadzona dyskusja aksjologiczna prowadzi do punktu wyjścia danego dyskutanta, który jest nie do pogodzenia z odnośnym punktem innego uczestnika tejże dyskusji. Te punkty wyjścia to wartości naczelne traktowane jak aksjomaty w danym czasie i miejscu (a nawet poza czasem i miejscem). Wedle tego stanowiska socjalista musi dojść do ostatecznej obrony równości, zwolennik nurtów narodowych – danego narodu, liberał – wolności itd. Niektórzy próbują wyjść z tego dylematu, który można nazwać prawdziwym węzłem gordyjskim przez sięganie do terminu: „godność”. Jednak i ta propozycja pozostawia co najmniej niedosyt, gdyż powszechnie przyjmowane są różne źródła aksjologiczne godności, co prowadzi nas z powrotem do sytuacji bez wyjścia. Jednym z bardziej znanych i dość powszechnie akceptowanych – nie tylko w kulturze anglo – amerykańskiej – jest z kolei rozwiązanie zaproponowane przez Herberta Hartha. Jednak jego próba zminimalizowania wartościowania, świadomego sprowadzenia go do poziomu trywialnego, czyli takiego, co do którego wszyscy musieliby się zgodzić, po prostu pomija powyższy dylemat, co go niewątpliwie nie rozwiązuje. Ten sam zarzut można odnieść do szeregu innych, ważnych skądinąd propozycji, jak poszukiwanie przez Ronalda Dworkina spójności społecznej czy rozumu publicznego przez Johna Rawlsa.

Sam liberalizm wspomnianego powyżej dylematu też nie rozwiązuje. Słynne jest negatywne (wedle dookreślenia Isaiaha Berlina) definiowanie wolności przez liberałów, sprowadzane do tego, że wolność to po prostu każde działanie, nie wynikające z zewnętrznego przymusu, występującego w dowolnej formie. Owo negatywne sformułowanie wolności jest doprecyzowane przez wyznaczenie granic tak rozumia-

nej wolności: granica mojej wolności to wolność drugiego człowieka. Wniosek dotyczący granic jest zapewne daleko niewystarczający, ale ważny i dający szansę na jego dalsze uzupełnienia. Natomiast samą „definicję” wolności można uznać co najwyżej za *quasi* definicję, przypominającą zdanie: „masło to brak margaryny”. Mimo tego współcześnie powstało zjawisko swoistego zawłaszczenia wolności przez szeroko rozumiany liberalizm, co jest potęgowane nawet przez osoby zajmujące stanowiska anty-liberalne. Można powiedzieć, iż Ci ostatni oddają wolność jako taką w ręce liberalów. Wszak warto jednak podkreślić, że dla wielu zasadniczych kierunków filozoficznych, świat – i wartościopoglądowych – wolność jest pojęciem centralnym. Gwoli tylko dania pewnego sygnału intelektualnego wspomnijmy tutaj biegunowo sytuowane marksizm i chrześcijaństwo. Oczywiście nie można negować anty-wolnościowych konsekwencji wybiórczego i głównie pro-instytucjonalnego korzystania zarówno z jednego jak i drugiego stanowiska. Ale też rację ma Andrzej Walicki, który obszerne dzieło poświęcił „marksizmowi jako skokowi do królestwa wolności”¹ i rację ma też Mirosław Sadowski, który stosunkowo niedawno celnie przypomniał znaczenie wolności w kształtowaniu się chrześcijaństwa². Wspomnijmy tylko, iż sam Karol Marks w dużej mierze zaczyna od protestu przeciwko urzeczowieniu człowieka przez kapitalizm, przeciwko zamianie ludzkiej wolności w bezwolny trybik samoodtwarzającej się maszyny wytwarzania zysku. Siła tego protestu, podjęta między innymi bezkompromisowo przez Różę Luksemburg, oskarżającej Bernsteina jak i „konserwatywnych” zwolenników Fryderyka Engelsa o porzucanie wolnościowych ideałów jest do dzisiaj niestety aktualna. Co więcej przedstawiana zwykle w formie ironicznej „wolność jako uświadomiona konieczność” jest przecież stwierdzeniem dającym możliwość doniosłych interpretacji, zarówno stricte marksistowskich, jak i znacznie szerszych, jak choćby inspirowanych filozofią egzystencjalną. Chrześcijaństwo też dla wielu jest wolnością, zarówno bezpośrednią – społeczną, jak i intelektualną – wyjście z Raju jest wejściem w pot i lzy codzienności świeckiej, ale i wejściem w myślenie, nieistniejące bez

1 A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996

2 M. Sadowski, *Państwo w doktrynie Papieża Leona XIII*, Kolonia Limited, Wrocław 2002

wybierania wartości przez samego człowieka. „Roger Charles SI i Drosten Maclaren OP przypomnieli, że wolność wypływająca z religii chrześcijańskiej, którą Kościół ofiarował swym członkom, była jedną z przyczyn jego ludzkiej atrakcyjności dla tych wszystkich, których krępowały więzy polityczne i społeczne istniejące w cesarstwie rzymskim. Kościół proponując dobrowolne zaangażowanie się w chrześcijańskiej wspólnotcie, bez barier i podziałów, przyciągał rzesze nowych zwolenników”³. U św. Augustyna „aby człowiek osiągnął prawość, potrzebna jest mu zarówno łaska Boża, jak i wolna wola. Łaska potrzebna jest wolnej woli w osiągnięciu celu. Władza dokonywania wolnego wyboru (*liberum arbitrium*) tych celów – jest wolnością. „Człowiek umocniony w najwyższym stopniu przez łaskę jest również w najwyższym stopniu wolny i prawdziwą wolnością jest służyć Chrystusowi”⁴. Jeśli uzupełnimy przypomnienie znaczenia wolności dla marksizmu i chrześcijaństwa o nurty łączące marksizm z katolicką nauką społeczną, o personalizm chrześcijański, o socjalizm niemarksistowski (tak pięknie obecny w Polsce do tragicznego końca przedwojennego PPS-u), to tezę o wolności jako lejtmotywie kultury zachodniej będzie coraz łatwiej obronić. Obronić mimo „zasłony niewiedzy” *a’rebours*, narzuconej na marksizm czy też chrześcijaństwo. „Zasłona niewiedzy” spowodowała w przypadku marksizmu zapomnienie tego, że byt określający świadomość, jak wszystko u Marksa, należy rozumieć dialektycznie, to jest m.in. w odniesieniu do zawołania, iż nadszedł czas filozofii zmieniającej świat, czyli też i tenże byt. Mówiąc inaczej, Marks to jednak przede wszystkim uniezależnienie ducha od produkcyjnej materii, dostrzeżenie, że tragizm dążenia do zysku nie polega na samym zysku, a na uczynieniu z niego celu dla samego siebie i gdzie postawa Andrew Carnegie to nie *constans*, a kontratyp. Podobny problem tkwi w historii chrześcijaństwa. Nie tylko Jezus z Nazaretu, ale i Jezus Chrystus to człowiek uczujący duchem z ubogimi i odtrącanymi oraz spierający się z podążającymi za trwałością materii. To obraz Chrystusa, do którego ciekawie sięgnęli twórcy nieobecnego już niestety w powszechniejszej komunikacji filmu „Jesus Christ Super Star”. Ogromna zachodzi przepaść między tym obrazem a częścią kościoła instytucjonalnego,

3 *Ibidem*, s. 90.

4 *Ibidem*, s. 91–92.

dosłownie bizantyjsko obwieszającego się złotem i zaangażowanego na co dzień w bezpośrednie uczestniczenie w gospodarce. Jeszcze większa jest przepaść między tymże obrazem a ludźmi, obwieszającymi się sumieniem Kościoła i narodu, dla których minimalna tolerancja jest barierą nie do przekroczenia. Kościół jest o tyle interesującym przykładem, że tak jak w XIII wieku Kościół musiał zmierzyć się z grecką filozofią (św. Tomasz), w XIX wieku z kapitalizmem (ponownie św. Tomasz) a po II wojnie światowej ze społeczną gospodarką rynkową (II Sobór Watykański), tak teraz Kościół musi zmierzyć się z wolnością (czego sygnał dał Józef Tischner i co podejmował Karol Wojtyła).

Trudno zaprzeczyć Kantowi, iż wolność rozumiana podstawowo w tym między innymi sensie, iż istniejąca przedprawnie, przede wszystkim staje się samowolą, a ta oznacza nihilację człowieczeństwa, w tym i samej wolności, gdyż sprowadza człowieka do elementu struktury zdeterminowanej czystą *physis* i do tego jeszcze elementu dostrzegającego w drugim człowieku tylko możliwość realizacji owej *physis*. Podobnie określają to Ojcowie Kościoła, mówiący o fałszywej wolności. Oni oczywiście wyprowadzają wolność fałszywą ze ścieżek odchodzących od Boga, ale samo jej oblicze jest iście kantowskie – to stan całkowitego oddania samego siebie w ręce oddziaływania Złotego Cielca, co z kolei przypomina ostrzeżenie Marksa i Róży Luksemburg przed reifikacją człowieka. W tym miejscu sporu o wolność dochodzimy do sedna problemu. Wolność jest zapewne zdana na nihilację przez samowolę na poziomie faktyczności. Tezę tę nawet trzeba wzmocnić poprzez myśl Hannah Arendt, Ericha Fromma czy Józefa Tischnera, że ucieczka w zniewolenie to pierwsze co ludzie robią będąc obdarowanymi wolnością. Tak też nie mają racji Ci (a do nich należą nie tylko liberałowie), którzy uważają, iż wystarczy usunąć człowiekowi przeszkody, by ten zaczął po prostu korzystać z wolności. Na poziomie faktyczności jest inaczej. Nawet wchodząc w rozważania o faktyczności, określane mianem determinizmu i indeterminizmu nie możemy w faktyczności dostrzec sprzymierzeńca wolności.

W zasadniczych ujęciach negacji i pozytywizacji istnienia wolności spotykamy odwołania do determinizmu i indeterminizmu. Przyjmując stanowisko deterministyczne stwierdzamy na różne, boskie i nieboskie sposoby, że wolność co najwyżej może być ciekawą mrzonką lub w najlepszym razie ubieraniem nagiego instynktu w szaty kultury

jakoby tworzonej czysto samodzielnie przez nas samych. Poznając deterministyczną naturę świata poznajemy uludę ewentualnego istnienia świadomości wolności – z punktu widzenia faktów rozumianych czy to empirycznie czy to obiektywnie wolność dosłownie nie istnieje. Wydaje się zatem, iż przeciwny kierunek poznawczy: indeterminizm, broni wolności *ex definitione*. W tym przypadku prowadzi to do uznania naturalnego, pierwotnego istnienia wolności, której nie trzeba wymyślać, ale trzeba ją co najwyżej chronić. Problem jednak tkwi w paradoksie dostrzeżonym już przez Greków i potwierdzanym przez współczesne nauki ściśle. Grecy wolność przeciwstawiają zarówno determinizmowi – konieczności (ananke) jak indeterminizmowi, tkwiącemu w przypadku (tyche) i losie (moira). Nic dodać nic ująć, wszak nowocześnie – czyli między innymi porządnie w sensie oksfordzkiej analityczności – rozumiany indeterminizm oznacza brak możliwości wpływu na chaos. Jeśli w tymże chaosie pojawiają się fraktale, czyli fragmentaryczna powtarzalność, którą można uznać za porządek, to jest to dzieło tegoż chaosu a nie niezależnej od niego woli wprowadzenia tegoż porządku. Dopiero idąc śladem greckim i zbaczając z drogi wyznaczonej przez znaki: determinizm – indeterminizm możemy dojść do wolności. Oznacza to, iż wolność jest ludzkim założeniem, dotyczącym swojego własnego losu. Inaczej: wolności nie ma w sensie empirycznym albo występuje w tymże sensie tak, jak występuje reakcja termojądrowa (przynajmniej na razie) w ludzkich rękach, tzn. tylko w formie krótkiej chwili, niezdolnej do trwania, choć zdolnej do totalnego niszczenia jeśli występuje w postaci bomby wodorowej.

Wolność w ramach faktyczności zamienia się w samowolę. Z tego punktu widzenia warto pamiętać o niebezpieczeństwach wypływających z ewentualnego wywodzenia powinności z faktyczności. Wolność jako kontrfaktyczne założenie ludzkiego wartościowania daje podstawę świata powinności. Wolność jest stwarzana w wyznaczonej przez nią kulturze. Kultura wspiera oczywiście cywilizację, ale i musi być w swych podstawach co najmniej acywilizacyjna, by można próbować mówić o szukaniu w ramach ludzkiego intelektu. Wolność to nie tylko wolny wybór wśród już zastanych możliwości, co zmyliło tak wielu, wolność to również tworzenie.

Dla obrony takiej ścieżki myślenia wbrew pozorom można znaleźć przebogata literaturę, metodologicznie idąc tropem m.in. Rudol-

fa Steinera, Jurgena Habermasa, Rogera Cotterrella i Jacquea Derridy, to znaczy, krótko mówiąc, szukając tropów ważkich dla podjętego wywodu, a nie dla budowania „systemu” danego kierunku myślenia. Taka metodologia jest *prima facie* tym bardziej ważka, iż jak w dość jaskrawych przypadkach marksizmu i chrześcijaństwa, wolnościowy zaczyna nie jest systemowo rozwijany lub jest świadomie ograniczany, albo jest rozwijany jednostronnie, jak w z kolei w przypadku liberalizmu czy nie wspomnianego z braku miejsca anarchizmu. Wśród wspomnianej literatury ponownie tylko dla przykładu można wspomnieć o:

- Johnie Stuarcie Millu i jego słabo zauważonej obronie nie tylko indywidualności jako jednego z elementów dobrobytu, ale i obronie ekstrawagancji jako egzemplifikacji postrzegania wolności w kategoriach elitarnego dążenia do kultury wysokiej;⁵
- Józefie Tischnerze i Karolu Wojtyłe i ich dosłownie kantowskiemu związaniu prawa z wolnością;⁶
- Józefie Bocheńskim i Janie Salamusze z ich poszukiwaniem relacji wolność – myślenie – wiara;
- Jean Paulu Sartrze i jego specyficznym optymizmem;
- Józefie Majce i jego „wolności transcendentnej”;
- Rudolfie Steinerze i jego filozofii wolności.

W sposób szerszy odwołajmy się tylko do szczególnego przedstawiciela filozofii żydowskiego oświecenia – Samuela Hirscha, który wyjątkowo dobrze rozumiał konieczność poszukiwania wolności jako prewarości. „Hirsch, jak Fichte, rozpoczyna swój system od antropologii

5 „Właśnie dlatego, że tyrania opinii robi zarzut z ekscentryczności, potrzeba dla złamania tej tyranii, by ludzie zachowywali się ekscentrycznie. Ekscentryczność występowała zawsze tam, gdzie było dużo siły charakteru; a zasób ekscentryczności w społeczeństwie był zwykle proporcjonalny do zawartej w nim ilości geniuszu, energii i odwagi moralnej. Fakt, że tak mało osób odważa się na ekscentryczność, sygnalizuje główne niebezpieczeństwo naszych czasów”, J.S. Mill, *O wolności*, Akme, Warszawa 1999, s. 83.

6 „Wielkie i mądre rzeczy o tym pisał Jan Paweł II, papież. Nikt jak on lepiej nie czuje tej dzisiejszej, polskiej sprawy: budowaniu państwa prawa. Jest w jego nauce bardzo dużo wskazówek. Co z tego, kiedy ludzie nie bardzo tyk wskazówek znajom, nie bardzo słuchajom. Mo to być państwo prawa. Nie godo się „państwo praw”, ale jakby państwo jednego prawa. Cymu jednego? Przecie w państwie jest dużo praw? Tymu jednego, że fundamentantnym państwa jest jedno prawo: prawo równej wolności dlo syćkich. W państwie obowiązuje takie prawo: jo ogranicom mojom wolność, mojom ślebode wobec ciebie, cobyś ty mógł swojom ślebode ograniczyć w stosunku do mnie. Nie bedem cie krzywdził, cobyś ty mnie tyz nie krzywdził. Jak jo tobie, tak ty mnie. I to się nazywo równość wobec prawa. I to jest to nowe dzieło, które my musimy zbudować”, J. Tischner, *Słowo o ślebodzie*, Znak, Kraków 2003, s. 97.

i twierdzi, że istotą człowieka jest świadomość jaźni, czyli samoświadomość. Rozpoczyna więc od analizy jaźni. Jaźń zaczyna się ujawniać już od dziecka, w chwili budowy osobowości. Człowiek staje się człowiekiem, gdy powie „ja”, gdy zdobędzie własną samoświadomość, gdy określi się jako byt wolny, gdyż wolność czyni go człowiekiem, gdy stwierdzi czym jest, a czym nie jest. Analiza jaźni rozpoczyna się od momentu skierowania się człowieka na siebie, od przeciwstawienia „ja świadomego” „ja realnemu” i uznania możliwości wpływania „ja świadomego” na „ja realne”. „Ja realne” jest czymś koniecznym, „ja idealne” jest wolne. Analizę filozofii ducha należy rozpocząć, jak Fichte, od poznania człowieka, gdyż istotą człowieka jest świadomość jaźni. Samoświadomość polega na tym, że uznaję coś za swoje lub obce. Od uznania przechodzę do realizacji. Rozstrzygam i realizuję, gdy faktycznie korzystam z wolności..., Bóg jest przykładem i zachętą w dążeniu do wolności, jest absolutną wolnością. Również istotą człowieka jest duch, cechą ducha jest wolność..., wzrost jaźni jest wprost proporcjonalny do wzrostu wolności i postęp całej ludzkości jest również wprost proporcjonalny do postępu wolności. Skoro zaś wolność i świadomość wolności legła u podstaw historii, Hirsch analizuje szersze pojęcie wolności. Odróżnia trzy rodzaje wolności: wolność pierwotną, wolność praktyczną i wolność moralną. Wolność pierwotna jest cechą natury ludzkiej, ale póki nie dotyczy niczego konkretnego, jest zawsze zawieszona w próżni, jest czymś abstrakcyjnym. By przestała być abstrakcyjna, musi być związana z jakąś treścią, którą czerpać może z zewnątrz. Wolność praktyczna mieści się więc w środowisku przyrody i powoduje szarmonizowanie człowieka, ludzi i ich wolności – z przyrodą. W konsekwencji – twierdzi – nie rozwija człowieka, gdyż prowadzi do poddania rozumu – cielesności i konieczności przyrody. Nie powoduje wzrostu wartości duchowych, sama jest bez wartości i, co najwyżej gubi człowieka. Dopiero wolność moralna jest „wolnością do” wartości ducha. Hirsch nazywa ją wolnością moralną dlatego, że powiąza-

na jest z trudną drogą prowadzącą na wyżyny ducha, a której szczytem jest utożsamienie woli ludzkiej z wolą ducha.”⁷

W kontrfaktycznym pojmowaniu wolności jako założeniu kultury należy też sięgnąć do polskiej tradycji i polskiej filozofii, wszak rozważania Hirscha „aż proszą się” o ich uzupełnienie stowarzyszeniem się wolnych jaźni Wincentego Lutosławskiego, a to tylko pierwszy oczywisty przykład. W niniejszym miejscu tylko symbolicznie przypomnijmy hasła typu: „Za wolność naszą i Waszą” czy też „Z wiary waszej wola wasza, z woli waszej czyn wasz będzie”. Na tym tle zawsze trzeba też stwierdzać, iż w ramach prawa granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Ale należy też dodać: natchnieniem mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Dzieje poprzedniego wieku to dzieje największego w dziejach samookaleczenia ludzkości (o czym warto pamiętać ciesząc się z materialnych osiągnięć kultury zachodu). Zważywszy to należy stwierdzić, iż kultura oparta na założeniu o pierwszorzędnym znaczeniu wolności wobec tworzenia wartości znajduje się dopiero w początkowym stadium rozwoju, a nie w stadium pełnym, jak chce tego zdecydowana większość obecnych myślicieli. Co więcej, wolność jako kontrfaktyczne założenie jest wyjątkowo wyrafinowanym tworem kultury. Wyrafinowanie to można porównać do piękna chińskiej porcelany – jej najsubtelniejsze wytwory stanowią jeden z kanonów piękna, ale na poziomie faktyczności oznaczają też wyjątkową kruchość. Na całe szczęście na poziomie wartościowania kruchość broni się przez jej sens istnienia w kulturze, tak jak sens naszej wolności broni się w wolności drugiego człowieka.

7 J. Ochman, *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Universitas, Kraków 2000, s. 179–180; wydaje się, iż sam Hirsch jest odkrywczo niekonsekwentny w zdefiniowaniu „wolności pierwotnej”, gdyż jeśli się ową wolność odniesie do pojmowania przez niego samego kreacji samoświadomości to otrzymamy zarys koncepcji wolności jako pre-wartości, wolności, którą można nazwać ‘wolnością artefaktyczną’ – ale to już jest problem wymagający znacznie szerszych rozważań.

ELEUTERYZM

Pragnę przybliżyć wybrane oryginalne poglądy polskiego myśliciela (tworzącego pod koniec XIX w. i w pierwszej połowie XX w.) Wincentego Lutosławskiego, którego dzieło zaskakujące rozmachem i niepospolitymi treściami uległo niezасłużonemu zapomnieniu.

Filozofia dla Lutosławskiego ma być wyrazem ogólnoludzkiego doświadczenia życiowego w dziedzinie poszukiwania prawdy. Myśliciel stronił – poza kilkoma pracami, w tym wybitnym dziełem o logice Platona i chronologii dialogów Platońskich oraz wcześniej napisaną rozprawą doktorską – od wysoce teoretycznych badań akademickich. Był tym uczonym, który zadawał pytanie o sens ludzkiej egzystencji i upatrywał odpowiedzi w wyczerpującym zrozumieniu życia i bytu w ogóle.

W filozofii Lutosławskiego pojawiają się nierozzerwalnie trzy pojęcia: spirytualizm, indywidualizm i eleuteryzm; do tego stopnia nierozzerwalnie, że sam uczony czasem stosował je zamiennie dla określenia całości swojej myśli filozoficznej.

Spirytualizm to pogląd, według którego dusze są jedynymi, rzeczywistymi bytami, substancjami indywidualnymi. Lutosławski głosił pluralizm metafizyczny. Dusze inaczej nazywał jaźnią, wewnętrznym „ja”, monadą otwartą. Jasne jest jego pokrewieństwo z Leibnizem, tyle że Lutosławski otwiera monady, stają się substancjami transcendującymi.

Spirytualizm ściśle wiąże się z indywidualizmem, który jest w ogóle rysem charakterystycznym polskiego poglądu na świat. Jaźnie, jedynie rzeczywiste byty są zindywidualizowane.

Najważniejszą wartością w filozofii człowieka jest dla Lutosławskiego wolność. Wolność, jedna z trzech kategorii określających jaźń

jest podstawowa, pozostałe to nieśmiertelność i miłość (uczuciowość). Punktem wyjścia do rozważań o człowieku jest zatem wolna, niezależna jaźń.

Eleuteryzm (w grece *eleutheria* to wolność) oznacza, że człowiek w swym istnieniu jest bytem niezdeteminowanym, autonomicznym, nadającym sens światu przedmiotowemu. Lutosławski tworzy koncepcję jednostki ludzkiej obdarzonej pełną swobodą twórczą, niezależnie od struktury cielesnej i biologicznej.

Myśliciel kojarzy fakt istnienia z działaniem woli. Kartezjańskie „myślę, więc jestem” zamienia na „chcę, więc jestem” („posługuję się wolą, więc jestem”). Wolny jest ten, kto działa dzięki niczym nie zdeteminowanej woli. W tym znaczeniu eleuteryzm jest programowym indeterminizmem. Lutosławski precyzuje, mówiąc o istocie indeterminizmu, że nie o to idzie: „czy wszystkie czyny każdej jednostki są wolne, lecz tylko o to, czy w ogóle jakakolwiek jednostka może cokolwiek kiedykolwiek uczynić w zupełnej wolności, wbrew wszystkim wpływom przymuszającym lub skłaniającym ją w pewnym kierunku.”¹

Z tradycji romantyzmu, w której myśliciel zresztą widział uzasadnienie woluntarystycznej koncepcji człowieka, przejął pojęcie jaźni zbuntowanej. W książce „Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna” pisał: „Jeden człowiek może stanąć przeciw prawu świata całego i nawet ofiara Chrystusowa nie starczy, by go zbawić (...) wolny duch wybiera sobie sam drogę.”² Wincenty Lutosławski opowiada się zatem za taką koncepcją wolności, w której wszystkie czyny jednostki są wyznaczone przez jej wolę. Wolność jest synonimem niezależności człowieka od historii, kultury, konstytucji biologicznej.

Elementarnym warunkiem wolności duchowej jest ascetyczne życie, które oznacza wstrzemięźliwość od nałogów szczególnie upośledzających wolę. Lutosławski z pasją społeczną zakładał Stowarzyszenia Elsów czyli tak zwane Bractwa Poczwońrej Wstrzemięźliwości od alkoholu, tytoniu, rozpusty i hazardu, ale owa wstrzemięźliwość miała być tylko warunkiem panowania nad swoją cielesnością.

Dla Lutosławskiego wolność nie dotyczy tylko wyborów życiowych. Samo istnienie jest już wolnością. Późniejszy egzystencjalizm

1 W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925, s. 87.

2 *Idem, Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków 1907, s. 18.

zbiżył się do tak ujmowanej wolności, a także do wiązanej z nią odpowiedzialności. Autor „Rozwoju potęgi woli” uczynił człowieka odpowiedzialnym za sens i znaczenie świata, w tym za kierunek, w którym podąża ludzkość. Problem zakresu odpowiedzialności jest dla niego także problemem stosunku jednostki do społeczeństwa.

Tylko nieliczne jednostki są zdolne do odpowiedzialności za wspólnotę społeczną, za naród. Pojęcie narodu, do którego Lutosławski często się odwoływał oznacza dla niego grupę, związek jaźni pokrewnych. Te nieliczne jednostki z mocy irracjonalnego przeżycia potrafią harmonizować swoje czyny z dobrem wsolnoty, narodu. Irracjonalne przeżycie, które je do tego skłania to najwyższy poziom uczuciowości – świadomość narodowa. *Eleuteroi laon soterai*, maksyma grecka, którą przywoływał Lutosławski, znaczy, że tylko ludzie wolni mogą być wybawicielami ludów. Odrodzenie całej ludzkości zależy od rozbudzenia w poszczególnych jednostkach świadomości narodowej. Z wątku globalnego nie została wyrugowana wartość swoistości narodowej.

Część II

Polityka, prawo a wartości

O ISTOCIE WSPÓŁCZESNEGO POPULIZMU POLITYCZNEGO NA PRZYKŁADZIE ANDRZEJA LEPPERA

Populizm polityczny to poglądy i postawy emocjonalne zabiegającego o popularność wśród ludu człowieka charyzmatycznego, który wraz z własnym zapleczem politycznym potrafi wykorzystać zniechęcenie społeczne do autorytetów i elit, aby ujawnić wszystkim to, co chcą publicznie usłyszeć, podświadomie skrywaną prawdę.¹

Po raz pierwszy ideą populizmu politycznego posłużyli się starożytni Rzymianie określanymi mianem popularów (popularēs) – tzn. przedstawiciele wywodzących się bezpośrednio z ludu. Byli to luźno powiązani zwolennicy poszukujący dla swoich działań oparcia w Zgromadzeniu Ludowym. Genezy zwartego ruchu składanych obietnic bez pokrycia nastawionych na zjednywanie za wszelką cenę „mas” należy doszukiwać się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej z powstaniem w końcu XIX wieku Partii Populistycznej, która zadeklarowała w programie futurystyczną wizję – wprowadzenia złota i srebra jako podstawowych jednostek systemu pieniężnego.² W Europie populizm wykształcił się mniej więcej w tym samym czasie z kryzysu ustrojowego, na zasadzie „wszyscy czegoś oczekują, czegoś pragną i wszyscy chcą uniknąć odpowiedzialności”.³ Odpowiedzią były zaś wcielone w życie przez Hitlera i Stalina najstraszliwsze dyktatury, korzeniami

1 R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1984, s. 265.

2 K. Dziubka, *Populizm*, w: *Leksykon politologii wraz z aneksem o: reformie samorządowej, wyborach do Sejmu, prezydenckich oraz gabinetach rządowych*, red. A. Antoszewski i R. Herbut, Wrocław 2002, s. 332–333.

3 St. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 338; por. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1995.

sięgające przemocy politycznej, która rozwijała się przede wszystkim na zanegowaniu dotychczasowych autorytetów.

Zdaniem José Ortegi y Gasseta „każda zmiana władzy, każda zmiana rządzących oznacza zarazem zmianę opinii i co za tym idzie, zmianę historycznego ciężenia”, dlatego by nie nastąpił chaos większość polityków z każdej opcji obejmując rządy wtłacza w społeczeństwo programowe treści jak „smar w łożyska maszyny”.⁴ Wyczerpanie funkcjonującego do niedawna w polityce podziału na lewicę i prawicę i dopuszczenie do głosu technokratyzmu z perspektywą „profesjonalnego administrowania” zamiast rządzenia światem, zastosowania „celowych posunięć ekonomicznych i politycznych” nie uwzględniających społecznej dyskusji ujawniło wzrost radykalizmów bez alternatywy w typie <wszystko albo nic>.⁵ To one były i są główną pożywką współczesnych populistów szermujących hasłami doktryn politycznych utrwalających dychotomiczny sposób widzenia świata i forsowania przez nich programu, który ma stworzyć wrażenie istnienia w rzeczywistości politycznej trzeciej drogi – modelu kapitalizmu państwowego.⁶

Współczesny populizm nie należy wyłącznie do polskiej domeny uprawiania polityki. Wydaje się, że większość państw europejskich miało, ma lub będzie mieć trybunów ludowych, którzy w prostych rozwiązaniach zgodnych „z oczekiwaniami większości” wytłumaczą grupom pokrzywdzonym, co należy zrobić by żyło się im znacznie lepiej. Założyciel Austriackiej Partii Wolności (FPÖ) Jörg Haider zasłynął w 1993 r. z inicjatywy przeprowadzenia referendum, w którym Austriacy mieli opowiedzieć się w kwestii ograniczenia napływu do Austrii cudzoziemców. Premier Włoch Silvio Berlusconi odwołaniami do faszystowskiego przywódcy Benita Mussoliniego. Jean Marie Le Pen wslawił się hasłem „Francja dla Francuzów” i odważnymi oskarżeniami wobec chorych na AIDS oraz pomówieniami wobec własnych władz. Niezwykle sprawnych populistów mają również Rosja, którą reprezentuje Władimir Żirinowski z Partii Ludowo-Demokratycznej, Norwegia

4 J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 141.

5 A. Szachaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 215.

6 M. Marczevska-Rytko, *Populizm*, w: *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj i W. Sokół, Toruń 2001, s. 262–263.

w osobie Carla Hagena z Partii Postępu, Rumunia z Corneliu Vadimem Tudorem z Partii Wielkiej Rumunii oraz Czechy z Miroslavem Sladkiem, przywódcą Czechosłowackiej Partii Republikańskiej.⁷

W Polsce do osób wyróżniających się szczególną retoryką należy Andrzej Lepper. Fenomen Leppera niewątpliwie powstał z momentem upadku ideologii komunistycznej i rozwija się w oparciu o niszę powstałą w światopoglądach obywateli rozdartych z jednej strony tęsknotą za opiekuńczymi rozwiązaniami poprzedniego systemu, a z drugiej powodowanej rozczarowaniem wynikającym z poczucia niezadowolenia jakością klasy politycznej, funkcjonowaniem gospodarki rynkowej oraz ujawniającymi się w procesie transformacyjno–modernizacyjnym zjawiskami patologicznymi.⁸

Wyróżnić można co najmniej trzy „style” uprawiania populizmu:

1. „Styl skandynawski” preferowany chociażby przez Norweską Partię Postępu umacniał w obywatelach Norwegii pogląd, że nie powinna ona spłacać zaciągniętych długów, a pieniądze przeznaczone na ten cel przesunąć na obniżanie podatków. Cudzoziemcy traktowani są w tej odmianie populizmu za źródło kłopotów wyłącznie z powodów ponoszenia przez obywateli społecznych kosztów utrzymania „obcych”;
2. „Styl nacjonalistyczny” zwany także separatystycznym głosi hasła przede wszystkim zwalczania mniejszości narodowych, wyznaniowych i innych, które naruszać mają spójność dominującej w społeczeństwie większości. Ponadto styl ten opowiada się za hierarchizacją grup społecznych na zasadzie przydatności państwu;
3. „Styl socjalny” odwołuje się do pogarszających się warunków ekonomicznych grup „obiektywnie skrzywdzonych” przez elity, urzędy oraz banki. Styl ten różni się od skandynawskiego intensywniejszą dogmatycznością.

7 M. Ikonowicz, *Państwo według Berlusconi*, „Polityka” 1994, nr 22, s. 1 i 16; także, G. Dobiecki, *Le Pen idzie na wojnę*, „Polityka” 1996, s. 44; por. J. Safuta, *Utracona niewinność Holandii. Pima życie po życiu*, „Polityka” 2002, nr 20, s. 38–41.

8 M. Marczevska–Rytko, *Populizm. Teoria i praktyka polityczna*, Lublin 1995, s. 161; por. J. Dzwonczyk, *Populistyczne tendencje w społeczeństwie postsocjalistycznym*, Toruń 2000.

W Polsce można mówić o dwóch stylach populistycznych. Zdaniem Wiesława Władyki Lidze Polskich Rodzin bliższy jest populizm „o retoryce nacjonalistycznej i antykomunistycznej”, Samoobronie „retoryka ‘socjalna’ i postpeerelowska nowomowa”.⁹ Andrzej Lepper i jego ugrupowanie zdaje się potwierdzać tą tezę wykorzystując nadzieje rozgoryczonych, tracących wiarę w czasach powszechnej nieprawości, rozpadu wszystkiego, co dawało dotąd poczucie bezpieczeństwa.

Proces wzmacniania pozycji politycznej Leppera rozpoczął się od organizowania demonstracji i blokad drogowych, które miały wypromować obrońcę pokrzywdzonych rolników, faktycznie zainteresować nim media. Kolejnym krokiem była integracja niezadowolonych w szerszym ujęciu środowisk (już nie tylko rolników) poprzez wydobycie uczestników manifestacji z anonimowej masy, spisanie nazwisk i adresów w zamiarze utrzymania stałej gotowości do podjęcia zrywów społecznych. Z programowych strajków powstała w 1992 r. „Samoobrona” (od 1999 r. „Samoobrona Rzeczypospolitej Polskiej”), która opowiada się przeciwko lekceważeniu jej przez elity.¹⁰ Andrzej Lepper poszedł jednak dalej utożsamiając urazy własne z organizacją polityczną, którą powołał. Program „Samoobrony RP” stał się przede wszystkim radykalną postacią osobowości jej lidera.¹¹

Przewodniczący „Samoobrony” w swoich przesłaniach programowych jest niezwykle przewidywalny. Od początku deprecjonuje publicznie większość wartości z wyjątkiem tych, których już podważyć nie może ze względu na ich nieostre znaczenia. Do imponderabiliów Lepper zalicza wszystko, „czego ludzie pożądamy i co przynosi im trwałe i realnie dostępne korzyści, poczucie zadowolenia i pewności jutra.

9 W. Władyka, *Populizm maszeruje przez Europę. Wściekły tłum (ogład i pogład)*, „Polityka” 2002, nr 23, s. 32–34.

10 Zob. A. Lepper, *Każdy kij ma dwa końce. Nowa droga dla Polski*, Warszawa 2001, s. 27. Jak twierdzi socjolog Paweł Śpiewak „polityka jest obszarem ujawniania się niepowtarzalności ludzi, a więc jej zaistnienie umożliwia spełnienie ludzkiej kondycji”, cyt. za: P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 131–132.

11 A. Lepper, *op. cit.*, s. 27. A. Lepper wspominał swoje trudne młode lata następująco: „Wychowałem się w biednej rodzinie, byłem ostatnim dzieckiem, moja matka chorowała. Ale dałem sobie radę w życiu dzięki uporowi i temu, że nie pozwalałem, aby mnie lekceważono. Dlatego też, aby pokazać tym, którzy zamierzali nas lekcewać, „Samoobrona” została wkrótce potem... zarejestrowana”; por. J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1979.

Wszystko to oczywiście ‘tu’ i ‘teraz’ a nie w skali odległych pokoleń.”¹² Gorzej zaś obchodzi się z oceną niedawnej przeszłości. „Złodzieje [Jerzego] Buzka ukradli 100 mld zł. [Leszek] Balcerowicz nie to, że musi odejść, on powinien wszystkie swoje dni do końca spędzić w obozie pracy. [Jarosław] Kalinowski – zdrajca Polski, sprzedaje polską ziemię” to tylko niektóre pomówienia rozpowszechniane przez Andrzeja Leppera, który tą metodą integruje członków własnej partii i milczącej części społeczeństwa wskazując winnych biedy, funkcjonowania nierównych stosunków społecznych.¹³

Niepokojącym jest jednak fakt, że opinia publiczna nie weryfikuje rzucanych prowokacyjnie komunikatów i przyjmuje je, pomimo roz mijania się słów Leppera z prawdą. Dla przykładu: twierdził on, że w zamachu na dwie wieże World Trade Center w 2001 r. „palce maczał Pruszków”. Poinformował także ambasadę Stanów Zjednoczonych w Warszawie o lądowaniu w Klewkach pod Olsztynem terrorystów z Afganistanu. Umiejętność schlebiania tłumom przez mówienie tego, co większość społeczeństwa chce usłyszeć sprawia, że dużo ludzi nie ma mu za złe przedstawiania wydarzeń „ubranych” w bogatą ornamentykę.¹⁴

Wyjście ze zła przywódca Samoobrony pojmuje dość specyficznie, bo jako podważanie zasad obowiązującego prawa, które nie działa na rzecz większości społeczeństwa. „Prawo, które działa jedynie w interesie mniejszości społeczeństwa nie jest prawem”, twierdzi Andrzej Lepper. „Prawo ma służyć tym wszystkim, którzy wywiązują się ze swoich obowiązków wobec prawa. I w momencie, kiedy ludzie widzą, że prawo nie działa w ten sposób, mają oni wręcz obowiązek, choćby wobec swoich dzieci, zbuntować się przeciwko takiemu prawu”.¹⁵ W tym kontekście można postawić pytanie: czy taka interpretacja norm prawnych jest nawiązaniem, chociażby do myśli angielskiego filozofa Johna

12 *Co jest dobre i złe dla Polski, Polaków i dla Polskiej Wsi?*, w: www.samoobrona.org.pl; por. M. K. Malicki, *Socjotechnika. Zagadnienia etyczne i prakseologiczne*, Wrocław 1986, s. 95.

13 *Broń Samoobrony*, „Polityka” nr 15, 13 IV 2002 r., s. 13; por. P. Kundzia, *Lepper idzie*, „Wprost” 2001, nr 48, s. 23; także, A. Goszczyński, *Męczennik idei*, „Wprost” 2001, nr 20, s. 24.

14 M. Karwat, *Sztuka manipulacji politycznej*, Poznań 2001, s. 84–86; także, Z. Wojtkowska, *Polityczni liderzy: Andrzej Lepper – Ogra czy zostanie ograny?*, „Newsweek Polska” 2001, s. 26; także, M. Janicki, J. Paradowska, W. Władyka, *Najgłośniejsze mowy roku*, „Polityka” 2002, nr 1, s. 29.

15 A. Lepper, *Każdy kij...*, *op. cit.*, s. 33.

Locke'a? Jak wiadomo pisał on o dwuetapowej umowie społecznej przy powstawaniu państwa i zezwalał na opór społeczeństwa wobec rządzących, jeżeli nie będą przestrzegać zasad zawartych porozumień z ludźmi tworzącymi to społeczeństwo.¹⁶ W praktyce pogląd ten oznaczał bunt przeciwko każdej teorii przeszkadzającej zrealizować plany Leppera.¹⁷ Tak było chociażby w Kobylnicy koło Słupska, w której zwolennicy i sympatycy Samoobrony pobili i ogolili zarządcę komisarycznego jednego z państwowych gospodarstw rolnych. Sądy wówczas jak i obecnie działały wyjątkowo spolegliwie wobec wyczynów ludzi Andrzeja Leppera.¹⁸ Trzeba zgodzić się z opinią Marii Szyszkowskiej, że „demokracja staje się mitem, gdy brak jest kultury prawnej. Przejawia się ona... w braku respektu dla prawa w ogóle.”¹⁹

Konkludując, istota współczesnego populizmu sprowadza się do rządów charyzmatycznej jednostki działającej w niepewności znaczenia czasu i aktualnych pojęć, umiejącej sterować tłumem i jego oczekiwaniami. Niewątpliwie Andrzej Lepper spełnia wszystkie te kryteria. Zdaniem Lecha Wałęsy aby ograniczyć jego wpływy społeczne obywatele „powinni się organizować, zakładać partie i tworzyć alternatywę. Elity powinny zaś pomyśleć o ludziach zamiast zajmować się sobą.” Były prezydent nie dostrzega jednak zagrożenia populizmem Leppera. „Od afery do afery będzie więc hałas i podskakiwanie, dopóki ktoś nie dostanie w nos.” Odminną opinię prezentuje Jan Nowak-Jeziorański dostrzegając zagrożenie w człowieku „żerującym na rosnących nastrojach rozpacz i beznadziejności”. Sprawą niezwyklej wagi, według Nowaka-Jeziorańskiego, będzie przekonanie przez rządzące elity bez względu na prezentowany program polityczny, że „droga proponowana przez Leppera i miliony jemu podobnych prowadzi Polskę do nieszczęścia, istnieje inna droga, trudniejsza i dłuższa, lecz pewniejsza,

16 Zob. M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 1996, s. 96.

17 *Potępiam nazizm* – wywiad Andrzeja Załuckiego „Życie Warszawy” z Andrzejem Lepperem, przewodniczącym Samoobrony RP z 16 IV 2004 r., w: www.samoobrona.org.pl. Nie bez znaczenia jest cytowana przez Leppera rzymska paremia: „największą tragedią jest teoria, która zabija fakt”.

18 P. Gabryel, *Lepperszycja prawa*, „Wprost” 2001, nr 44, s. 2; także, D. Macieja, *Lex Lepperi*, „Polityka” 2001, nr 47, s. 24.

19 M. Szyszkowska, *Filozofia polityki, filozofia prawa, filozofia twórczości*, Warszawa 1993, s. 56.

która ich z niedostatku i nędzy wyprowadzi”.²⁰ Ten ostatni pogląd jest także najbliższy autorowi.

20 B. Mazur, *Będzie Lepper*, „Wprost” 2001, nr 49, s. 18–23.

KONCEPCJE ZJEDNOCZONEJ EUROPY

W październiku 2004 r. przedstawiciele rządów państw członkowskich UE podpisali w Rzymie tzw. Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy. Zgodnie z zapowiedziami polskich władz, w przyszłości odbędzie się ogólnopolskie referendum, w którym polscy obywatele opowiedzą się za traktatem, bądź za jego odrzuceniem. W obliczu tych historycznych wydarzeń warto zastanowić się nad przyszłością rozszerzającej się Europy. Obserwując debatę o przyszłości kontynentu europejskiego spotykaliśmy się z licznymi dyskusjami, których treść sprowadzała się do systemu przeliczania głosów w Radzie Unii Europejskiej. Pominęto zaś najważniejszy aspekt integracji tj. określenie kierunku w jakim ponadpaństwowy organizm – Unia Europejska powinien ewoluować. Odwołując się do słów Carla von Clausewitza o strategii, należy spytać czy jest koncept, w oparciu o który będzie możliwość zadbania o szczegóły współpracy, oraz czy jest trzon systemu wartości do którego będzie można wprowadzić modyfikacje założeń funkcjonowania Unii Europejskiej¹. Jaki wpływ na kształt UE będzie miała ratyfikacja Traktatu Konstytucyjnego?

Na początku należy podkreślić, iż idea integracji międzynarodowej ma długą historię i nie jest zagadnieniem zapoczątkowanym w XX wieku. Już w starożytnej Grecji szukano rozwiązań, które miałyby na celu wyeliminowanie konfliktów między państwami. Rozważano stworzenie ponadpaństwowej struktury, która zapobiegałaby tym działaniom². Zagadnienie integracji formułowane było również w okresie Średniowiecza. Kwestie ogólnoświatowego pokoju artykułował Św. Augustyn.

1 C. Clausewitz, *O wojnie*, tl. A. Cichowicz, L.W. Koc, F. Schoener, Lublin 1995.

2 A. Marszałek, *Z historii idei integracji międzynarodowej*, Łódź 1996, s. 19.

Także Dante Alighieri dostrzegał możliwość pokoju w sytuacji, gdy wszystkie państwa się połączą³. Czasy nowożytne to okres, w którym kwestia pokoju również była poruszana przez wielu myślicieli. Jednym z nich był Immanuel Kant, który w projekcie wiecznego pokoju sformułował koncepcję utworzenia republikańskiej federacji wolnych państw.

Rozważania na temat integracji europejskiej ponownie powróciły pod koniec lat czterdziestych XX wieku. Była to odpowiedź na nieudaną politykę okresu międzywojennego. Za główne przesłanie integracji uznano zapobieganie konfliktom, to zaś byłoby możliwe poprzez zorganizowanie państw w gospodarczą i polityczną strukturę⁴. Istota integracji polegałaby na stworzeniu międzypaństwowej więzi. Ta zaś pozwalałaby na skoordynowanie podejścia do zaistniałych problemów oraz umożliwiłaby stworzenie transgranicznych więzi. Konsekwencją nawiązania takiej współpracy byłoby wielowymiarowe, wielopoziomowe oraz spójne podejście do poszczególnych problemów o zasięgu ogólnoeuropejskim⁵.

Wraz z koncepcją europejskiej ponadnarodowości powstaje pytanie o strategię współpracy między państwami. Zwolennicy koncepcji federalistycznej zakładali docelowo powstanie państwa związkowego. Uważali oni, iż narastająca współzależność sprawia, że rządy państwowe nie są w stanie zagwarantować skutecznego rozwiązywania konfliktów politycznych i społecznych. Marginalizowanie roli państw i stworzenie państwa na wzór Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej stanowiłoby gwarancję efektywnego funkcjonowania kontynentu europejskiego⁶. Gwarantem tych regulacji byłyby ponadnarodowe organy władcze.

Zwolennicy funkcjonalizmu stali na stanowisku, iż konsolidacja europejska powinna opierać się na współpracy państw, jako podmiotów decyzyjnych. Pierwszoplanową rolę odgrywałaby współpraca ekonomiczna. Polegałaby ona na powolnym zacieśnianiu stosunków między tymi podmiotami tworząc daleko idące współzależności. Takie rozwią-

3 *Ibidem*, s. 20.

4 J. Kranz, *Wspólnoty i Unia: Ponadnarodowość, federalizm, subsydiarność i suwerenność*, w: *Drogi do Europy*, pod red. J. Kranz, J. Reiter, Warszawa 1998, s. 14.

5 Zob. M. Pietraś, *Istota i zakres procesów globalizacji*, „Sprawy Międzynarodowe” 2002, nr 2, s. 30.

6 Por. A. Marszałek, *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej*, Łódź 2000, s. 179.

zanie stanowiłoby przeciwwagę dla ewentualnych podstaw do wywoływania konfliktów i sporów. W dalszych rozważaniach funkcjonalisci uznali, iż proces przejmowania kompetencji przysługujących państwu ma podlegać stopniowej ewolucji. Propagowano pogląd, w myśl którego zapoczątkowane współdziałania na jednej przestrzeni spowoduje dalszą integrację w innych dziedzinach. Ostatecznym wynikiem nawiązywania współpracy między państwami jest Europa ponadpaństwowa⁷.

Warto tu przytoczyć teorię tzw. efektu SPILL-OVER. W myśl tej koncepcji procesy integracyjne podlegają samoczynnemu napędzaniu. Państwa nie mają obowiązku tworzenia *ad hoc* ponadnarodowych instytucji, gdyż powołanie tych organów mogłyby okazać się zbyteczne, a tym samym utrudnić współpracę. Jeśli zaś, w dłuższej perspektywie czasu, pojawi się potrzeba stworzenia ponadnarodowych organów, powstaną one w drodze ewolucyjnej⁸.

Inną formę współpracy formułowali konfederaliści. Według tej koncepcji współpraca na „starym kontynencie” powinna przebiegać w oparciu o stałą współpracę oraz wymianę stanowisk rządów państw członkowskich. W wyniku tych działań powstałby zwyczaj współpracy, co w efekcie doprowadziłoby do konfederacji. Europa powinna uznawać odrębność państw członkowskich a zasada jednomyślności w podejmowaniu decyzji, miałyby być gwarantem nienaruszalności interesów państwowych⁹.

W myśl koncepcji konfederalistycznej obecny system wspólnotowy może być zachowany, niemniej jednak powinien istnieć drugi system skoncentrowany na współpracy międzyrządowej¹⁰.

Interesującą koncepcję w połowie lat siedemdziesiątych zaprezentował Leo Tindemans. Zgodnie z jego założeniami integracja europejska może przebiegać w różnym tempie i na różnych płaszczyznach. Podobną koncepcję zaprezentował Ralf Dahrendorf w modelu Europy „à la carte”. W myśl tego planu, każde z państw ma możliwość wyboru stopnia integracji¹¹.

7 A. Marszałek, *Z historii idei...*, op. cit., s. 34 i 35.

8 D. Milczarek, *Pozycja i rola UE w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2003, s. 60.

9 *Ibidem*, s. 186.

10 A. Marszałek, *Z historii...*, op. cit., s. 35.

11 D. Milczarek, op. cit., s. 54.

Na podstawie stwierdzeń, iż państwa europejskie mogą indywidualnie decydować o stopniu integracji, powstała koncepcja „twardego jądra”¹². W zgodzie z tymi założeniami istniałaby grupa państw, która samodzielnie wskazywałaby kierunek i formę integracji europejskiej. Jednocześnie pozostałe państwa członkowskie miałyby możliwość dołączenia do tej grupy¹³.

Do koncepcji „twardego jądra” odwoływał się J. Fischer. Twierdził, iż powinno powstać „centrum grawitacji”, w którym państwa wchodzące w jego skład, konstruuja nowy traktat, będący załącznikiem do Konstytucji Europejskiej. Współcześnie koncepcja ta jest postrzegana jako alternatywa dla koncepcji federalistycznej, w której grupa kilku państw zawierałaby między sobą traktaty umożliwiające bliższą współpracę, nie musząc jednocześnie uzgadniać tych uregulowań z pozostałymi państwami członkowskimi.

W oparciu o przytoczone wyżej teorie integracyjne należy się zastanowić, czy polskie społeczeństwo wyrażając w referendum akceptację dla Konstytucji dla Europy przyczyni się do realizacji jednej z ww. koncepcji. Jaką wartość ma ten akt dla przyszłego kształtu Unii Europejskiej? Czy stanowi on nową jakość w kształtowaniu relacji między państwami? Pojawiają się opinie, według których uchwalenie Konstytucji dla Europy ograniczy niezależność państw członkowskich. Wyrażane są poglądy, iż jest to krok zmierzający do utworzenia struktury o charakterze federacji. Konieczne wydaje się sprecyzowanie i zdefiniowanie pojęcia Konstytucja dla Europy. Czy Konstytucja dla Europy jest aktem prawnym w rozumieniu polskiego prawa konstytucyjnego? Odpowiadając na to pytanie należy wyraźnie podkreślić, iż konstytucja jest to akt normatywny o najwyższej mocy obowiązywania, który jest rezultatem swoistej umowy społecznej, gdzie obywatele współdecydują o jej kształcie.

Z pewnością Konstytucja dla Europy nie jest odpowiednikiem konstytucji państwowej. Nie można mówić o narodzie europejskim, podmiocie politycznym, który mógłby w sposób analogiczny do narodu danego państwa ustanowić konstytucję europejską na wzór państwowej¹⁴.

12 P. Buras, *Europa na nowy wiek*, „Gazeta Wyborcza” z 3–4 kwietnia 2004.

13 *Ibidem*

14 P. Winczorek, *Nowa formuła suwerenności*, „Rzeczpospolita” z 18 września 2003, s. A9.

Traktat powołujący Konstytucję dla Europy, w znacznej mierze odnosi się do sposobu funkcjonowania Unii Europejskiej. Traktat konstytucyjny będzie „(...) merytorycznie *une constitution de tradition*”¹⁵. Oznacza to, iż projekt konstytucji dla Europy nie wnosi zasadniczych zmian do dotychczasowych traktatów konstytuujących Unię Europejską. Konstytucja dla Europy jest umową międzynarodową zawieraną między państwami członkowskimi, która ma na celu ujednoczenie form współpracy, jak również usprawnienie podejmowania wspólnych decyzji. Nie można interpretować umowy międzynarodowej, tj. Konstytucji dla Europy, jako aktu analogicznego do konstytucji państw członkowskich. W przeciwnym wypadku możnaby sądzić, iż jest to początek degradacji znaczenia państw członkowskich a unia europejska, zaczyna zmierzać w kierunku federacyjnego superpaństwa. Wówczas państwa członkowskie straciłyby swoją podmiotowość międzynarodową i stałyby się regionami państwa unijnego. Argumentem przemawiającym za tezą, iż UE nie zmierza w kierunku federacji jest kwestia obywatelstwa europejskiego.

Wiadomym jest, że każde państwo posiada swoich obywateli i jest to jeden z elementów składowych państwa. Aby uzyskać obywatelstwo polskie należy spełnić, wyszczególnione w aktach normatywnych, warunki, które nie są uwarunkowane posiadaniem obywatelstwa ściśle określonego państwa. Natomiast obywatelstwo Unii Europejskiej można nabyć tylko poprzez posiadanie obywatelstwa państwa członkowskiego. Niemożliwa jest sytuacja, w której obywatel państwa znajdującego się poza strukturami Unii Europejskiej będzie ubiegał się o jej obywatelstwo. Nie można więc stwierdzić, że UE będzie federacją, gdyż nie spełnia kryteriów zawartych w definicji państwa.

Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, iż Europa nie zmierza ku federacyjnej formie ustrojowej należy przytoczyć art. 5 Konstytucji dla Europy, który jest treściowo zbieżny z art. 6 Traktatu Nicejskiego¹⁶. Unia europejska „szanuje tożsamość narodową swoich państw członkowskich, która jest nierozzerwalnie związana z ich podstawowymi strukturami politycznymi i konstytucyjnymi” oraz szanuje,,

15 R. Arnold, *Perspektywy prawne powstania konstytucji europejskiej*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 7, s. 40.

16 P. Winczorek, *op. cit.*, s. A9.

zasadnicze funkcje państw, w szczególności funkcje mające na celu zapewnienie integralności terytorialnej państwa¹⁷. Są to wyrażenia, które, *expressis verbis*, ukazują, iż Unia Europejska nie jest organizacją, której celem jest marginalizowanie roli państw.

Integracja europejska jest próbą przewyciężenia podziałów w Europie. Można ten proces postrzegać jako jedność w różnorodności. Ważne jest określenie wizji, strategii politycznej, aby państwa członkowskie miały świadomość współodpowiedzialności za los Unii Europejskiej¹⁸. Wykreowanie szczegółowej koncepcji integracyjnej jest bardzo trudne. Niemniej jednak istnieje konsens co do zasad naczelných integracji. Wartościami nadrzędnymi integracji jest w sferze politycznej demokracja parlamentarna, zaś w sferze międzypaństwowej zachowanie tożsamości narodowej państw przy jednoczesnym zacieśnianiu współpracy¹⁹. Unia Europejska nie jest strukturą ukształtowaną do końca. Jesteśmy na etapie tworzenia norm, które regulowałyby charakter prawny Unii Europejskiej. Polska powinna być aktywna we wszystkich sferach podejmowania decyzji. Malkontenctwo nie doprowadzi do poprawy pozycji Polski na starym kontynencie. Co może przynieść upór Polski w ratyfikacji konstytucji dla Europy?

Można sformułować tezę, w ramach której działania te doprowadzą w praktyce do legitymizacji koncepcji Europy dwóch prędkości. W sytuacji, gdy nie ma aktu, który regulowałby kontrowersyjne kwestie, powstanie nieformalny sojusz decyzyjny, którego konsekwencją będzie dominacja państw najsilniejszych²⁰. Podsumowując, należy podkreślić, iż Konstytucja dla Europy nie przesądza o ostatecznym kształcie Unii Europejskiej. Jesteśmy świadkami procesu integracji, który wciąż ewoluuje i istotne jest to, abyśmy w tym procesie aktywnie uczestniczyli.

17 http://biurose.sejm.gov.pl/teksty_pdf_03/bp-24.pdf z dnia 01.02.2005.

18 M. Stolarczyk, *Idea jedności europejskiej*, „Sprawy Międzynarodowe” 1999, nr 2, s. 126 i n.

19 *Ibidem*, s. 128.

20 W. Sadurski, *Pyrrus wstępuje do Unii*, „Gazeta Wyborcza” z 11 marca 2004, s. 12.

CHRZEŚCIJAŃSKIE DZIEDZICTWO EUROPY JAKO PROBLEM KONSTITUCYJNY

Każdy dzień może być traktowany jako wydarzenie o doniosłości historycznej. Każdy dzień przecież utwierdza nas w świadomości, iż jako ludzie, będąc uczestnikami życia, jesteśmy częścią szeroko rozumianej historii. Historię tę sami tworzymy, a zarazem jesteśmy przez nią określani. Owa ciągłość i wieloaspektowość daje nam perspektywę procesu, w którym jesteśmy świadkami zakończenia pewnego etapu. Nieskromność skłaniałaby nas nawet do stwierdzenia, że właśnie ten etap, można by uznać za najważniejszy i decydujący z punktu widzenia naszej przyszłości. Wydaje się, że jesteśmy u kresu epoki, która rozpoczęła się w roku 1945 w Jaltcie, a swój symboliczny koniec znalazła w dniu 1 maja roku 2004, kiedy to nowe państwa Unii Europejskiej uzyskały możliwość współdecydowania o sprawach całego kontynentu.

Proces integracji europejskiej przebiegał na wielu płaszczyznach, choć jego początki wyznaczał przede wszystkim program integracji gospodarczej. Pierwszą po II wojnie światowej ponadpaństwową organizacją na starym kontynencie stała się Europejska Wspólnota Węgla i Stali powołana do życia w roku 1951. Kolejnym istotnym wydarzeniem na drodze do europejskiej integracji były Traktaty Rzymskie z roku 1957. Na ich podstawie powstały dwie następne organizacje: Wspólnota Energii Atomowej i Europejska Wspólnota Gospodarcza. Państwami sygnującymi Traktaty Rzymskie były kraje Beneluxu, Niemcy, Francja i Włochy. W roku 1973 do organizacji przystąpiły Wielka Brytania, Irlandia oraz Dania, a w roku 1983 dołączyła do nich Grecja. Kolejnymi państwami przystępującymi do Wspólnot Europejskich były w 1986 r. Hiszpania i Portugalia. Zanim Unia Europejska

osiągnęła, poprzez przystąpienie w roku 1995 Szwecji, Finlandii i Austrii, dziś już nieaktualną liczbę piętnastu członków, trzy lata wcześniej doszło do podpisania Traktatu z Maastricht. W jego preambule zapowiadano reformę zmierzającą do osiągnięcia „coraz to ściślejszego związku pomiędzy narodami Europy”. Wydarzenia, których jesteśmy uczestnikami i o których przyszło nam samoistnie decydować, można uznać za realizację tego postulatu.

Jednak nowe oblicze Unii Europejskiej nie wyraża się tylko w zwiększonej liczbie jej członków. Zmiana ta polega przede wszystkim na nadaniu jej nowego charakteru jako organizacji nie tyle międzynarodowej, co ponadpaństwowej. Myśl ta nasuwa się właśnie na gruncie diskutowanego dziś projektu konstytucji europejskiej. Idea takiego projektu przewijała się od dawna w wypowiedziach polityków europejskich, a nawet formułowana była w postaci gotowych dokumentów. Pierwsze z nich wiązały się z pytaniem o federacyjny lub konfederacyjny charakter przyszłej, zjednoczonej Europy. Stanowisko w tej kwestii zajęli jako pierwsi federaliści. Pionierskim w tej materii był Projekt Federacyjnej Konstytucji Zjednoczonych Państw Europy z czerwca 1948 r., którego autorem był francuski chrześcijański demokrat Francois Menton, członek Europejskiej Unii Parlamentarzystów. Niedługo później, bo 11 listopada 1948 r. Wstępny Projekt Konstytucji Europejskiej przyjęto na II Kongresie Unii Europejskich Federalistów. W styczniu roku 1953 powstał Projekt Paktu dla Unii Państw Europejskich. Jego autorem był francuski parlamentarzysta z ugrupowania gaulistów Michel Debré. Projekt ten przedstawiony został podczas szczytu sześciu państw europejskich tworzących Europejską Wspólnotę Węgla i Stali, a przedstawiciele tych państw przyjęli go 10 marca 1953 roku. W późniejszych latach podejmowane były próby utworzenia europejskiego rządu. Z propozycjami takimi występowali: Jean Monnet (1973) i Komisja Wspólnoty Europejskiej (1975). Z kolei w roku 1984 Parlament Europejski przyjął Projekt Kontraktu o Utworzeniu Unii Europejskiej autorstwa Altiero Spinello. Wreszcie 12 grudnia 1990 roku Parlament Europejski, na podstawie sprawozdania Emilio Colombo, wyraził postulat opracowania projektu konstytucji dla Unii Europejskiej. W odpowiedzi 10 lutego 1994 powstał Projekt Konstytucji opra-

cowany przez Komisję Parlamentu Europejskiego ds. Instytucji Europejskich¹.

Pomimo tych wcześniejszych starań, pierwszy skuteczny krok w kierunku realizacji idei zjednoczenia na podstawie konstytucji europejskiej podjął Konwent ds. Przyszłości Europy powołany decyzją Rady Europy z grudnia 2001 roku. Przy ustalaniu składu konwentu kierowano się demokratycznymi przesłankami, w skutek czego znaleźli się w nim obok deputowanych do Parlamentu Europejskiego i przedstawiciele Komisji Europejskiej również reprezentanci rządów i parlamentów krajów członkowskich oraz kandydujących do Unii. Pracami Konwentu kierował były prezydent Francji Valéry Giscard d'Esting. Zadaniem Konwentu miało być m.in. „sformułowanie propozycji dotyczących organizacji życia politycznego i europejskiej przestrzeni politycznej w rozszerzonej Unii”. Propozycje te Konwent ujął w formie projektu traktatu konstytucyjnego dla Europy².

Po tym, jak 18 lipca 2003 r. przewodniczący Konwentu przedłożył Radzie Europejskiej Projekt Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, w wielu krajach rozgorzała dyskusja. Wśród kwestii spornych na czoło wysunął się problem wyeksponowania chrześcijańskiego dziedzictwa w preambule traktatu konstytucyjnego. Od razu należy zauważyć, iż problem ten wydaje się mieć najmniejsze szanse na rozwiązanie kompromisowe. Porozumienie w tej sprawie będzie również zapewne ostatnim punktem spornym w sytuacji, gdy konsensus w sprawie tzw. systemu liczenia głosów zdaje się być bliski. Spór o dziedzictwo chrześcijańskie jest tym bardziej trudny, że obciążony jest problemami pojęciowymi. Część opinii publicznej, w tym również bezpośredni uczestnicy sporu, nie rozróżnia np. postulatu odwołania do dziedzictwa chrześcijańskiego od *invocatio dei*. W ten sposób zamazuje się różnica między określoną (chrześcijańską) tradycją szeroko pojętej kultury a bezpośrednim odwołaniem się do (chrześcijańskiego) Boga.

W kwestii *invocatio dei* konstytucje państw byłej „piętnastki” można podzielić na trzy grupy. Pierwszą z nich tworzą te konstytucje, w których zamieszczone zostało odwołanie do Boga. W konstytucji

1 W. Loth, *Entwürfe einer europäischen Verfassung. Eine historische Bilanz*, Berlin 2002, s. 49–226.

2 Projekt Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, www.european-convention.eu.int

Republiki Federalnej Niemiec podkreślona została odpowiedzialność Niemców przed Bogiem i ludźmi³. Odwołanie do Boga chrześcijańskiego znajdujemy w konstytucji Grecji, która rozpoczyna się od słów: „W Imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej”⁴. Z kolei irlandzką konstytucję otwiera nie tylko klasyczne *invocatio dei*: „W Imię Trójcy Przenajświętszej, od której pochodzi wszelka władza”, ale zawiera ona również hołd złożony Chrystusowi, wyrażony w słowach: „Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi, podporze naszych ojców przez wieki ciężkiej próby”⁵.

Drugą grupę stanowią kraje, których konstytucje nie posiadają w swych preambułach takiego odwołania. Konstytucja jest tam aktem wyraźnie laickim. Zaskoczenie może budzić fakt, że do tej grupy należą: Hiszpania i Portugalia, kraje katolickie. W tym wypadku brak odwołania do Boga i wartości chrześcijańskich można tłumaczyć przeszłość tych państw, w której reżimy autorytarne chętnie odwoływały się do treści religijnych i podkreślały swój związek z katolicyzmem. Widać więc, że kształt konstytucji narodowych, zwłaszcza ich warstwa aksjologiczna jest zależna od sytuacji historycznej, w jakiej akty te są tworzone. Wartości same w sobie powinny być niezienne, jednak myślenie o nich może być zależne od okoliczności historycznych. Potwierdzają to również konstytucje państw byłego „bloku wschodniego”. Przykładem może być Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r., w której akcentuje się znaczenie religii marginalizowanej w okresie PRL’u .

Wreszcie trzecią grupę tworzą takie państwa jak: Włochy, Austria, Belgia, Luksemburg, Holandia, Finlandia, Dania i Szwecja. Nie zamieściły one w ogóle preambuł w swoich konstytucjach. Spoglądając właśnie na te kraje należy zadać pytanie: czy spór o preambułę przyszłej konstytucji europejskiej w ogóle ma sens? Być może należałoby w tym wypadku z preambuły po prostu zrezygnować? Pytanie jest zasadne również z tego powodu, że podzielone są zdania, co do normatywnego charakteru preambuł. Wątpliwości w tej kwestii nie znajdują jednak uzasadnienia na gruncie orzecznictwa Europejskiego Trybuna-

3 S. Bożyk, *Konstytucje świata. Niemcy*, Warszawa 1993, s. 32.

4 *Konstytucja Grecji*, Warszawa 1992.

5 A. Szostakiewicz, *Preambuła w bólach*, „Polityka”, 2003, nr 40.

łu Praw Człowieka. Znajdujemy tu bowiem częste odwołania do formuł zawartych zarówno w preambułach konstytucyjnych⁶ jak i w preambułach traktatów międzypaństwowych⁷. Również art. 31 ust. 2 Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów z roku 1969 stanowi, że preambuła jest integralną częścią konstytucji. Uznając potrzebę istnienia preambuły w przyszłej konstytucji europejskiej oraz umieszczając w niej *invocatio dei* lub odwołanie do wartości chrześcijańskich nie można więc zapominać o skutkach, jakie stąd wynikną dla orzecznictwa sądów i trybunałów.

Niezależnie od problemu samego dziedzictwa chrześcijańskiego tekst preambuły Projektu Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy jest jeszcze w innym sensie problematyczny. Chodzi o interpretację zawartych w nim pojęć. Już samo motto zaczerpnięte z Tukidydesa musi budzić wątpliwości, co do współczesnego nam pojmowania demokracji, która nie oznacza przecież nieograniczonej władzy większości. W następnych zdaniach z niepokojem czytamy jakoby Europa była tym kontynentem, który zrodził cywilizację. W innym miejscu zaś autorzy preambuły wymieniają po przecinku „kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo Europy”, jakby nie było związku między dziedzictwem religijnym i humanistycznym i jakby nie należały one razem do dziedzictwa kulturowego. Nie są to jedyne mankamenty projektu. Zawiera on liczne odwołania do wartości wyrwanych z kontekstu historycznego. Wśród nich wymienia się równość osób, poszanowanie rozumu, wolność, cywilizację, pomyślność, dobro wszystkich mieszkańców, demokratyczny i przejrzysty charakter życia publicznego, pokój, sprawiedliwość, solidarność. Takie pojęcia, jak „postęp” czy „duma z tożsamości i dziejów narodowych” muszą jednak budzić mieszane odczucia, jeśli miałyby być traktowane jako wartości same w sobie. Wszak to w imię postępu i owej narodowej dumy odnoszono się kiedyś z entuzjazmem do idei nacjonalizmu, rasizmu i darwinizmu społecznego. Z jednej strony żywa jest jeszcze pamięć dwóch ostatnich wojen światowych, z drugiej zaś widzimy jak pod zasłoną „postępu” rozwija się obecnie idea podnoszenia jakości życia, dopuszczająca selekcję biologiczną za

6 S. Hambura, *Konstytucja europejska a invocatio dei*, „Prawo Europejskie i Międzynarodowe”, 2002, nr 1, s. 30–31.

7 M.A. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Orzecznictwo. Prawo do życia i inne prawa*, tom 2, Kraków 2002.

pomocą metod inżynierii genetycznej. A przecież proces jednoczenia się państw narodowych w ramach Unii Europejskiej spowodowany został przede wszystkim szokiem po ostatniej wielkiej wojnie, która prowadzona była również w imię postępu.

* * *

Problem dziedzictwa, z którego Europejczycy mieliby czerpać wspólne wartości wydaje się niezwykle złożony. Jedną z pierwszych trudności pojawia się już przy próbie określenia samego pojęcia: „Europa”. Stosunkowo łatwo jest określić Europę w sensie geograficznym, choć granice naszego kontynentu zmieniały się w ciągu wieków⁸. Pojęcie Europy w sensie politycznym czy kulturowym nastrocza już poważne trudności. Nie wiemy też dokładnie w jakim sensie pojęcie „Europa” użyte zostało w omawianej tu preambule projektu europejskiej konstytucji. Możliwe rozbieżności interpretacyjne już na tym poziomie nie wpłynęłyby pozytywnie na trwałość i zakres mocy obowiązywania tego dokumentu.

„Europa to MY”⁹, słowa, z którymi trudno się nie zgodzić zwłaszcza, gdy mamy w pamięci ostatnie wydarzenia i podniosłe chwile. Wobec tak aktualnego ich znaczenia, zaskakiwać może fakt, iż słowa te pochodzą od pana carskiej Rosji, Aleksandra I. Znaczenie słów będzie zatem historycznie relatywne. Mając przed oczami triumfującego cara, który wypowiada te słowa wśród innych władców po zwycięstwie nad Napoleonem, widzimy całą przewrotność i względność tego stwierdzenia. Na przestrzeni wieków formułowane były różne polityczne definicje Europy. Choć niektóre z nich zdawały się szczególnie trafne, to zazwyczaj były one wynikiem chwilowej potrzeby i efektem konfrontacji czy kryzysu¹⁰. Stąd należy przyjąć, że również polityczne pojęcie Europy jest relatywne historycznie. Inną słabością definicji politycznej zdaje się być fakt, że zwykle nie uwzględnia ona politycznej świadomości samych Europejczyków, która zdeterminowana jest przede wszystkim przynależnością do określonych wspólnot narodowych i państwowych a nie do Europy jako takiej. Zjawisko to jest charakterystyczne rów-

8 Zob. N. Davis, *Europa*, Kraków 2000, s. 32–33.

9 *Ibidem*, s. 34.

10 Zob. P. Rietbergen, *Europa. Dzieje kultury*, Warszawa 2001, s. 10.

niez dla zachodniej części kontynentu¹¹ pomimo, iż proces integracji ma tam dłuższą historię. Problem poczucia tożsamości Europejczyków związany jest ściśle z definicją Europy. Jeśli zauważymy, że *Europejczyk*, jako istota określona politycznie nigdy nie zaistniał w świadomości ludzi, to podstawą dla wspólnoty europejskiej okaże się przede wszystkim sfera kultury i wspólnych wartości¹². Traktowanie idei Europy jako narzędzia politycznego, i jej odgórne narzucanie, nie jest wprawdzie wymysłem naszych czasów. Ale również dzisiaj można dostrzec elementy politycznej utopii w niektórych koncepcjach elit rządzących. Mając w pamięci słowa Nietzschego, że „ciągle odczuwany sen może okazać się rzeczywistością odczuwaną i ocenianą”¹³ czas zacząć myśleć o Europie w sferze wartości i kultury, a nie w kontekście chwilowej politycznej potrzeby.

Jaka będzie więc Europa kultury i wartości? Również ta Europa będzie się nam wymykać w próbach skonstruowania jednoznacznej definicji. Europa w sensie kulturowym jawi się jako idea ciągle zmieniająca swoje oblicze; idea, na którą składa się wielość światopoglądów, sposobów postrzegania ludzi i rzeczywistości; idea, która „...nadal będzie podlegać zmianom i pozostanie sobą w nowych warunkach”¹⁴. Europa jako wspólnota kulturowa nie oznacza jednak tylko przestrzeni, w której ludzie posługują się jednym kulturowym kodem. Zdaniem Gustawa Radbrucha kultura jest bowiem sama „rzeczywistością zorientowaną na wartość”¹⁵. Ale gdzie szukać historycznych źródeł kultury europejskiej? Dyskusyjne wydaje się zarówno pytanie o początek, jak i o ciągłość historii Europy. Mając w pamięci epokę średniowiecza trudno byłoby mówić o antycznym rodowodzie Europy nowożytnej, choć bezsporne wydają się jej związki z kulturą Antyku. Nie tylko geograficzne pojęcie Europy wywodzi się przecież ze starożytnej

11 Zob. B. Geremek, *The common roots of Europe*, Londyn 1996.

12 Jean Monet twierdził np., że jako twór polityczny „Europa nigdy nie istniała. Europę trzeba stworzyć”, cyt. za: N. Davis, *op. cit.*, s. 32.

13 Zob. P. Rietenberg, *op. cit.*, s. 10.

14 *Ibidem*, s. 12.

15 G. Radbruch, *Zarys filozofii prawa*, Warszawa – Kraków 1938, s. 3.

Grecji¹⁶. Również w znaczeniu wspólnoty kulturowej współczesna Europa jest beneficjentką dorobku starożytnych. Jednak nie w każdym obszarze jest ona bezkrytyczną kontynuatorką tego dorobku. Widzimy to np. we współczesnym ujęciu antycznej idei demokracji. Cytat z Tukidydesa, stanowiący motto dla Projektu Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, przypomina zasadę większościową, która nie oddaje istoty współczesnych demokracji. Rządy większości nie stanowią jeszcze ochrony przed tyranią. Po stuleciach, w ciągu których udało się wreszcie osiągnąć kompromis między demokracją i liberalizmem, motto z Tukidydesa musi budzić zdziwienie. Zasada większościowa jest wprawdzie i dzisiaj jednym z filarów ustroju demokratycznego, ale jest ona do przyjęcia tylko, gdy respektuje prawa mniejszości.

Jeżeli zastanawiamy się nad antycznym rodowodem Europy, to warto rozważyć kwestię indywidualnej świadomości ludzi Antyku. Zasadne wydaje się pytanie: czy Europa w ogóle zaistniała w świadomości starożytnych, i czy świadomość ta może stanowić kryterium rozstrzygające? Ani Grecy ani Rzymianie nie myśleli o sobie jako o Europejczykach, co więcej, każdy mieszkaniec Europy, który nie należał do którejś z antycznych wspólnot obywatelskich był najczęściej niewolnikiem lub „obcym barbarzyńcą”. Skądinąd wiadomo, że starożytna Grecja nie miała tradycji jedności państwowej, a jednak okazała się zdolna do zjednoczenia w chwili zagrożenia zewnętrznego. Tak skuteczne zjednoczenie, do jakiego zdolni byli Grecy w wojnie z potężną Persją (480–479 p.n.e.), możliwe było chyba tylko na gruncie wspólnych wartości¹⁷. Ale sama zdolność do zjednoczenia w obliczu zagrożenia, czy też rzeczywistość politycznego rozbitcia terytorialnego bądź ekskluzywności stanu obywatelskiego nie mogły stanowić o europejskości Antyku. Ważniejsze wydaje się jednak to, co Grecy i Rzymianie przekazali nam w spadku duchowym, zaczątek idei oraz wartości, które w późniejszym biegu historii Europę stworzyły.

16 Europa w rozumieniu geograficznym pojawia się tu dwukrotnie: ok. VI w. p.n.e. jako określenie krajiny rozciągającej się poza strefę osadnictwa greckiego, zaś w VII w. p.n.e. jako określenie Grecji: „Peloponez, Europa i wyspy, które omywa morze”. Por.: A. Mączek (red.), *Historia Europy*, Wrocław 1997, s. 5; M. Fuhrmann, *Europa: zur Geschichte einer kulturellen und politischen Idee*, Konstancja 1981.

17 Zob. H. Bengston, *Griechen und Perser, w: Weltbild Weltgeschichte*, tom 5, Augsburg 2000, s. 68.

Jeśli zatem zgodzimy się, że Europa współczesna nie jest prostą kontynuacją antyku, to nadal aktualne pozostaje pytanie o właściwy początek naszej historii. Jeśli narodziny naszej Europy umiejscowimy w wiekach średnich, to teza o jej chrześcijańskim obliczu nie powinna budzić wątpliwości. Jak wiemy, w Europie średniowiecznej Chrześcijaństwo było warunkiem nie tylko egzystencji kulturowej, ale również politycznej a często i fizycznej. Chrząst władców europejskich interpretujemy dziś jako symboliczny początek współczesnych państw naszego kontynentu. Chrześcijaństwo było ważnym czynnikiem integrującym w różnych obszarach życia narodowego i w stosunkach międzynarodowych. Spajało ono ówczesne państwo na gruncie cywilizacji i kultury łacińskiej: wspólnego języka, prawa kanonicznego, wspólnych rozwiązań instytucjonalnych i wzorców życia społecznego. Ówczesny uniwersalizm chrześcijański jawi się jako jedna z pierwszych form zjednoczenia europejskiego, które miało być dobrowolne a nie oparte na woli zwycięzcy, jak głosiła dawna zasada *pax romana*. Podstawą owej jedności miała być wspólna wiara i system wartości¹⁸. Należy wprawdzie przyznać, że często idea była daleka od rzeczywistości. Nie chodzi tu jednak o ocenę politycznych aspiracji Kościoła jako organizacji quasi-państwowej, lecz o prawdziwie uniwersalny, ogólnoludzki wymiar idei chrześcijańskich. Faktem pozostaje, że wyobrażenie Europy zjednoczonej na gruncie wspólnych wartości zrodziło się właśnie w tamtym okresie.

Obok problemu historycznych początków Europy, trudnym zadaniem jest również definicja samego chrześcijańskiego dziedzictwa. W tym miejscu rodzi się dość intrygujące pytanie o to, czy owo dziedzictwo można sprowadzić tylko do treści wypływających bezpośrednio z chrześcijańskiej religii i filozofii, czy też obejmuje ono również dorobek stworzony poza sferą czystej myśli chrześcijańskiej? Należy chyba zgodzić się z tezą Thomasa Eliota, że nie byłoby Woltera i Nietzschego bez kultury chrześcijańskiej i że wszelka nasza myśl nabiera znaczenia właśnie w kontekście chrześcijaństwa¹⁹. Dziedzictwo chrześcijań-

18 Warto zauważyć, że w tamtym okresie dla określenia naszego kontynentu częściej używano terminu *Chrześcijaństwo* (w znaczeniu geograficznym) niż *Europa*. Zob. A. Mączek (red.), *op. cit.*

19 T. S. Eliot, *The Unity of European Culture*, dodatek do *Notes towards the Definition of Culture*, Londyn 1948, s. 122–124, cyt. za: N. Davis, *op. cit.*, s. 33.

skie obejmowałyby zatem nie tylko pozytywny zbiór własnych wartości (immanentnie chrześcijańskich) ale również treści stworzone wobec chrześcijaństwa. Również krytyka, czy nawet negacja wartości chrześcijańskich może być postrzegana jako część chrześcijańskiego dziedzictwa²⁰.

Ale jakie wartości składają się na chrześcijańskie dziedzictwo? W rozwijającej się od dwóch tysięcy lat myśli chrześcijańskiej znajdziemy nieskończoną ilość wątków, idei, nurtów nieraz wzajemnie sprzecznych. Stąd próby określenia wyczerpującego katalogu tych wartości narażone byłyby na zarzuty niekompletności, nieprawidłowej hierarchii bądź „plagiatu” z innych tradycji filozoficznych. Wobec tego, wystarczy chyba wskazać wartość zasadniczą, wyróżniającą chrześcijaństwo na tle innych tradycji. Chodzi o przykazanie, które w istocie wypełnia treść „wesolej nowiny” (ewangelii), mianowicie przykazanie miłości bliźniego. Z niego można bowiem wyprowadzić nieograniczoną listę wartości uniwersalnych i absolutnych. Mimo wspomnianych trudności definicyjnych, próba określenia katalogu wspólnych wartości chrześcijańskich podjęta została przez papieża Jana Pawła II. W tzw. Akcie Europejskim z Santiago Compostela ogłoszonym w listopadzie 1982 r. papież wymienił takie wartości, jak: godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość, wolność, pracowitość, duch inicjatywy, miłość rodzinna, szacunek do życia, tolerancja, pragnienie współpracy i pokoju²¹. W gruncie rzeczy każda z tych wartości dałaby się jednak wyprowadzić z naczelnego przykazania miłości bliźniego. Koncentrując się na tym przykazaniu, chrześcijaństwo zdaje się ogarniać i łączyć w sobie tradycję własną z dziedzictwem judaizmu, filozofii greckiej i myśli starożytnego Rzymu²². Na gruncie przykazania miłości bliźniego pytanie o wartości immanentnie chrześcijańskie czy też o wartości do chrześcijaństwa importowane wydaje się drugorzędne. Własna, oparta na miłości, ścieżka

20 Przykładem niech będzie ateizm, który u Fiodora Dostojewskiego zdaje się być nierozdzielnie związany z Chrześcijaństwem. Zob. F. Dostojewski, *Idiota*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, tom VIII, Londyn 1992, s. 572.

21 Cyt. za: A. Grześkowiak, *Integracja Europy a problem zagrożenia wartości chrześcijańskich*, „Niedziela”, 15 VIII 1993, w: P. Śpiewak, *Spór o Polskę 1989–1999*, Warszawa 2000, s. 86.

22 Wypowiedź T. S. Eliota o „centralnej pozycji chrześcijańskiej tradycji, łączącej w sobie dziedzictwo Grecji, Rzymu i Izraela.”, w: N. Davis, *op. cit.*, s. 33.

poznania pozwala wszak odkryć każdą wartość istotną dla ludzkiego życia.

Wracając do głównego wątku dyskusji wokół Projektu Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy należy zauważyć, że wyeksponowanie w preambule tego dokumentu wartości chrześcijańskich niesłoby ze sobą komplikacje dla przyszłego procesu integracji. Wielce wątpliwe jest, żeby np. muzułmańska Turcja kiedykolwiek przyjęła taką konstytucję. Z drugiej strony całkowite pominięcie tych wartości też nie wydaje się słusznym rozwiązaniem właśnie w kontekście planowanego dalszego poszerzenia Unii Europejskiej. Mieszkańcy niektórych wschodnioeuropejskich krajów kandydujących do członkostwa w Unii manifestują bowiem silne przywiązanie do religii i wartości chrześcijańskich. Robiąc miejsce dla Turcji możemy więc zniechęcić do integracji z Unią narody, które w sensie kulturowym są z Europą od dawna zintegrowane. Mogą one przecież również nie przyjąć konstytucji, która nie ujmuje wartości dla nich oczywistych. Nie powinniśmy zapominać również o państwach wielowyznaniowych, w których jeszcze niedawno prowadzone były zaciekle walki podsycane ideologią religijną. Jeśli kraje bałkańskie powinny – choćby ze względów europejskiej polityki bezpieczeństwa – jak najszybciej zostać przyjęte do Unii, to należy uwzględnić, że spore grupy ich mieszkańców nie identyfikują się z tradycją chrześcijańską.

Patrząc na Europę po pierwszym maja 2004 r. widzimy efekt trwającego trzy tysiące lat procesu. Europa jest dziś przede wszystkim wspólnotą kulturową, wyrosłą na gruncie różnych tradycji. Kultura, dzięki której znaleźliśmy się właśnie w tym momencie dziejowym, jest wypadkową wielu elementów. Udało się nam z różnorodności stworzyć pewną wspólną całość, która jednak pozwala na dalsze istnienie owej różnorodności. Składają się na nią wątki niechrześcijańskie, rzymskie, hellenistyczne, być może również wcześniejsze²³. Jednak zawarta w preambule projektu konstytucyjnego teza o czerpaniu inspiracji z kulturowego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy poza swoją wewnętrzną sprzecznością wydaje się obciążona jeszcze innym niedopełnieniem. Postulat uwzględnienia dziedzictwa chrześcijańskiego nie powinien być traktowany jako próba wynoszenia tego dziedzi-

23 Zob. N. Davis, *ibidem*, s. 40–41.

ctwa ponad inne tradycje. Dziedzictwo chrześcijańskie nie zamyka się tylko w sferze religijnej. Jeśli Europa zrodziła zachodnią cywilizację, to nie można pominąć cywilizacyjnej roli chrześcijaństwa²⁴ obecnego w dwóch tysiącletniach europejskiej historii. Związek Europy i chrześcijaństwa jest „faktem historycznym, i nie może go zmienić nawet oczywista sofistyka”²⁵. Słusznie zatem twierdzi P. Rietbergen, że „...kształt Europy w dużej mierze jest efektem oddziaływania chrześcijaństwa”²⁶. Jeśli więc pojmujemy Europę jako wspólnotę kultury, stworzoną z tak doniosłym wkładem chrześcijaństwa, i jednocześnie, mówiąc o europejskiej kulturze, pomijamy ten istotny dla niej element chrześcijańskiego dziedzictwa, to ponownie przeczymy sami sobie.

24 H. Seton-Watson *What Is Europe, Where Is Europe? From Mystique to Politique*, wykład wygłoszony w Królewskim Instytucie Spraw Zagranicznych w Londynie 23 IV 1985. Druk w *Encounter* (lipiec/sierpień 1985), s. 9–17, cyt. za: N. Davis, *ibidem*, s. 39–41.

25 H. Seton-Watson, *ibidem*, s. 18.

26 P. Rietbergen, *op. cit.*, s. 104.

ETYKA W ZAWODACH PRAWNICZYCH NA PRZYKŁADZIE KORPORACJI RADCÓW PRAWNYCH

Przedmiotem moich refleksji będzie próba przedstawienia zagadnienia zachowania etycznego w zawodach prawniczych, ściślej mówiąc, w zawodzie radcy prawnego. Etyka zawodowa to zespół norm i ocen moralnych związanych z pełnieniem określonej funkcji zawodowej i uznanych oficjalnie za obowiązujące w danym środowisku zawodowym. Powinności moralne przedstawicieli wielu zawodów wyznaczone są przez kodeksy zawierające uporządkowany zestaw norm i stanowiące o etycznej specyfice zawodu. Kodyfikacje te mają miejsce głównie w zawodach lekarza, prawnika, nauczyciela, wojskowego, policjanta czy pracownika administracji publicznej. Takim zespołem norm wyznaczających moralne postępowanie radcy prawnego są Zasady Etyki Radcy Prawnego, przyjęte przez VI Krajowy Zjazd Radców Prawnych Uchwałą Nr 8/99, zmienione na VII Zjeździe Radców Prawnych Uchwałą Nr 10/2003 (tekst jednolity przyjęty Uchwałą Nr 45/VI 2004 przez KRRP z dnia 31 marca 2004 r.). Nie można także pominąć przepisów zawartych w ustawie z dnia 6 lipca 1982 r. o radcach prawnych.

Zawód radcy prawnego jest zaliczany do zawodów zaufania publicznego, podlegający ochronie Konstytucji. Dla należytego wykonywania zawodu radcy prawnego oraz w celu podkreślenia doniosłej roli jaką pełni on w społeczeństwie konieczne jest przestrzeganie reguł etyki zawodowej. Każdy radca prawny ustawowo przynależy do samorządu radcowskiego, który z kolei pełni nadzór nad prawidłowym wykonywaniem jego obowiązków. To on może ukarać dyscyplinarnie za niestosowanie się do zapisów ustawy bądź zasad etyki, może również

postanowić o skreśleniu z listy radców prawnych. Sankcje te zostaną omówione w dalszej części pracy. Zasady Etyki Radcy Prawnego nakładają na wszystkich członków korporacji obowiązek dbania o etyczne zachowanie kolegów. Czego wynikiem jest wzajemna współpraca między radcami. Są oni zobowiązani do udzielania sobie wzajemnie pomocy i rady (art. 48 zasad etyki radcy prawnego). Oczernianie innych radców prawnych i poddawanie w wątpliwość ich umiejętności zawodowych zostało wyraźnie zakazane jako sprzeczne nie tylko z zasadami moralnymi, ale także z godnością zawodu podobnie jak rywalizacja prowadząca do przysłowiowej „walki” o klienta. Szczegółowe opisanie relacji między radcami odnajdujemy w rozdziale IV Zasad Etyki Radcy Prawnego.

W przepisach ogólnych ustawy o radcach prawnych, w art. 3 ust. 2 czytamy, iż „radca prawny wykonuje zawód ze starannością wynikającą z wiedzy prawniczej oraz zasad etyki radcy prawnego”. Należy zwrócić uwagę na fakt zaznaczenia kwestii odniesienia do etyki zawodowej w pierwszych artykułach ustawy. Znaczy to, że problem ten ma nie małe znaczenie w życiu zawodowym prawnika. Kolejny ustęp nakazuje dochowania tajemnicy zawodowej w związku z udzieleniem pomocy prawnej. Nie można być zwolnionym z tego obowiązku oraz nie może stanowić to dowodu w żadnej sprawie. Jest to niezwykle istotne zagadnienie. W relacji radca prawny – klient uregulowanie takie zapewnia komfort pracy. Klient ma większe zaufanie do radcy, który może dogłębniej poznać okoliczności sprawy, a tym samym lepiej i rzetelniej prowadzić jego interesy.

„Zawód radcy prawnego polega na świadczeniu pomocy prawnej, a w szczególności na udzielaniu porad prawnych, sporządzaniu opinii prawnych, opracowywaniu projektów aktów prawnych oraz występowaniu przed sadami i urzędami” – tak głosi art. 6 ustawy o radcach prawnych. W wykonywaniu zawodu radca kieruje się wiedzą, doświadczeniem i normami etycznymi, obyczajowymi, jak również religijnymi. Jest on niezależny, nie może podejmować czynności ograniczających niezależność a także uwłaczających godności radcy. Zawód radcy prawnego jest niezwykle odpowiedzialny, podobnie jak pozostałe zawody prawnicze. Dlatego też obowiązkiem radcy prawnego jest przestrzeganie norm moralnych, szacunek dla praw człowieka oraz dbanie

o godność zawodu. Uczciwość i rzetelność przy wykonywaniu czynności, miarkowanie wynagrodzenia, zachowanie tajemnicy to nic innego jak wykonywanie zawodu w oparciu o elementarne zasady moralne. Każdy radca prawny winien być człowiekiem honoru i otwartego serca. Trudno bowiem z neutralnym podejściem podchodzić do klienta i jego sprawy. Osobiście uważam, że prawnik powinien przynajmniej w części starać się zrozumieć osobę, która się do niego zwraca. Nigdy także nie należy udzielać błędnej porady lub świadomie nie udzielać dobrej – jednym słowem nie wolno działać na niekorzyść klienta. Prawdopodobność i umiejętność dochodzenia do prawdy są cechami pożądanymi w zawodzie radcy prawnego. Swoboda działania, brak uzależnienia od klienta, unikanie nachalnej reklamy, to dbałość o godność zawodu. Wreszcie powstrzymywanie się od zastraszania w wystąpieniach zawodowych poprzez groźby ściganiem karnym, czy dyscyplinarnym to okazywanie szacunku dla sfery wolności człowieka. Ceniona jest także lojalność oraz punktualność. Podążając za słowami Ulpiana, stanowiącymi motto niniejszego artykułu, należy: „(...) żyć uczciwie, drugiego nie krzywdzić, oddać każdemu to, co mu się należy”. To jedno zdanie jakże podkreśla znaczenie wartości moralnych.

Jakże ważny z etycznego punktu widzenia jest sposób wypowiedzenia się radcy prawnego. Powinien on posługiwać się językiem zrozumiałym dla klienta, poprawnym gramatycznie i językowo, pozbawionym wulgaryzmów oraz dosadnych sformułowań. Także przed sądem winno się unikać nadmiernie długich i nieprecyzyjnych konstrukcji. Nie wspominając już o jakiegokolwiek próbie obrazy drugiego człowieka.

Paul Henry Holbach powiedział: „prawnicy decydujący o najwyższych wartościach- życiu, zdrowiu, wolności, godności, bezpieczeństwie, dobrocybie – przede wszystkim sami powinni się wyróżniać najwyższą moralnością”. Jest to jak najbardziej słuszne życzenie, tym bardziej, że w zawodzie prawnika decydującą rolę odgrywa człowiek. To on bezgranicznie powierza swoje sprawy prawnikowi. Czy jednak obecnie radca prawny wyróżnia się najwyższą moralnością? Myślę, że obraz radcy uległ nieco „odbrązowieniu”. Zawód ten nie cieszy się już takim zaufaniem jak niegdyś. Moim zdaniem może być to wynik niewłaściwego nauczania nie tylko podczas studiów lecz także w okresie

wcześniejszym. Przyczyniła się do tego również wszechobecna demoralizacja społeczeństwa.

Prawników polskich obowiązują nie tylko normy znajdujące się w Zasadach Etyki Radcy Prawnego, czy w ustawie o radcach prawnych. Muszą oni także przestrzegać norm etyki prawniczej krajów Unii Europejskiej zawartych w Kodeksie Etycznym dla Prawników w Unii Europejskiej przyjętym na Sesji Plenarnej CCBE dnia 28 października 1988 roku, następnie zmienionym na Sesjach Plenarnych dnia 28 listopada 1998 r. i dnia 6 grudnia 2002 r. oraz norm Etyki Prawniczej Międzynarodowej Stowarzyszenia Zawodowych Prawników.

W moich rozważaniach chciałabym także poruszyć kwestię unormowania zasad etyki w zawodzie radcy prawnego. Uważam, że obecnie obowiązująca uchwała Krajowej Rady Radców Prawnych jest niewystarczającym aktem prawnym. Skoro na jego podstawie podejmowane są wyroki sądowe to należałoby pomyśleć nad zmianą rangi zapisu norm etycznych z formy uchwały na ustawę.

Kwestia odpowiedzialności radcy prawnego jest uregulowana w rozdziale 6 ustawy o radcach prawnych. Ma ona postać odpowiedzialności dyscyplinarnej, której podstawy stanowią treść ślubowania radcowskiego, normy prawne regulujące status zawodu radcy prawnego, przepisy wydane przez organy samorządu radcowskiego i Zasady Etyki Radcy Prawnego. Katalog przewinień radcy prawnego nie jest zamknięty, gdyż obejmuje wszystkie czyny godzące w dobro i godność zawodu. Postępowanie dyscyplinarne może toczyć się niezależnie od innych postępowań, nie może jednak uwalniać radcy prawnego od poniesienia odpowiedzialności cywilnej i karnej. Radca prawny odpowiada za nieodpowiednie zachowanie nie tylko w sferze zawodowej, lecz również publicznej i prywatnej. Każde przewinienie naruszające godność zawodu, zwłaszcza rażące niedotrzymanie ślubowania lub niezgodne z zasadami etyki łamanie zasad sprawiedliwości czy też obyczajowości jest poddawane rozpatrzeniu. Najczęściej następuje to w skutek ignorancji, braku profesjonalizmu, czy niekompetencji danego osobnika. Kary dyscyplinarne grożące w przypadku naruszenia norm moralnych odnajdujemy w art. 65 ustawy o radcach prawnych. Są to:

- 1) upomnienie,
- 2) nagana z ostrzeżeniem,

- 3) zawieszenie prawa do wykonywania zawodu radcy prawnego na czas od trzech miesięcy do pięciu lat,
- 4) kara pieniężna nie niższa od połowy przeciętnego miesięcznego wynagrodzenia w gospodarce narodowej za miesiąc poprzedzający datę orzeczenia dyscyplinarnego i nie wyższa od pięciokrotności tego wynagrodzenia,
- 5) pozbawienie prawa do wykonywania zawodu radcy prawnego, a w stosunku do aplikantów radcowskich – wydalenie z aplikacji.

Obok kary nagany, kary pieniężnej oraz kary zawieszenia prawa do wykonywania zawodu można także orzec zakaz wykonywania patronatu. Wynika z tego także to, że już podczas aplikacji patron ma obowiązek przekazania młodemu prawnikowi zasad etyki.

W postępowaniu dyscyplinarnym stosuje się analogicznie przepisy o postępowaniu karnym dotyczące wszczęcia, zawieszenia i umorzenia. Oskarżycielem przed okręgowym sądem dyscyplinarnym jest rzecznik dyscyplinarny, a przed Wyższym Sądem Dyscyplinarnym – Główny Rzecznik Dyscyplinarny. Od orzeczeń wydanych przez Wyższy Sąd Dyscyplinarny w drugiej instancji przysługuje stronom, Ministrowi Sprawiedliwości, Rzecznikowi Praw Obywatelskich oraz Prezesowi Krajowej Rady Radców Prawnych kasacja do Sądu Najwyższego (art. 62² ustawy o radcach prawnych).

Jeżeli członkowie rodziny zmarłego przed ukończeniem postępowania nie żądają dalszego jego prowadzenia postępowanie takie się umarza. Okresem przedawnienia w zakresie wszczęcia postępowania lub wszczęcia ścigania są trzy lata. Zatarcie skazania następuje po upływie trzech lub pięciu lat w zależności od rodzaju kary, z tym, że przy karze pozbawienia prawa do wykonywania zawodu zatarcie nie występuje. Istnieje możliwość rewizji nadzwyczajnej na korzyść lub niekorzyść obwinionego wnoszonej przez Ministra Sprawiedliwości lub Prezesa Krajowej Rady Radców Prawnych.

Alexis de Tocqueville (1805-1858), współtwórca koncepcji współczesnej demokracji tak wypowiedział się o prawnikach: „prawnicy tworzą nową arystokrację społeczną, a nie tylko arystokrację władzy i dochodów; tworzą głównie arystokrację ducha”. Wierzył on niezbitnie w dobre intencje obrońców prawa. Niestety coraz mniej w dzisiejszym

świecie radców prawnych sumiennie wykonujących swoje obowiązki. Coraz częściej bowiem słyszymy w mediach doniesienia o korupcjach, czy też różnego rodzaju nadużyciach, a wręcz próbach omijania prawa przez radców prawnych. Również z tego powodu wynikła potrzeba dokonywania zmian w Zasadach Etyki Radcy Prawnego oraz pojawiania się tego problemu w prasie prawniczej. Zagadnienie etyki w zawodzie radcy prawnego nie zostało przeze mnie wyczerpująco omówione, dlatego też zachęcam, zwłaszcza prawników do własnych poszukiwań, nie tylko w literaturze, lecz także w samym sobie.

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA A POSTĘP BIOTECHNOLOGICZNY

Współczesne czasy wiążą się z szybkim rozwojem nauk medycznych. Zresztą już wiele lat temu pojawiać się zaczęły prognozy na temat konsekwencji postępu biotechnologicznego. Dość niepokojącą wizję świata przedstawił np. A. Huxley, w książce pt. *Nowy, wspniani świat*.¹ Zdecydowanie wyprzedził w niej rzeczywistość, pisząc m.in. o płodach wzrastających w probówkach, o możliwości stymulowania odczuć za pomocą wszczepionych elektrod; prognozując wynalezienie leku, który przynosi natychmiastowe poczucie szczęścia, możliwość wpływania na zachowania poprzez powtórzenia podprogowe itp. Ludzie w świecie Huxleya są być może – dzięki możliwościom technik medycznych – szczęśliwi, piękni i zdrowi, jednak zatracili swoje człowieczeństwo. Nie walczą, nie kochają, nie czują bólu, nie dokonują wyborów moralnych. Nie robią żadnej rzeczy, która tradycyjnie kojarzyła by się z istotą ludzkiego życia. Nie mają cech, stanowiących o ludzkiej godności. Zmieniono ich naturę; są produktami, niewolnikami, szczęśliwymi „szczęściem niewolnika”.

Lektura książki Huxleya skłania do refleksji nad wpływem postępu biotechnologicznego na życie ludzi, na nasze postrzeganie polityki i praw człowieka.

Coraz wyraźniej rysuje się największa groźba związana z biotechnologią. Za pomocą jej instrumentów można zmienić człowieka. Technika władna jest przeobrazić naturę ludzką i tym samym jej konsekwencje mogą być złowrogie zarówno dla demokracji liberalnej, jak i dla samej istoty polityki.

1 Książka ta została wydana po raz pierwszy w 1932 r.

Biotechnologia spaja w nierozzerwalną całość oczywiste korzyści z oczywistymi zagrożeniami. Rozwój medycyny umożliwia – z jednej strony – coraz szerszy i skuteczniejszy zakres leczenia chorób, poprawiania jakości ludzkiego życia, z drugiej zaś wiąże się z możliwościami niewłaściwego wykorzystania pojawiających się technik.

Postęp biotechnologii łączy się, po pierwsze, z odkryciem nowych leków. Widać tu ogromne możliwości manipulacji. Neurofarmakologia umożliwia stosowanie leków działających na podświadomość (choćby słynny *prozac*, gwarantujący dobry nastrój czy *ritalin* – tabletki przeciw nadpobudliwości dzieci). Można prognozować, iż już wkrótce takie cechy jak: inteligencja, agresja, tożsamość seksualna, skłonność do agresji, przestępczości, alkoholizmu itp., będą mogły być kształtowane lub eliminowane za pomocą farmaceutyków.

Rozwój biotechnologiczny związany jest ponadto z postępowaniem w badaniach nad komórkami macierzystymi. Umożliwi on niebawem naukowcom odtworzenie praktycznie każdej tkanki naszego organizmu. Pojawi się, więc zapewne realna możliwość przedłużania ludzkiego życia, dzięki wymianie „zużytych” organów.

Najwięcej kontrowersji wzbudza jednak rozwój inżynierii genetycznej.² Dzięki niej możliwa staje się ingerencja w naturę ludzką. Genetycy są na drodze znalezienia „genu danej cechy”, np.: inteligencji, wzrostu, koloru oczu czy włosów etc. Realna staje się, zatem możliwość dokonywania przez rodziców tzw. wyborów eugenicznych („produkcja” dzieci na zamówienie), a także inne działania typu: klonowanie ludzi, hodowanie ludzkich organizmów do celów transplantacyjnych itp.³

Zauważyć należy, iż postęp medyczny zostawia w tyle nie tylko prawo, ale i zachowania społeczne oraz rozwiązania organizacyjne. Pojawiają się liczne pytania, na które niebawem przyjdzie nam odpowiedzieć.

Fundamentalny wydaje się problem, czy w ogóle powinna być dozwolona prawnie ingerencja w strukturę genetyczną populacji. Wątpliwości budzi sam fakt możliwości wpływania na jakość wyposażenia

2 Zobacz np.: F. Kokot, *Technologie genetyczne u człowieka. Podstawy biochemiczne, w: Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej*, Symopozja nr 29, Opole 1998, s. 23–25; patrz także: Etyczne aspekty transplantacji narządów, Symopozja nr 14, Opole 1996.

3 P. Liese, *Klonowanie – debata w Unii Europejskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2002, nr 3, s. 134–161.

genetycznego poszczególnych jednostek poprzez np.: badania przedurodzeniowe, selekcję zarodków, klonowanie i tym podobne techniki. Z powyższymi problemami wiąże się pytanie o to, czy w ogóle człowiek ma mieć prawo do poznania swojego pochodzenia genetycznego? Czy można ujawnić tożsamość dawcy nasienia – w przypadku sztucznej prokreacji – np. wtedy, gdy dziecko zachoruje na nowotwór i szpik biologicznego rodzica mógłby uratować mu życie? Co zrobić w sytuacji, gdy człowiek poczęty z anonimowych komórek szykuje się do zawarcia małżeństwa z ryzykiem, że poślubi swojego przyrodniego brata, siostrę, albo nawet matkę czy ojca? Jaki status prawny będzie miało dziecko poczęte nasieniem męża matki po jego śmierci? Czy jest to dziecko pochodzące z małżeństwa, czy też dziecko pozamałżeńskie (małżeństwo przecież ustało z chwilą śmierci męża matki)? Czy takie dziecko będzie uprawnione do dziedziczenia po ojcu (wszak osoba fizyczna, która ma być spadkobiercą musi żyć w chwili śmierci spadkodawcy – w chwili otwarcia spadku – albo przynajmniej musi być poczęta)? A co w przypadku, gdy matka zastępcza urodzi dziecko z wadami rozwojowymi i „zamawiający” je rodzice odmówią jego przyjęcia? Spróbujmy sobie wyobrazić, jaką inwazją w system człowieka, w jego jestestwo, jest np. przeszczep serca albo mózgu. Jak taka ingerencja rzutować będzie na kwestię uprawnień i obowiązków jednostki? Co z tożsamością i odpowiedzialnością w razie udanej próby skonstruowania sztucznego człowieka? Czy taki sztuczny twór ma być traktowany jako podmiot prawa, identycznie w stosunku do osoby fizycznej?

To oczywiście tylko przykładowe pytania, które można postawić w związku z rozwojem medycyny. W praktyce takich wątpliwości pojawia się o wiele więcej.

Podstawowe obawy związane z postępowaniem biotechnologicznym formułowane są na gruncie myśli teoretycznej. Podstawowe zastrzeżenia wobec technik biomedycznych wynikają z podejścia chrześcijańskiego. Techniki te Kościół katolicki ocenia negatywnie, ponieważ stawiają człowieka w pozycji Boga i pozwalają mu tworzyć życie, lub je niszczyć.

Wiele wątpliwości wynika także z podejścia świeckiego. Formułowane są liczne obawy z punktu widzenia utilitaryzmu. Można się bowiem zastanawiać nad konsekwencjami biotechnologii i stawiać pytanie: czy osiągnięcia związane z rozwojem medycyny nie będą po-

wodować nieprzewidzianych kosztów (np. ekonomicznych) lub długoterminowych niepożądanych skutków (np. uszczerbek dla zdrowia)?

Zwrócić należy również uwagę na obawy natury ogólnofilozoficznej: co stanie się z człowieczeństwem, z naturą ludzką, z ludzką godnością i prawami człowieka (równością, wolnością)? Czy biotechnologia (tak jak to się stało, u Huxleya) nie odbierze nam w końcu człowieczeństwa? To przecież natura ludzka jest fundamentem naszego pojmowania moralności, sprawiedliwości, godziwego życia.⁴

Pomimo tych i innych obaw znajduje się szereg argumentów za rozwojem inżynierii genetycznej, za wdrażaniem postępu medycyny (oczywiście z pewnymi ograniczeniami). Teoretycznej podbudowy szuka się m.in. w tzw. teoriach deontologicznych praw. Duże znaczenie dla ich pojawienia się miała np. myśl J. Locke'a o mózgu jako „czystej karcie”. Locke dawał argumenty przeciw istnieniu uniwersaliów moralnych. Twierdził, że nie istnieje nic powszechnego, co byłoby wpojone dla wszystkich jednostek w ramach danej populacji.⁵

Szczególną pozycję pośród współczesnych koncepcji deontologicznych, dających przyzwolenie na podejmowanie wysiłków w celu „poprawiania Boga”, zajmuje teoria R. Dworkina. Sformułował on zasady etycznego indywidualizmu, które leżą u podstawy filozofii liberalnej. Twierdził, że życie ludzkie powinno być przede wszystkim sukcesem. Zasada ta nakazuje podjęcie wszelkich wysiłków poprawiania natury. „Udawanie Boga” jest więc dopuszczalne, a nawet wskazane. Poza tym, to na jednostce ciąży odpowiedzialność za jej własne życie. To zaś powoduje, że np. naukowcy czy lekarze nie mogą być przez nikogo powstrzymywani od podejmowania wysiłków poprawiania natury, o ile nie ma dowodów na istnienie realnych zagrożeń z tym związanych. Państwo liberalne musi być neutralne w kwestii godziwego życia jednostkowego.⁶

Zbliżone tezy formułuje J. Rawls, budując swoją koncepcję człowieka jako podmiotu moralnego. Na jej gruncie państwo nie może sta-

4 Na temat prognozowanych kierunków ewolucji patrz np.: J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 121–130.

5 Patrz: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955.

6 J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 35 i n.

nowić absolutnego i nieomylnego autorytetu moralnego.⁷ Wybór konkretnej koncepcji dobra powinno się pozostawiać swobodzie jednostek. Podobne spojrzenie prezentuje także J. Habermas.⁸

Na gruncie deontologicznych teorii praw pojawiają się głosy, że jednostka, jako iż ma fundamentalne prawo do wolności, ma także prawo do wolności prokreacyjnej – do rozrodu, do przerywania ciąży, zapłodnienia *in vitro* etc. Konsekwencją wolności prokreacyjnej staje się też np. prawo do genetycznej modyfikacji własnego potomstwa.⁹

F. Fukuyama, z którego opinią się zgadzam, podważa – do pewnego – stopnia zasadność deontologicznych teorii praw. Uważa, iż budowanie systemów etycznych niezależnie od wszelkich twierdzeń na temat natury ludzkiej jest niemożliwe. Twierdzenia takie i tak pojawiają się na gruncie tych koncepcji, tyle, że są zakamuflowane.¹⁰

Fukuyama sądzi, że podstawa ludzkiego zmysłu moralnego jest stała. Zachowania ludzi są plastyczne i zmienne, jednak ta plastyczność i zmienność ma swoje granice. W pewnych momentach dają o sobie znać głęboko zakorzenione, naturalne instynkty i wzorce zachowań. Przyznaje rację dla poglądu Locke'a, podkreślając, że nie rodzimy się z uformowanymi już, abstrakcyjnymi ideami dotyczącymi moralności. Istnieją jednak wrodzone ludzkie reakcje emocjonalne, które w sposób stosunkowo jednolity kształtują idee moralne całego gatunku. Na transcendentalną jedność ludzkiego sposobu postrzegania składają się np.: czas, przestrzeń, ale też reakcja na zapachy, kolor, smak, odraza do pewnych czynów, zakłopotanie, rozpoznawanie wyrazu twarzy, gestów, języka itp.¹¹

Wszystko to powoduje, że gdyby dziś spotkał się człowiek plemienny z człowiekiem doby internetu – rozpoznaliby się nawzajem. Jest, bowiem coś, co wyróżnia człowieka spośród innych gatunków istot żywych. To coś stanowi o godności ludzkiej. Godność wypływa z esencji człowieczeństwa, wartej minimalnego szacunku, którą Fukuyama określa mianem czynnika „X”. Esencja człowieczeństwa pozostaje

7 Patrz szerzej: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

8 J. Habermas, *op. cit.*

9 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004, s. 164.

10 F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 165.

11 Wyraźne jest podobieństwo do teorii I. Kanta o transcendentalnej jedności apercepcji na którą składa się czas i przestrzeń; patrz: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.

je nam wtedy, gdy odrzucimy wszelkie akcydentalne cechy takie jak np.: kolor włosów, skóry, oczu, wzrost, klasa społeczna, bogactwo, płeć, kultura, inteligencja, wrodzone talenty etc. Czynniki „X” określa najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jest cechą wszystkich ludzi, cechą powszechną, bo wszyscy ludzie są obdarzeni równą godnością. Istotom posiadającym czynnik „X” przyznaje się prawa człowieka. Wyższy status moralny człowieka od innych istot żywych zawdzięczamy temu, że jesteśmy złożoną całością, na którą składa się m.in.: ciało, rozum, emocje, wybór moralny, świadomość, odczuwanie, pamięć etc. Te cechy, związane z istotą człowieczeństwa, jego esencją, warunkują ludzką godność.¹²

Można, za Fukuyamą, obawiać się, iż odrzucenie koncepcji godności ludzkiej (określającej, że przynależność do gatunku ludzkiego jest czymś wyjątkowym, dającym każdemu człowiekowi wyższą pozycję od reszty świata przyrody) spowoduje, iż jako ludzkość wkroczy na bardzo niebezpieczną drogę. Możliwe będzie wykorzystanie potęgi inżynierii genetycznej do „poprawiania ludzi”, tworzenia klasy ludzi genetycznie lepszych. Podobne zagrożenia widział już zresztą dawno temu T. Jefferson, zauważając, że nauka może pójść w tym kierunku, iż ludzkość będzie w stanie wyhodować uprzywilejowaną mniejszość (ludzi z „butami i ostrogami”) i całą resztę (ludzi z „siodłami na grzbietach”). Rzeczywiście, rozwój biotechnologii powoduje wątpliwości związane z rozumieniem zasady równości, wolności, jedności oraz ciągłości natury ludzkiej wraz z opartymi na niej prawami człowieka. Możliwości biotechnologii mogą doprowadzić do obumarcia różnorodności (ludzie będą piękni, młodzi, grzeczni – tacy sami), a zatem pluralizmu, który jest podstawą demokracji. To oczywiście jeszcze bardzo odległa perspektywa, którą przewidują tylko najbardziej pesymistyczne scenariusze.

Faktem jest, że to technika powinna pozostawać na usługach człowieka, a nie odwrotnie. Technika nie może przejąć władzy nad ludźmi. To esencja człowieczeństwa i związana z nią idea godności człowieka winna wyznaczać kierunki postępu biotechnologicznego. Władza państwowa musi uregulować tę sferę działania. Konieczne jest stworzenie takich regulacji prawnych, które pozwolą społeczeństwu kontrolować

12 F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 198 i n.

biotechnologię. Wydaje się, że prawo winno w jak najmniejszym stopniu hamować postęp, który jest nieuchronny i którego powstrzymać się nie da. Konieczność reakcji ze strony prawa wydaje się jednak nieuchronna. Nie będzie to łatwe. Choćby z tego względu, że postęp biotechnologiczny wiąże się z koniecznością zakwestionowania trafności i jednoznaczności niektórych podstawowych dla prawa paradygmatów, które do niedawna stanowiły mocną i niepodważalną podstawę wielu konstrukcji prawnych.

Punktem wyjścia jest niewątpliwie potrzeba stworzenia nowej definicji osoby fizycznej. Pytanie o podmiotowość prawną osoby ludzkiej jest bardzo ważne. Modyfikacja statusu prawnego jednostki ludzkiej może mieć kolosalne skutki. Wspomnieć trzeba, iż nie ma właściwie precyzyjnej definicji legalnej człowieka jako osoby fizycznej. Dotychczas podmiotowość prawną traktowana była jako pewna naturalna konsekwencja. Przyjęto jako dogmat, że człowiek jest podmiotem praw i obowiązków. Pojęcie osoby fizycznej było, więc przez wieki pojmowane intuicyjnie. Jednak to, co było dogmatem i czymś absolutnie oczywistym kiedyś, przestało nim być obecnie. Zmieniający się świat podważa intuicyjnie dotąd rozumiane pojęcie osoby fizycznej, podważa intuicyjnie rozumianą prawną tożsamość. Na tle postępu biotechnologicznego rekonstrukcji powinno ulec także wiele innych pojęć związanych z pojęciem człowieka np.: pojęcie świadomości, woli, kierowania postępowaniem etc. Człowiek stanowi przecież integralną całość. Nie jest wyłącznie cielesnością. Składa się nań także np.: doświadczenie, pamięć, otoczenie społeczne, uwarunkowania genetyczne etc. Odwołanie się do duchowości człowieka, także na gruncie prawa, wydaje się więc – w związku z postępowaniem biotechnologicznym – nieuniknione.¹³

Pojawia się konieczność zdefiniowania na nowo prawnej definicji śmierci człowieka. Pojęcie to nie da się dziś ująć w postaci jednoznacznej, czysto prawnej formuły. Koncepcja śmierci fizycznej staje się nie tylko autonomiczną koncepcją prawną, ale także medyczną i filozoficzną. Medycyna wyróżnia przecież nie tylko śmierć fizyczną, ale również np. mózgową i inne postaci. Można zapytać o to, według jakich kry-

13 M. Safjan, *Prawo i medycyna*, Warszawa 1998, s. 9–33. Zobacz także: B. Kleczewska (red.), *Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej i buddyjskiej*, Warszawa 1996.

teriów mierzyć chociażby granice lekarskiego obowiązku podtrzymywania ludzkiego życia? Czy osoba pozbawiona trwale i nieodwracalnie świadomości odpowiada jeszcze wyobrażeniom osoby ludzkiej?

Zauważmy, że do niedawna takie pojęcia jak „ojcostwo”, „macierzyństwo”, „rodzicielstwo” nie wymagały żadnych definicji ustawowych. Dziś, istotne znaczenie mają konkurencyjne wobec siebie pojęcia np. rodzicielstwa w znaczeniu prawnym, biologicznym i socjologicznym. Wraz z powszechnym stosowaniem metod prokreacji sztucznie wspomaganey, coraz mniej jasna staje się sama koncepcja prawnych układów rodzinnych. Pojawia się pytanie, czy punktem odniesienia do tych układów ma być pochodzenie biologiczne, a może wola stron, czy też powiązania natury psychologicznej i społecznej?

Trudności budzi problem definicji płci człowieka. Czy płeć jest elementem stanu cywilnego, ustalonym na podstawie samookreślenia się osoby? A może jest to kategoria, która winna być definiowana na podstawie kryteriów wyłącznie medycznych?

Na koniec moich rozważań jeszcze raz chcę podkreślić fakt, iż biotechnologia zamazuje różnice między podstawowymi kategoriami prawnymi, które stanowiły do dziś absolutny fundament prawa (np. między osobą a rzeczą, życiem i śmiercią, kobietą i mężczyzną). Reakcja ze strony ustawodawcy wydaje się więc niezbędna. Jestem przekonana, że kierunki postępu biotechnologicznego muszą być wyznaczone zgodnie z koncepcją praw człowieka opartą na naturze ludzkiej i godności.

FILOZOFICZNY IDEAŁ POLITYKA

Ideał polityka będący przedmiotem dociekań filozoficznych należy traktować jako pewien wzór osobowy formowany niezależnie od warunków empirycznych, to znaczy wpływów czasowo–przestrzennych. Przedmiotem analizy nie są więc postawy polityków przyjmowane w konkretnych systemach politycznych, funkcjonujących współcześnie lub w przeszłości, w określonych warunkach czasowo–przestrzennych, lecz podstawowe wartości, do których polityk powinien dążyć ze względu na pełnioną funkcję społeczną oraz pożądane cechy osobowościowe, które umożliwiają skuteczne ich urzeczywistnienie. W takim rozumieniu ideał polityka jest przedmiotem dociekań filozofii polityki¹ pozostającej w związkach z filozofią człowieka.

Poszukiwaniu ideału polityka, a więc próbie zarysowania postulatycznego wzorca osobowego polityka powinno towarzyszyć prze-

1 Filozofia polityki, jest dziedziną stosunkowo młodą. W krajach anglosaskich jej dynamiczny rozwój przypada na ostatnie dwa, trzy dziesięciolecia. Ożywione badania w jej zakresie były prowadzone wprawdzie już w dziewiętnastym wieku, lecz w kolejnym stuleciu – co najmniej do lat siedemdziesiątych – była dyscypliną zapomnianą. W Polsce została zainicjowana dopiero w 1990 r. przez M. Szyszkowską w ramach utworzonego Zakładu Filozofii Polityki w Instytucie Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Powyższe uwagi odnoszą się do filozofii polityki jako wyspecjalizowanej i autonomicznej dziedziny, lecz należy pamiętać, że niektóre poruszane w jej zakresie problemy pojawiały się w nauce znacznie wcześniej w ramach filozofii prawa, historii myśli politycznej oraz teorii polityki. Niektórzy autorzy twierdzą, że powstanie tej dyscypliny w Polsce dopiero w latach dziewięćdziesiątych było spowodowane dynamicznym rozwojem nauki o polityce, ponieważ wymagało uprzedniego utrwalenia w środowisku naukowym przekonania o niewystarczalności uprawianej dyscypliny i zrozumienia jej barier poznawczych. Niewątpliwie jednak decydujący wpływ na tak późne wyodrębnienie się filozofii polityki spośród innych nauk, miały przede wszystkim względy polityczne i dominująca w Polsce od II wojny światowej ideologia marksistowsko–leninowska. Nauki społeczne pozostawały w zgodności z jej założeniami o tyle, o ile przekonywały o nienaruszalności zaprowadzonego w państwie porządku społeczno–politycznego. Tymczasem filozofia polityki tego wymogu nie spełniała.

konanie, iż jego treść pozostaje w ścisłym związku z podstawowymi założeniami dokonanymi na temat natury człowieka w ujęciu ogólnofilozoficznym oraz przyjętej wizji doskonałego ustroju społecznego.

Potrzeba podejmowania refleksji nad ideałem polityka nabiera szczególnego znaczenia w ustroju demokratycznym, w którym politycy są reprezentantami społeczeństwa, powierzającego im prawo do decydowania o sobie oraz społeczeństwa oczekującego poszanowania zasad stanowiących podstawę tej formy ustrojowej. Immanentną cechą ustroju demokratycznego jest przecież sprawowanie władzy lub też uczestniczenie w sprawowaniu władzy przez wszystkich obywateli. Niemniej jednak odwołanie się do greckiej etymologii pojęcia demokracja, zgodnie z którą nazwa tej formy ustrojowej wskazuje, iż są to rządy ludu, stanowi jedynie punkt wyjścia do dalszych rozważań. Istoty demokracji – na co wskazywał już Arystoteles – nie należy sprowadzać wyłącznie do liczby osób sprawujących władzę, lecz rozważać w szerszej perspektywie z uwzględnieniem płaszczyzny aksjologicznej. Aspekt ten zachowuje szczególną aktualność współcześnie, ponieważ wielu uczonych ze wszystkich znaczeń przypisywanych temu pojęciu, za najbardziej użyteczne uważa określenie demokracji odwołujące się do kryteriów proceduralnych². Demokratycznym w takim rozumieniu nazywany jest każdy ustrój, w którym wszystkim obywatelom na jednakowych zasadach zostaje przyznane prawo do sprawowania władzy poprzez udział w wolnych i otwartych wyborach przy zapewnieniu swobody kształtowania i wyrażania poglądów politycznych³. Tego typu ujęcie jest jednak niewystarczające. Nie uwzględnia bowiem tego, w czym interesie sprawowane są rządy. Demokratyzm wymaga, by były ukierunkowane na troskę o losy ogółu społeczeństwa, a więc wszystkich obywateli. Realizacja tego zadania wymaga z kolei ponadprzeciętnych umiejętności. Z tego powodu podstawowego znaczenia nabiera określenie i wyodrębnienie ze społeczeństwa grupy ludzi, która przyjmując rolę wiodą-

2 Por. M. Burton, R. Gunther, J. Higley, *Elity a rozwój demokracji w: Elity, demokracja, wybory*, książka zbiorowa, Warszawa 1993, s. 27; por. także A. Jamróz, *Demokracja współczesna. Wprowadzenie*, Białystok 1993; *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, książka zbiorowa pod red. M. Chmaja, W. Sokoła; Toruń 2001, s. 58, P. Winczorek, *Wstęp do nauki o państwie*, Warszawa 1997, s. 186–187.

3 Por. R. A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Warszawa 1995.

cą w społeczeństwie zapewni realizację postulatów demokratycznych, a więc ludzi należących do elity w rozumieniu filozoficznym.

Warto zauważyć, iż korzenie myślenia elitarnego sięgają okresu starożytności. W zdecydowanej większości powstałych wówczas systemów filozoficznych dominuje pogląd o nierówności ludzi, skutkujący postulatem, w myśl którego, rządy w państwie powinny sprawować jednostki wyróżniające się wysokim poziomem rozwoju intelektualno – moralnego. W równej mierze ceniono wówczas walor, jaki stanowi odpowiednie ukształtowanie umysłowości – współcześnie znajdujący odpowiednik w tzw. kwalifikacjach – oraz wskazywano na znaczenie cech charakterologicznych. Filozofowie starożytni – Platon, Sokrates, Arystoteles, Demokryt – zdając sobie sprawę ze zróżnicowania ludzi, podkreślali ich niejednakowe zaangażowanie w sprawy ogółu oraz niejednakowe przywiązywanie wagi do świadomego kierowania swoim wewnętrznym rozwojem.

Na gruncie refleksji filozoficznej, pojęcie elity należy wiązać z osobami najlepszymi, to znaczy z ludźmi, którzy ze względu na przyjmowane postawy lub posiadane cechy zasługują na wyróżnienie z grona przeciętnych obywateli, niezależnie od ich usytuowania w społecznej hierarchii. Poszukiwania filozoficzne nawiązują więc w tym zakresie do starożytnej koncepcji cnoty, ściśle wiążącej się z duchową siłą człowieka i wewnętrzną harmonią. Znaczenie pojęcia „elita” bliskie jest też treści pierwotnie nadawanej francuskiemu słowu „d’elite”, które jeszcze w XVII wieku znaczyło: doborowy, wyśmienity czy najprzedniejszego gatunku i było stosowane dla podkreślenia „doboru czegoś wybornego”, początkowo określonych produktów, na przykład wina czy śmietanki, później również ludzi, skąd narodziło się pojęcie „śmietanki towarzyskiej”⁴.

Pojęcie elity nabrało szerszego znaczenia XIX wieku – dzięki rozgłosowi, jaki zdobyła sformułowana wówczas socjologiczna teoria elity – i zaczęło być stosowane w publicystyce politycznej i naukach społecznych, co w konsekwencji doprowadziło do ukształtowania się dwóch zbliżonych, przyjmowanych współcześnie, znaczeń. Jedno z nich funkcjonuje w języku potocznym i odnosi się do ludzi wyróżniających się pod jakimś względem w swoim otoczeniu i z tego powodu uważanych

4 Por. J. Sztumski *Elity...*, op. cit., s. 9.

za najprzedniejszych. Drugie natomiast jest stosowane w socjologii i politologii na określenie gremiów przywódczych wyłonionych z mas ludzkich danego społeczeństwa⁵. Warto podkreślić wspólny element obu znaczeń, jakim jest powiązanie przynależności do elity z zajmowaniem wysokiej pozycji w społecznej hierarchii, co jest charakterystyczne dla interpretacji socjologicznej. Bauman zauważa, że tego typu ujęcie jest współcześnie dominujące. Opiera się na założeniu, iż elity są pochodną struktury społeczeństwa, natomiast problem czy należą do nich istotnie jednostki najlepsze, czy też nie, rozstrzygany jest drogą empirii, nie zaś przedwstępnych założeń⁶. W refleksji filozoficznej wyróżnienie społeczne jednostek wybitnych odgrywa zupełnie inną rolę, albowiem jest traktowane jako postulat, nie zaś cecha opisowa przesądzająca o owej wybitności. Dlatego też definiując elitę na gruncie refleksji filozoficznej należy odwoływać się przede wszystkim do walorów osobistych ludzi.

Swoistym wyrazem myślenia elitarnego w takim ujęciu jest refleksja podjęta przez Ossowską na temat postaw postulowanych w społeczeństwie demokratycznym. Uczona zarysowując „wzór demokracji” podkreśla, że odpowiada on podstawowemu założeniu tego ustroju, mianowicie uczestniczeniu w życiu zbiorowym przez szerokie masy.⁷ Uczona zwraca uwagę, że treść wymogów, jakim powinien sprostać „demokrata” ściśle wiąże się z rolą, jaka mu przypada w tym ustroju i wynikającą z niej odpowiedzialnością. Refleksja nad cechami demokracji skłania do wniosku, że wolność, jaka przysługuje człowiekowi w ustroju demokratycznym traktowana powinna być jako prawo, a zarazem swoiście pojmowany obowiązek. Wolność przysługuje wprawdzie każdemu, ale wiąże się ze zobowiązaniem do uczestniczenia w życiu publicznym, bowiem każdy obywatel w ustroju demokratycznym powinien poczuwać się do służby społecznej. Można powiedzieć, że demokracja w takim rozumieniu zaczyna być ustrojem nie tylko dla nas, ale naszym, takim o którego kształcie wszyscy powinniśmy decydować oraz troszczyć się i dbać. Pietrzak przybliżając teorię demokratycznego państwa prawnego podkreśla, że obywatel ma nie tylko prawa i wol-

5 Por. J. Sztumski *Elity...*, *op. cit.*, s. 9–10.

6 Por. Z. Bauman, *Vielfredo Pareto i teoria elit*, „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 3, s. 19.

7 Por. *ibidem*, s. 35.

ności, gwarantujące mu swobodny rozwój i uczestnictwo życiu publicznym, ale że ciążyą na nim także obowiązki⁸. Od wypełniania ich zależy byt i rozwój państwa jako wartości wspólnej wszystkich obywateli. Skorelowane ze sobą prawa i wolności są wyrazem celów demokratycznego państwa prawnego i określają wartości, jakie prawo i władza powinna chronić. Szyszkowska przestrzega, że traktowanie wolności „... jako ciężaru, a nie przywileju pozwala dochodzić do głosu systemom totalitarnym”⁹.

Nieprzypadkowo jako pierwszą z cech składających się na wzorzec demokracji Ossowska wskazuje aspiracje perfekcjonistyczne, obejmujące zarówno doskonalenie życia zbiorowego, jak i samego siebie. Jednym z warunków ich rozbudzenia, podobnie jak trzech innych dyspozycji: dyscypliny wewnętrznej, aktywności i odwagi cywilnej, jest posiadanie przez człowieka ukonstytuowanej hierarchii wartości. Znajdując oparcie w skłonnościach uczuciowych zapewnia ona prawidłowości w procesie oceniania i dokonywania wyborów. Dążenie do doskonałości wymaga ukierunkowania przez wartości, lecz w równej mierze wynika z twórczego niepokoju i buntowniczej niemożności pogodzenia się z wadami urzeczywistnionej demokracji. Wiąże się z tym doniosłe znaczenie posiadania przez człowieka odwagi cywilnej, która jest definiowana przez Ossowską jako świadome przełamywanie strachu w imię występowania w obronie uznawanych wartości. W takim rozumieniu cecha ta jest warunkiem głoszenia i obrony swoich poglądów niezależnie od groźących konsekwencji. Aspiracje perfekcjonistyczne będące uczestnictwem w świadomym przekształcaniu siebie oraz otoczenia wymagają aktywności, której wyrazem jest podejmowanie konkretnych działań doskonalących przyjmowane rozwiązania. Człowiek w społeczeństwie demokratycznym powinien rozwijać w sobie dyscyplinę wewnętrzną, polegającą na umiejętności konsekwentnego realizowania narzuconego sobie planu i wzajemnego podporządkowywania sobie wartości, zgodnie z ustaloną uprzednio hierarchią. by być w stanie wytrwale dążyć do celu, jakim jest poprawa warunków życia, swoich i innych ludzi. Przy wprowadzaniu idei w życie niezwykle pomocne okazują się walory intelektualne, wśród których szczególnego znaczenia nabiera otwartość

8 Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 37.

9 M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, Warszawa 2002, s. 92.

umysłu, krytycyzm i uczciwość intelektualna. Cechy te służą nieustannemu uczeniu się, podążaniu za dokonującymi się zmianami i dostosowywaniu swoich poglądów do rodzących się pod ich wpływem nowych oczekiwań. Szczególnie wartościowa jest również umiejętność krytycznego ustosunkowania się do zastanego porządku i głoszonych poglądów. Immanentną cechą ustroju demokratycznego jest przecież wielość i różnorodność stanowisk, będąca wyrazem pluralizmu światopoglądowego. Przyjęcie jednego z nich powinno zostać poprzedzone gruntownym rozważeniem leżących u ich podstaw uzasadnień.

Świadomość równości wszystkich obywateli powinna z kolei zobowiązywać do kształtowania w tolerancji, rycerskości, poczucia humoru i cechy nazwanej przez Ossowską uspołecznieniem. Tolerancja jest umiejętnością szanowania potrzeb i opinii innych ludzi; wymaga dostosowywania swoich zachowań do ich potrzeb oraz podtrzymywania życzliwości we wzajemnych kontaktach.

Interesującą uwagą Ossowskiej jest wymóg posiadania przez członków społeczeństwa demokratycznego poczucia humoru, które jest doskonałą formą obrony przed wszelkimi zamysłami totalitarnymi, ponieważ „roziewa opary pompatyczności”¹⁰ tych deklaracji, które mają wspierać autorytet partii czy człowieka, który głosi, że ma monopol na prawdę i wyłączne prawo urabiania według niej wszystkich obywateli. Dostrzeżenie wartości satyry i śmiechu w życiu publicznym jest stanowiskiem oryginalnym i trafnym. Nierzadko bywa ona przecież skutecznym, a zarazem pacyfistycznym środkiem oporu wobec władzy czy przeciwników politycznych. Jest osobliwą postacią krytyki, na użyteczność której rozwijając swoje stanowisko filozoficznoprawne, wskazywał już Kant. Zdając sobie sprawę z konieczności przeciwstawiania się niekiedy władzy państwowej, zwłaszcza wtedy, gdy są naruszane niezbywalne prawa człowieka lub zasady sprawiedliwości, przekonywał, że krytyka jest jedyną formą, w jakiej można go wyrażać, nie podważając mocy obowiązującego w państwie prawa. Kierując się tymi racjami, bronił „wolności pióra” jako prawa do publicznej krytyki, twierdząc że „...wolność pisanego słowa, w granicach głębokiego poważania i miłości dla ustroju, w którym się żyje, wspierana wpajaniem przezeń liberalnym sposobem myślenia poddanych (przez co piszący,

10 *Ibidem*, s. 32.

aby nie stracić swej wolności, sami się ograniczają nawzajem) – jest jedynym palladium narodu”¹¹.

Z zagadnieniem zasad, w oparciu o które powinna toczyć się walka o słusność głoszonych poglądów wiąże się – kolejna wymieniona przez Ossowską cecha – rycerskość. Nawiązuje ona do tradycji i wynikających z niej reguł honorowej walki, których rdzeń stanowi szacunek żywiony wobec przeciwnika i umiejętność przegrywania. Cecha ta nabiera szczególnego znaczenia w demokracji, która opiera się na swoistej rywalizacji, przyjmującej często postać polemiki odbywającej się nie tylko w sali parlamentarnej, ale również w innych sferach życia publicznego, a nawet prywatnego.

Ostatnią z właściwości, która wymaga omówienia w związku z formułowaniem wzoru demokracji jest uspołecznienie rozumiane jako zespół cech przyczyniających się do zgodnego współżycia z innymi ludźmi. Należy do nich odpowiedzialność za słowo, zainteresowanie zagadnieniami społecznymi i posiadana na ten temat wiedza, przewyciężenie egocentryzmu, rozwój uczuć skłaniających do pomocy innym i ofiarność, a także umiejętność współdziałania na równych z innymi ludźmi prawach.¹²

Ze szczególnym naciskiem należy też podkreślić konieczność rozbudzania w społeczeństwie demokratycznym zainteresowań zagadnieniami społecznymi. Z jednej strony prowadzą one do zdobycia wiedzy niezbędnej do rozsądnego uczestniczenia w życiu publicznym i decydowania o losach państwa, z drugiej – korzystnie przekształcają psychikę człowieka, kierując jego uwagę na sprawy innych ludzi.

Z uwagi na polskie tradycje, których jednym z wyrazów jest przywilej liberum veto, należy również wspomnieć o konieczności pogodzenia prawa do indywidualnego rozwoju z umiejętnością współistnienia z innymi ludźmi na równych zasadach. Ustrój demokratyczny, szanując wolność osobistą i wolność światopoglądową, gwarantuje każdemu prawo do doskonalenia się w oparciu o własne, wybrane i nie narzucone przez państwo jednakowe dla wszystkich wzory, lecz wymaga zarazem podporządkowania się prawom obowiązującym w życiu zbiorowym. Należy pamiętać, że przeciwstawianie się pracy zespołowej

11 I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Toruń 1995, s. 35.

12 Por. M. Ossowska, *Wzór demokracji, op. cit.*, s. 24–29.

i jej niszczenie nie jest wyrazem indywidualizmu, lecz warcholstwem¹³, a obywatel w społeczeństwie demokratycznym powinien je wyraźnie odróżniać.

Zarysowany wzór osobowy „demokraty” prezentuje postawę, którą powinien w sobie kształtować każdy obywatel w społeczeństwie demokratycznym. Zgodnie z postulowanym kierunkiem rozwoju powinien dążyć do umacniania walorów intelektualnych, ale również wykazać szczególną dbałość o umacnianie uczuć wyższych wyznaczających hierarchię wartości.

Na istotne znaczenie cech emocjonalnych dla prezentowanych postaw społecznych wskazywał także Znamierowski. Jego zdaniem poziom rozwoju uczuć wyższych decyduje o walorach moralnych, które w ocenie człowieka powinny zajmować miejsce naczelne. Pozostałe cechy, jak uzdolnienia intelektualne, artystyczne, estetyczne czy siła lub piękno, nabierają znaczenia dopiero wtedy, gdy zostają z nimi powiązane, ponieważ one decydują o sposobie wykorzystania posiadanych umiejętności. Poziom rozwoju emocjonalnego człowieka decyduje o tym, jaka postawę przyjmuje wobec innych członków społeczeństwa, na ile w swoim postępowaniu kieruje się poczuciem solidarności społecznej. Pierwsza z dwóch skrajnych postaw zarysowanych przez Znamierowskiego wynika z dostrzegania wyłącznie różnic między członkami elity oraz ludźmi stanowiącymi pozostałą część społeczeństwa. Postawa ta nie dopuszczając do odnajdywania jakichkolwiek podobieństw przyczynia się do zaniku zdolności empatycznych. Zamiast skłaniać do solidaryzowania się z innymi, pogłębia przekonanie o wyższej wartości tych, którzy należą do grona wyróżnionych. W rezultacie prowadzi do bezwzględного wykorzystywania innych w celu realizacji interesów grupowych oraz do traktowania ich jako niewyczerpanej rezerwy środków. Solidarność społeczna ludzi, reprezentujących ten typ postawy, ogranicza się wyłącznie do ściśle określonego, zamkniętego i egoistycznie nastawionego grona.

Postawę przeciwną przyjmują ludzie, którzy posiadając poczucie wyższości i wyróżnienia, nie traktują swojej pozycji społecznej jako nagrody, lecz swoście pojmowaną służbę. Postawa ta jest stanem uczuciowego napięcia, skłaniającym do podejmowania działań w trosce o lo-

13 *Ibidem*, s. 29.

sy ogółu społeczeństwa. Jest postawą szczególnie pożądaną w państwie demokratycznym, w którym ma zostać urzeczywistniona idea równości rozumiana jako postulat zagwarantowania wszystkim ludziom zbliżonych warunków życia i możliwości rozwoju.

W postawie tej w wyrazisty sposób zarysowane jest poczucie służby społecznej i wynikający z niego obowiązek czynnego zaangażowania się w przekształcanie rzeczywistości społecznej, a więc podejmowanie działań na rzecz innych ludzi i przewycięzania stagnacji ogarniającej życie zbiorowości. Powinna ona cechować polityków. Powinni oni prezentować znacznie wyższy poziom rozwoju niż przeciętni obywatele, przede wszystkim z tego względu, że z tytułu posiadanej przez nich pozycji społecznej spoczywa na nich większa odpowiedzialność za innych. Problem ten szczególnie dobitnie podkreślała Kasprowiczowa¹⁴. Sama wywodząc się z arystokratycznego rodu przekonywała, że człowiek tym większe ma zobowiązania wobec innych ludzi, im szerszymi dysponuje możliwościami działania. Na zmierzającą w takim kierunku potrzebę „nowego przewartościowania wartości” zwraca uwagę Jedynek. Nawiązując do poglądów Jonasa, filozof ten postuluje rozwijanie aksjologii opartej na odpowiedzialności jako wartości podstawowej. Zgodnie z jej założeniami wszystkie pozostałe wartości powinny być rozpatrywane przez pryzmat odpowiedzialności: „Prawda i odpowiedzialność, Dobro i odpowiedzialność. Piękno i odpowiedzialność. Pobożność i odpowiedzialność. Pomyślność i odpowiedzialność, itp”¹⁵.

Trafnym uzupełnieniem zaprezentowanych powyżej poglądów są osiągnięcia Dąbrowskiego¹⁶, który także szczególne znaczenie przypisywał sferze emocjonalnej człowieka z racji jej oddziaływania na całą strukturę psychiczną oraz determinowanie wyznawanych wartości. Dąbrowski wzorując się na wypracowanej skali rozwoju inteligencji i psychomotoryki ostatnie lata pracy poświęcił na sporządzenie skali, która służyła określaniu stadiów rozwoju funkcji uczuciowych i popędowych

14 Por. M. Kasprowiczowa, *Dziennik*, Warszawa 1968, *Spadające księżycy*, Warszawa 2001.

15 Por. S. Jedynek, *Nieporozumienia w sprawie wartości w: Powrót do prawa ponadustawowego*, książka zbiorowa pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1999, s. 23–24.

16 K. Dąbrowskiego w okresie międzywojennym zaszczylił tę dyscyplinę w Polsce i przyczynił się do jej światowego rozwoju wnosząc nowatorskie i oryginalne treści w sformułowanej teorii dezintegracji pozytywnej.

oraz metod ich pomiaru u jednostki. Nie dokończył wprawdzie prowadzonych badań, lecz opracowanie ich we wstępnej formie pozwala na sformułowanie istotnych wniosków.

Dzięki zastosowaniu skali sporządzonej przez Dąbrowskiego nie tylko można określić poziom emocjonalnego rozwoju człowieka, ale również rodzaj odpowiadających mu wartości¹⁷. Osiągnięcia tego uczonego przynajmniej częściowo rozwiązują więc problem nierozstrzygnięty jak dotąd przez teoretyków demokracji. Nie określają wprawdzie zasad wyboru osób odpowiadających ideałowi polityka, ale umożliwiają określenie niektórych cech konkretnych kandydatów, które dotychczas były niedostępne badaniom naukowym, a mają istotne znaczenie z punktu widzenia powierzanych im zadań, a w konsekwencji decyzji podejmowanych przez wyborców.

Dąbrowski przekonuje, że najniższy poziom rozwoju cechuje ludzi o psychopatycznej lub psychopatycznopodobnej – nawiązując do przyjętej przez niego terminologii – strukturze psychicznej, która jest silnie zintegrowana w oparciu o działające automatycznie impulsy i popędy, wobec których inteligencja spełnia funkcje instrumentalne¹⁸. Człowieka znajdującego się w tym stadium rozwoju cechuje upośledzenie uczuciowe, które najpełniejszy wyraz znajduje w stosunkach z innymi ludźmi. Do jego przejawów należy egoizm, egocentryzm, brak empatii, niewielka wrażliwość, a nawet brutalne dążenie do realizacji swoich celów oraz niezdolność do rozumienia innych. Nedorozwojowi uczuć wyższych towarzyszy przeciętna lub dobra inteligencja, która zostaje podporządkowana prymitywnym popędom. Psychopaci, jako pozbawieni skrupułów, działają w sposób zdecydowany, sprawiają wrażenie osób silnych i posiadają duży wpływ sugestywny. Formułując idee, wysuwając wyraziste systemy wartości i reprezentując jednostronny fanatyzm z łatwością podporządkowują sobie innych, zwłaszcza jednostki emocjonalnie lub intelektualnie niedojrzałe. Wyższy poziom rozwoju prezentują pseudopsychopaci, wykazując pewne uwrażliwienie na losy innych ludzi. W polityce postawa ta przyjmuje postać prymitywnej dyktatury, u podłoża której spoczywa ambicja, chęć rozszerzenia

17 Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 33.

18 K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne ludzi przeciętnych, ludzi wybitnych, o ukształtowanej osobowości oraz problem psychopatii*, w: *Zdrowie psychiczne*, książka zbiorowa pod red. K. Dąbrowskiego, s. 174.

zakresu swojej władzy, egoizm, okrucieństwo i bezwzględne zmuszanie do posłuszeństwa. Historycznymi przykładami osób reprezentujących ten kierunek są Hitler czy Stalin.

Przeciwieństwem tej postawy jest postulowany przez Dąbrowskiego wzorzec osobowy, w którym zawiera się przede wszystkim poczucie odpowiedzialności za innych ludzi i swoiste oddanie się sprawom ludzkości. Na tym etapie w równym stopniu dochodzą do głosu skłonności człowieka do indywidualizmu, jak i do życia wśród innych ludzi. Wyrazem współistnienia tych dwóch tendencji jest wyraźnie odczuwana przez człowieka potrzeba pielęgnowania istotnych cech swojej indywidualności z jednoczesnym poszanowaniem wartości o charakterze społecznym¹⁹. Koncepcja ta przypomina również stanowisko określane przez Szyszkowską społecznym indywidualizmem.²⁰ W myśl tego poglądu, człowiek powinien podejmować wysiłek zmierzający do stworzenia z innymi ludźmi wspólnoty, w ramach której każdy zachowałby takie samo prawo do indywidualnego rozwoju. Rola wartości społecznych w życiu człowieka wyznacza charakter więzi łączących go z innymi ludźmi i zaangażowanie w życie zbiorowe. W szczególności należy wskazać na świadomość przynależności do społeczności, odpowiedzialność za innych, silnie rozwiniętą empatię i płynącą z niej umiejętność rozumienia i przeżywania problemów innych ludzi.

Najwyższy poziom rozwoju – zgodnie z teorią Dąbrowskiego – mogą osiągnąć jedynie ludzie o wysoce rozwiniętej uczuciowości określanej mianem psychoneurotyków. Ich zdolności empatyczne i umiejętność rozumienia potrzeb i oczekiwań innych ludzi pozwalają im w sposób mądry i przewidujący kierować życiem zbiorowości oraz podejmować decyzje dalekowzroczne i sprawiedliwe. Posiadane przez nich cechy sprawiają, że są uosobieniem postawy demokratycznej i biorą udział w przekształcaniu każdego systemu politycznego w kierunku demokracji z uwzględnieniem możliwości osiągnięcia w konkretnych warunkach określonego poziomu wartości społecznych²¹. W działalności politycznej dążą do urzeczywistnienia uniwersalnych warto-

19 Por. *ibidem*, s. 32–33.

20 Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1995, s. 66.

21 Por. K. Dąbrowski, *Moralność w polityce*, Warszawa 1991, s. 73.

ści i dbałości o losy całej ludzkości. Do takich ludzi należeli Sokrates, Gandhi czy Lincoln.

Dąbrowski w swoich pracach zwracał uwagę na swoisty paradoks. Psychopaci są zazwyczaj pozytywnie oceniani przez otoczenie i uznawani za jednostki pożądane w działalności społecznej. Ceniona jest ich siła, zdecydowanie i umiejętność „ujmowania rzeczywistości w swoje ręce”²². Dzięki tym właściwościom zyskują duże poparcie, ale one właśnie w powiązaniu z niedorozwojem uczuciowym stanowią największe zagrożenie dla ludzkości, bowiem umożliwiają skuteczne przeprowadzenie najbardziej bezwzględnych planów. Społeczeństwa niejednokrotnie – jak pokazują dzieje – podporządkowywały się ich przywództwu, płacąc za to po latach wysoką cenę. Paradoksalnie kolejne pokolenia powtarzają te błędy²³. Z tego powodu tak ważne jest wczesne wykrywanie zawiązków psychopatii, umożliwiające uchronienie się przed groźącym z jej strony niebezpieczeństwem. Pogląd ten wydaje się niemalże wyrastać z przekonania Znamierowskiego, że tragizm życia społecznego polega na dokonywaniu niewłaściwych ocen ludzkich intencji, a więc na tym, że masy nie potrafią poznać, kto w polityce przyjmuje postawę właściwą, kto zaś postawę naganną.

Zagadnienie to nabiera szczególnego znaczenia w ramach rozważań o demokracji jako ustroju, w którym rządzący wybierani są w powszechnych i równych wyborach. Trudne do przecenienia z tego punktu widzenia są ustalenia Dąbrowskiego. Dzięki sporządzonej przez niego klasyfikacji funkcje uczuciowe i popędowe oraz funkcje wartościowania (rozumienia i przeżywania wartości) stają się zjawiskami empirycznymi, nie tracąc zarazem swojego normatywnego charakteru²⁴. Klasyfikacja ta umożliwia więc w miarę obiektywne wskazanie w społeczeństwie tych, którzy kierują się motywami pożądanymi u polityka jako osoby mającej wykazywać szczególną troskę o losy całego społeczeństwa. Niezwykle ważnym wnioskiem jest wskazywane przez nich podstawowe znaczenie emocjonalno-wolitywnego rozwoju człowieka, który okazuje się nie mniej istotnym czynnikiem kształtującym życie społeczne niż doceniany zazwyczaj intelekt. Pogląd ten współcześnie szczególnie wyraziście

22 Por. *ibidem*, s. 72.

23 Por. *ibidem*, s. 71–72.

24 Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, *op. cit.*, s. 33.

rozwija Szyszkowska w swoim stanowisku filozoficznym i filozoficz-noprawnym. Wskazać należy również na konieczność wprowadzenia odpowiednich wartości do wychowania, nauczania, a nawet życia co-dziennego.

Politycy powinni przede wszystkim podejmować działania poży-teczne dla wspólnoty lub odznaczać się innymi pozytywnymi cechami osobowości. Funkcje publiczne powinny być powierzane osobom kom-petentnym, przygotowanym merytorycznie, a przede wszystkim roz-winiętym duchowo. Trudno zgodzić się z twierdzeniem Sztumskiego, zgodnie z którym „elity kompetencji”, utworzone z ludzi o dużej wie-dzy i umiejętnościach, nigdy nie zagrażały żadnemu systemowi spo-łecznemu i nie są też niebezpieczne dla demokracji.²⁵ Współcześnie podkreślać raczej należy, iż niezbędne jest również dbałość o rozwój emocjonalny polityków, który przesądzą o dominujących motywach podejmowanych przez nich działań.

25 Por. J. Sztumski, *Elity...*, *op. cit.*, s. 161.