

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Zachodnia demokracja: szanse i zagrożenia¹

Choć szukając genezy dzisiejszej demokracji odwołujemy się najczęściej do starożytnej Grecji, to jednak jest to spojrzenie bardzo powierzchowne. Albowiem demokracja grecka istotnie różniła się, i to pod wieloma względami, od tego, co dziś uważa się za demokrację.

Za najbardziej spektakularną różnicę uznać należy to, że w czasach greckich demokracja uważana była za ustrój „zwyrodniały”, gdy dziś uważana jest za ustrój najlepszy. Celem demokracji, zdaniem Greków, nie jest dobro wspólne, a to automatycznie oznacza, że ustrój taki nie może być dobry, niezależnie od tego, w jaki sposób wyłaniana jest władza. Grecy odróżniali demokrację od *politei*, która, jako ustrój zdrowy, była rodzajowym przeciwieństwem demokracji². *Politeja* zwana była przez Rzymian republiką (*respublica*), zaś w Polsce utrwaliła się nazwa *rzeczpospolita*³.

Demokracja w sensie greckim różniła się od *politei* celem, ponieważ celem demokracji było dobro głoszącej większości, natomiast celem *politei* było dobro wspólne wszystkich. Tymczasem dziś wychwala się demokrację nie ze względu na cel, ale ze względu na sposób wyłaniania władzy politycznej: są to wybory. I to właśnie

¹ Artykuł ten jest poszerzoną wersją hasła *Demokracja*, zamieszczonego w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 472-476.

² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, ks. IV.

³ W staropolszczyźnie słowo *pospolity* oznaczało coś, co jest wspólne, stąd *rzeczpospolita* było dokładnym tłumaczeniem słowa łacińskiego (*res-rzecz, publica-pospolita*)

przesądza o tym, że współczesna demokracja traktowana jest jako ustroj „zdrowy”, choć przecież z uwagi na cel może kuleć.

Demokracja grecka opierała się na trzech filarach. Była to wolność, następnie *izonomia*, czyli równość wobec prawa, oraz *izogeria*, czyli równy dostęp do urzędów. O ile jej rodzajowym przeciwieństwem była *politeja*, to za główne zagrożenie dla demokracji (mając na uwadze jej cechy pozytywne) uważano tyranie, która z kolei była zwyrodniałą formą monarchii⁴. W sensie historycznym losy Aten od VII w. przed Chr., czyli od czasów Solona, to huśtawka ustrojów: raz tyrania, a raz demokracja. Monarchia miała wówczas charakter archaiczny, związany z odległą przeszłością⁵.

Współczesna demokracja przeciwstawiana jest przede wszystkim totalitaryzmowi. Można nawet odnieść wrażenie, że w świecie istnieją tylko dwa ustroje: demokracja i totalitaryzm. Jest to jednak bardzo duże uproszczenie, kto wie, czy nie o podłożu ideologicznym, tak jakby chciało się wyeksponować tylko mechanizm wyłaniania władzy, a ukryć prawdziwe cele.

Czym różni się demokracja od totalitaryzmu? W grę chodzi sposób wyłaniania, a następnie sprawowania władzy. Władza jest wybrana w sposób demokratyczny wówczas, gdy mamy do czynienia z powszechnym prawem wyborczym, a wybory nie są sfałszowane. Na poziomie sprawowania władzy w demokracji wszyscy obywatele posiadają równe prawa, mają równe prawo dostępu do urzędów, cieszą się wolnością słowa. Natomiast w totalitaryzmie władza jest narzucana siłą albo na mocy sfałszowanych wyborów, dostęp do urzędów zagwarantowany jest tylko dla członków grupy rządzącej (klan, rodzina, partia), prawo ma charakter uznaniowy, nie ma swobody publicznego wyrażania swojej opinii. Wszystko to jest słuszne, ale każdy element systemu totalitarnego może znaleźć swój zakamuflowany odpowiednik w ustroju demokratycznym: choć wybory nie będą sfałszowane, to realne szanse wybrania w zasadzie mają ci, za którymi stoją pokaźne fundusze i nade wszystko media. Prawo to nie tylko

⁴ W ustroju monarchicznym rządzi jeden (monos-archos), ale dla dobra wspólnego, natomiast to również rządy jednostki, ale dla jej własnego dobra.

⁵ Zob. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1973, s. 4.

zapis, ale jego interpretacja, a w szczególnych wypadkach prawo można zmienić nie z uwagi na powszechną sprawiedliwość, lecz partykularne interesy. A wreszcie liczące się media to przedsięwzięcie bardzo kosztowne, na które wszystkich w równym stopniu nie stać. Czym innym jest prawo swobody głoszenia opinii, a czym innym realna możliwość wypowiedzania się w mediach, czyli na dużą skalę publiczną. W każdym z tych punktów za demokracją kryć się mogą elementy systemu totalitarnego.

Czy więc faktycznie to grecka demokracja (ewentualnie *politeja*) leży u źródeł dzisiejszej demokracji? Okazuje się, że nie do końca. Albowiem zachodnia demokracja nowożytna kształtuje się nie pod wpływem ideałów greckich (renesans jako powrót do klasycznych źródeł), lecz pod wpływem Reformacji, a dokładniej mówiąc – w środowisku wojujących sekt purytańskich (podczas angielskiej wojny cywilnej). Purytanie żądali oddzielenia kościoła od państwa ze względu na prześladowania, jakich ze strony władz państwowych doznawali. W efekcie pojawiła się koncepcja państwa całkowicie zsekularyzowanego, a tym samym i polityki niezależnej od religii. Tu trzeba przypomnieć, że wywodząca się ze średniowiecza idea monarchii opierała się na ścisłym związku tronu z ołtarzem. W trakcie koronacji król był namaszcany przez biskupa, dzięki czemu stawał się pomazańcem bożym, czyli jakby narzędziem w rękach Boga. Skoro jednak monarcha ten prześladował niektóre grupy wiernych, to te uznały, że trzeba odebrać mu status sakralny, a tym samym ograniczyć pole działalności politycznej. W tym kontekście powstał problem znalezienia nowego „namaszczenia”, które nie zależałoby od kościoła instytucjonalnego, ani też nie byłoby związane z rodzinną sukcesją tronu. Rozwiązaniem była właśnie demokracja: jedyną legitymacją dla sprawowania władzy politycznej miała być tylko oddolna zgoda ludu („Agreement of the People”, 1647). Program taki wyszedł od Lewellersów (*Levellers* – niszczyściele), czyli grupy politycznej, której bliskie były hasła socjalistyczno-liberalne. Demokracja u swych źródeł ma więc charakter nie tyle polityczny, ale religijny, a w pewnym sensie również antyreligijny lub quasi-religijny. Religijny dlatego, że pojawia się w kontekście tradycji religijnej zasad wyłaniania władzy; antyreligijnej, ponieważ chodziło o uniezależnienie polityki od religii;

quasi-religijnej, gdyż nowy sposób wyłaniania władzy był odpowiednikiem religijnej czynności namaszczenia monarchy, tyle że rolę biskupa przejął lud, a wybrańcem byli przedstawiciele tegoż ludu.

Dokładniejsze analizy demokracji liberalnej, której zasady sformułowane zostały w czasach nowożytnych (Th. Hobbes, J. Locke, Ch. de Montesquieu), jasno ukazują, że bazuje ona na odmiennej od ateńskiej koncepcji polityki. Polityka nie jest realizacją wspólnego dobra, lecz polem ścierania się indywidualnych interesów. W liberalizmie społeczeństwo składa się z jednostek, które mają szereg praw naturalnych (prawo do życia, do własności, do wolności), dających podstawę do zabiegania przede wszystkim o własne interesy, co przeradza się w swoistą rywalizację, ale nie w wojnę. Gdyż aby nie doprowadzić do wyniszczenia jednych przez drugich (takie mogłyby być skutki wojny), ludzie umawiają się o władzę (umowa społeczna). Zadaniem państwa jest ochrona możliwości prowadzenia gry (walki) o interesy zgodnie z ustalonymi regułami (prawo). Taka rola władzy jest racją jej sprawowania, dlatego też purytanie uważali, że wobec istotnych nadużyć władzy należy wszcząć rewoltę, by tę władzę obalić. Taka postawa potwierdzała, że władza nie ma charakteru sakralnego, lecz jest korelatem społeczeństwa i wspólnie uznanych reguł.

W sumie nowożytny demokrat to nie członek biednego plebsu (ludu), stanowiącego większość w danym społeczeństwie, lecz aktywny i rzutki biznesmen, który zajmuje się własnymi interesami, ale w taki sposób, żeby nie naruszyć reguł prawa, idąc drogą, na którą prawo zezwala lub której nie zakazuje.

Demokracja nowożytna przybiera różne formy, ponieważ nie ma demokracji jako takiej. Wspólne wszystkim demokracjom jest uznanie powszechnych wyborów za podstawowe źródło dochodzenia do władzy politycznej. Ale otwarte pozostają pytania o program, o podmiotowość polityczną, o niepodważalne (nawet drogą głosowania) zasady. Tu wśród demokracji pojawia się szereg różnic.

Za Oceanem od czasów Rewolucji Amerykańskiej akcent kładzie się na ochronę praw mniejszości (większość nie może być tyranem dla mniejszości, Madison), reformę społeczną, ekonomiczną redystrybucję oraz reprezentatywność (T. Paine). Z kolei wśród utyli-

tarystów pojawia się pogląd o demokracji jako najlepszym ustroju, ponieważ zapewnia on największą indywidualnego szczęścia największej liczbie ludzi (J. Mill, J. Bentham).

Demokracja nowożytna opiera się na reprezentatywności (przedstawicielstwie) najpierw warstw społecznych (głównie szlachta, arystokracja, duchowieństwo), a następnie partii politycznych. Proces „upartyjnienia” demokracji rozpoczął się w latach 30. XIX w. Oznacza to, że choć wybierane są poszczególne osoby, to nie jako indywidualni kandydaci, lecz jako członkowie ugrupowań, zwanych partiami politycznymi. We współczesnych demokracjach miejscem, które stanowi zgromadzenie polityków skupionych w różnych partiach, jest parlament. Mimo iż nazwy partii bywają dość swobodne (partia Zielonych), ponieważ mają na względzie wyborców, dla których pewne słowa techniczne mogą być niezrozumiałe (np. konserwatysta, republikanin), to jednak tym, co różni partie i co stanowi o ich tożsamości, jest najczęściej ideologia. Nazwy mogą być wielce mylące, metaforyczne, często też nadużywane jest pojęcie demokracji, które samo lub w złożeniu staje się nazwą partii. Z założenia wszystkie partie obecne w parlamencie muszą być demokratyczne, czyli muszą zgadzać się na rolę wyborów w kreowaniu życia politycznego. Różnice dotyczyć winny proponowanego programu. A jednak w Stanach Zjednoczonych są tylko dwie duże partie, z których jedna nosi miano demokratów, gdyż faktycznie opiera się na ideologii lewicowej i bliska jest socjalistom. Z kolei w Polsce funkcjonowały takie nazwy partii, jak *Unia Demokratyczna*, która to nazwa literalnie w ustroju demokratycznym nic nie znaczy. Z kolei nazwa *Sojusz Lewicy Demokratycznej* odwołuje się do demokracji, by zamaskować swe polityczne pochodzenie od komunistycznego PZPR-u, który z kolei funkcjonował w ramach ustroju zwanego *demokracją ludową*, który w dosłownym tłumaczeniu znaczyłby *ludowe rządu ludu*, gdy faktycznie była to tzw. dyktatura proletariatu, a jeszcze dokładniej – dyktatura grupy członków komunistycznej PZPR.

Te nieścisłości w nazwach partii mają swą genezę albo historyczną, albo strategiczną, muszą być jednak traktowane z dużym dystansem, ponieważ ich czysto semantyczna analiza wiele nie wyjaśni, a raczej zaciemni.

Pojęcie „ludu” (*demos*), obok określeń mętnych, takich jak wszyscy czy większość (w każdym z typów demokracji są różne ograniczenia, jak choćby bariera wieku), może mieć zabarwienie ideologiczne: „lud” oznacza niższe warstwy społeczne (chłopi, robotnicy), które dochodzą do władzy po obaleniu (głównie dzięki rewolucji) warstw wyższych (szlachta, arystokracja). Takie pojęcie ludu charakterystyczne jest dla demokracji komunistycznej. Natomiast w ramach demokracji rozwijanej w Stanach Zjednoczonych pojęcie ludu traci swe zakorzenienie etniczne (narodowe), jak i społeczne, z jednej strony pod wpływem Rewolucji Francuskiej, z drugiej zaś dlatego, że to młode państwo było państwem głównie emigrantów. Lud oznacza obywateli, demokracja obejmuje wszystkich obywateli, niezależnie od narodowości, wyznania i statusu materialnego. Współczesna demokracja zachodnia opiera się na ostatniej koncepcji ludu, który oznacza po prostu obywateli.

Mówiąc o demokracji, za najważniejsze uznaje się albo procedury wyborcze, albo treści ideologiczne. Niesie to ze sobą pewne niebezpieczeństwa. W pierwszym przypadku nastąpić może absolutyzacja zakresu uprawnień władz wybranych demokratycznie. O ile bowiem teoretycy liberalizmu, tacy jak Hobbes czy Locke, pisali o prawie naturalnym jako podstawie prawa stanowionego, to później prawo naturalne zostało zdetronizowane, a jego miejsce zajęła konstytucja jako najwyższy akt prawny (ustawa zasadnicza), tyle że stanowiony. Co więcej, ten akt w pewnych warunkach (przy odpowiedniej liczbie głosów) może być zmieniany. W takim kontekście nie ma już żadnego prawa stałego: ani naturalnego, ani stanowionego. Prawo zależy od układu sił politycznych. I stąd też podstawowym przedmiotem wykładanym na studiach prawniczych był w czasach komunistycznych (ale jest i dzisiaj) wykład, który nosi tytuł *Państwo i prawo*. Bo nawet jeśli część swych uprawnień jakieś państwo ceduje na organizację międzynarodową czy wręcz zrzuca się suwerenności (a stanowienie prawa jest istotnym atrybutem suwerenności państwowej) na rzecz jakiegoś nadpaństwa (jakim docelowo ma być Unia Europejska), to i tak prawo staje się pochodną polityki.

W wypadku drugim obrona idei demokratycznych (pluralizm, wolność, neutralność światopoglądowa) stać się może powodem ata-

ków na wybrane w sposób demokratyczny władze, które reprezentują odmienną wizję polityczną. Również w imię obrony ideologicznie określonych zasad demokracji mniejszość przypisać może sobie prawo do rządzenia większością (ludem), i to w sposób niedemokratyczny (a wręcz totalitarny), podając jako powód np. niedojrzałość ludu do rozumienia, co jest dlań dobre. Taką metodą posługiwali się przede wszystkim komuniści, którzy mimo totalitarnych metod, ustrój, w którym rządzą, określali mianem demokracji socjalistycznej.

W ramach demokracji akcentuje się niezależność trzech porządków władzy: wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej. Podstawą porządku prawnego jest konstytucja. Państwo chroni wolność słowa, zrzeszania się, głosowania i wyznania. W bardziej radykalnym modelu demokracji liberalnej (Rousseau) prawo ustanawiane jest przez wspólny udział wszystkich obywateli, preferowana jest jednogłośnieść („la volonté général”), choć dopuszczalna zasada większości. Ten typ demokracji odwołuje się do równości polityczno-ekonomicznej wszystkich obywateli, ale jest możliwy do zrealizowania w stosunkowo niewielkich społecznościach (Szwajcaria). Inną formę liberalnej demokracji stanowi projekt J.S. Milla, w ramach którego na różne sposoby powiększa się zaangażowanie obywateli w życie polityczne. Polega to na wprowadzaniu systemu elekcyjnego do różnych szczebli władzy, poczynając od ogólnopolskiej (parlament), a kończąc na lokalnej (gmina). Postuluje się minimalny wpływ państwa na życie prywatne (rodzinne) i ochronę praw jednostki. Z punktu widzenia ekonomicznego demokracja liberalna bazuje na rozdrobnionej własności prywatnej i konkurencji w ramach wolnego rynku (leseferyzm).

Współcześnie występują różne odmiany demokracji liberalnej. Pierwsza z nich ma charakter rywalizacji elit politycznych (J. Schumpeter). Podstawowym podmiotem życia politycznego są partie polityczne, które uzyskują miejsca w parlamencie na drodze powszechnego głosowania. Rząd, posiadający silną władzę wykonawczą, wyłaniany jest poprzez parlament. Życie polityczne sprowadza się do konkurencji między partiami, z których każda chce zdobyć władzę. Państwowy aparat urzędniczy jest apartyjny i jego działanie opiera się na fachowości. Granice stanowionego prawa wyznacza wcześniej ustanowiona konstytucja. Demokracja ta funkcjonuje w ramach

społeczeństwa industrialnego, którego opinia tworzona jest za pośrednictwem medialnej socjotechniki. Partie polityczne opierają swoje działanie na przyjętej ideologii (socjaliści, liberałowie, komuniści), a strategia działania opracowywana jest przez specjalistów-ekspertów. Skala działań polityków przekracza granice poszczególnych państw i wkracza na pole rywalizacji o korzyści dla międzynarodowych grup interesów. Drugi typ odwołuje się do zróżnicowania politycznego (pluralizm), otwierając drogę do walki o władzę ugrupowaniom mniejszościowym. Jednak brak silnego zaplecza sprawia, że rozdrobnione partie nie mają faktycznie dużego wpływu na udział we władzy.

Podstawowe różnice między klasyczną i współczesną koncepcją demokracji polegają na tym, że w pierwszej zachowane było dobro wspólne większości, w drugiej – jest tylko gra interesów miarkowana prawem i kompromisem; pierwsza obejmowała stosunkowo niewielką grupę ludzi powiązanych etnicznie, druga natomiast odnosi się do wielkich państw i ma charakter wieloetniczny; pierwsza bazowała przede wszystkim na bezpośrednim udziale obywateli w życiu politycznym (biernym i czynnym), druga natomiast skłania się ku reprezentacyjności i partyjności oraz na utrzymaniu stałej, zawodowej kadry urzędniczej (R.A. Dahl).

Grecka forma demokracji spotykała się wielokrotnie z krytyką zwłaszcza ze strony filozofów (Platon, Arystoteles, Pseufo-Ksenofont). Niektóre zarzuty przez nich podnoszone dotyczą również demokracji dzisiejszej, choć, jak widzieliśmy, zachodzą między nimi istotne różnice. Zwracano uwagę, że w demokracji bazuje się na równości liczbowej, a nie jakościowej (głos człowieka podłego znaczy tyle samo, co osoby szlachetnej). Przewaga większości jest przewagą liczby, a nie słuszności. Wybór (losowanie) umożliwia objęcie władzy przez ludzi niekompetentnych. Hasło wolności (kluczowe dla demokracji) może zachęcać do łamania prawa i do notorycznego nieliczenia się z prawdą; pociąga to za sobą relatywizację podstawowych zasad leżących u podstaw życia społecznego. Lud rządzi dla własnego interesu bez respektu dla dobra wspólnego, co może doprowadzić do tego, że demokracja zamieni się w anarchię, a ta – w tyranie (rządy silnej ręki) albo w oligarchię (rządy wpływowych bogaczy).

Wobec takich zagrożeń preferowany był w starożytności ustrój mieszany: rządzi jeden (monarchia), opierając się na najlepszych (arystokracja), za zgodą wszystkich lub większości (*politeja*, republika). I taki właśnie ustrój mieszany, choć nazwany demokracją, wychwalał w słynnej mowie pogrzebowej Perykles⁶. Znalazło to później swoje odzwierciedlenie w idei rzymskiej republiki, której wielkim propagatorem był Cynceron. Uważał on, że wszystkie stany powinny mieć równy udział w rządach⁷. Św. Tomasz sądził z kolei, że demokracja to ustrój, w którym większość (lud) sprawuje rządy niesprawiedliwe, a wówczas staje się jakby tyranem. Tomasz szedł więc za klasycznym, arystotelesowskim rozumieniem demokracji⁸.

Dzisiejsza demokracja opiera się na dyskusyjnej liberalnej wizji człowieka-egoisty, człowieka pierwotnie dobrego, nieskażonego grzechem pierworodnym (Rousseau). Z tego tytułu zanegowany jest zarówno społeczny, jak i duchowy wymiar natury człowieka w jego wymiarze spotencjalizowanym, ze względu na który człowiek rozwija się w kontekście społecznym, co przy wadliwym ustroju prowadzi do niedorozwoju lub trwałej deformacji, zwłaszcza moralnej i intelektualnej. Gdy przyjmie się błędne założenie, że człowiek jest z natury doskonały, to w konsekwencji nie będzie on potrzebował (w sensie pozytywnym) społeczeństwa, a inni ludzie traktowani będą albo jako środek do celu, albo jako konkurenci, albo jako zagrożenie. Stosunek jednostki do innych i do społeczeństwa rozpatrywany będzie wyłącznie pod kątem indywidualnych korzyści. W efekcie z pola widzenia polityki znika wyższe życie duchowe łączące ludzi (dobro wspólne) ponad materialnymi (ekonomicznymi) różnicami. Wracają starożytne zarzuty kierowane pod adresem demokracji, że to są rządy „suwerennego motłochu”, że jest to „cyfrokracja”, że są to praktycznie rządy mniejszości (oligarchia), tyle że zmieniającej się (rotacyjność), że demokracja to rządy nie rozumu, ale namiętności

⁶ Tukidydes, *Wojna peoloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1953, s. 18.

⁷ „Status rei publicae in omnis ordines civitatis aequabilis”, Cynceron, *O państwie*, II, 62.

⁸ S.Th., I-II, 95, 4c; 105, 1c.

ludu. Nawet I. Kant uważał, że demokracja jest koniec końców odmianą despotyzmu⁹.

Komunistyczna krytyka demokracji mylnie postrzegała błędy demokracji liberalnej (kapitalistycznej) w nierównościach wynikających ze stanu posiadania. Albowiem ekonomiczne zrównanie wszystkich poprzez upaństwowienie własności prywatnej odbiera ludziom oparcie dla obrony swych praw, czyniąc ich coraz bardziej zależnymi od aparatu państwowego. Mimo utopijnych wizji sprawiedliwej przyszłości w komunizmie, tak jak i w liberalizmie, nie ma miejsca na duchowe dobro wspólne, a tylko takie dobro może w sposób bezkonfliktowy połączyć ludzi, tworząc z nich społeczność nienaruszającą osobowej odrębności. Bolszewizm stanowiący apogeum komunizmu doprowadził ideę demokracji do absurdu (M. Zdziechowski).

Współczesna demokracja pozostaje pod coraz silniejszym wpływem ideologii socjalistycznej; przejawia się to w tym, że legalizuje się prawa niezgodne z prawami człowieka (aborcja, eutanazja), nadużywa się wolności słowa w ramach socjotechniki (manipulacja opiniami), umożliwia się pozbawianie państw i narodów suwerenności, używa się demokracji do walki z religią i kościołem, przy jej pomocy maskuje się faktycznych decydentów (międzynarodowe grupy interesów, globalne organizacje o charakterze ideologicznym).

Oderwanie demokracji od obiektywnych podstaw prawnych (prawo naturalne) prowadzić może do pozytywizmu prawnego z jego totalitarnymi konsekwencjami (casus Hitlera, który doszedł do władzy demokratycznie). Współczesną demokrację określa się czasem mianem totalitarnej, ze względu na ukryty mechanizm niewolenia społeczeństwa (Talmon).

W nauczaniu społecznym Kościoła zwraca się uwagę, że zdrowa demokracja musi opierać się na wolności połączonej z odpowiedzialnością (dobrowolność nie jest dowolnością), relacje między ludźmi nie mogą być sprowadzone do bezwzględnej konkurencji, lecz muszą bazować na idei solidarności (miłość i braterstwo), a wreszcie ludzie w ramach różnych zrzeszeń tworzyć winni rodzinę połączoną do-

⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795.

brem wspólnym, która cementując związki międzyludzkie, pozwala każdemu na pełny rozwój osobowy.

The Western Democracy: Promises and Threats

Summary

The present democracy is based on a controversial liberal vision of man-egoist, which is primarily good and uncontaminated with the original sin. In this way there are negated both social and spiritual dimensions of the human nature, with regard for which a man advances his potentiality in social context. This leads – reinforced with a defective form of government – especially to deficiency or permanent deformation of human moral and intellectual conduct. When a false assumption is accepted that of his nature the man is perfect, then he needs no society (in a positive sense) and other people are treated as means to an end, or challengers, or threat agents. Any relation between individual and society is exclusively considered in respect of individual profits. Consequently, the politics is deprived of a higher spiritual life that unites people (common good) beyond material (economic) differences.

The social teaching of the Catholic Church underlines that a healthy democracy has to be based on freedom connected with responsibility (voluntariness is not an arbitrariness). Relations between people are not to be reduced to ruthless competition, but based on an idea of solidarity (love and brotherhood). Eventually, people have to make – within different associations – a family (combined with a common good), which permits everybody – with cementing human relationship – to pursue a complete advancement as a person.

Bibliografia

- Bentham J., *The Works of Jeremy Bentham*, 11 t., Edinburgh 1838-43.
Berelson B., *Democratic Theory and Public Opinion*, Public Opinion Quarterly, 16 (autumn), 313-330.
Bobrzyński J., *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929.
Burnheim J., *Is Democracy Possible?*, Cambridge 1985.

- Cohen J. L., Rogers J., *On Democracy*, New York 1983.
- Dahl R. A., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago 1956.
- Duncan G., *Marx and Mill*, Cambridge 1971.
- Duncan G. (wyd.), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge 1983.
- Dunn J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969.
- Duverger M., *Modern Democracies: Economic Power versus Political Power*, Illinois 1974. Ekles J., *Złota demokracja*, Warszawa 1987.
- Finley M. I., *Democracy: Ancient and Modern*, New Brunswick 1973.
- Hallowell J. H., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jones A.H.M., *Athenian Democracy*, Oxford 1957.
- Kelsen H., *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa 1936.
- Laski H. J., *The American Democracy*, London 1949.
- Legutko R., *Krytyka demokracji w filozofii Platona*, Kraków 1991.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, Rzym 1891.
- Lively J., *Democracy*, Oxford 1975.
- Lijphart A., *Democracy in Plural Societies*, New Haven 1977.
- Mackinder H. J., *Democratic Ideals and Reality*, London 1919.
- Macpherson C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford 1977.
- Mill J.S., *On Liberty*, Harmondsworth 1982.
- New Forms of Democracy*, praca zbior. London 1986.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 1982.
- Ossowska M., *Wzór demokracji*, Lublin 1992.
- Palmer R.R., *The Age of Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton 1959.
- Pareto V., *Transformazione della democrazia*, Roma 1921.
- Pateman A., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge 1970.
- Powell G. B. Jr, *Contemporary Democracies*, Cambridge 1982.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1995.
- Simon Y. R., *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993.
- Talmon J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952.
- de Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.
- Williams G. L. (wyd.), *John Stuart Mill on Politics and Society*, London 1976.
- Wollheim R., *Democracy*, „Journal of the History of Ideas” XIX, 1958, s. 225-362;
- Znamierowski Cz., *Elita i demokracja*, Warszawa 1928.

Henryk Kiereś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jaka demokracja?

1. Starożytni Grecy o demokracji

Wraz z odkryciem filozofii starożytni Grecy przewyżczyli kulturę mitologiczną, którą znamionował determinizm ontologiczny oraz fatalizm i pesymizm antropologiczny, a na kanwie tego odkrycia określili człowieka jako byt rozumny (gr. *dzoon logikon*) oraz społeczny (gr. *dzoon politikon*), co postawiło ich przed koniecznością przemyślenia problemu ostatecznego celu ludzkiego życia, a także stosownych środków, które do tego celu niezawodnie prowadzą¹. Filozoficzny namysł nad człowiekiem dowiódł, że niebagatelną rolę w ludzkim życiu odgrywa życie wspólnotowe i że rozstrzygające znaczenie ma jego metoda. Z drugiej strony, doświadczenie pokazywało, że metod tych jest wiele i, co gorsza, że każda z nich pretenduje do wyłączności, ale żadna nie musi trwać i może się rozpaść. Ten stan rzeczy postawił greckich myślicieli przed dwoma problemami, a mianowicie: która z metod życia społecznego pozostaje w zgodzie z ludzką naturą i celem życia człowieka oraz na ile trwałość metody zależy od człowieka. Jest on przecież bytem rozumnym, podatnym na argumenty, a ponadto jest bytem wolnym, a więc zdolnym do autodeterminacji i respektowania uznanych społecznie zasad współpracy mitygowanej dobrem wspólnym. Choć Grecy podjęli trud rozstrzygnię-

¹ G. Reale jest zdania, że przesłanie filozofii greckiej brzmi następująco: „Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego”, *O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych*, w: „Ethos” 35-36 (1996), s. 106-128.

cia obu ważnych kwestii, debata nad nimi trwa po dziś dzień i wyraża się w pytaniu: Jaka cywilizacja?²

Można sądzić, że starożytni Grecy – filozofowie – rozwiązywali kwestię metody życia społecznego w kontekście dwóch podejść: 1) na gruncie metody medytacyjnej, a więc projektowania idealnego ustroju społecznego (sofiści, Platon) oraz 2) w ramach metody indukcyjnej, która bazuje na opisie znanych cywilizacji, na wnikananiu w ich założenia systemowe (wizje świata i człowieka) i rozpoznawaniu ich konsekwencji antropologicznych (Arystoteles).

Pierwszy z wymienionych nurtów dociekań nad problemem cywilizacji wyraźnie nawiązywał do tradycji mitologicznej kultury greckiej, czyli do mitów społecznych, poetyckich wizji, w których przedstawiano fikcyjne społeczności, na ogół państwa „mlekiem i miodem płynące”, w których ludzie żyli w dostatku materialnym i harmonii moralnej. Poeci nie rozstrzygali kwestii, w jaki sposób takie państwa (ustroje) powstały, pokazywali jedynie, że takie państwa są możliwe. Ich wizje miały charakter moralitetu społecznego, ale równie dobrze mogły się stać narzędziem krytyki społecznej i zrodzić pokusę przekucia możliwości (fikcji) w rzeczywistość, czyli stać się treścią doktryn politycznych. Z taką właśnie intencją tworzyli je filozofowie, którzy opatrywali własne utopie³ strategią działania, a więc określali, co jest konieczne do ich urzeczywistnienia w życiu społecznym. Charakterystyczne, że już w czasach starożytnych podjęto pierwsze próby zrealizowania utopii i pomimo że każda z tych prób zakończyła się niepowodzeniem, a nierzadko katastrofą cywilizacyjną, utopizm towarzyszy myśli społecznej Europejczyka, a w czasach nowożytnych i współcześnie dominuje w sporze o cywilizację.

Z wyróżnionych podejść do problemu cywilizacji wyłoniły się trzy koncepcje ustroju społecznego. Nurt cywilizacyjnego utopizmu wysuwa dwie propozycje, jedną autorstwa sofistów, drugą – Platona. I tak, w propozycji sofistów, uwzględniających do pewnego stopnia

² Za F. Konecznym cywilizację określamy jako metodę (ustrój) życia społecznego, zaś kulturę dzielimy na duchową i materialną. Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999.

³ Zob. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, w tegoż: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 45-58.

realia ustrojowe, akcentuje się zasadę równości majątkowej oraz zbędność władzy (dobrze pomyślany ustrój trzyma obywateli w ryzach prawa), a także – być może przede wszystkim – zasadę liczby, czyli aprioryczne i mechaniczne uporządkowanie życia społecznego według proporcji matematycznych. Sofiści włączają się w debatę cywilizacyjną, jaka toczy się w greckich *pólis*, i która znamionuje obecność życia obywatelskiego. O jakości tej debaty świadczy zasada równości obywateli *pólis* wobec prawa (gr. *isonomia*) i niezbywalne prawo do bycia wysłuchanym (gr. *isogeria*). W związku z tym sądzi się, że wymienione zasady zapoczątkowują grecką demokrację, a samą demokrację traktuje się jako ustrój społeczny, z którym należy wiązać nadzieję na rozstrzygnięcie problemu ideału życia społecznego. Słowo „demokracja” pojawia się wraz z sofistami, a jego sens należy wiązać z ich nauką, której legitymacją jest subiektywizm i relatywizm poznawczy oraz konwencjonalizm społeczny. Jak wiadomo, sofisci trudnili się przysposabianiem młodych obywateli do kariery politycznej, a swą *paideję* opierali na sztukach autopromocji i manipulacji. Polityk winien przedstawiać siebie jako człowieka ze wszech miar cnotliwego i kompetentnego, oddanego sprawie i zdolnego do poświęceń dla dobra innych, zaś dzięki sztuce wymowy winien zjednywać zwolenników zręcznym wywoływaniem w nich iluzji obcowania z prawdą. W przekonaniu sofistów umiejętności te pozwalają pozyskać i utrzymać karierę polityczną (władzę), a w przypadku niepowodzeń zrzucić winę na oponentów politycznych.

Z kolei Platon snuje wizję życia społecznego, które jest wyznaczone i dokładnie określone przez ideę doskonałego państwa; jest ono podmiotem polityki i prawodawcą: „[...] jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego (obywatela) będą, jak długo ma je państwo za prawo” (*Theaet.*, 167 C). Zasada legalizmu – prymatu prawa w życiu społecznym – jest fundamentem doskonałego ustroju i skutecznym narzędziem „socjalizacji” człowieka i jego przemiany w cnotliwego obywatela: „[...] Każdy powinien robić tylko te rzeczy, dla robienia których został wezwany przez naturę, a tym samym przez prawo” (*Rep.*, IV 432b). Odnotujmy, że platoński legalizm prowadzi do mechanizacji życia społecznego i totalitaryzmu politycznego, a dokładnie mówiąc,

legalizm sprawia, że życie społeczne znika, a człowiek i międzyludzkie relacje doznają całkowitego upaństwowienia. W doskonałym państwie twórcami prawa są filozofowie, którzy znają prawdę, co ich wyróżnia i *ex definitione* predestynuje do rządzenia państwem, zaś „reszta” jego obywateli – żołnierze i rzemieślnicy – prawu bezwzględnie podlega. Nic zatem dziwnego, że Platon był wrogiem demokracji, szczególnie zaś jej istotnego dogmatu: zasady równości. Według tej zasady Grecy budowali ustroje demokratyczne, a ich praktykowanie nieodmiennie dowodziło, że przyczyniała się ona do zepsucia życia społecznego. Dlatego demokracja – jako „równe prawo do udziału w ustroju i rządach” – plasowała się niżej od ustroju oligarchicznego (rządy niewielu), a jej własne wady i nieunikniony rozkład (anarchia) otwierał drzwi tyranii. Zdaniem Platona dzieje się tak, bowiem zasada równości bagatelizuje fakt nierówności ludzi „z natury” (co domaga się zróżnicowania prawa według wymagań natury), natomiast zasada większości liczebnej przy podejmowaniu decyzji spycha życie wspólnotowe na manowce konwencjonalizmu i anarchii (umowy są zmienne!). Tak więc wszelka demokracja prowadzi do anarchii – braku jakichkolwiek norm cywilizacyjnych, na co „lekarstwem” – gorszym od choroby – staje się nieunikniona tyrania⁴. W tej sytuacji Platon mógł być przekonany, że jego wizja doskonałego państwa stanowi jedyną przeciwwagę dla demokracji i że jest to wizja „jedynie słuszna” .

Z analogiczną krytyką demokracji wystąpił Arystoteles, ale swoje dociekania nad cywilizacją wsparł bogatszą poznawczo typologią ustrojów społecznych, wyróżnił bowiem ustroje ułomne: tyranię, oligarchię i – najgorszą – demokrację (ochlokrację), którym symetrycznie przeciwstawił ustroje monarchiczne, arystokratyczne oraz system mieszany – politeję (gr. *politeia*), która jest „mieszaniną oligarchii i demokracji”. Jego zdaniem, wadliwość demokracji płynęła z zasady równości, która znosi różnicę pomiędzy stanami (warstwami) społecznymi bogatych i biednych oraz pomiędzy ludźmi wykształconymi i cnotliwymi a idiotami, czyli niezdolnymi na skutek niewiedzy i wad

⁴ Zob. R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1991.

moralnych do życia wspólnotowego. Zaznaczył ponadto, że lud (gr. *demos*) ma ilościową przewagę w *pólis*, a dopuszczony do udziału w rządach „nie kieruje się prawem, i staje się despota, tak że nawet pochlebcy u niego dochodzą do znaczenia” (*Polit.*, IV, 5). Demokracja postuluje równość, ale jednocześnie w praktyce ją likwiduje, zamienia się w „cyfrokrację”, a więc zwycięża zasada większości głosów, a przecież większość jest zawsze gorsza. W ten sposób dochodzi do głosu ochłokracja, ta zaś jest kryptodespotią i ustrojem podatnym na uległość wobec demagogów (przywódców ludowych). Pozostają trzy metody życia społecznego: monarchia, arystokracja i politeja, czyli ustrój republikański, każdy jest dobry, ale – jak zdaje się konkludować Stagiryta – pod warunkiem, że człowiek zrozumie, iż nie jest samowystarczalny i że społeczność (resp. państwo) jest postulatem natury, zaś budowane przez niego państwo będzie sprawiedliwe, czyli tak określi dobro, że zostanie ono uznane przez jego obywateli za dobro wspólne, cel dążenia społecznego (*Polit.*, 1252b-1253a; *Eth. Nic.*, 1094a 1-4).

2. Demokracja i demokracje

Pomimo tak dotkliwej krytyki demokracji i złych doświadczeń z jej praktykowaniem kolejne wieki dowodzą, że niejako naturalną reakcją społeczności ludzkich na zwyrodnienia władzy jest domaganie się demokracji. Poszczególne klasy i warstwy społeczne – produkt błędnych ustrojów – chcą uczestniczyć we władzy i mieć wpływ na jej sprawowanie. W toczącej się debacie nad kwestią demokracji pojawia się niepokojące pytanie: Jaka demokracja? Okazuje się bowiem, że za słowem „demokracja” (gr. *demos* – lud; *kratos* – władza) kryją się dziesiątki pomysłów i że każdy z nich pretenduje do miana „prawdziwej demokracji”. Jest tak już od greckiej starożytności, a nasila się w czasach nowożytnych i współcześnie, a więc w czasach dominacji ideologii tzw. antropocentryzmu, który stopniowo przeobraża się w socjocentryzm. Ten ostatni skupia się na skonstruowaniu idealnego ustroju, a jego idolem jest właśnie demokracja. Rzecz jasna, nie brakuje krytyków demokracji, ale ich głos ginie w cieniu kluczowego

w teorii społecznej przekonania, że „tylko demokracja”. Wiąże się to niewątpliwie ze stopniowymi przeobrażeniami w kulturze Europy i pilotującej im ideologii samowyzwolenia się człowieka od trapiącego go zła, a głównie zła społecznego. Proces ten bierze początek w renesansie, a jego apogeum jest rewolucja francuska (1789) i jej hasło „Liberté, égalité, fraternité ou la mort!” – „Wolność, równość, braterstwo lub śmierć!”. Hasło to staje się symbolem nowoczesnej demokracji, która kładzie akcent na wolność, widzi w niej bowiem fundament życia społecznego. Od tego czasu stopniowo upadają trony i autorytet arystokracji lub spycha się je na margines życia politycznego i traktuje jako rodzaj reliktu cywilizacyjnego czy też atrapy, która ma zaświadczać o ciągłości tradycji imperium czy państwa. Ich miejsce zajmuje idea republikanizmu, ta zaś bywa *ex nomine* kojarzona z demokracją (gr. *demos*, *kratos*; łac. *res*, *publica*), jako że państwo jest tworem i własnością tworzących je ludzi.

Publikacje naukowe poświęcone dziejom demokracji dowodzą, że nie istnieje demokracja jako taka i że każdą z nich specyfikuje jakiś przydomek, np. ludowa, socjalistyczna, narodowa, chrześcijańska, personalistyczna czy nawet totalitarna. W związku z tzw. przełomem postmodernistycznym (czyli odejściem od ideologii modernizmu jako zamysłu przebudowy świata na gruncie tzw. wielkich narracji: komunizmu, faszyzmu i nazizmu) i tryumfalnym powrotem na „arenę dziejów” liberalizmu spotyka się zbitki pojęciowe w rodzaju: demoliberalizmu, socliberalizmu czy demosocliberalizmu, zaś w nazwach partii politycznych: lewica resp. prawica demokratyczna, demokracja konserwatywna, socjaldemokracja czy demokracja narodowa lub liberalna. Charakterystyczne, że z każdą praktykowaną politycznie odmianą demokracji wiąże się zabieg „pogłębiania” i „poszerzania” jej obecności, jej doskonalenia, czyli aktywnego wspierania „procesu demokratyzacji” określonych, a w rzeczywistości wszystkich sfer życia wspólnotowego: polityki, prawa, gospodarki, kultury, wychowania i kształcenia, instytucji ze swej natury hierarchicznych, np. uniwersytetu czy Kościoła. Opisana w skrócie wielokontekstowość słowa *demokracja* pociąga za sobą rozmycie jego zakresu i treści, co w konsekwencji powoduje (nad czym ubolewają także orędownicy demokracji), że staje się ono frazesem literackim, nic i wszystko

znaczącym „mówikiem”, używanym bezrefleksyjnie, na zasadzie inercji językowej. Z kolei przeciwnicy demokracji widzą w zjawisku spowszednienia słowa *demokracja* symptom zatrucia dyskursu społecznego przez *morbis democraticus*, owoc nachalnej autopropagandy i terroru ideologicznego, który lansuje własną „nowomowę” pozbawioną jakichkolwiek podstaw w rzeczywistości i w ten sposób zakreśla granice „politycznej poprawności”; rezultatem takich działań jest swoista „religia demokratyczna” (gr. *demolatreia*).

W sporze o demokrację odróżnia się demokrację klasyczną (grecką) od demokracji nowoczesnej. Tę pierwszą miała cechować zasada równości obywateli *pólis* wobec prawa (gr. *izonomia*), natomiast demokracja nowożytna kładzie u swych podstaw ideę wolności (gr. *eleuthera*). Podkreśla się, że Grecy pojmowali wolność pozytywnie, a więc jako przyrodzoną i niezbywalną zdolność człowieka do wyboru dobra. W imię tak określonej wolności domagali się prawa do uczestniczenia w debacie politycznej i w sprawowaniu rządów. Natomiast dzisiejsza demokracja jest zainfekowana ideologią liberalizmu i jej negatywnym ujęciem fenomenu wolności jako „wolności od” ingerencji społeczności i władzy państwowej w prywatne sfery życia obywatela. Życie pokazuje, że praktykowanie „wolności od” prowadzi do dowolności, a ostatecznie do społecznej anarchii. Tak więc liberalizm i jego wizja demokracji doznają nieuniknionej samolikwidacji, bo przecież jedna z jego zasad głosi konieczność „poszerzania zakresu ludzkiej wolności”, na tym właśnie ma się zasadzać „demokratyzacja” życia społecznego⁵.

Na czym polega problem demokracji? Wskazuje się na dwa dylematy demokratyzmu: pierwszy wiąże się z trudnością zdefiniowania pojęcia ludu (gr. *demos*, łac. *populus*), natomiast drugi dotyczy formy aktywności politycznej ludu i sposobu sprawowania przez lud władzy. I tak, słowo *lud* suponuje, że chodzi o wszystkich (ludzi); pominięcie kogokolwiek byłoby wylomem w demokracji i prowadziłoby do ustroju niedemokratycznego (wyjątek obala regułę). Pozostaje pytanie, jak tę zasadę stosować w życiu politycznym? Nawet gdyby udało się włączyć „wszystkich” w decyzję polityczną (rozważamy możliwoś-

⁵ Zob. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 51.

ci), pozostaje problem, czy decyzja ta ma być jednomyślna czy też oparta o zasadę większości głosów? Demokracja „wszystkich”, np. demokracja ludowa (!), i jednomyślność decyzji spełniałaby idee demokracji, ale odnotujmy, że (pominąwszy trudność w jej stosowaniu) z obu zasad nie wynika słuszność decyzji, czyli jej zgodność z dobrem. Dodajmy, że nie wynika także z tzw. większości absolutnej głosów, choć już sama zasada większości narusza depozyt ideowy demokracji, bowiem marnotrawi głosy mniejszości i wymusza na niej uległość, czyli ogranicza jej wolność.

Wielu zwolenników demokracji zarzuca przywołanym powyżej rozważaniom oderwanie od rzeczywistości społecznej i jałowość poznawczą. Głoszą oni, że lud jest zróżnicowany światopoglądowo, a respektowanie tego faktu rozstrzyga ostatecznie problem demokracji, prowadzi bowiem do idei demokracji tzw. partyjnej. W związku z tym H. Kelsen konkluduje: „Demokracja jest nieodwołalnie i nieuchronnie państwem partyjnym (*Parteienstaat*)”⁶. Regułą demokracji nie jest monizm polityczny (jednomyślność), lecz ideologiczny pluralizm, wewnątrzspołeczne ścieranie się rozmaitych opcji światopoglądowych, czego wyrazem i ucieleśnieniem są stronnictwa i partie polityczne. Czy ta modyfikacja coś zmienia w sposobie funkcjonowania demokracji? Można sądzić, że nie, a ponadto obnaża ona znakomicie Scyllę i Charybdę demokracji – jej atrofie w anarchizmie bądź tyranii (totalitaryzmie). Otóż partie to w istocie oligarchie, które kierują się interesem partyjnym (określonym ideowo w ramach wyznawanej utopii), a nie dobrem wspólnym. Jeśli utopia określa cel polityki, następuje ideologizacja polityki, staje się ona sztuką zdobycia i utrzymania władzy według zasady „cel uświęca środki” (sofiści, N. Machiavelli). W efekcie państwo podlega alienacji, reprezentujące je partie i ich ewentualne koalicje zajmują się podziałem łupów, co prowadzi do mafijności i korupcji, a ostatecznie do zachwiania podstawami państwa i życia społecznego.

Zatem i analiza pojęciowa, i praktykowanie demokracji zdają się dowodzić w sposób zupełny i bezwarunkowy, że jest ona utopią, a przypadłością każdej utopii jest jej nierealizowalność. Wizje utopij-

⁶ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa 1936, s. 26nn.

ne wyrastają z fałszywych tez ontologicznych i antropologicznych, dlatego wszelka dyskusja z nimi mija się z celem, a jakakolwiek próba argumentowania na ich rzecz będzie skazana na błędne koło (*circulus vitiosus*) i nieskończony regres (*regressus ad infinitum*). Zwodniczość utopii polega na tym, że szermują one wzniosłymi i świetlanymi hasłami, które mają ogromną siłę perswazyjną, ale urzeczywistnianie utopijnych „recept”, skażonych w punkcie wyjścia „błędem antropologicznym”, uruchamia tzw. równię pochyłą i eskalację absurdu w każdej dziedzinie życia ludzkiego. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest kryzys cywilizacyjny, czyli taki stan egzystencjalny człowieka, kiedy przestaje on rozumieć świat i samego siebie.

3. Demokracja a kultura chrześcijańska

Jak było wcześniej powiedziane, początkodawca tradycji realizmu poznawczego w filozofii – Arystoteles – nie zajmował się rozstrzygnięciem problemu, która z istniejących cywilizacji daje gwarancje na właściwe, zgodne z naturą ludzką zorganizowanie życia społecznego. Kwestię tę rozważał, wyróżnił ustroje, które są właściwe (monarchię, arystokrację i politeję), ale w swojej filozofii praktycznej skupił się raczej na teorii dobra jako motywie i celu ludzkiego działania. W teorii człowieka był naturalistą, dlatego głosił, że celem państwa jest zapewnienie szczęścia człowiekowi, pełni dóbr należnych mu na mocy natury (gr. *eudajmonia*). Dostrzegał wyjątkowość człowieka, ale borykał się myślowo z kwestią kluczową antropologicznie, dotyczącą ostatecznego celu-dobra ludzkiego życia. Nadziejście chrześcijaństwa przyniosło ze sobą przełom. Zdaniem J. Bartyzela „paradygmat klasyczny (platońsko-arystotelesowski) – wsparty powagą Pisma Świętego i jego nauką o pochodzeniu władzy od Boga (*nisi est potestas a Deo*, Rz 13, 1-7), w świetle której było oczywistością, że tak w sprawach duchowych, jak świeckich, «lud należy prowadzić a nie iść za nim» (papież św. Gelazy I) – wyznaczył tok myślenia o demokracji całej ortodoksyjnej (katolickiej) teologii chrześcijańskiej, od starożytnych *patres* poprzez średniowiecze do współczesności (najpełniej wyrażony w encyklikach

Leona XIII)⁷. Oczywiście chrześcijanie ulegali (i ulegają) „pokusie utopizmu”, tworząc wizje doskonałych ustrojów czy zakładając chrześcijańskie partie polityczne. W każdym z przypadków proceder ten kończy się ideologizacją chrześcijaństwa, wykorzystania go jako oręża w walce politycznej. Kościół Powszechny dystansuje się do zagadnienia „systemów” społecznych, ale w swej nauce podkreśla, że ich jedynym celem-dobrem i zarazem kryterium oceny ich konsekwencji jest dobro realnego, żyjącego *hic et nunc* konkretnego człowieka. Zarówno hierarchowie Kościoła, jak i twórcy kultury chrześcijańskiej mówią zgodnie, że cywilizacja pozbawiona zasad moralnych, lekceważąca człowieka jako dobro i cel życia społecznego, nieuchronnie osuwa się w barbarzyństwo i tworzy – jak to określił Jan Paweł II – „cywilizację śmierci”.

Pismo św. i jego teologiczne wykładnie wychodzą naprzeciw tym intuicjom poznawczym myślicieli przedchrześcijańskich i niechrześcijańskich, które akcentują moralny fundament życia wspólnotowego. W kulturze chrześcijan, szczególnie filozofów, intuicje te spotykają się w teorii człowieka jako bytu osobowego (św. Augustyn, Boecjusz). Kontynuator i reformator tradycji realizmu filozoficznego – Tomasz z Akwinu – poddał krytyce demokrację za jej niesprawiedliwość i tyranję, w duchu Arystotelesa rozważał kwestię politei, ale jednocześnie wypowiedział znamienne słowa: *Persona est id quod est perfectissimum in tota natura* (STh I 29 a.1), dodając, że: *Omnes scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo* (In Met., prooemium), co można streścić w tezie, iż człowiek jest celem natury i kultury. Z tej koncepcji człowieka zrodził się personalizm (łac. *persona*) i dlatego w kulturze chrześcijańskiej mówi się o cywilizacji personalistycznej i o personalizmie jako kryterium oceny ustrojów społecznych⁸.

Co wyróżnia cywilizację personalistyczną? Przede wszystkim unika ona pułapki kolektywizmu i indywidualizmu, w jaką wpada utopizm i jego ustroje, także ustroje kierujące się ideą demokratyzmu.

⁷ J. Bartyzel, *Demokracja*, dz. cyt., s. 49.

⁸ Zob. I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49-72.

Kolektywizm deprecjonuje *hic et nunc* osobę ludzką, traktuje ją numerycznie, zaś indywidualizm zrywa więzi społeczne, a działanie człowieka motywuje egoistycznym interesem. Po drugie, personalizm unika zarówno sakralizacji ustroju politycznego, jak i ideologizacji religii, nie wymaga bowiem od obywatela, aby był wyznawcą religii chrześcijańskiej czy jakiegokolwiek religii, chociaż wymaga przestrzegania zasady personalizmu. Personalizm narodził się w łonie kultury chrześcijańskiej (łacińskiej), ale ani religia, ani Kościół hierarchiczny nie są składnikami ustroju politycznego. Religia wymaga od wyznawcy chrześcijaństwa, aby respektował etyczną zasadę poświęcenia się dla dobra wspólnego w życiu społecznym, natomiast Kościół jest instytucją społeczną, a nie państwową. Po trzecie, personalizm jest teorią filozoficzną, a kluczowa teza jego antropologii (tzw. integralnej) głosi, że ludzkie życie trwa od momentu poczęcia do naturalnej śmierci i w perspektywie życia wiecznego (człowiek jest z natury religijny), a człowiekiem się jest niezależnie od rasy, płci, wieku, stanu zdrowia, pozycji społecznej, posiadanej wiedzy i uzdolnień, wyznawanej religii, przekonań światopoglądowych. Człowiek jest bytem spotencjalizowanym (niegotowym, niepełnym), a życie społeczne i budowana w jego kontekście kultura są sposobem bytowania człowieka w świecie, aktualizowania życia osobowego i zmierniania do optimum doskonałości. Inaczej mówiąc, życie ludzkie – widziane w jego bogactwie i integralności – jest dobrem wspólnym oraz kryterium oceny decyzji politycznych podejmowanych społecznie w ramach ustroju⁹.

Personalizm jest więc w posiadaniu kryterium cywilizacyjnego, które spełnia dwa istotne warunki, mianowicie, jest uniwersalne – ogarnia każdego człowieka i wszystkich ludzi oraz jest neutralne – nie kieruje się jakąś aprioryczną ideą człowieka (jako postulatu, projektu cywilizacyjnego), lecz uwzględnia człowieka *hic et nunc*, realnego i konkretnego, bytującego w określonych uwarunkowaniach twórcę kultury i suwerenny podmiot życia społecznego¹⁰. Można

⁹ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.

¹⁰ H. Kiereś, *Cywilizacja jako „communio personarum”*, w tegoż: *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 135-151.

więc bez obaw powiedzieć, że zasada personalizmu wychodzi naprzeciw i zarazem spełnia nadzieje pokładane w demokracji, oczyszcza pojęcie demokracji z aprioryzmu (utopizmu) cywilizacyjnego, jaki kładł się cieniem na jej koncepcjach i próbach ich urzeczywistnienia. A próby te zawsze prowadziły do koszmaru cywilizacyjnego i antropologicznego kryzysu w kulturze Europy. W tym kierunku zmierza „reaktywowany” dziś i zradykalizowany liberalizm. Jego totalitarna, egzekwowana administracyjnie i medialnie (biurokracja i medialna logokracja), technologia „demokratyzacji” życia społecznego zamyka człowieka w ramach prymitywnego, konsumpcyjnego materializmu i naturalizmu, a życie społeczne prowadzi w kagańcu „politycznej poprawności”, co owocuje spiętrzaniem się absurdu i działań moralnie nikczemnych, a nawet bestialskich (vide: aborcja i eutanazja)¹¹.

Jeśli się zgodzimy, że personalizm oferuje realistyczne i powszechne kryterium cywilizacyjne, to pozostaje ważne, sygnalizowane wcześniej pytanie, kto i w jaki sposób reprezentuje *démos* – wszystkich obywateli państwa – i jak sprawuje rządy? Jak widzieliśmy, tradycja realizmu wyklucza tyranie, oligarchię i demokrację-ochłokrację, a jej myśl cywilizacyjna uwzględnia ustroj monarchiczny, arystokratyczny i politeję-republikę. Padają w związku z tym różne propozycje, mniej czy bardziej realistyczne i rozmaicie uzasadniane, jednakowoż kiedy spojrzymy na nie z perspektywy historii zmagania się Europy z tyraniami i rządami oligarchów, czemu towarzyszyła idea demokracji, czyli społecznej emancypacji warstw czy klas pokrzywdzonych politycznie, a także uwzględnimy postępujący proces republikańskiej ustrojowej, i wreszcie uznamy, że monarchia i ustroj arystokratyczny są *out of date* (choć nadal są możliwe), to pozostanie demokracja, ale wraz z pytaniem: jaka? Czy taka, jaką propagował Kelsen, a którą dziś uznaje się za „ostatnie słowo” w teorii społecznej, czyli demokracja partyjna? Z pewnością nie, bowiem ta odmiana demokracji zbiera zasłużone cięgi od jej krytyków, np. że jest odmianą cywilizacji oligarchicznej – partie występują w roli oligarchów, co prowadzi do tzw. partiokracji i z polityki czyni arenę bezwzględnej

¹¹ H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 55-78.

walki o władzę, walki kierowanej „interese partyjnym”, a nie dobrem wspólnym. Demokracja monopartyjna (komunizm, faszyzm) stwarza pozory demokracji, a w istocie jest tyranią (totalitaryzmem), natomiast demokracja wielopartyjna (liberalna) i jej „pluralizm polityczny” tworzą mieszankę cywilizacyjną: każda z konkurujących partii kieruje się własną doktryną (utopią) i cywilizuje na swój sposób – lewicowy lub prawicowy, postępowy lub konserwatywny itp. Jak wykazał F. Koneczny, nie można być cywilizowanym na wiele sposobów jednocześnie, zaś każda taka próba kończy się krachem politycznym i kryzysem antropologicznym¹².

Pozostaje zatem demokracja tzw. stanowa (korporacyjna), którą próbowano w Europie wielokrotnie budować, a więc ustroj oparty na stanach społecznych, będących konsekwencją podziału pracy. Ów podział dokonuje się w sposób naturalny, a każdy ze stanów – reprezentujących je zawodów i specjalności – własną pracą współtworzy dobro wspólne. Stany tworzą kulturę, „uprawiają” zastany świat, są więc swą pracą zakorzenione w realnym świecie i mają na względzie realnego człowieka i cel jego życia. Można sądzić, że klasy i warstwy społeczne są konsekwencją błędnych ustrojów politycznych i w efekcie zarzewiem niepokojów i rewolucji. Ich istnienie jest także wyzwaniem dla tych myślicieli i przywódców politycznych, którzy z racji moralnych nie godzą się na niesprawiedliwość, co – jak pokazuje historia teorii społecznej – może ich myśl wywieść na manowce utopizmu. System stanowy znosi warstwy i klasy, znosi przywileje prowadzące do rozwarstwienia społecznego. W ramach określonego stanu są, rzecz jasna, mądrzy i głupi, biedni i bogaci, szlachetni i egoiści, ale stan społeczny jest naturalną, oddolną a nie aprioryczną formą organizowania ustroju, czyli metody życia wspólnotowego. Stany są podmiotem polityki i konstytuują władzę ustawodawczą, nie walczą ze sobą (jak partie), lecz współpracują ze świadomością podziału ról w życiu społecznym i własnego wkładu w pomnażanie dobra wspólnego. Stany powołują niezbędne instytucje państwowe oraz urzędników, a więc tych, którzy reprezentują władzę wykonawczą i dbają

¹² F. Koneczny, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 35-37.

o środki (urządzenia), konieczne do realizacji stanowych (sejmowych) postanowień¹³.

Epatujące humanizmem hasło jakobinów: „Wolność, równość, braterstwo” jest bodaj największym głupstwem, jakie mógł wymyślić Europejczyk zainfekowany utopizmem. Wolność jest możliwością życia osobowego człowieka, doznaje ona aktualizacji (manifestuje się) w momencie wyboru, czyli aktu decyzyjnego, w którym człowiek wybiera dobro, a wraz z wyborem bierze na siebie odpowiedzialność za właściwą realizację tego dobra.

Wolność jest zatem „wolnością do dobra”, a zarazem „wolnością od zła”, zatem w życiu społecznym nie wolno zamykać człowiekowi drogi do dobra, ale należy – jest to obowiązek – chronić go przed złem, w jakie może popaść za przyczyną błędu poznawczego lub za sprawą tzw. złej woli (braku cnót społecznych). Liberalno-demokratyczna wizja wolności negatywnej – „wolności od” – skutkuje indywidualizowaniem i relatywizowaniem prawdy, dobra i piękna, wpada więc w pułapkę „równi pochyłej”, ta zaś prowadzi do społecznej „urawniłowki”. Podobnie ma się rzecz z postulatem równości. Życie pokazuje, że choć uczestniczymy we wspólnej, ludzkiej naturze – jako byty rozumne i wolne, to jednak jesteśmy różni, bo zadana nam natura rozmaicie się w nas aktualizuje. I ta właśnie nierówność jest racją bytu – przyczyną sprawczą – zrzeszania się i tworzenia wspólnot społecznych. Równość wyklucza życie wspólnotowe, a jej nieopatrzne praktykowanie owocuje konwencjonalizmem i stanem egzystencjalnego zagrożenia, co właśnie znalazło swój nieludzki wyraz w stwierdzeniu koryfeusza egzystencjalizmu J. P. Sartre’a: „Piekiło to inni”. Życie dowodzi, że od zawsze były rodzina, hierarchia i własność i że te trzy czynniki stanowią *conditio sine qua non* ustroju społecznego. Natomiast równi jesteśmy w obliczu Boga: z racji „dzieciństwa Bożego” łączy nas braterstwo, którego społecznym wyrazem jest solidarność – cnota miłości społecznej. Wynika z tego, że u podstaw utopizmu leży błędna wizja ludzkiej wolności i że sakralizacja

¹³ Utopizm przesiąknięty ideą równości zawsze zmierza ku całkowitej likwidacji stanów społecznych, do zamiany stanowej i hierarchicznej substancji społecznej na tzw. masę (zasoby ludzkie), które są przedmiotem ideologii (utopii) i jej technologii produkcji „prawdziwego człowieka”.

demokracji (i każdej innej utopii) bierze się z wkroczenia na teren religii i teologii, a więc pomieszania wiedzy i wiary. Stąd właśnie bierze się fanatyczna wiara w bożka utopii, czego niechlubnym symbolem jest gilotyna (eksterminacja).

Krytycy utopizmu zwracają uwagę, że obmyślanie i wszelkie próby urzeczywistnienia utopii są jakby podporządkowane zamysłowi unieważnienia grzechu pierworodnego i jego skutków antropologicznych, bo przecież kieruje nimi reguła zaczynania wszystkiego „od początku”, a więc z pominięciem pouczających doświadczeń, jakie zebrał człowiek historyczny. Wiarę w możliwość znalezienia takiego „początku” napędza idea postępu materialnego, za którą idzie teza, iż taki właśnie postęp przemieni człowieka moralnie. Tymczasem doświadczenie i rozum pokazują, że to kluczowe dla utopizmu – szczególnie demokratycznego – założenie jest fałszywe resp. że jest skażone błędem braku wynikania (*non sequitur*). Wspomniano wcześniej, że już Arystoteles zdał sobie sprawę, że nie istnieje żaden idealny, dający się mechanicznie stosować ustrój, który niejako automatycznie wyzwoli człowieka od zła. Jak wykazał F. Koneczny, w życiu ludzkim – indywidualnym i społecznym – wszystko zależy od człowieka, od jego wiedzy i woli, a jedyną rękojmią przemiany człowieka jest postęp moralny. Jedynie prawy człowiek, zakorzeniony swą pracą w realnym świecie i kierujący się zasadą personalizmu, obroni się przed utopizmem i nada słowom „demokracja” czy „politeja” realistyczny sens¹⁴.

What Democracy?

Summary

Scientific studies on the history of democracy demonstrate, that there is no democracy as such, and all its types are specified with by-names, like socialist, of people, national, Christian, personalistic, or even totalitarian. At the same time conceptual analysis of and exercise of democracy seem

¹⁴ F. Koneczny, *O ład w historii*, dz. cyt., s. 41-45. Por. R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001.

to demonstrate in an unconditional way that democracy is a utopia, and each utopia is necessarily featured with being unrealizable.

As far back as Aristotle realized that there was no ideal – mechanically applicable – form of government, which so to say automatically could deliver the man from the evil. As it was demonstrated by F. Koneczny, in the human life – individual and social – everything depends on a man, on his knowledge and will, and the only warranty of human conversion is a moral progress. Nobody but the upright man, rooted in the real world with his work and conducted with a principle of personalism, can be protected against the utopism, and give a realistic sense to such words as *democracy* or *politeia*.

Łukasz Stefaniak

Utopia a demokracja współczesna

Na przestrzeni XX wieku ukształtował się podział na systemy totalitarne i demokratyczne. W powszechnej opinii totalitaryzmy stanowią konsekwencję założeń utopii społecznej i cechują się wszechogarniającą obecnością ideologii państwowej we wszystkich sferach życia ludzi, manipulacją języka i historii, monizmem. Z uwagi na negatywne konsekwencje, jakie miały miejsce po zastosowaniu rozwiązań utopii społecznych w reżimach totalitarnych, tj. komunizmie, faszyzmie i nazizmie, są one potępiane i odrzucane jako sposoby organizowania życia społecznego. W powszechnym ujęciu przeciwumą dla nich jest model demokratyczny, cechujący się wolnością, pluralizmem i tolerancją. Demokracja w myśl tych założeń stanowi przeciwieństwo systemów opartych na utopii i w odróżnieniu od niej zyskuje konotację pozytywną. Jednak czy rzeczywiście demokracja i utopia nie mają ze sobą nic wspólnego, czy nie jest tak, że współczesna demokracja korzysta z modelu utopijnego? Odpowiedź na to pytanie będzie stanowiła przedmiot niniejszych rozważań.

1. Utopia

Termin *utopia* pojawia się w XVI wieku, wraz z opublikowaniem pracy Tomasza Morusa pt.: *Utopia*. Morus grecki rdzeń *top-*, czyli miejsce, uzupełnił sufiksem *-ia*, używanym do tworzenia rzeczowników abstrakcyjnych oraz prefiksem *u-* (gr. *ou*), oznaczającym negację. Zatem można stwierdzić, iż słowo *utopia* oznacza 'kraj, który

nigdzie nie istnieje¹. Niektórzy badacze uważają, iż Morusowi chodziło o to, by odbiorca jego dzieła utożsamiał „utopię” z „eutopią”. Sens tego drugiego terminu oddaje wyrażenie ‘szczęśliwy kraj’, ‘szczęśliwe miejsce’². Definiując utopię ze względu na istotę, możemy stwierdzić, iż utopia to „wizja idealnego ustroju społecznego (państwowego)”. Wizja ta może mieć charakter poetycki, jeśli dominuje w niej opis fikcyjnego świata, albo może mieć charakter „instrukcji” (filozoficznej, politycznej), gdzie występuje opis wraz ze sposobem realizacji i uzasadnieniem, dlaczego tak ma być (ukazane zostaje, co jest i co ma być). Wizja drugiego typu zawiera w sobie utopizm rozumiany jako sposób myślenia o tzw. kwestii społecznej, czyli o problemie cywilizacji.

Wspólny wydaje się dla wszystkich utopii motyw ich powstania. Stanowią one reakcję na zło społeczne, którego świadkiem jest autor scenariusza utopijnego. Celem utopii jest eliminacja zła z życia społecznego. Przyjęcie scenariusza utopijnego, zdaniem utopistów, zapewni ludziom szczęście³. Jakie są zatem cechy modelu utopijnego?

Autorzy utopii podkreślają kluczową rolę dobrobytu materialnego w moralnej – pozytywnej, według nich, przemianie istoty ludzkiej. Dobrobyt materialny związany z autarkicznością krain szczęśliwych jest wartością samą w sobie⁴. Owa samowystarczalność ma zapewniać właściwy porządek moralny w społeczeństwie, który jest warunkowany efektywną pracą członków społeczności utopijnej. Dlatego też w większości przypadków utopianie żyją po to, aby pracować. Co

¹ Pierwotnie wyspa miała się nazywać Nusquama, do łacińskiego *nusquam* – nigdzie.

² Zob. M. Winiarczyk, *Utopia antyczna. Zarys problematyki*, w: „Meander”, LVII (2002), s. 3-4.

³ Jak stwierdza Władysław Tatarkiewicz, „ci sami, co byli przekonani, że teraz nie ma pełnego szczęścia, skłonni byli przypuszczać, że niegdyś było i kiedyś będzie”; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2003, s. 451.

⁴ Feliks Koneczny uważa, że dążenie do dobrobytu nie może wiązać się z materializmem, bowiem dobrobyt podnosi standard moralny społeczeństwa, zaś materializm degraduje ważne sfery życia. Koneczny pisze: „Umysły naiwne a głowy niedouczone mieszają zaś dobrobyt z materializmem dążenie do dobrobytu stanowi obojętne moralny, moralność podnoszący”; F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1997, s. 136.

prawda Hezjod, opisując tzw. „złoty wiek” powiada, iż ludzie żyli w radości, „pracy i trudów nie znając”⁵, jednak zasadniczo autorzy dzieł utopijnych pojmowali pracę człowieka jako jeden z kluczowych składników życia. Praca miała wieść do zdobycia dóbr materialnych. Sens pracy w zaspokajaniu potrzeb życiowych potwierdza w XIX wieku autor tzw. utopii industrialnej – H. Saint-Simon. Uważa on, iż praca ma charakter moralny⁶. Ludzie są dobrzy, ponieważ praca prowadzi do wytwarzania dóbr, które zaspokajają ludzkie potrzeby. Widzimy zatem, iż w utopii praca podlega pewnej socjalizacji, utopiści są przekonani, że jest ona źródłem przemiany moralnej człowieka, a więc eliminuje zło społeczne, bo jeżeli dzięki niej człowiek staje się dobry, to zanika zło⁷.

Poza pracą jednym z czynników wpływających na dobrobyt materialny utopian jest wysoki poziom osiągnięć techniki, dzięki którym ludzie są w stanie podporządkowywać sobie świat natury skutecznie i efektywnie, co daje im poczucie bycia „panami świata”. Z przykładami wynalazków będących wynikiem myśli twórczej człowieka możemy spotkać się w utopiach prawie wszystkich epok. Platon w *Kritiaszu*, opisując Atlantyde, obrazuje kanały rzeczne, baseny oraz akwedukty i mosty⁸. W renesansie T. Campanella w swojej pracy pisze o statkach pływających bez żadnej siły napędowej, niejako *perpetuum mobile*, wozach z żaglami oraz maszynach służących Solariuszom do latania⁹. Natomiast F. Bacon kreuje w *Nowej Atlantydzie* instytut „Dom Salomona” – swoiste laboratorium, gdzie naukowcy dokonują odkryć. Wytwarza się tam minerały, nawozy oraz mikroklimat leczniczy¹⁰. Dwudziestowieczne utopie negatywne również prezentują

⁵ Zob. Hezjod, *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952.

⁶ Zob. C. H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych* w: C. H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, opr. J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczyk, t. 1, [b.m.w.] 1968.

⁷ Antyutopie pokazują, iż praca jest czynnością samą dla siebie, co znajduje odzwierciedlenie w nazistowskim hasle: *Arbeit Macht Frei*.

⁸ Zob. Platon, *Kritiasz*, tłum. A. Lam, Warszawa 1993.

⁹ Zob. T. Campanella, *Miasto słońca*, opr. R. Brandwajn, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955.

¹⁰ Zob. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995.

szereg wynalazków techniki, które służą do poprawy bytowania członków społeczności oraz do swoistej inwigilacji życia obywateli (np. zamiatinowskie szklane domy¹¹ oraz orwellowskie ekrany domowe¹²). Trzeba podkreślić, iż twórcy utopii starali się o to, by przy pomocy twórczego przeobrażania natury oraz nowinek techniki czynić życie ludzi w kreowanej przez siebie społeczności szczęśliwym.

Po analizie dzieł literatury utopijnej należy stwierdzić, iż w utopiach nie ma miejsca na miłość (duchową), zaś dobro indywidualne jest podporządkowane całkowicie dobru ogółu. Jak twierdził G.H. Welles, jednostkę uszlachetnia socjalizm, zaś indywidualizm ją poniża¹³. Dlatego też ludzie swoje indywidualne zapędy, nawet najbardziej intymne, muszą w tym systemie *ex definitione* podporządkowywać oczekiwaniom oraz dobru państwa. Podkreślić należy, iż utopiści zawsze biorą pod uwagę dobro społeczności jako całości, nie zaś w aspekcie najlepszych rozwiązań względem poszczególnych ludzi. W koncepcji państwa Platona w kaście strażników występowało zjawisko wspólności kobiet. Kreśląc swoją wizję, filozof ten nie liczył się z odczuciami obywateli, lecz stał na stanowisku, iż najlepsze osobniki płci męskiej mają się łączyć z najdoskonalszymi osobnikami płci żeńskiej, tak, by potomstwo powstałe z ich związku było najdoskonalsze. Za taki „dobór najdoskonalszych” odpowiadało państwo. Pozbawienie ludzi wolności woli w aspekcie ich życia intymnego jest widoczne w utopiach kolejnych wieków. Podobne postulaty zgłaszali Morus, Campanella i Bacon. Żyjący w XIX w. Ch. Fourier nie mówi już o prokreacji, ale o wolnej miłości fizycznej, która stanowi podstawę wszelkich relacji międzyludzkich. Dopuszcza on miłość „uniseksualną” (homoseksualizm), łączącą – według niego – przyjaźń i miłość. Ponadto w projektowanej przez niego falandze istnieją korporacje miłosne, które zapewniają rozkosz cielesną¹⁴. Tego typu podejście do życia intymnego znalazło swoje apogeum w utopiach XX wieku. Twórcy tych koncepcji stali na stanowisku *quasi* mechanizacji życia intymnego. E. Zamiatin w powieści *My* opisuje społeczeństwo bez

¹¹ Zob. E. Zamiatin, *My*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1989.

¹² Zob. G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Markowicz, Warszawa 1998.

¹³ Zob. H.G.Wells, *Ludzie jak bogowie*, tłum. J. Sujkowska, Kraków 2002.

¹⁴ Zob. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1988.

mężów i żon. Popędem płciowym obywateli rządzi swoiste prawo – *lex sexualis*. Jak widzimy, w utopii następuje naturalizacja miłości – sprowadzenie jej do aktu prokreacji lub też anarchia seksualna (seksualność jako siła natury, której człowiek podlega). Relacje związane z życiem intymnym noszą cechy tylko przedmiotowe. Wiążą się one, po pierwsze, z powołaniem do istnienia najdoskonalszych jednostek, po drugie zaś mają stanowić sferę, w obrębie której niejako dokonuje się realizacja „uzwierzonej” części natury człowieka. Ludzie traktowani są tu jak zwierzęta, „jak samce i samice” zaspokajające swoje popędy.

Mimo iż utopie postulują równość wszystkich obywateli, to jednak prawie wszystkie ukazują społeczności zhierarchizowane, gdzie jedne kasty zajmują bardziej eksponowane miejsce niż inne kasty czy klasy. Jako jedni z pierwszych takie rozumienie społeczeństwa przedstawiają sofisci. Faleas z Chalcedonu o rzemieślnikach mówi, iż są to niewolnicy państwa. Natomiast Hipodamos z Miletu wyróżnia trzy kasty w społeczeństwie: rzemieślników, rolników i wojowników¹⁵. Również klasowe społeczeństwo przedstawił w *Państwie* Platon¹⁶, podobnie Euhemer z Messyny w *Świętej Historii* opisuje społeczeństwo Panchai składające się z trzech kast¹⁷. W utopii Tomasza Morusa jedna kasta to ludzie władzy, tworzący swoistą strukturę od księcia poprzez traniborów po filarchów, inna kasta to rolnicy, jeszcze inna to rzemieślnicy¹⁸. Hasła równości społecznej głosił twórca systemu industrialnego Sain-Simon, ale nie przeszkadzało mu to projektować społeczeństwa klasowego. Poszczególne kasty tworzyli u Sain-Simona uczeni, artyści, bankierzy, przemysłowcy, administratorzy i pracownicy fizyczni. Przynależność do danej grupy wyznacza nie urodzenie, ale zdolności człowieka¹⁹.

¹⁵ Zob. Arystoteles, *Polityka*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. L. Piotrowicz, t. 6, Warszawa 2000.

¹⁶ Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003.

¹⁷ Zob. M. Winiarczyk, *Próba interpretacji Hiera Anagraphe Euhemera z Messyny*, w: „Meander” 54, Warszawa 1999; M. Winiarczyk, *Spoleczeństwo i gospodarka w Hiera Anagraphe Euhemera z Messeny*, w: „Etos” 85, 1998.

¹⁸ Zob., T. Morus, *Utopia*, tłum. K. Abganowicz, Poznań 1947.

¹⁹ Zob., A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991.

Należy stwierdzić, iż wzorem lansowanym przez twórców utopii jest brak własności prywatnej na rzecz postulowanej własności wspólnej. To zagadnienie przez wielu teoretyków jest podnoszone do rangi wyznacznika, czy dana koncepcja społeczna jest utopijna, czy też nie. Platon, opisując Pra-Ateny pisze, iż panowała tam własność wspólna. Podobne stanowisko zajmował w epoce hellenistycznej Euhemer z Messyny, który twierdził, że obywatele Panchai nie posiadają nic prywatnego, zaś wszystkie dobra wytwarzają i użytkują razem. Własność wspólna panowała u pierwszych chrześcijan. Jej zwolennikiem był również żyjący w XII wieku Joachim z Fiore²⁰. Morus zaś opisuje, iż mieszkańcy nie posiadają swoich domów, lecz na drodze losowania są przydzielani do danego lokum na okres 10 lat. W podobnym duchu swoje stanowisko prezentuje T. Campanella. W swojej pracy projektuje on wspólną odzież, wspólne domy sypialne, a nawet wspólność pożywienia, które jest spożywane w zbiorowych jadłodajniach. Przeciwnikami dóbr prywatnych byli wszyscy twórcy oświeceniowego komunizmu utopijnego, na przykład E. G. Morelly twierdził, iż interes prywatny jest złem (zarazą). W projektowanym przez niego ustroju nic do nikogo nie należało, natomiast wszystkie dobra potrzebne ludziom do życia były dystrybuowane w miejscach publicznych²¹. Podobnie G.B. Mably widział we własności prywatnej, tak jak i w handlu, źródło wszelkich nieszczęść społecznych²². Tożsame stanowisko zajmował w XIX w. R. Owen, który uważał, iż własność prywatna jest źródłem krzywd²³. Twórca koncepcji falansteru odwzorowuje mechanizmy funkcjonujące na rynku kapitałowym. Wprowadza on bowiem do terminologii utopijnej pojęcie akcji, które jest znane we współczesnych teoriach kapitalistycznych. Jednak zastosowanie tej metody nie wyklucza fourieriańskiego komunizmu. Akcje falangi posiada każdy jej mieszkaniec, dzięki czemu jest ona

²⁰ Zob., J.E. Franco, *Joachim z Fiore i era Ducha Świętego*, w: Kolekcja *Communio* 12 „Duch Odnowiciel”, tłum. L. Balter, Poznań 1998.

²¹ Zob. E. G. Morelly, *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, tłum. D. Malewska, red. S. Ossowski, Kraków 1953.

²² Zob. G.B. de Mably, *Zasady praw*, tłum. J. Hochfeld, T 1 i 2, Kraków 1952.

²³ Zob. R. Owen, *Memoriał dla okręgu Lanark*, w: R. Owen, *Wybór pism*, tłum. M. Przyborowska, Kraków 1959.

własnością indywidualną, a zarazem zbiorową. Najczęściej autorzy utopii poprzez eliminację własności prywatnej chcieli wyeliminować z życia społecznego chciwość i zazdrość pomiędzy członkami społeczności. Ich zdaniem, kiedy ludzie korzystają z tych samych dóbr, mieszkają w jednakowych mieszkaniach, chodzą tak samo ubrani, nie zazdroszczą sobie nawzajem. Można powiedzieć, iż standaryzacja czyni ich ludźmi szczęśliwymi.

Innym ważnym zagadnieniem, pomocnym w określeniu modelu utopijnego, jest stosunek utopian do transcendencji. W starożytności wierzone w bogów mitycznych. Utopie czasów dominacji chrześcijaństwa, aż po renesans, uwzględniają relację transcendentną. Nowe podejście w aspekcie odniesienia człowieka do Bytu Absolutnego zapoczątkowuje epoka oświecenia. J. Meslier, pomimo iż był księdzem, w swojej pracy poddawał krytyce religię chrześcijańską. Twierdził on, iż religia ta jest źródłem niesprawiedliwości na ziemi²⁴. Nie wykluczał on natomiast istnienia Boga, podobnie jak czynił to współczesny mu G.B. Mably, który widział w religii ostoję moralności. Akcentowanie tego użytecznego aspektu religii jest widoczne również u niektórych autorów XIX wieku. R. Owen stał na podobnym stanowisku – twierdził on, iż religia jest gwarantem moralności. Poza tym uważał, że pełni ona bardzo ważną funkcję w społeczeństwie, bowiem integruje grupę społeczną wokół jakichś wartości. Jednak w porównaniu z Mablym Owen inicjuje odejście od (według niego) bałwochwalczego kultu, od sfery wiary na rzecz religii racjonalnej, odwołującej się do sfery rozumowej. Religia racjonalna, według niego, integruje najdoskonalsze społeczeństwo²⁵. Utopie negatywne XX wieku wykluczają zaś całkowicie z życia społecznego jakąkolwiek religię i wiarę w Boga. Istotny jest fakt, iż od czasów, gdy myśl utopijna zaczyna przenikać pod różnymi postaciami w treść doktryn politycznych, a mianowicie od oświecenia, równocześnie nasila się immanencja człowieka, żyjącego w utopiach. Co prawda część scenariuszy społecznych tego typu dopuszcza istnienie religii, jednak czyni to z uwagi na jej użyteczną rolę. Koncepcje te utylitaryzują

²⁴ Zob. J. Meslier, *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Kraków 1955.

²⁵ Zob. M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981.

zatem religię dla swoich potrzeb. Odejściu od sfery transcendentnej towarzyszy sakralizacja państwa.

Za proces wychowania w utopiach odpowiedzialne jest państwo, bowiem tylko ono jest w stanie ukształtować młodego obywatela w zgodzie ze swoimi celami. Człowiek rodzi się jako czysty surowiec, dopiero państwo swoimi instrumentami „ukulturalnia go”, cywilizuje, socjalizuje – formuje dla swoich potrzeb. W tych teoriach socjalizacja jawi się jako narzędzie tworzenia społeczeństwa szczęśliwego. Za cały jej proces odpowiedzialne są organy państwa, rodzice natomiast pełnią funkcje pomocniczą, nierzadko ograniczającą się do powinności spłodzenia oraz urodzenia człowieka. Autorzy utopii widzieli w socjalizacji aktywny instrument oddziaływania na społeczeństwo, służący temu, by kreować rzeczywistość społeczną na wzór własnych idei. Wychowanie to nie tylko czynnik zmiany zachowań instynktownych na działania wtórne, lecz przede wszystkim środek, dzięki któremu następuje urzeczywistnienie myśli utopijnej na niwie społecznej: socjalizacja w utopiach nie jest uspołecznieniem bytu ludzkiego, lecz jego upaństwowieniem. W procesach wychowawczych uwidacznia się ograniczanie wolności woli poszczególnych jednostek, wychowanie zmienia się w tresurę²⁶. Zachowaniem wzorcowym człowieka utopii jest ślepe podporządkowanie się decyzjom władzy. Utopianie respektują bezkrytycznie wszelkie polecenia, któ-

²⁶ Mieczysław A. Krąpiec w jednej z prac pisze: „Koncepcja państwa totalnie wychowującego obywatela, chociaż nigdy nie ustąpiła ze sceny historii, w różnych okresach miała jednak swoje szczególnie intensywne nawroty”, M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1991, s. 345. Autor przytacza cechy ustroju opartego na wzorcach platońskich, gdzie osoba ludzka nie jest celem, lecz środkiem realizującym cele ustroju: 1. Bezwzględny autorytet władzy społecznej, cele władzy są celami wszystkich; 2. Brak grup zrzeszonych niespełniających woli ustroju państwowego; 3. Prawo państwowe jest jedynym prawem, więc nie można mu się przeciwstawić nawet w formie procesu sądowego; 4. Ustrój naczelny posiada tylko jedną oficjalną opinię publiczną; 5. Źródło władzy idzie „z góry w dół”, podobnie jak nakazy i rozstrzygnięcia; 6. Nikła rola (lub jej brak) przedstawiciela obywateli w strukturze władzy; 7. Ustrój społeczny bazuje na przymusie, jednostka może być poddawana naciskowi zewnętrznemu; 8. Brak organów kontroli władzy; 9. Brak wolności myślenia i słowa; 10. Brak możliwości organizowania legalnej opozycji; 11. Brak respektowania praw człowieka; 12. Ustrój jest jedynym prawomocnym i realnym posiadaczem dóbr; M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, op. cit., s. 345; por. J. Messner, *Das Naturrecht*, Wien 1960, s. 729 nn.

re ograniczają ich wolność osobistą, a nawet dotyczą ich życia lub życia najbliższych, bowiem w utopiach panuje przyzwolenie na aborcję i eutanazję.

Mieszkańców krain utopijnych cechuje ponadto bezkrytyczna wiara w prawdziwość wiadomości propagandowych. W światach wykreowanych przez utopistów ludzie poddawani są wpływowi propagandy, za którą stoi władza. Jej obecność w życiu obywateli szczególnie widać w utopiach XX wieku²⁷. Służy ona władzy po to, by manipulować społeczeństwem. Posługując się manipulacją, decydenci mają na celu wprowadzenie odbiorców w błąd poprzez brak informacji lub dezinformację. Można stwierdzić, iż utopia polityczna realizuje się w jednym obszarze, a mianowicie w propagandzie, bowiem wszystkie państwa, które chciały urzeczywistnić utopie, posługiwały się kłamstwem propagandy²⁸.

Innym narzędziem realizacji utopii jest prawo pozytywne. Wydaje się ono być dopełnieniem omówionego powyżej procesu socjalizacji jako instrumentu wprowadzającego aprioryzm do życia społeczności. Charakterystyczne jest, iż prawie wszyscy twórcy koncepcji utopijnych uwzględniają doniosłą rolę prawa stanowionego. W Morusowej *Utopii* nomotetą jest Utopos, w Bensalem zaś król Solamon, w innych utopiach również władza wykonawcza nadaje prawa. Prawo jest narzucane społeczeństwu. Nie wypływa ono z prawa naturalnego, którego podstawą jest godność osoby ludzkiej. Prawo w utopiach nie respektuje zatem wolności woli członków społeczeństwa. Pełni ono funkcję instrumentu do egzekwowania woli władzy względem poddanych. Prawo pozytywne państw utopijnych nie respektuje w ogóle wolności jednostkowego człowieka. Systemy utopijne cechuje monizm prawa zarówno publicznego, jak też prywatnego. Monizm prawny wyraża się omnipotencją państwa względem obywateli.

²⁷ W dawnych utopiach zakładano, że człowiek jest z natury dobry, żyje bowiem w doskonałym ustroju, który zaspokaja jego potrzeby. Natomiast utopie porennesansowe traktują człowieka jako „surowiec” – stąd potrzeba surowego prawa, które „przerabia” ów surowiec w „prawdziwych” ludzi. Antyutopie (Orwell, Zamiatin, Huxley) obnażają totalitaryzm utopizmu.

²⁸ Obrazuje to rola J. Goebbelsa w strukturze władzy nazistowskich Niemiec, por. R.G. Reuth, *Goebbels*, tłum. M. Misiorny, Warszawa 1996.

W utopiach panuje legalizm, reguły kierujące różnymi dziedzinami życia ludzi mają odpowiedniki w normach prawnych.

Realizacją prawa stanowionego w systemach utopijnych byli obarczeni odpowiedni ludzie. Przykładem takich urzędników są zaprezentowani przez Morusa filarchowie i traniborowie, którzy sprawują pieczę nad właściwym funkcjonowaniem społeczeństwa. W XX-wiecznych utopiach pojawiają się urzędnicy, zadaniem których jest nadzór społeczeństwa. W powieści utopijnej H. G. Wellsa ludzie są ustawicznie inwigilowani, władza w każdej chwili wie, co się dzieje z obywatelami państwa. W *Zamiatinowskim* *My* funkcjonuje Urząd Opiekunów, gdzie można składać donosy, zaś u Orwella podobną funkcję pełni Policja Myśli.

Reasumując można stwierdzić, iż kreacja utopistyczna kładzie nacisk na jeden główny element mający prowadzić do uszczęśliwienia ludzi – tym elementem jest zaspokojenie wszelkich potrzeb materialnych. Według utopistów baza materialna jest podstawą moralności w społeczeństwie. Społeczeństwa opisywane przez utopistów mają charakter kastowy czy też klasowy. Zatem utopizm, szukając sposobu rozwiązania problemu społecznego, który bardzo często związany jest z rozwarstwieniem społecznym, chociaż głosi równość, to sam dzieli społeczeństwo na „równych i równiejszych”. Ponadto, ważnym zagadnieniem każdej projekcji utopijnej jest kolektywizm gospodarczy. Utopiści twierdzą, iż własność prywatna jest zła. Głoszą oni hasła własności wspólnej, gdyż tylko taka forma posiadania może sprawić, iż cel państwa będzie właściwie realizowany. Jest to jeden z przejawów ograniczania wolności jednostek, nie jedyny w utopiach. Ponadto model utopijny jest arodzinny. Rodzice nie mają wpływu na wychowanie swych dzieci – czyni to państwo, które formuje je dla swoich potrzeb, zaś społeczeństwo jest manipulowane i inwigilowane.

2. Demokracja współczesna

Aby w pełni utwierdzić się w przekonaniu, iż współczesna demokracja nie opiera się na utopii, w przeciwieństwie do systemów totalitarnych, należy wnikliwie prześledzić jej obecne realia w odnie-

sieniu do przedstawionego powyżej modelu utopijnego. Na płaszczyźnie pojęciowej wydaje się, iż demokracja naszych czasów nie ma nic wspólnego z utopią. Demokracja bowiem ujęta hasłowo gwarantuje swobody polityczne, prowadzi do większej równości społecznej, daje równe prawa kobietom i mężczyznom, doprowadza do polepszenia materialnych warunków życia, gwarantuje swobody wyznaniowe i religijne. A jak jest w rzeczywistości? Czym jest demokracja?

Według Giovanniego Sartoriego od połowy XX wieku ludzie z upodobaniem wyrażają się o demokracji, jednocześnie nie rozumiejąc, czym ona jest. Żyjemy zatem w pewnej epoce zamętu w demokracji. Słowo *demokracja* jest synonimem finalnego produktu politycznego cywilizacji zachodu²⁹. Można zatem stwierdzić, że demokracja stanowi pewną formę organizacyjną zachodnich społeczeństw, jest zbiorem zasad i procedur³⁰. Takie podejście koresponduje z dziewiętnastowieczną opinią Alexisa de Tocquevillea, który pisał o demokracji amerykańskiej jako o zasadzie organizującej wszystkie dziedziny życia społeczeństwa³¹. Przyjmując takie rozumienie demokracji, aby upewnić się, iż nie ma ona nic wspólnego z utopią, należy bliżej przyjrzeć się modelowi, który ona kształtuje.

Stawiamy zatem pytanie: Co jest celem współczesnej demokracji, pojmowanej nie tylko jako forma ustrojowa, lecz również jako pro-

²⁹ Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998.

³⁰ W podobny sposób definiuje demokrację Robert Dahl; zob. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa 1995.

³¹ „Spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości. Spostrzegłem szybko nadzwyczajny wpływ, jaki ten podstawowy fakt wywiera na rozwój społeczeństwa, nadając pewien kierunek powszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzonej. Zauważyłem wkrótce, że następstwa tego faktu wykraczają daleko poza domeną obyczajów politycznych i praw oraz że w równym stopniu wpływają na społeczność i na rząd: kształtują poglądy, rodzą emocje, podpowiadają praktyczne rozwiązania oraz zmieniają wszystko, co nie jest ich własnym dziełem”; A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, t. 1, Warszawa- Kraków 1996, s. 5.

pagowany styl życia społeczeństwa? Sądzić by należało, że ludzie wolni dążą do wzniosłych celów. Otóż jednak nie, bowiem, jak pokazuje rzeczywistość, celem współczesnej demokracji, podobnie jak scenariuszy utopijnych, jest osiągnięcie dobrobytu materialnego, który czyni ludzi szczęśliwymi³². Jeżeli ludzie mają wystarczające środki, wówczas nabywają (konsumują), co chcą. Konsumowanie wszelakich dóbr sprawia, iż doznają przyjemności i uważają, że osiągnęli cele ostateczne³³. W społeczeństwie demokratycznym w pewnym sensie konsumentami są wszyscy. Kwestia dotyczy tego, jaką rolę w ich życiu zajmuje konsumpcja. Jeżeli konsumuje się po to, aby żyć ku wyższym celom, to sytuacja jest normalna, natomiast jeżeli konsumpcja stanowi sposób egzystencji, cel sam w sobie, to wówczas jest to przejaw tendencji znanej z kreacji utopijnej.

Wiemy, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi³⁴. Jak widzieliśmy, dostrzegali to również utopiści. Pytamy zatem: Po co ludzie żyjący obecnie, w systemie demokratycznym, pracują? Wydawać by się mogło, iż poprzez pracę dążą oni do rozwoju nauki, techniki, kultury, moralności, a jak jest w rzeczywistości? Dane jest nam obserwować, iż większość ludzi pracuje tylko dla zdobycia pieniędzy, po to tylko, aby móc nieskrępowanie nabywać dobra. Dlatego też ludzie chętnie biorą godziny nadliczbowe lub też podejmują drugą pracę, kosztem swojej osobistej wolności oraz

³² Każda partia polityczna, która w systemie demokratycznym dąży do sprawowania władzy, w swojej doktrynie za jedną z fundamentalnych tez przedstawia metodę według nich najlepszą do osiągnięcia przez społeczeństwo dobrobytu. Wymowny jest fakt, iż w sytuacji wystąpienia kryzysu gospodarczego (jak to ma miejsce obecnie), następuje wzmożona mobilizacja przywódców państw światowych. Zagrożone jest bowiem osiąganie dóbr materialnych. Jednak długoletni kryzys moralny i światopoglądowy występujący w tzw. cywilizacji zachodniej (demokratycznej) nie wzbudza takiego niepokoju, co więcej – jest ignorowany.

³³ W ostatnich latach narasta zjawisko przechodzenia społeczeństw produkcyjnych w społeczeństwa konsumpcyjne. Konsumpcja stanowi dla wielu społeczeństw główną formę rekreacji. Powstają centra, gdzie ludzie mogą poddawać się jej w sposób zorganizowany, np. w barach szybkich dań, sklepach należących do światowych sieci, centrach handlowych, kasynach, obiektach sportowych (np. kluby fitness, tenisowe, golfowe), placówkach psychoterapii.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Laborem Exercens*, pkt. 4.

życia rodzinnego³⁵. Człowiek w wyniku takiego podejścia (pracoholizm) traci swoją podmiotowość w stosunku do wykonywanej pracy, staje się dobrowolnym niewolnikiem po to, aby więcej mieć, być bardziej szczęśliwym – spełnionym. Przez takie podejście zatracą on jednak swoje człowieczeństwo³⁶. Życie dla pracy i konsumpcji prowadzi zatem do deformacji roli pracy oraz do kryzysu rodziny, bowiem człowiek zapracowany nie ma czasu na życie rodzinne. Stąd też w świecie współczesnym moda na tzw. singli, rosnąca liczba rozwodów oraz spadek liczby narodzin dzieci w tzw. krajach wysoko rozwiniętych (demokratycznych). Postępując w taki sposób, ludzie realizują utopijną wizję, gdzie człowiek nie jest podmiotem pracy. Poprawa życia i pracy w społeczeństwie demokratycznym, podobnie jak utopijnym, odbywa się dzięki wynalazkom techniki. I dobrze, jednak współczesna kultura staje się kulturą techniczną, w której człowiek staje się nierzadko jej niewolnikiem. W społeczeństwie istnieje duże zapotrzebowanie na inżynierów, młodzi ludzie chcą zdobywać taką profesję, ponieważ gwarantuje to pewność dochodów, za którymi idą możliwości większej konsumpcji. Wskutek takich tendencji społeczeństwo demokratyczne staje się zbiorowością zdehumanizowaną, tak jak społeczeństwo utopijne.

Wiedząc, jaką obyczajowość postulował model utopijny, spójrzmy, co niesie za sobą współczesny model demokratyczny. Otóż kulturowe i obyczajowe zmiany towarzyszące systemowi demokracji u swych korzeni mają ideologię postmodernizmu, która zaadaptowała na swoje potrzeby tezy utopijne. Obyczajowość człowieka żyjącego w tzw. systemie demokracji jest ukształtowana w duchu utylitaryzmu, który przejawia się w panseksualizmie. W obyczajowości współczesnych państw demokratycznych istotną rolę odgrywają nieskrępowane zachowania seksualne. Hedonistyczna przyjemność – w sensie

³⁵ Por. E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000.

³⁶ Trzeba bowiem pamiętać, iż „jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnieniu się człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa”, Jan Paweł II, *Laborem Exercens*, pkt. 6.

użycia i wyżycia – jawi się jako jeden z elementów rozwoju cywilizacyjnego. Do zaspokajania potrzeb seksualnych wykorzystuje się również nowoczesne środki techniczne, takie jak telefon i Internet³⁷. Wizja Ch. Fouriera, w której wolna miłość fizyczna stanowi podstawę wszelkich relacji międzyludzkich, ziszcza się we współczesnych państwach demokratycznych, w których korporacje miłosne (domy publiczne) zostały zalegalizowane i mają przyzwolenie społeczne (Holandia, Niemcy, Węgry). Również funkcjonująca w falandze miłość „uniseksualna” we współczesnej demokracji staje się zjawiskiem dopuszczalnym. Kraje demokratyczne legalizują tzw. związki partnerskie, a nawet dopuszczają małżeństwa osobników tej samej płci (Holandia, Belgia, Hiszpania, Kanada).

Wydawać by się mogło, iż w czasach po przewycięzeniu modernistycznych totalitaryzmów, które otwarcie opierały się na utopii i uprzedmiotowiwały człowieka, w dobie wolności, człowiek będzie stanowił podmiot życia społecznego – czy tak jednak jest? Raczej nie, gdyż w aspekcie poczęcia nowego człowieka cywilizacja demokratyczna zbliża się do świata przedstawionego w utopii Huxleya, gdzie nowych ludzi „produkowano”. Obecnie sposoby płodzenia dzieci również mogą odbywać się w laboratoriach (in vitro). Inżynieria genetyczna umożliwia zajście w ciążę bez kontaktu personalnego, nawet osobom w podeszłym wieku. To, co odróżnia współczesne metody od wizji huxleyowskiej, to brak wylęgarni. Jednak depersonalizacja aktu poczęcia jest taka sama. Również brak poszanowania wartości życia, występujący w utopii, a objawiający się w postaci aborcji i eutanazji, jest właściwy współczesnej demokracji.

Powszechnym komunałem, funkcjonującym w demokracji, jest twierdzenie, iż wszyscy ludzie są równi. Takie hasło w historii myśli politycznej nie jest niczym nowym. Utopista Jean Meslier twierdził, iż żyjący są „równi z natury”³⁸. Jednak tak jak w utopii, tak też w demokracji, są kasty, klasy i grupy interesu. Potwierdza to, że właściwie ludzie są nierówni, choć dzielą wspólnotę

³⁷ Zob. J. Sanmor, *Can We Talk Sex: Phone Sex Is Hot-Wiring Metro's Lonely Hearts*, „Toronto Sun”, 29 stycznia 1995, za: G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2005.

³⁸ Zob. J. Meslier, *Testament*, op. cit.

natury (był żyjący i rozumny) i właśnie ta nierówność jest uzasadnieniem konieczności życia społecznego. Żyjąc we wspólnocie, dopełniamy się, bowiem człowiek to był spotentjalizowany, natura jest dana i zadana, należy ją zaktualizować. Równi jesteśmy w aspekcie religijnym, w obliczu Boga, bo wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi. Zaś drogą do totalitaryzmu jest przeniesienie idei równości religijnej do porządku życia społecznego i państwowego. Czyni tak zarówno utopia, jak też współczesna demokracja.

Modelem utopijnym w dziedzinie gospodarowania był postulat własności wspólnej i kolektywizm. Współczesna, liberalna demokracja preferuje zaś kapitalizm. Zatem wydawać by się mogło, iż zrywa on z utopijną wizją, gdzie wszystko było wspólne i należało do jednego właściciela – do państwa. W demokracji dominuje ideologia ekonomizmu – prym wiedzie hasło zysku, objawiającego się w sferze makroekonomicznej wzrostem gospodarczym. Jednak indywidualna własność prywatna nie funkcjonuje we wszystkich aspektach życia ludzkiego. Są dziedziny, gdzie – podobnie jak w utopii – ludzie są skazani na życie we wspólnocie, nie zaś we własności. W demokracji dużo ludzi mieszka w nie swoich domach (własność dzieląc ze spółdzielniami, wspólnotami, bankami). Również w aspekcie miejsca pracy występuje zjawisko analogiczne do utopii, bowiem czyż właściwe demokracji globalnej funkcjonowanie koncernów światowych (będących własnością nie państwa, lecz ponadpaństwowych grup kapitałowych) nie jest współczesnym odpowiednikiem znanych z projekcji utopijnych oraz socjalizmu komunistycznego kołchozów, gdzie pracowano kolektywnie? Jednakowa, jak w kreacjach utopistycznych, jest tu degradacja bytu ludzkiego. Ludzie pełnią rolę pośredników w procesie produkcji lub wymiany towarowej³⁹. Człowiek nie jest podmiotem, lecz staje się przedmiotem w relacji ekonomicznej.

Utopia z biegiem swego rozwoju eliminowała sferę sacrum z życia społecznego. A jak sytuacja dotycząca tej sfery życia ludzi wygląda w dobie współczesnej demokracji? Otóż obecnie postępuje ateizacja, szerzy się moda na laickość. Ma ona związek z wizją materialistyczną,

³⁹ Zob. S. Landes, *Niedorzeczność ekonomizmu*, tłum. Małgorzata Tyrce-Ostrowska, w: „Communio” XXI, nr 4 (124), 2001.

według której człowiek jest immanentny w świecie⁴⁰, a konsumowanie życia jest jego celem. Terrystyczna (teryzm, od łac. *terra* – ziemia) wizja rzeczywistości ma swoje konsekwencje w eliminacji perspektywy życia wiecznego, w eliminacji Boga – w ateizmie. Ideologie marksizmu i leninizmu (utopia komunistyczna), które doszły do władzy w XX wieku, usunięcie Boga z życia społecznego uważały za konieczny warunek powstania społeczeństwa bezklasowego – doskonałego. Współcześnie ateizacja nie ma agresywnego języka, posługuje się pewną nowomową⁴¹, rozwija się sekularyzm, który jest obecnie najbardziej rozpowszechnioną formą ateizmu⁴². Odrzucenie transcendencji na rzecz immanencji, jak widzieliśmy, jest właściwe myśli utopijnej, jest właściwe również współczesnemu systemowi demokratycznemu, w którym ludzie posiadający (konsumujący) uważają się za bogów.

W utopiach, jak wiemy, podstawowym elementem kształtowania nowego człowieka była socjalizacja. Propagowano tam arodziny model wychowawczy, w którym państwo odgrywało kluczową rolę. A jak jest we współczesnej demokracji? Otóż w tym systemie za wychowanie i edukowanie dzieci – nie z przymusu, lecz z wyboru - odpowiadają inni, nie rodzice: żłobki, przedszkola, szkoły i prywatne niańki. Ponadto w demokracji globalnej jednym z trendów edukacyjnych jest antypedagogika. Rozwija się pogląd, w myśl którego wysoki

⁴⁰ Zob. Z. Zdybicka, *Globalizm i religia*, „Człowiek w Kulturze”, nr 14, Lublin 2002.

⁴¹ P. Mazanka zauważa, iż „rozszerzający się coraz mocniej współczesny sekularyzm wyraża się między innymi poprzez postawę religijnej obojętności oraz zmianę twierdzeń walczącego ateizmu na pozytywną mowę o humanizmie, nauce, psychoterapii, psychoanalizie i analizie społeczeństwa”, zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 13.

⁴² Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Christifideles Laici* pisze, iż „człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze bożki”, Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Christifideles Laici*, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 357.

i szybki rozwój technologiczny spowodował nowatorskie zachowania młodych ludzi, nieznanne zarówno ich rodzicom, jak też wychowawcom. Tych nowych zachowań dorośli mają się uczyć od wychowanków. Dzieci zatem uczą rodziców, nauczycieli np. jak za pomocą komputera i Internetu załatwiać sprawy urzędowe. Zmiana ról postulowana w antypedagogice prowadzi do zmiany misji nauczyciela. Nauczyciel nie ma już formować młodego człowieka, lecz ma tak postępować, aby młodemu człowiekowi stworzyć optymalne warunki do jego wolnego, bezstresowego i indywidualnego rozwoju⁴³. Zarówno w utopiach, jak również w demokratycznym globalizmie rodzina, jako „szkoła bogatszego człowieczeństwa”⁴⁴, nie odgrywa żadnej roli, bądź tylko marginalną, ograniczoną do poczęcia, zrodzenia i odchowania potomka⁴⁵. W utopiach jej rolę przejmowało państwo, obecnie zaś – „globalna wioska”.

Demokracja starożytna, jako forma sprawowania władzy, bazowała na pojmowaniu polityki jako roztropnej troski o dobro wspólne. Polityka należała do obszaru ludzkiej moralności, należała do sfery poznania praktycznego (*recta ratio agibilium*), celem którego było dobro. Od czasów Machiavellego polityka zaczyna być traktowana jako skuteczna forma zdobywania i zachowania władzy, jako sztuka realizowania celów władzy, została zatem przeniesiona do obszarów wytwórczości, do sfery poznania pojetycznego (*recta ratio factibilium*).

Wydaje się, że współczesna demokracja bazuje na machiavello wskim rozumieniu polityki⁴⁶. Dobry polityk to skuteczny polityk. Obecnie rządy demokratyczne, traktujące politykę jako sztukę, dążą do przekonania jak największej liczby ludzi do swoich racji. Sztuką

⁴³ Por. A. Bławat, *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareto, Poznań 1995.

⁴⁴ Zob. *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1968, s. 581.

⁴⁵ Możliwość zarobkowania kobiet sprawia, iż to stadium życia dziecka przy matce jest skracane. Rolę opiekunów przejmują instytucje pozarodzinne.

⁴⁶ Współczesna demokracja w aspekcie politycznym, podobnie jak utopia, ulega zatem błędowi pojetyzacji.

jest zdobyć władzę i ją utrzymać. Stąd też pojawia się zjawisko marketingu politycznego, celem którego jest skuteczna realizacja procesu zdobywania władzy, polegającego na sprzedaży wizerunku polityka oraz propaganda, za pomocą której partie rozpowszechniają swoje „sukcesy”. Współczesna demokracja to demokracja partyjna, partie dążą do zdobycia i utrzymania władzy⁴⁷. Licytują się więc w sposobach zapewnienia społeczeństwu dobrobytu, który uważają za najważniejszą kwestię. Znajdujemy zatem spójną tezę z aksjomatem utopijnym, iż dobrobyt materialny ma kluczowe znaczenie. Utopiści uważali, iż człowiek żyjący w dobrobycie jest dobry moralnie, podobnie sądzą współcześni demokraci. Toteż ich doktryny partyjne to utopie, gdyż zawierają scenariusze stworzenia szczęśliwej egzystencji społecznej. Manipulacja zaś, podobnie jak w kreacjach utopijnych, ma pomóc urzeczywistnić aprioryczną wizję społeczną.

Analiza funkcjonowania państwa utopijnego pokazywała, iż jedną z jego cech był legalizm. Wszelkie bowiem dziedziny życia miały mieć odpowiednik w normie prawa stanowionego. Jak jest we współczesnej demokracji? Należałoby sądzić, iż po upadku czasów zakazów i nakazów (reżimy totalitarne) społeczeństwo demokratyczne będzie się chlubiło brakiem zbędnego skrępowania niepotrzebnymi normami prawnymi, iż będą funkcjonować tylko niezbędne prawa dotyczące ochrony człowieka i właściwego funkcjonowania państw, tak by życie nie było anarchiczne. Praktyka pokazuje jednak, iż współczesna demokracja charakteryzuje się wręcz utopijnym legalizmem, a w pewnych aspektach nawet większym niż utopijny. Bowiem utopijni nomoteci nie mieli pomysłów, by określić normą prawną rozmiar i kształt płodów ziemi, zaś demokratyczni decydenci tego dokonali. Dyrektywy, ustawy, rozporządzenia i decyzje prawne dotyczą niemalże wszystkich obszarów życia ludzi, obywateli państw demokratycznych. Zatem legalizm właściwy utopii objawia się rów-

⁴⁷ Demokracje liberalne są wielopartyjne (istnieją kraje, w których dominują dwa silne ugrupowania i co jakiś czas w wyniku wyborów zmieniają się przy władzy, np. w Wielkiej Brytanii – Partia Konserwatywna (*Conservative Party*) i Partia Pracy (*Labour Party*); w USA – Partia Republikańska (*Grand Old Party*) i Partia Demokratyczna (*Democratic Party*). W socjalizmach modernistycznych funkcjonowała (-uje) tylko jedna partia sprawująca władzę w państwie.

niez we współczesnej demokracji. Podobnie jak w utopiach, prawo stanowione nie opiera się na prawie naturalnym, ale powstaje w odwróceniu od niego.

Na straży realizacji postanowień władzy państwa utopijnego stali funkcjonariusze (traniborowie, filarchowie, matrony, Policja Myśli). W modernistycznych utopiach społecznych (faszyzm, nazizm, komunizm) ich wykładnię stanowiła obecność funkcjonariuszy służb specjalnych, agentów i donosicieli. Demokratyczny model w swych założeniach ma zrywać z tymi metodami. Jednak czy rzeczywiście z nimi zrywa? Ogromna liczba norm biurokratycznych sprawia, że funkcjonuje szeroka rzesza inspektorów i kontrolerów pilnujących ich przestrzegania. Zaś państwo demokratyczne, które w założeniach ma nie być państwem policyjnym, poprzez powszechne wykorzystanie nowoczesnej techniki (satelity, podsłuchy, monitoring) faktycznie nim się staje. Zatem życie ludzi, podobnie jak w utopiach, podlega inwigilacji.

Podsumowanie

Dokonana prezentacja modelu utopijnego oraz demokracji współczesnej w perspektywie jego cech ukazuje pewne wzajemne związki. Materializm, terryzm, immanencja, manipulacja, cenzura (poprawność polityczna), depersonalizacja, arodzinnosc – a więc cechy, które są właściwe utopii – stanowią znacząco o współczesnej demokracji. Bliższa refleksja pozwala zauważyć, iż współczesna demokracja transferuje na skalę światową hasła komunizmu, który usiłował wcielić utopię w życie⁴⁸. Zmodyfikowane zostały metody, ale cel jest ten sam: uformować nowego człowieka według apriorycznej utopijnej wizji. Zatem możemy stwierdzić, iż współczesna demokracja posługuje się utopijnymi środkami i dąży do realizacji utopijnych celów. Cel, którym jest dobrobyt materialny, zawiera się w doktrynach partyjnych, zaś utopijne metody manipulacji realizowane są

⁴⁸ Kolektywizm został zastąpiony przez wolny rynek.

w propagandzie, marketingu politycznym i współczesnej cenzurze w postaci poprawności politycznej.

Utopia and Contemporary Democracy

Summary

The article reveals features of utopianism and current democracy, and entails on their mutual relationship. Such utopian features as materialism, terrorism, immanency, manipulation, censorship (political correctness), depersonalization, and non-familiarity, also describe the modern democracy. A closer reflection leads to a conclusion that the contemporary democracy transfers catchwords of the communism which has striven for putting its utopia into effect. While methods have been modified, the purpose is still the same: forming a new man according to utopian (a priori) vision. The contemporary democracy seems to use utopian means, and endeavour after realizing utopian ends. For instance, while the end of material welfare is embraced by doctrines of political parties, the utopian methods of manipulation are applied in propaganda, political marketing, and current censorship of the political correctness.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kilka uwag o demokracji i sile państwa

Przedmiotem rozważań, które zamierzamy przedstawić w tym krótkim artykule, jest wskazanie na wpływ, jakiego można by się spodziewać po demokratycznej formie ustrojowej państwa, na jego siłę i na wzajemną relację między demokracją i siłą państwa. Czy istotnie demokratyczna forma organizacji państwa i władzy jest lepsza i skuteczniejsza od innej z uwagi na siłę państwa? W historii pogląd taki nie był powszechnie uznawany. Trzeba więc najpierw zwrócić uwagę na te dane historyczne, na inną niż demokratyczna koncepcję wzmocnienia siły państwa, aby następnie wskazać na teoretyczne i praktyczne (w tym i etyczne) zalety, ale i wady demokracji.

By zadanie nieco ułatwić, demokratyczne formy rządzenia należy przeciwstawić w tym wypadku rządóm autorytarnym czy totalitarnym i tyrańskim. Taki „zabieg” modyfikuje nieco tradycyjny podział ustrojów pochodzący jeszcze od Arystotelesa z „Polityki”, ale jest bardziej zrozumiały dla współczesnego człowieka i często też stosowany w literaturze przedmiotu¹. *Res publica* przyjmowała zwykle formę rządów bądź to oligarchicznych, bądź demokracji, a przeciwstawiana była monarchii czy jakiejś innej formie rządów autorytarnych². Machiavelli traktował rządy dyktatorskie czy tyrań-

¹ Por. J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004, s. 27.

² Nie neguje się w tym wypadku klasycznego, pochodzącego od Arystotelesa, trójpodziału na monarchię, oligarchię (arystokrację) i demokrację, a jedynie nieco inaczej grupuje ustroje z uwagi na temat rozważań. M. A. Krąpiec przytacza bardzo klasyczne w tym względzie fragmenty z *Polityki* Arystotelesa (ks. III r. 5). Kończy zaś następująco: „W tym też duchu wypowiedział się św. Tomasz na temat ustroju państwa, wskazując zarazem, że rozróżnienie monarchii, arystokracji i politei nie oznacza

skie i jedynowładcze (nawet monarchię) za etap przejściowy, ale konieczny, który ma stworzyć warunki dla przejścia władzy przez lud, a więc warunki do przejścia do demokracji (w sensie etymologicznym tego słowa). Demokracja stawała się niejako celem. W Polsce już Paweł Włodkowic na Soborze w Konstancji podkreślał suwerenność ludu. Dyskusje ówczesne (w XV i XVI wieku) nie dotyczyły w tym wypadku samej siły państwa, a raczej najlepszego ustroju, czyli takiego, w którym człowiek mógłby najpełniej i szczęśliwie żyć i rozwijać się. Oczywiście w zgodności z ideałami chrześcijańskimi i sprawiedliwością. Rozważano więc ustrój państwa *sub specie aeternitatis* zarówno w sensie „poprawności” etycznej, jak i skuteczności prakseologicznej.

Uwaga Machiavellego była w tym kontekście dość smutna. Uważał on, że lud nie zawsze jest przygotowany do przyjęcia demokracji (republiki) i potrzebny jest etap przejściowy, tyrański. Dla funkcjonowania demokracji konieczne są bowiem odpowiednie cnoty społeczne i moralne, ugruntowane w ludzie, oraz dojrzałość „obywatelska”. Przyjęcie nawet najlepszego (w teorii) sposobu wyłaniania i sprawowania władzy i w ogóle organizacji życia w społeczeństwie nie doprowadzi samo z siebie do sprawiedliwości i szczęścia obywateli. Potrzebny jest jeszcze odpowiednio ukształtowany obywatel, który taki ustrój wykorzysta i właściwie oceni. Wydaje się, że podobnie sądził Platon, wiążąc optymalny ustrój docelowy z wychowaniem obywatelskim (*paideia*) i wykonywaniem przez obywateli ich obowiązków wynikających z ugruntowanej cnoty. Trzeba však mieć na uwadze, że tak jak Platonowi chodziło o ratowanie chylącego się ku upadkowi państwa ateńskiego (niepodległej Grecji), tak też i Machiavellemu o silne, szczęśliwe i trwałe państwo. Ustrój państwa był więc środkiem do celów innych niż on sam. „Odpowiednio ukształtowany obywatel” konieczny jest dla trwałości państwa, a to dla Machiavellego najlepiej zapewnia na pierwszym etapie autokracja. Problem najlepszego ustroju („na dziś”) musi być więc dopasowany do realiów życia i celu, jaki się chce osiągnąć. Dla Platona były to

tym samym ich przeciwstawienia i podziału; albowiem są one względem siebie komplementarne ...”. M. A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 97-98.

cnota i pomyślność, dla Machiavellego siła państwa (cel uświęca środki).

Problem siły jako „ideologiczny” cel państwa

Wraz z kształtowaniem się nowożytnej koncepcji państwa w zakresie teorii i praktyki w wieku XV i XVI pojawił się, obok innych, i ten swoisty nurt doktrynalno-ideologiczny głoszący, że szczęście obywateli i pomyślność, zwłaszcza ludzi słabszych, zależy od siły państwa. Nurt ten leży obecnie w obrębie naszych zainteresowań. Zdominował on bowiem myślenie o państwie na wiele wieków, a i dziś jest obecny, zwłaszcza w intencjach polityków i strategów. Tak oto charakteryzuje ów nurt S. Świeżawski: „Główną zasadą było tu przekonanie, że potężnym oparciem w procesie wyzwania się człowieka z osaczających go zagrożeń jest silne państwo, stwarzające cały złożony system ochronny, mający zabezpieczać narażonych ze wszech stron i słabych obywateli. Potęga państwa urasta do rangi kluczowej i podstawowej. [...] dla osiągnięcia tego celu, a więc dla stworzenia potęgi państwowej, niezbędna jest rozbudowana od strony ideowej i technicznej specjalna wiedza polityczna – znacznie bliższa prakseologii niż etyce. Aby państwo było silne, potrzebuje ponadto mocnego władcy i dostosowanych do wytyczonego celu, dobrze uporządkowanych praw”³. Jest to w istocie doktryna makiawelizmu i do niej nawiązuje autor cytatu. Zwróćmy uwagę w tym kontekście na przywołane dalej przez S. Świeżawskiego zdanie J. J. Marchanda⁴, podzielane przez wielu badaczy, a dotyczące poglądów Machiavellego: „[...] etyka indywidualna i etyka polityczna należą do dwóch sfer wyraźnie rozdzielonych; pierwsza może być powiązana z moralnością, druga pozostaje w bezpośredniej relacji z siłą”. Z uwagi tej wynika, że siła jest nie tylko faktycznym umocowaniem suwerennego bytu państwowego, ale jest najważniejsza, a jej osiągnięcie ma również wymiar etyczny. Umocnienie siły państwa jest zadaniem o charakterze moralnym. Ponadto

³ S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 203.

⁴ J. J. Marchand, *Niccol Machiavelli i primi scritti politici (1499-1512). Nascit di un pensiero e di uno stile*, Padova 1975, s. 62.

konieczne są odpowiedni aparat władzy (władca) i odpowiednie prawa, które podporządkowane być muszą osiągnięciu siły przez państwo. W tym sensie można powiedzieć, że w tej koncepcji ideologicznej siła jest przed prawem i przed moralnością władzy, jednak ostatecznym celem jest samo trwanie państwa.

Na podstawie powyższych wypowiedzi rysuje się pewien obraz etosu nowożytnej myśli politycznej, symbolizowanej przez makiawelizm, a związanej z siłą państwa, która podlega szczególnej ochronie. Nie ma jednak mowy w makiawelizmie o negacji arystotelesowej czy średniowiecznej i Tomaszowej koncepcji państwa jako społeczności naturalnej i naczelnej, niezbędnej dla rozwoju człowieka, państwa rozumianego jako cel rozwoju wszelkich instytucji wspólnotowych (rodzin). Nie ma też mowy o bezpośredniej negacji moralnego charakteru państwa, wszelkich jego instytucji i działań konkretnych, chyba że wymuszonych sytuacją. Nie ma też mowy o opresji (co najwyżej o koniecznych sankcjach i karaniu), o rządach w interesie klas uprzywilejowanych, o jakichś formach niewolnictwa itd. Przeciwnie, nawet przywołaną powyżej myśl Machiavellego o przygotowawczej funkcji rządów „twardej ręki” dla umożliwienia władania przez lud można odczytać jako zainspirowaną moralnie. Sam Machiavelli był republikaninem (demokratą). Jednakże przy realizacji tych celów, czy to naturalnych, etycznych czy wychowawczych nadrzędna okazuje się być siła, i to siła państwa (a nie jednostki czy jakiegoś ugrupowania, partii czy grupy interesu). Skoro państwo jest w centrum, to nie należy się dziwić, że zaczęły rozwijać się w XV i XVI w. różnorodne koncepcje państwa; dociekano jego pochodzenia, statusu (państwa jako osoby prawnej), pełnej suwerenności w zakresie stanowienia praw, organów państwa i ich nadrzędności nad innymi organami autonomicznymi itd. Takie myślenie o państwie było podstawą teoretyczną dla tzw. statolatrii – ubóstwienia państwa. Państwo stawało się wartością najwyższą i przedmiotem kultu ze strony obywateli. Wszelkie środki działania podporządkowane są też osiągnięciu siły przez państwo (racja stanu)⁵. Postawiło też prob-

⁵ S. Świeżawski, *U źródeł...*, s. 204, tak pisał: „Machiawelizm był niewątpliwie jednym z czynników najpotężniej zapładniających ideologię statolatrii, a więc nurtu

lem obecny w rozważaniach prawnych do czasów współczesnych: czym właściwie jest „twór państwowy” i jakie są jego cech istotne? Jeśli faktycznie do istoty państwa należy niezbywalna i nieudzielalna suwerenność, jak chciał Bodinus⁶, to jak ją rozumieć? Istnieją wszak, oprócz państw unitarnych, kolonie (wicekrólestwa), kraje federacyjne, o ograniczonej suwerenności (satelickie) i inne.

Statolatria i pojęcie siły państwa

Ubóstwienie państwa powodowało, że zaczęło ono urastać do roli „władcy dusz”. Oczywiście powodowało to (począwszy od XV wieku) nie tylko rozwój nauki o państwie i „terminologii” z nim związanej, ale i literatury poświęconej takim zagadnieniom, jak: przyczyny powstania i cel zaistnienia państwa, przyczyny upadku państw, suwerenność państwowa, państwo idealne (różne utopie). Wokół każdego z tych tematów rodziła się obszerna literatura. Koncepcji zaś w tych i podobnych zagadnieniach powstała ogromna liczba. Państwo zaczęło być traktowane jak *quasi* substancjalne jestestwo. Mijają pokolenia ludzi, zmienia się język, obyczaje, nawet religia, a państwo trwa. Pojawiły się nawet koncepcje głoszące, że skoro państwo jest czymś najdoskonalszym w porządku doczesnym, a Kościół działa w obrębie państwa, to również stosunki Państwo-Kościół rozstrzygać należy wyłącznie z uwagi na interes Państwa (w Polsce, obrońca silnej władzy królewskiej Jan Ostroróg w dziele *Monumentum... pro Rei Publicae ordinatione* postulował podporządkowanie

ustanawiającego państwo jako wartość najwyższą i jako swoisty przedmiot kultu ze strony obywateli”.

⁶ J. Bodin (1530-1596) w swym głównym dziele *Sześć ksiąg o Rzeczpospolitej* „sprecyzował nowożytne pojęcie suwerenności jako absolutnej, niepodzielnej i nieograniczonej władzy państwa, która najpełniej jest wyrażana przez monarchię absolutną; głównym przejawem suwerenności jest wyłączność ustawodawcza suwerena, podstawą mocy obowiązującej prawa pozytywnego – wola suwerena”. PEF, t. I, s. 610. Suwerenność jest zewnętrzna i wewnętrzna i jest niepodzielna. Gdyby przyjąć takie pojęcie suwerenności jako należące do istoty państwa, to PRL z istoty swej nie byłaby państwem (podobnie kraje federacyjne). Bodinowska koncepcja suwerenności budziła różnorodne dyskusje w nowożytności i współcześnie.

Kościoła kontroli Państwa). Takie rozwiązanie przyjmowały też kraje protestanckie.

Zastosowanie natomiast pojęcia „siły” do rozważań o państwie stawia wiele pytań i okazuje się ono niejednoznaczne w różnych koncepcjach teoretycznych. Można bowiem siłę państwa upatrywać w różnych elementach, czy to formalnych czy materialnych. A więc w jego gospodarce, rozległości terytorialnej i ludnościowej, silnej armii, kulturze, w psychice obywateli (patriotyzm), nawet w oddziaływaniu moralnym⁷ albo też w pełnej suwerenności państwa, umiejętności prowadzonej polityce wewnętrznej i zewnętrznej, sojuszach, formach ustrojowych itd. (byłyby to elementy bardziej formalne).

W historii, zwłaszcza nowożytnej, dominowało przekonanie, że siła państwa nie jest czymś bezpośrednio zależnym od jego formy ustrojowej, a raczej od innych czynników. Takich właśnie jak rozległość terytorium, liczba ludności, położenie geograficzne, sprawna organizacja wojskowa, bogactwa naturalne, siła gospodarcza itd. Jednakże i aspekt formy ustrojowej nie umykał bynajmniej uwagi, ale nie na korzyść demokracji. W nowożytności wraz z pojawieniem się nowej, niefeudalnej koncepcji państwa, nie uważano formy ustrojowej państwa demokratycznego za najwłaściwszą z uwagi na jego siłę. Silne państwa przyjmowały zwykle formę ustrojową co prawda nie feudalną, ale scentralizowaną; opartą na przymusie i podporządkowaniu obywateli. Zwykle była to forma monarchii absolutnej bądź ewentualnie konstytucyjnej, tyranii, dyktatury, imperium czy jakiejś innej odmiany państwa totalitarnego. Przez państwo silne rozumiano przede wszystkim państwo w pełni suwerenne (zgodnie z koncepcją suwerenności jako należącej do istoty bytu państwowego, wypracowaną przez J. Bodina), dostatecznie duże i ludne, o sprawnej administracji wewnętrznej, powiązane skutecznymi sojuszami zewnętrznymi oraz przede wszystkim silne militarnie. Taka koncepcja silnego państwa była zwykle marzeniem polityków, a do realizacji takiego państwa najlepiej nadawał się ustrój będący „organizacją przymusu”. Inne rozumienie silnego państwa (nawiązujące do kultury, historii,

⁷ Np. siłę Watykanu upatrywano we wpływie moralnym na rzesze ludzi, we wpływie na politykę władców, a nie w ilości dywizji.

obyczaju, sprawiedliwości i etyki) było na marginesie. Pytanie o wpływ demokracji na siłę państwa wydaje się więc zasadne.

Suwerenność państwa czy ludu (narodu)?

Wyżej zasygnalizowane stanowisko Machiavellego w kwestii tymczasowości form ustrojowych absolutnych i opresyjnych stawia problem rozumienia ludu (czy narodu) jako rzeczywistego suwerena i jego stosunku do państwa jako suwerena. Wszak demokracja zakłada u podstaw suwerenność ludu⁸. Problem ujawnił się w pełni w szkole prawa naturalnego (ale i wcześniej) wraz rozwojem teorii umowy społecznej obecnych już w średniowieczu. Umowa społeczna (rozumiana nieco abstrakcyjnie i hipotetycznie jako powszechna zgoda czy przyzwolenie ludu na stworzenie państwa – *pactum unionis*), o bardzo różnej konotacji według różnych autorów, byłaby początkiem bytu państwowego, a następnie jego organów władczych i prawa stanowionego (*lex*). Jednak nie początkiem w sensie jurydycznym, a raczej genetycznym i pierwotnym⁹. Dlaczego? Zwolennicy takiego poglądu uważają, że od chwili zawarcia umowy społecznej siła (i cała odpowiedzialność) przechodzi na stronę (w ręce) państwa, a na straży tej siły stoi prawo, które tworzą organy państwowe i które wyrażone jest w konstytucji i ustawach (*pactum subiectionis*). Genetycznie i pierwotnie rozumiana umowa społeczna (*pactum unionis*) przestaje mieć znaczenie prawne aktualne; jest jakby faktem historycznym spoza kwalifikacji prawnych. O ludzie czy narodzie w sensie praw-

⁸ Współcześnie suwerenność ludu nie jest kwestionowana, ale właśnie w sensie genetycznym. Głównym suwerenem jest lud (naród) i on jest źródłem pierwotnym wszelkiej władzy państwowej. Wyraża się to przede wszystkim w formach demokracji bezpośredniej.

⁹ W czasach współczesnych problem ten podniesiony został przez filozofujących prawników okresu niemieckiego Herrschaftu (G. Jellinka, P. Labanda, O. Von Gierke, K. M. Bergbohma i innych) na przełomie XIX i XX w. Ich bardzo drobiazgowo analizy ciekawie referuje i wyjaśnia L. Carre de Malberg w: *Contribution la Théorie générale de l'Etat*, Paris 1920, roz. II, par. 1. i 2. Problem rozumienia suwerenności narodu i państwa wykracza jednak poza temat artykułu, więc jedynie go sygnalizujemy.

nym można by mówić jedynie jako o „ojcach założycielach”. Lud (obywatele) może mieć oczywiście wpływ na bieg spraw państwowych i również tworzone prawo (właśnie w demokracji), jednak nie w sensie pierwotnym i genetycznym (jako *potentia absoluta*), ale w zgodności z obowiązującym po umowie społecznej prawem państwowym. Wybory do ciał przedstawicielskich i wszelkie wykonywanie władzy musi być zgodne z konstytucją i ustawami. Po genetycznie pierwotnej umowie społecznej suwerenność ludu obraca się w obrębie stanowionego prawa, a w praktyce staje się niejako zależna od mocy państwowej. Państwo jest suwerenem. Zmieniają się pokolenia, obyczaje, zmienia się prawo i ustroje społeczne, zmienia się wola ludu, ale państwo trwa. Stąd w nowożytności właśnie w sile państwa zaczęto upatrywać gwaranta i rzeczywistego sprawcę dobrobytu, szczęścia obywateli i sprawiedliwości, nie negując jednak wpływu ludu (ogółu obywateli w demokracji) na bieg spraw państwowych. W koncepcji tej widać wyraźnie, zwłaszcza we współczesności, dominujący wpływ filozofii pozytywizmu prawnego.

Państwo i jego władza w warunkach nieograniczonej suwerenności

Nieograniczona niczym suwerenność wewnętrzna i zewnętrzna państwa wyrażać by się miała w działaniu jego organów (państwo działa przez swe organy) i funkcjonowaniu prawa tworzonego przez te organy. Taka była w istocie koncepcja państwa autokratycznego¹⁰.

Mówiąc zatem o relacjach wzajemnych między ustrojem demokratycznym a siłą państwa, nie sposób pominąć zagadnienia władzy, jej źródła. Państwo działa bowiem poprzez swe organy, które sprawują władzę realną, zarówno w monarchii, jak i w demokracji. I znów,

¹⁰ Tę wyjątkową pozycję władzy w państwie i suwerena (monarchy) podkreślały różne, znane z historii, określenia. Władza królewska naśladuje Boską *potentia Dei absoluta* (koncepcja teokratyczna), władca nie jest związany prawami (*princeps legibus solutus*), utożsamienie władcy z państwem (Ludwika XIV powiedzenie – l’Etat c’est moi – państwo to ja), uznanie w niemieckim faszyzmie, że Führer nie jest organem państwa, nie podlega więc wyborowi, a nawet ocenie itd.

upraszczając nieco zagadnienie, problem sprowadza się do przeciwstawienia władzy sprawowanej absolutnie i demokratycznie. Mówiąc o typach ustrojów, przeciwstawiliśmy ustroje autorytarne (monarchia, dyktatura, tyrania, imperium) republikańskim (demokracja, oligarchia). Podkreślaliśmy, że w historii naszego kręgu cywilizacyjnego (i nie tylko zresztą) ustroje autorytarne wydawały się być bardziej korzystne dla siły państwa niż republikańskie (w sensie etymologicznym tego słowa). Podobnie i sprawowanie władzy absolutnej nie wynikało li tylko z przesłanek psychologicznych czy uzurpacji właściwych postaciom sprawującym władzę – *imperator in regno suo*, pan na swych włościach, ale też z przesłanek pragmatycznych, stworzenia silnego państwa.

Europejski absolutyzm władzy kształtował się stopniowo począwszy od XIV-XV wieku (pewien wyjątek stanowiła Polska ze swą demokracją szlachecką), a demokratyczne formy sprawowania władzy na różnych szczeblach organizacji społeczeństwa są raczej sprawą ostatnich dwóch wieków. Powody tego zjawiska (pojawienia się władzy absolutnej) były różnorodne¹¹. Sam europejski absolutyzm w rozumieniu państwa (statolatria) i władzy w postaci władcy absolutnego (monarchy, dyktatora czy tyra) rozwijał się stopniowo, kończąc ostatecznie średniowieczne formy demokracji¹². Abso-

¹¹ Zjawisko było tak złożone, że można wskazać jedynie na podstawowe i widoczne jego przyczyny, jak na przykład: w zakresie teorii rosnące przekonanie, że skoro władza pochodzi od Boga, to również tyrańska i niesprawiedliwa – zatem każda. W dodatku władzę wywodzono z prawa naturalnego w ten sposób, że pochodzi ona od Boga bezpośrednio (Melanchton), jako od pierwszej przyczyny. Po odrzuceniu poglądów Wiklifa i husytów (w wersji skrajnej), że wszelkie władanie (świeckie czy duchowne) jest uzasadnione tylko w stanie łaski (*dominium ex gratia*), a więc bez grzechu ciężkiego, otworzyło drogę dla prawowitości władania poza moralnością władcy i jego czynów. Odrzucenie koncyliaryzmu umacniało absolutną władzę papieży, co naśladowali władcy świeccy. Ostatecznie zejście się statolatrii i władzy absolutnej dokonało się w teorii u Machiavellego, pomimo jego wspomnianych republikańskich przekonań.

¹² Por. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 210. Świeżawski pisze: „W Kościele, wskutek załamania się koncyliaryzmu, a później poprzez oddziaływanie krystalizującej się mentalności protestanckiej [chodzi zwłaszcza o pogląd Lutra, że władza z istoty musi być represyjna, jako kara i „zemsta” boża za ludzkie zło], a w państwach, z powodu potężnych dążeń narodowych i załamania się idei cesarskiej i łacińskiej *Christianitas*

lutyzm władców świeckich i duchownych wzmagał się aż do tego stopnia w okresie reformacji, że władca stawał się „władcą sumień”; na przykład w koncepcji Lutera i Melanchtona (autora *Wyznania augsburskiego*), widniał postulat karania wiernych za bluźnierstwa i herezje i narzucania siłą oficjalnej doktryny religijnej przez władców świeckich (późniejsze: *cuius regio eius religio*). Oczywiście przeciw rosnącemu absolutyzmowi władzy pojawiały się protesty (zwłaszcza wśród odrodzeniowych humanistów). Św. Tomasz More pisał swą *Utopię* właśnie przeciw ideałowi państwa absolutystycznego¹³; stwierdzenie Erazma z Rotterdamu: „Polska jest moja” również dotyczyło sprzeciwu wobec absolutyzmu¹⁴. W późniejszych wiekach sprzeciw narastał, a literatura na ten temat jest bardzo bogata¹⁵ i pochodzi z różnych środowisk intelektualnych, zwłaszcza w Oświeceniu i wieku XIX. Efektem jednak przemian zmierzających w kierunku absolutyzmu w wieku XVI stało się stopniowe oddzielanie „racji stanu” państwa (jego siły) od moralności i etosu „władania chrześcijańskiego”. Sam ideał „władcy” ulegał również przemianie. O ile dawniej dobrego władcę miały charakteryzować pokora i łagodność oraz mądrość i – jak pisze S. Świeżawski – „władca chrześcijański – zgodnie z powszechnym przekonaniem – jest ponadto powołany, by tępić szerzące się zło w sferze wiary i moralności”¹⁶, o tyle w koncepcji Machiavellego nie chodziło o umacnianie przez rządzących ładu moralnego, sprawiedliwości i bycia wychowawcą poddanych, co raczej chodziło o utrwalanie siły organizmu państwowego, do czego potrzebna jest roztropność pod postacią przebiegłości i sprytu¹⁷.

[...] dążenie do monarchii absolutnej staje się jednym ze znaków rozpoznawczych rodzących się tzw. «czasów nowożytnych»”.

¹³ Por. H. Morawska, *Św. Tomasz More (1478-1535)*, Kielce 1947, s. 62.

¹⁴ Por. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 211.

¹⁵ Wychodziła ona spod pióra nie tylko filozofów społecznych o różnych orientacjach, jak choćby przykładowo Monteskiusza (*Listy perskie* będące satyrą na absolutne panowanie Ludwika XIV) czy dzieła Rousseau piętnujące zgubny wpływ absolutyzmu na dziedzinę wychowania (powieść *Emil*), pism wielu pisarzy katolickich w XVIII i XIX wieku, a w Polsce przejawiała się w niechęci szlachty (skądinąd szkodliwej w naszych warunkach) do *dominium absolutum*.

¹⁶ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 212.

¹⁷ Por. M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris 1970, s. 200-201.

S. Świeżawski pisze również: „Symbolem natury, jaką powinien mieć władca, jest centaur, pół-człowiek, pół-zwierzę, człowiek, który chce skutecznie rządzić, musi być [...] w swym postępowaniu często zwierzęcy”¹⁸. Człowieczeństwo ujawnia się w przebiegłości i spryście, zwierzęcość – w sile.

Ku demokracji – siła państwa dobra wspólnego

Pojęcie „demokracji” nie jest precyzyjne i raczej wieloznaczne. Fakt ten podkreśla niemal każdy autor zajmujący się problemami organizacji ustrojowej państwa. My posłużymy się wyróżnionymi przez Krąpca¹⁹ trzema zasadniczymi ujęciami demokracji w dziejach, które przedstawia on w aspekcie filozoficznym, a mniej politologicznym czy prakseologicznym. Bierze więc pod uwagę kryteria filozoficzno-systemowe. Pierwsza forma, starogrecka, to „rządy obywateli”, a więc ludzi wolnych i odpowiedniego stanu (mężczyzn, nie meoitoików itd.); w czasach nowożytnych jest to demokracja liberalna oparta na indywidualizmie; współcześnie jest to demokracja przybierająca postać państwa „wspólnego dobra”. Szczególnie ta trzecia postać będzie dla nas interesująca, jako ta, która kładzie nacisk na elementy formalne społeczności i materialne zarazem.

Najpierw jednak pragniemy zwrócić uwagę, że rodzenie się demokracji współczesnych w naszym kręgu cywilizacyjnym nie było wynikiem refleksji li tylko teoretycznej, a raczej konkretnej walki z negatywnymi skutkami absolutyzmu i rosnącej niesprawiedliwości; było walką o podmiotowość człowieka w różnych dziedzinach życia społecznego. Refleksja teoretyczna towarzyszyła oczywiście tej walce. Dlatego też idea demokracji przeniknęła do wszelkich sfer życia, nie tylko do politycznych form ustrojowych związanych ze sprawowaniem władzy. Żądano demokracji w życiu społecznym, w gospodarce, kulturze, nawet w sferze obyczajów. Te słuszne na ogół postulaty przybierały niekiedy postać karykaturalną, czy wręcz niebezpieczną dla ładu społecznego, zwłaszcza gdy wykorzystywane były

¹⁸ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 214.

¹⁹ M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 87-94.

przez różne formy demagogii politycznej. Jednak w centrum zadań znajdowało się stanowienie prawa, które miało być materialnie słuszne i formalnie jednakowe dla wszystkich ludzi i w różnych sferach życia społecznego. Tak oto ten demokratyczny ideał życia opisuje Krapiec: „...przez demokrację zwykło się rozumieć w tzw. państwie prawa równość obywateli wobec prawa: równość szans gospodarczych, równy dostęp do dóbr kultury. Oczywiście, są to hasła wywoławcze, czy też rozpowszechnione etykiety tego, czym ma być demokracja. Wszystkie trzy postulaty (równość wobec prawa, równość szans gospodarczych i równy dostęp do dóbr kultury) są uzależnione od wielu czynników społecznych i gospodarczych. Treści bowiem tych haseł-etykiety nie są jednoznaczne i podlegają różnym cywilizacyjnym i ideologicznym interpretacjom”²⁰. Sprawą odrębną jest doktrynalne umocowanie tych idei w określonej koncepcji natury ludzkiej i jej celów. Pozostaje też pytanie, zadane na początku, o wpływ owych idei demokratycznych i demokratycznego ustroju na siłę państwa. Odpowiedź na to pytanie wydaje się dość złożona.

Gdy chodzi o umocowanie demokratycznych ustrojów w antropologii filozoficznej, to rysują się współcześnie dwie koncepcje (według Krapca): demokracji liberalnej i demokracji państwa wspólnego dobra. Pierwsza koncepcja wiąże się z antropologią pokartezjańską, która wprowadziła rozumienie człowieka jako „monady doskonałej, autonomicznej i autotelicznej, o pełni nieskrępowanych przez nikogo praw”²¹. Jest to w istocie pojmowanie człowieka jako *res cogitans*, substancji myślącej usytuowanej w ciele (element platoński). Bytowanie społeczne jest wtórne wobec „pierwotnej samotności” ducha oglądającego siebie w swej własnej jaźni (idei). Tak rozumiany człowiek posiada podmiotowe uprawnienia, naturalne i niezbywalne (*ius*) chronione przez prawo (*lex*) jako efekt umowy społecznej. Umowa społeczna jest nie tylko początkiem społeczności i prawa, ale też zabezpieczeniem wolności jednostkowej człowieka i praw naturalnych. Stąd indywidualizm koncepcji. Demokracja liberalna w takim ujęciu (dość skrajnym) polega na możliwości czynienia przez jednostkę

²⁰ Tamże, s. 99.

²¹ Tamże, s. 100.

wszystkiego, co nie jest zabronione przez prawo (umowa) i Krąpiec wiąże ją ze współczesnym pojęciem „państwa prawa”, które ocenia bardzo krytycznie. Główną słabością „państwa prawa” jest, jego zdaniem, to, że treści prawa są z zasady umowne jako konwencje. Przy najmniej teoretycznie, można w odpowiedniej demokratycznej procedurze większościowej przyjąć dowolną treść prawa jako obowiązującą, zarówno w skali ogólnopaństwowej (parlament), jak i na niższych szczeblach stanowienia norm i przepisów. Dodajmy, że jeśli nawet się takich „dowolnych” treści nie uchwała i nie przyjmuje w praktyce, to nie wynika to z samej koncepcji demokracji liberalnej, a z innych powodów (tradycji, umów, treści klauzul generalnych itd.). Krąpiec kończy swe rozważania następująco: „I ‘państwo prawa’ tak rozumiane może być wszystkim; zarówno państwem dobrobytu, jak i nędzy; państwem prawa i bezprawia, podniesionego przez umowę społeczną do godności prawa. [...] właściwe rozumienie ustroju jest mierzone właściwym rozumieniem człowieka [...] nie jest prawdą, by człowiek rozumiany po kartezjańsku [...] był człowiekiem rzeczywiście istniejącym”²². Powodem złej oceny tej koncepcji jest brak w niej realizmu.

W drugim ujęciu człowiek to duchowo materialna jedność, jakiej nieustannie doświadczamy (podejście realistyczne). W tej supozycji człowiek rodzi się spotencjalizowany i od początku uczestniczy w bytowaniu społecznym (zrazu nieświadomie). Krąpiec pisze: „Nie ma żadnych uprawnień odizolowanych od społeczeństwa i przysługujących człowiekowi jako autonomicznej i autotelicznej monadzie [...] niemożliwy jest stan, w którym człowiek mógłby żyć aspołecznie”²³. Człowiek, jako spotencjalizowany, zawsze zmierza do rozwoju i dobra, tak własnego, jak i społecznego, bo bez społeczności żyć nie może. Sens takiego postawienia sprawy ujawnia się w kontekście naszych rozważań przede wszystkim w tym, że cele państwa (trwałość i jego siła) oraz cel człowieka-obywatela nie są antagonistyczne, przeciwnie – wspomagają się wzajemnie. W ustrojach autorytarnych umykał ten aspekt – raczej jednostkowe i państwowe (jego siły) bywały często w konflikcie. Ustrój demokratyczny oparty na takiej realis-

²² Tamże, s. 102.

²³ Tamże, s.103.

tycznej koncepcji człowieka stanowi swoistą szansę zarówno dla jednostki, jak i społeczności (państwa, rodziny, narodu, Kościoła itd.). Tak jest przynajmniej w teorii.

A zatem na pytanie o wpływ, jaki na siłę państwa może wywierać ustroj demokratyczny w jego szerokim rozumieniu, jako sposób organizowania się społeczeństwa, odpowiedź nie jest prosta. Wynika to z wieloznaczności pojęcia siły. Na siłę państwa składają się różne elementy, wymieniane wyżej. Absolutyzowanie któregoś z nich (zwłaszcza siły militarnej czy dominacji ekonomicznej) prowadzi zawsze do negacji idei demokratycznej i do rozwiązań ustrojowych autorytarnych. Jednakże przy realistycznej koncepcji ładu społecznego rozwój, jaki umożliwia każdemu człowiekowi demokracja (poprzez prawo), wzmacnia od wewnątrz siłę państwa. Odrębną sprawą natomiast są słabości demokracji, a takie istnieją i nie sprowadzają się jedynie do braku cnót obywatelski, moralnych czy intelektualnych ludu. Istnieją słabości niejako „strukturalne”, jak na przykład pewna powolność w podejmowaniu decyzji, podatność na „wolę większości”, która może być politycznie sterowana i manipulowana, dominacja postaw roszczeniowych, opisywana przez Arystotelesa możliwość przeradzania się demokracji w tyranie itd. Dlatego też demokrację należałoby traktować raczej jako szansę dla społeczeństwa (państwa) i jednostki, a nie *panaceum a priori* na wszelką społeczną niesprawiedliwość.

A Few Remarks About the Democracy and the Power of State

Summary

The goal of this considerations is to indicate the influence, which we can expect of the democratic constitutional form, its power and the mutual relation between the democracy and power of state. Is democratic form of the state organization better and more efficient from other, because of the power of state? In history such opinion was not commonly acknowledged. In the first place it is necessary to pay attention to these historical datas, to indicate other than democratic idea of the increase of the power of state, and then to evidence theoretical and practical (also ethical) advantages, but also defects of democracy.

Michał Drozdek

Demokracja chrześcijańska?

Kiedyś, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, spotkałem starego przyjaciela, którego nie widziałem parę lat. W trakcie spaceru ulicą Warszawy w pewnym momencie mój przyjaciel (przepraszam) splunął na trawnik. Kiedy ofuknąłem go zgorzony, zażartował: „No co, przecież mamy demokrację!”. Rzeczywiście, po latach ucisku, panowania ustroju chcącego regulować za nas jak najwięcej, demokracja kojarzyła nam się z wolnością, może nawet ze swobodą, brakiem rygorów. Ta anegdota ilustruje, jak bardzo słowo „demokracja” jest wieloznaczne, jak wiele treści można pod nim skryć. Ja w owym czasie włączyłem się już w życie i debaty polityczne i starałem się poznać rzeczywistość i pojęcia odnoszące się do świata polityki. Dlatego łatwo uległem ponownemu zgorzeniu, bo zupełnie co innego kojarzyło mi się z demokracją niż uprawnienie (nawet żartobliwie wyrażone) do plucia na ulicy.

Pojęcie demokracji więc, jak większość pojęć dotyczących życia zbiorowego, ma wiele, często trudno rozróżnialnych znaczeń. Przez wieki kształtowania się idei tego ustroju gromadziły się jego różne desygnaty. Najogólniej – według klasycznej (etymologicznej) definicji – demokracja to po prostu władza ludu, cokolwiek by pod tym rozumieć, większość jednak współczesnych myślicieli próbuje zwrócić uwagę na te aspekty, które w praktyce tę władzę umożliwiają. Dla osób o wyobraźni prawniczej będzie to wyrażony w ustawach system pozwalający wyłaniać organy władzy – głównie ustawodawcze – za pomocą wolnych wyborów, niektórzy dodają, że konieczny jest Monteskiuszowski trójpodział władz. Socjologowie zwrócą uwagę na aspekty kulturowe dotyczące sfery wartości, obyczaju, zinterioryzowa-

nych zasad i reguł życia publicznego, w innym aspekcie – na potrzeby istnienia odpowiedniej struktury społecznej, ludzie z zacięciem psychologicznym skoncentrują się na kwestii dojrzałości postaw prospołecznych oraz umiejętności oceny i podejmowania decyzji, moralności na etosie odpowiedzialności i służby publicznej, ekonomiści na warunkach gospodarczych, które konieczne są dla wolnych decyzji obywatelskich, większość zaakceptuje tezę, że demokracji nie zaszkodzi poziom wykształcenia i wiedzy obywateli, a także łatwy i szeroki dostęp do informacji, szczególnie dotyczących życia publicznego. Filozofowie będą drążyć istotę idei demokracji, konfrontując ją z koncepcją człowieka i społeczeństwa. I ten ostatni aspekt może doprowadzić do różnicowania rozmaitych współczesnych koncepcji demokracji, wpływa także – nie zawsze w sposób uświadomiony – na ocenę warunków w innych dziedzinach. Ogólnie wszyscy zgadzają się, że warunki formalno-prawne demokracji to wymóg minimum, bez którego trudno cokolwiek uczynić oraz że dla zadowalającego funkcjonowania demokracji potrzebne są także odpowiednie kultura i struktura społeczna, które system formalno-prawny, będący naczyniem demokracji, wypełnią faktyczną treścią. Nie wszyscy jednak i nie zawsze doceniają znaczenie perspektywy antropologicznej w rozumieniu demokracji i kształtowaniu się jej podstawowych instytucji i obyczajów.

Przeważa – przynajmniej w polskim dyskursie politycznym – przekonanie o demokracji jako o instytucji bezideowej, która jest narzędziem sprawowania władzy możliwym do użycia przez każdego (każde społeczeństwo), problemem jest tylko chęć i determinacja oraz warunki i możliwości. Tak jak matematyka nie może być chrześcijańska, tak i demokracja nie powinna być. W ekstremalnym wydaniu takie myślenie zakłada, że dodawanie aksjologicznych przymiotników może jedynie ograniczać ideę demokracji („czym się różni demokracja od demokracji socjalistycznej: tym czym krzesło od krzesła elektrycznego”). Przy głębszej analizie trudno jednak zgodzić się z tym kierunkiem myślenia, choć z pozoru wygląda on atrakcyjnie. Często jednak to, co nazywamy zdrowym rozsądkiem czy bezideowym pragmatyzmem, w założeniu posiada jakieś aksjomaty aksjologiczne, traktowane przez swego posiadacza jako oczywista oczy-

wistość, a nie jako przyjęte wstępnie rozstrzygnięcia. Każda więc szersza wizja zjawisk i instytucji społecznych, jeżeli jest w miarę spójną wizją, a nie zbiorem przypadkowo zasłyszanych opinii, musi opierać się na pewnych, mających antropologiczne źródła, założeniach aksjologicznych. Potrzeba zgłębienia i omówienia problemu rodzi się w momencie, kiedy jako oczywisty zaczyna funkcjonować system oparty na błędzie.

A tak jest w wypadku współczesnej demokracji. Można ją nazwać liberalną, co najczęściej rozumiane jest jako zdroworoządkową, oczywistą, niezakłóconą, nieograniczoną założeniami ideologicznymi. Nazwanie jej jednak mianem chrześcijańskiej wywołuje protesty. Od razu powiem, że część tych protestów uważam za uzasadnione. Usprawiedliwione bowiem użycie przymiotnika „chrześcijańska” w stosunku do demokracji nie może mieć charakteru wyznaniowego. Nie ma osobnej demokracji dla chrześcijan i osobnej dla innowierców. Jedna jest natura ludzka, jedne także powinny być podstawowe zasady tworzenia podstawowych instytucji społecznych, które w różny sposób mogą być aplikowane, zależnie jednak od warunków miejsca i czasu, warunków kulturowych, obyczajowych, politycznych, ekonomiczno-materialnych, ale nie od religii wyznawanej przez obywateli państwa, w którym te zasady aplikujemy. Chrześcijaństwo więc w odniesieniu do demokracji to nie przede wszystkim warunki kulturowe miejsca i czasu, w którym demokracja jest aplikowana, lecz raczej koncepcja owych zasad podstawowych, które przy uwzględnieniu warunków miejsca i czasu pozostawać powinny postulatem niezmiennym, bo zakorzenionym w naturze człowieka. Dla przykładu, prawo biskupów do oceny pod względem moralnym instytucji państwowych nie wynika z dominacji danej religii w społeczeństwie i w elitach politycznych, lecz z samej natury rzeczy (bez w tej chwili bliższej analizy jego źródła) i obowiązuje zawsze, niezależnie od typu demokracji, a nawet ustroju. Rzetelna demokracja powinna to prawo uwzględniać zawsze, nawet jeżeli w całym państwie wypowiadający się biskup byłby jedynym chrześcijaninem.

Demokracja chrześcijańska więc to taka demokracja, która przestrzega pewnych standardów wynikających z natury człowieka, nie zaś taka, która wprowadzana jest przez chrześcijan, a już zupełnie nie

taka, w której chrześcijaństwo, indywidualnie bądź zbiorowo, zajmują jakieś miejsce uprzywilejowane. Tak jak matematyka chrześcijańska to po prostu matematyka rzetelna, odkrywająca prawa rządzące przyrodą. Różnica jest taka, że prawa matematyczne jawią nam się z większą oczywistością, ocena ich trafności nie jest na ogół zależna od założeń aksjologicznych. Demokracja zaś jest zjawiskiem humanistycznym, a więc zjawiskiem, po pierwsze, bardzo złożonym, bo odnoszącym się do tak tajemniczego i do końca niepoznawalnego zjawiska, jakim jest człowiek, po drugie zaś, na naszą wiedzę o człowieku i o zjawiskach z nim związanych ogromny wpływ mają nasze emocje, tradycje myślenia, założenia kulturowe i aksjologiczne i wiele innych zjawisk, które do matematyki odnoszą się w sposób zupełnie minimalny. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim religią, funkcjonuje w wymiarze wertrykalnym, otwiera człowieka na Boga, na transcendencję. Chrześcijaństwo jednak, wbrew marzeniom wielu jego wrogów, ma także swój wymiar horyzontalny. Jest to religia zawierająca bardzo ważne przesłanie na temat samego człowieka, jego relacji z innymi ludźmi. To należy do istoty chrześcijaństwa; bez tej nauki, koncentrując się wyłącznie na transcendencji, chrześcijaństwo zaprzeczałoby swojemu przesłaniu.

Niosąc ze sobą prawdę o Boskim podobieństwie człowieka i jego wybraniu przez Boga, o wynikającej z tego nadzwyczajnej, nieprzekładalnej na inne wartości godności każdej osoby ludzkiej, o posłaniu człowieka, który jako jedyny ma nadzwyczajny przywilej uczestnictwa w dziele stwórczym Boga, o podstawowym przykazaniu danym człowiekowi, przykazaniu miłości i związanej z nim społecznej naturze człowieka, chrześcijaństwo nie może nie implikować systemu aksjologicznego, wynikających z niego zasad i zobowiązań do realizacji tych zasad. Ma to także ogromne znaczenie dla konstruowania systemu demokratycznego. Jak powiedział Jan Paweł II na Placu Zwycięstwa, „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”. A zatem rola chrześcijaństwa wobec demokracji to dostarczenie przesłanek do zrozumienia człowieka, każdego człowieka. Nie ma więc w idei demokracji chrześcijańskiej nic zaborczego, nic „wyłączonego”, nic narzucającego. Tak jak każda matematyka musi doprowadzić do wyniku, że dwa plus dwa jest cztery, niezależnie od ideologii,

tak samo obiektywnie poznawalne są podstawowe prawdy o człowieku, bo są one po prostu prawdą według klasycznej definicji prawdy. Chrześcijaństwo je tylko odkrywa. Możliwa jest do nich także naturalna droga poznania, ale przywilej i zobowiązanie chrześcijaństwa polega na tym, że dysponuje ono Boskim autorytetem przekazanym w Objawieniu, które potwierdza te prawdy oraz olbrzymim doświadczeniem ponadczasowych instytucji jakimi są kościoły, szczególnie Kościół katolicki.

Jakimi więc cechami charakteryzuje się chrześcijańskie myślenie o demokracji? Będę się starał pokazać to na tle opinii obiegowych, często błędnych, bo mających swe źródło w retorycznych figurach niedouczonej publicystów oraz na tle najbardziej rozpowszechnionej i wyniesionej przez Francisca Fukuyamę do rangi ustroju ostatecznego – demokracji liberalnej (trzeba mieć tu na uwadze, że dla wielu demokracja liberalna oznacza po prostu demokrację).

Pierwsza rzecz – legitymacja ustroju. I tu zasadniczy spór: czy demokracja jest wartością, czy tylko narzędziem do realizacji wartości. Jeżeli wartością ma być np. sprawność i rozwojowość gospodarki, czy też może wzmocnienie międzynarodowej pozycji państwa, poszerzenie jego strefy wpływów, bądź skromniej – bezpieczeństwo państwa i obywateli, bezpieczeństwo fizyczne lub socjalne, to ustrój demokratyczny jest jednym z wielu, pewno w dłuższej perspektywie najlepszym, ale nie jedynym możliwym narzędziem do realizacji tych celów. Nawet jeżeli założymy, że wąsko pojęta swoboda (wolność) obywatela jest wartością pożądaną, można sobie wyobrazić, że wartość ta realizowana jest np. przy dostatecznie liberalnym ustroju monarchii dziedzicznej lub jakiejś merytokracji. Kiedy natomiast wartością, którą chcemy realizować w życiu publicznym, staje się **podmiotowość człowieka**, który jako osoba obdarzona godnością i przymiotami osobowymi, takimi jak wolna wola, rozum i sumienie, ma naturalne i niezbywalne prawo do decydowania o sobie i swoich sprawach, a ze względu na istnienie innych ludzi – współdecydowania o sprawach wspólnych do których należy, demokracja staje się niezastąpiona. Nie tylko dlatego, że stwarza najlepsze i najpełniejsze warunki do realizacji tej wartości, ale przede wszystkim dlatego, że stwarzanie tych warunków jest cechą istotową demokracji. Być może

jest więc narzędziem do realizacji wyższej wartości, jaką jest wynikające z godności człowieka jego uprawnienie do podmiotowości, ale jest narzędziem jedynym uprawnionym do stosowania i ściśle zrośniętym z tą wartością. Ten wtórny charakter demokracji jako wartości pozwala ją w nadzwyczajnych sytuacjach ograniczać, bądź nawet zawieszać, ale nie pozwala jej zastępować innym ustrojem w roli celu, do którego należy dążyć. Skoro więc jest celem, do którego należy zawsze dążyć, nawet wtedy, gdy ze względu na jakąś klęskę (wojnę) musimy ją ograniczyć, należy się demokracji tytuł „wartości”. Jest však wiele niekwestionowanych wartości, które też – podobnie jak demokracja – znajdują swoje moralne uzasadnienie w wartości pierwotnej, jaką jest godność osoby ludzkiej. Można zastosować równanie: demokracja = maksymalne w danych warunkach możliwe realizowanie podmiotowości obywatela przez jego udział we władzy. Zastrzeżenie, że staje się to tylko w „danych warunkach” dotyczy oczywiście takiej sytuacji, kiedy warunki pozwalają na udział obywateli w podejmowaniu decyzji ich dotyczących. Inaczej trudno mówić o demokracji. Demokracja jest tym pełniejsza, im warunków ograniczających ten udział jest mniej.

Moralną legitymacją demokracji jest więc podmiotowość obywatela, członka społeczności politycznej, o której ustroju mówimy. Źródłem zaś tej podmiotowości jest wypływająca z jego osobowej natury transcendentna godność. Ważnym rozróżnieniem, które tu wprowadziliśmy, jest pojęcie będące legitymacją demokracji: „podmiotowość”. Różni się ono od absolutyzowanej przez liberalizm „wolności”. Wolność, szczególnie rozumiana w sposób uproszczony jako swoboda, wymaga zniesienia barier i zewnętrznego przymusu. Podmiotowość, choć zakłada wolność, bez wolności jej nie ma, bo wolność jest jej podstawowym elementem składowym, jest jednak pojęciem szerszym. Podmiotowość najpełniej się da uzasadnić biblijnym „czyńcie sobie Ziemię poddaną”, powołaniem do współuczestnictwa człowieka z dziele stwórczym Boga. Choć także rozważania czysto filozoficzne, nieodwołujące się do Pisma Świętego, pozwalają dostrzec w naturze człowieka predyspozycje i wpływający z godności nakaz, by mógł on decydować o sobie i o tym wszystkim, co jego dotyczy. To pole współdecydowania, a więc pole wolności jako

uprawnienia do podejmowania decyzji, wyznacza zakres podmiotowości człowieka. Wolność wyznaczająca pole podmiotowości człowieka, a więc także jego odpowiedzialności, jest wolnością w rozumieniu personalistycznym. Różnicę wartości, jaką jest podmiotowość z liberalną, zawężoną koncepcją wolności, można porównać do różnicy między woźnicą, który podróżuje wozem drabiniastym, a pchłą podróżującą na biegnącym obok psie. Woźnica, jak mu się zdzusi, może zejść z kozła i pójść dokądkolwiek. Takie same ma możliwości pchła. Ma wolność. Ale pchła nie może decydować, w jakim kierunku pobiegnie pies, nie ma więc właściwości podmiotowych, nie decyduje o sprawie, która jej dotyczy. Człowieka zaś takiego prawa nie można z zasady pozbawić, a demokracja jest po to, aby stwarzać warunki do jak najpełniejszego udziału we współdecydowaniu dla każdego obywatela.

Takie, oparte na wartości, jaką jest podmiotowość, rozumienie demokracji związane jest też nierozdzielnie z personalistyczną ideą państwa. Europejska tradycja monarchii dynastycznych ukształtowała paradygmat pojmowania państwa jako instytucji osobnej od społeczności, którą to państwo zarządza. Wyraził to najpełniej i jednocześnie najbardziej skrótowo Ludwik XIV stwierdzeniem: „Państwo to ja!”. Państwo było własnością konkurujących ze sobą i przenikających się dynastii, a obywatele byli „poddanymi”. Reakcją na rozkwit tego schematu w okresie absolutyzmu oświeceniowego było pojawienie się nieufnej w stosunku do państwa ideologii liberalnej. Skoro to państwo nas uciska, powinniśmy go maksymalnie ograniczyć. Dalszy rozwój paradygmatu doprowadził do paradoksalnego dla personalisty przeciwstawienia państwu społeczeństwa obywatelskiego. Trwałym postulatem w piśmiennictwie liberalnym stało się ograniczenie funkcji państwa na rzecz społeczeństwa. Personalista powiedziałby raczej o potrzebie wypełniania i przeniknięcia państwa społeczeństwem, choć to też nie oddaje istoty rzeczy. Klasyczne myślenie w tych sprawach, na którym opiera się katolicka nauka społeczna, nie różni państwa i społeczeństwa jako bytów osobnych. Państwo jest sposobem zorganizowania społeczeństwa. Człowiek, jako istota społeczna, posiada rozmaite poziomy i aspekty uspołecznienia. Tworzymy wspólnoty rodzinne, sąsiedzkie, lokalne, przyjacielskie, formalne

i nieformalne, zawodowe i zakładowe, polityczne, gospodarcze, społeczne, religijne, na różnych poziomach: najniższym (rodzina, przyjaciele), pośrednim (stowarzyszenia, partie, wspólnoty lokalne, parafie), wysokim (społeczności narodowe, państwowe) i jeszcze wyższym (wspólnota europejska, wspólnota ogólnoludzka). Jednym z takich poziomów uspołecznienia, bardzo istotnym dla człowieka, jest państwo. Ma ono charakter formalno-prawny, choć najlepiej, jeżeli jest zbudowane na wspólnocie posiadającej naturalne więzi społeczne o charakterze kulturowym, historycznym, funkcjonalnym (naród). Moralny sens państwa wyznacza jego główne zadanie. Jest ono mianowicie narzędziem wspólnoty do realizacji podmiotowości jej członków w wyznaczonym przez ramy tego państwa zakresie. Treść tej realizacji określają sami członkowie wspólnoty (rozwój gospodarczy, bezpieczeństwo, kultura itp.). Demokracja jest zaś jedynym tak naprawdę uprawnionym systemem do przełożenia potrzeb i aspiracji obywateli na politykę państwa. Ale państwo nie jest bytem odrębnym. Jest – jak już wspomniałem – jednym z poziomów i sposobów uspołecznienia człowieka w pewnym aspekcie – związanym z współdecydowaniem o wspólnych sprawach, czyli z rządzeniem w skali wyznaczonej przez państwo.

Z takiego definiowania państwa i demokracji wynikają dalsze implikacje.

Często u publicystów o nastawieniu liberalnym pojawia się niemożliwa do usunięcia sprzeczność w poglądach między postulatem radykalnej wolności w gospodarce a obawą, że podobna wolność w polityce, wyrażająca się w możliwości współdecydowania o swoich sprawach przez wolne i świadome swoich celów indywidualnie, jakimi są obywatele, doprowadzić może do ograniczenia wolności gospodarczej, bo doświadczenie uczy, że kiedy jest wybór między wolnością a bezpieczeństwem, większość ludzi decyduje się na to drugie. Ponieważ z jakichś powodów ekspresja na terenie gospodarczym jest dla liberałów ważniejsza niż na terenie politycznym, aby usunąć zagrożenie, szukają usprawiedliwień dla podważania zasady demokracji, wykazując jej słabe strony. Wynajdują więc argumenty przeciw demokracji. Jednym z nich jest prosta teza, jakoby demokracja była tak naprawdę dyktaturą większości. Posiadanie większości nie za-

wsze zaś musi się równać posiadaniu racji. Istnieją więc dwa zagrożenia: a) że rządząca większość nie będzie dość racjonalna, bo z istoty swojej nie może się składać z ludzi najświatlejszych w społeczeństwie, ci bowiem zgodnie z zasadami rozkładu normalnego, są nieliczni; b) że rządząca większość z pobudek egoistycznych nie zachowa się solidarnie i nie będzie realizować praw i interesów rozmaitych mniejszości. Obawy te są uzasadnione, jednak tylko przy demokracji nieodjrzałej i do tego pojmowanej po liberalnemu. Jeżeli rzeczywiście jedynymi zasadami w społeczeństwie mającym rządzić się demokratycznie byłyby wolność i decyzje podejmowane przez większość (bezpośrednio lub w systemie przedstawicielskim), to tak ubogo pojęta demokracja byłaby niebezpieczna dla mniejszości i niekoniecznie podejmowałaby racjonalne decyzje.

Spółczeństwa ludzkiego nie da się jednak opisać w prosty sposób. Od zawsze ludzie, a szczególnie osobnicy obdarzeni ponadprzeciętną inteligencją przy deficycie powściągliwej mądrości, szukali dróg do znalezienia kamienia filozoficznego, czy raczej uniwersalnej zasady, która pozwoliłaby na uporządkowanie spraw ludzkich, nie wdając się w każdorazowy wysiłek oceniania spraw na nowo w całej ich złożoności. Wystarczy coś „bardziej” (jednokierunkowo) i już będzie lepiej. Najbliżsi tego ideału są liberałowie, bo też wybrana przez nich wartość: wolność jest monumentalnie znakomita, potrzebna człowiekowi zawsze i stanowiąca jeden z najistotniejszych fundamentów wszelkiego ładu społecznego. Bez wolności wszystko inne co ludzkie na dłuższą metę jest niemożliwe. Jest więc wolność trafnie wybraną wartością, ale – jak prawie wszystko co ludzkie – jest niewystarczająca. Liberałowie w swej metodzie przypominają nastolatki narażone na bardzo dla nich niebezpieczną chorobę, jaką jest anoreksja. Kiedy młoda dama w okresie rozwoju stwierdza, że jej figura nabiera nieco bardziej obfitych kształtów (co może ją narazić się na opinię osoby z nadwagą), słusznie zaczyna się tym faktem niepokoić. Jeżeli ma stabilną i wyważoną osobowość, odchudzając się, dochodzi do poziomu, który ratuje wartość najważniejszą dla nastolatki, a więc atrakcyjność własnej osoby. Jeżeli jednak jej pewność siebie jest zachwiana, a zranienie oceną wpływu obfitości na atrakcyjność dotkliwe, osoba ta zaczyna odchudzać się intensywniej niż wynika to

z obiektywnych potrzeb, lokując nadzieję na odzyskanie zagrożonej atrakcyjności w promowaniu prostego przeciwieństwa zjawiska, które stanowiło zagrożenie. Wartością staje się zbijanie tkanki tłuszczowej, przesłaniając zupełnie wartość nadrzędną, jaką jest potrzeba bycia atrakcyjną. Skutek jest taki, że wychudzone dziewczyny, choć mają na ogół śliczne oczy, nie wywołują u dorastającej młodzieży płci męskiej takich dreszczyków emocji, jak ich koleżanki zbudowane proporcjonalnie. O zdrowiu nie wspomnę.

Podobnie liberałowie. Przejmując się dotkliwym upodleniem człowieka, jakim jest odebranie mu wolności, skoncentrowali się na obronie i rozwoju wolności, zapominając, że to nie wolność, lecz godność jest wartością nadrzędną, i że główną dolegliwością wynikającą z ograniczenia lub odebrania wolności jest podeptana godność człowieka. Wartość wolności polega na tym, że stanowi ona wstępny i zasadniczy warunek dla realizacji przez człowieka jego wielkiego, wynikającego z boskiego podobieństwa, powołania. Wolność jest warunkiem, że możemy – jak mówił Norwid – „panować nad wszystkim na świecie i nad sobą”. To pole naturalnej ekspresji człowieka, jego podmiotowego uczestnictwa w świecie i jego sprawach jest wartością, wolność zaś to otwartość bramy, przez którą na to pole wchodzimy. Co z tego, że brama będzie otwarta, jeżeli pola nie będzie, lub z innych powodów znaleźć się na nim nie będziemy mogli (bo nie nasze, bo jesteśmy chorzy, biedni, niedokszałceni, nieśmiali, bo sami sobie nie dajemy rady, a inni mówią: „masz bramę otwartą, nic mnie nie obchodzisz, jak nie wejdziesz to twoja wina”). Absolutyzacja wolności to skoncentrowanie się na warunkach wstępnych rozwoju człowieka, a nie na samym rozwoju, nie na realizacji jego najbardziej ludzkiej potencjalności. Jest to więc poważny błąd antropologiczny, polegający na uproszczeniu i niezrozumieniu roli samej wolności w systemie ludzkich wartości.

Przy absolutyzacji wolności pojawiają się skutki uboczne, które trzeba potem niwelować nierzadko absurdalnymi wywodami. Zaniedbywane są natomiast ludzkie sprawy, które nie mieszczą się w paradygmacie, powodując uszczuplanie godności ludzkiej w innych, niespodziewanych wymiarach.

Tak jest w wypadku demokracji. Jeżeli poszukujemy w demokracji tylko realizacji tej jednej wartości, jaką jest wolność, otwieramy bramę i mówimy „rządź się sam”. Człowiek oczywiście nie jest istotą bierną i natychmiast wypełni otwarte pole, zrobi to dużo lepiej i skuteczniej, niż gdyby działał pod przymusem. Tym niemniej ważne jest także to, na jakich zadach wypełniamy tę przestrzeń demokracji. Tu już liberalizm nie wystarcza, bo on będzie dbał tylko o to, by nie było zewnętrznego przymusu. Tu otwiera się pole dla personalizmu, który bazuje na chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa.

Demokracja, żeby nie zaprzeczała swoim założeniom i nie przekształcała się – jak mówił Jan Paweł II – „w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹, musi opierać się na większej liczbie zasad niż tylko – nie przeczę, że bardzo ważnej – zasadzie wolności. Przede wszystkim demokracja nie będzie spełniała swojego podstawowego wymogu, jakim jest udział wszystkich w rządzeniu, jeżeli ograniczy się do tego, do czego próbują przez zawężające definiowanie sprowadzić ją jej przeciwnicy, czyli do systemu wyborczego, oddającego decyzje w ręce większości. Koniecznym, choć dużo trudniejszym do zrealizowania wymogiem, żeby demokracja nie zaprzeczała swojej istocie, jest zasada pomocniczości. Nie jest ona tylko, jak podnoszą to niektórzy komentatorzy, koniecznym uzupełnieniem demokracji. Jest ona jej warunkiem, można nawet powiedzieć mocniej, że jej zastosowanie należy do istoty demokracji, bo dzięki zasadzie pomocniczości realizowany jest warunek definiujący demokrację, a więc udział ludzi w rządzeniu czy decydowaniu o sprawach, które ich dotyczą.

Zasada pomocniczości to zasada, która przesuwą większość kompetencji w dół, górze rezerwując tylko funkcję pomocniczą w sprawach, które potrafią w ramach swoich możliwości wykonać niższe szczeble. Ta zasada ma znaczenie dla demokracji w dwóch aspektach. Z jednej strony – taka jest ludzka natura – lepiej wykonujemy swoje zadania, jeżeli są one wynikiem naszej własnej ekspresji, a nie narzuconych obowiązków. Łatwiej o taką sytuację, gdy to my zajmujemy się i decydujemy o sprawach, które są bliżej nas, a nie władza

¹ *Centesimus annus*, 46.

zwierzchnia, która generalnie może być mądrzejsza, ale nasze sprawy na pewno zna gorzej. Norwid – człowiek radykalny – nazywał pańszczyznę próżniactwem. Człowiek – w przeciwieństwie do komputera – jest tak skonstruowany, że nie działa sprawniej w zależności od tego, jak perfekcyjnie się go zaprogramuje. Człowiek wtedy jest najwydajniejszy, kiedy akceptuje swoją pracę, kiedy utożsamia się z nią, kiedy ma przestrzeń, która od niego zależy i którą może sam sterować, o niej sam decydować. Liberalowie mają rację, że najłatwiej taki stan osiągnąć przez posiadanie własności i egoistyczne zabiegi o tę własność. Jednak przyjmując, że egoistyczne zabiegi o swój interes materialny to jedyny, czy choćby główny motyw ludzkiego zaangażowania w pracę, zubożają człowieka i prowadzą do jednowymiarowych rozwiązań ustrojowych. Współczesne nauki o zarządzaniu, których przedstawiciele badają od lat zarządzanie zasobami ludzkimi, dochodzą do wniosków raczej zbliżonych do wizji personalistycznej niż liberalnej. A robią to, niestety, na ogół bez inspiracji katolicką nauką społeczną (choć i takie przypadki się zdarzają), lecz w poszukiwaniu czysto liberalnego zysku, mianowicie przez zwiększenie wydajności pracy. Okazuje się, że wysokość pensji, czyli tzw. bodźce materialnego zainteresowania, ważne są przy wyborze pracy i warunkują chęć zaangażowania pracownika. Ale tzw. motywatory, a więc czynniki, które wpływają na zwiększanie wydajności pracy, to przede wszystkim zakres odpowiedzialności przekazanej pracownikowi do samodzielnego decydowania, jego uczestnictwo w zarządzaniu, wiedza na temat firmy, jej celów, strategii, stanu obecnego itp., możliwości rozwoju zawodowego i awansu, dalej relacje z przełożonym wyrażające się przede wszystkim w zaufaniu, a także możliwość pracy zespołowej². Wydajność pracy to nie tylko włożony wysiłek, ale także trafność zainwestowania tego wysiłku, innowacyjność, harmonijne skomponowanie się z wysiłkami innych. Najważniejszym antymotywatorem, poza ograniczeniem samodzielności pracownika, jest poczucie niesprawiedliwości. A więc nie obiektywne możliwości zarobkowe, lecz subiektywne przekonanie o tym, że jesteśmy traktowani

² Por. J. Krokowska, S. Kołodziejski, *Badania opinii pracowników w praktyce zarządzania*, Łódź 2007, s. 75.

inaczej (gorzej) niż inni pracownicy. Zarządzanie zasobami ludzkimi nie może się więc ograniczyć do – wydawałoby się oczywistej – reguły kija i marchewki. Człowiek jest istotą bardziej złożoną i nie ma prostych recept, potrzebny jest stały wysiłek i fachowa wiedza. Konstatacje te mają znaczenie dla demokracji nie tylko dlatego, że potwierdzają trafność zasady pomocniczości, ale także dlatego, że potwierdzają zasadę demokracji jako zasadę uniwersalną, która powinna organizować sposób działania człowieka w miarę możliwości w różnych sytuacjach, nie tylko w organizacji systemu władzy w państwie. Także w koncepcji zarządzania partycypacyjnego, w dobrze pojętym interesie pracodawcy.

Drugi bardzo ważny aspekt zasady pomocniczości dla demokracji to tworzenie systemu obrony praw i interesów mniejszości, którego nie daje sam system głosowania. Jeżeli sprawy dotyczące jakiejś grupy należą do kompetencji decyzyjnych tej grupy, a władza zwierzchnia nie ma tu żadnego głosu, to trudniej o sytuację łamania tych praw. Sama zasada decyzji większości też powinna podlegać zasadzie pomocniczości. Oznacza to postulat samorządności i autonomiczności mniejszych wspólnot, tam też powinny być wybory demokratyczne. Problem z zasadą pomocniczości jest taki, że nie może to być wyłącznie zasada prawna, a nawet prawno-moralna. Skuteczna realizacja zasady pomocniczości to odpowiednio złożona struktura społeczna. Człowiek nie będzie realnie uczestniczył we władzy, nawet jeżeli będą temu sprzyjały rzetelnie przestrzegane warunki prawne i klimat moralny, jeżeli nie będzie miał możliwości odczytywania swoich potrzeb i aspiracji, przekładania ich na postulaty dotyczące dobra wspólnego i decyzji społeczności, kształtowania w oparciu o tak wypracowane kryteria swoich opinii, jeżeli nie będzie, jednym słowem, miał szansy oceniania, które z decyzji władz czy programów ugrupowań i osób do władzy dążących są tak naprawdę dla niego korzystne i pożądane. Takiej oceny nie ma człowiek sam z siebie, materia życia społecznego jest zbyt złożona. Pojedynczy człowiek stojący naprzeciwko całego państwa jest bezradny, nie rozpoznaje, co jest dobrem, a co manipulacją. Ponieważ zaś – jak już zauważył Kartezjusz – jesteśmy wszyscy przekonani o wystarczalności własnego rozsądku, prawdy będące owocem manipulacji odbieramy jako swoje i wzorem

janczarów walczymy o nie z innymi, nawet z tymi, którzy zabiegają o wartości i rozwiązania dla nas obiektywnie korzystniejsze. Jeżeli społeczność państwowa będzie zatowiszowaną masą, o jej wyborach decydować będą mający dostęp do władzy, pieniędzy i mass mediów manipulatorzy³. Kiedy przychodzi rozczarowanie, pojawia się populizm – lekarstwo nierzadko gorsze od choroby. Jedyną skuteczną, choć nie prostą, receptą jest złożona struktura społeczna, która powstając w sposób naturalny, nawet spontaniczny, odzwierciedlać będzie faktyczne zróżnicowanie społeczeństwa, jego potrzeby i aspiracje, jego zadania i wartości. Demokracja jest niemożliwa bez gęstej sieci zróżnicowanych wspólnot i instytucji o różnym charakterze, istniejących na różnych poziomach, bez mnogości ulokowanych w różnych miejscach autorytetów, ośrodków opiniotwórczych, kanałów upowszechniania opinii i informacji⁴. Potrzebny jest nie tylko dostęp do wiedzy, ale i narzędzia przetwarzania tej wiedzy, tworzenia na jej podstawie opinii, przepływu tej wiedzy i tych opinii. Człowiek sam wobec maszyny demokratycznej jest bezbronny – człowiek w strukturalizowanej wspólnocie jest potęgą. Dlatego ten, kto działa przeciw samoorganizacji społeczeństwa, przeciwko organizowaniu się ludzi w wielorakich sprawach, w rozmaitych formach i na różnych poziomach, przeciwko kształtującym się oddolnie, zakorzenionym we wspólnotach autorytetom, przeciwko tworzeniu się oddolnych ośrodków analitycznych, kształceniowych, opinio- i kulturotwórczych, przeciwko ruchom społecznym i lokalnym mediom, taki ktoś obiektywnie staje się wrogiem demokracji.

Od jakości i drożności tej struktury zależy stopień realizacji zasady demokracji w ustroju demokratycznym. Społeczność odpowiednio ustrukturalizowaną, będącą wspólnotą świadomą swych dążeń i celów, będziemy mogli określić dumną nazwą *naród*. Taka społeczność ma pełne prawo do podmiotowości politycznej, czyli do posiadania własnego, demokratycznego państwa (choć to prawo przysługuje wspólnotom już na wcześniejszych etapach tworzenia struktury narodowej).

³ Por. Pius XII, *Orędzie radiowe na wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.*

⁴ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 262-276.

Cechą struktur społecznych jest względna trwałość. Jeżeli są to struktury naturalne, wytworzone w toku historii przez to społeczeństwo dla realizacji swoich celów i aspiracji, petryfikacja ich jest zjawiskiem ze wszech miar korzystnym, pod warunkiem jednak, że nie będą zamknięte na potrzebne zmiany. Gorsza jest sytuacja, gdy struktury mają charakter patologiczny, zostały utworzone odgórnie w celu jakiegoś zniewolenia i wyzyskania narodu. Wtedy ich trwałość staje się problemem. Tak bardzo często bywało w historii. Na przestrzeni ostatniego stulecia los taki przypadł w udziale praktycznie wszystkim państwom postkolonialnym i postkomunistycznym. Dlatego, choćbyśmy nie wiem jak wybierali przyszłość, nie ruszymy się w jej kierunku bez pozbycia się elementów patologicznej struktury społecznej, która ma korzenie w przeszłości, bez odbudowania naturalnych, oddolnych więzi społecznych, które są udziałem narodów wolnych. Taka struktura sprzyja rozwijaniu się dojrzałych postaw obywatelskich, nakierowanych na realizację istotnych celów w wymiarze indywidualnym i dobra wspólnego, sprzyja także kształtowaniu się ściśle splecionej z tymi postawami moralności społecznej. Struktura patologiczna sprzyja celom egoistycznym i krótkowzrocznym, bo spojrzenie szersze nie znajduje odpowiedniego oparcia do realizacji wskazanych przez siebie celów. Bez trwałej wspólnoty ludzie się demoralizują, powstaje system oparty na braku zasad moralnych. Pustą przestrzeń po naturalnych wspólnotach wypełniają wspólnoty patologiczne, niekontrolowane społecznie, od klik do mafii.

Pojawia się czasem zarzut pod adresem zwolenników demokracji, że zgadzając się na zasadę rządów większość, dają jednocześnie przyzwolenie na każdą decyzję przez większość podjętą. To jest pomieszanie materii. Nie jest tak, że demokracja może – jeżeli zażąda tego większość – podejmować decyzje niemoralne. Decyzji niemoralnych nie wolno podejmować nikomu. Nie może ich podejmować żaden tyran, dyktator ani autokrata. Nie może ich także podejmować żadna demokratyczna większość. Żadna władza, niezależnie od tego, czy jest demokratyczna, czy nie, nie może krzywdzić człowieka, nie może łamać jego praw, nie może wprowadzać decyzji niesprawiedliwych, nie może także deptać praw mniejszości. Jeżeli ktoś jest nawet fanatycznym zwolennikiem demokracji, nie może jej udzielać prawa do

tworzenia prawa pozytywnego, które nie byłoby w zgodzie z prawem naturalnym. Zarzut ten jest więc nietrafiony. Na przykład prawo pozwalające na dyskryminowanie lub zabijanie jakiejś kategorii osób: Indian, Murzynów, Żydów, starych, chorych, niedorozwiniętych, nienarodzonych, zawsze i wszędzie będzie nielegalne, nawet jeżeli będzie uchwalone w procedurach jak najbardziej legalnych. Można nawet powiedzieć, że w pewnym aspekcie uchwalenie takiego prawa przez rządy demokratyczne jest dodatkowo niedopuszczalne⁵. Demokracja bowiem, jak już wcześniej stwierdziliśmy, znajduje swoje najgłębsze uzasadnienie w godności osoby ludzkiej. Każdy więc akt skierowany przeciw tej godności podważa także legitymację samej demokracji. Inaczej mówiąc, wybrany demokratycznie przedstawiciel ludu w momencie podniesienia ręki w głosowaniu za np. ograniczeniem praw grupy mniejszościowej albo dopuszczalnością aborcji kwestionuje prawomocność swojego wyboru, bo kwestionuje godność człowieka – wartość, która legła u podstaw takiego sposobu wybierania. Demokracja jest więc tylko najbardziej uprawnionym sposobem legitymizowania władzy, nie poszerza natomiast ani o jotę uprawnień władzy poza obowiązujące wszystkich ludzi normy moralne. Przeciwnie, wprowadzając ład oparty na godności człowieka, jeszcze bardziej te normy afirmuje. Nawet wtedy, gdy liberalna aksjologia absolutyzująca wolność tego nie dostrzega.

* * *

W powyższym tekście starałem się wskazać na pewne związki i implikacje, które wynikają dla demokracji z chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa, abstrahując od konkretnych zastosowań politycznych tego typu myślenia. Jednak zupełnie czym innym jest nurt polityczny chrześcijańskiej demokracji, który przyczynił się głównie w Europie i w Ameryce Łacińskiej do przewyciężenia myślenia ideologicznego i skrajności w polityce, budując nowoczesne, na

⁵ Por. A. Wierzbicki, *Demokracja bez wartości?*, „Chrześcijanin w świecie”, zeszyty ODiSS, nr 1-2 / 197-198, 1994, s. 130.

ogół harmonijnie rozwijające się systemy polityczne. I choć współczesne chadecje, jak wszystko, co ludzkie, uległy pewnemu zużyciu i wypaleniu ideowemu, to niewątpliwie pozostają nurtem chyba najciekawszym, najbardziej dojrzałym i nowoczesnym, a także przynoszącym rządonym przez siebie narodom w praktyce jedne z najlepszych skutków. Po prostu oparcie się na perspektywie personalistycznej i sięgnięcie do skarbnicy katolickiej nauki społecznej przyniosło bardzo dobre skutki. Warto myśleć o tej metodzie, bo jest dobra.

The Christian Democracy?

Summary

The Author evidences certain relationships and implications consequential for the democracy from the Christian idea of the man and the society, apart from concrete political uses of this type of thinking. However, the political current of the Christian democracy which contributed mainly in Europe and in Latin America to overcoming of the ideological thinking and the extreme in the policy, building modern, harmoniously being developed political systems, is something different. And though present Christian Democracies, underged to the certain wear and the ideological burnup, stay surely the most interested, most mature and modern currents, which bring the best results to nations in which they rule. The base of personalistic perspective and the Catholic Social Thought brought very good results. It is proper to think about this method, because it is good.

Ks. Jacek Świątek

Demokracja w nauczaniu papieży

„Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”¹. Powyższe słowa Jana Pawła II mogą uchodzić za jednoznaczne i oficjalne uznanie przez Kościół katolicki mechanizmów demokratycznych sprawowania władzy w społeczności państwowej. Sam jednak termin „demokracja” jest terminem niejednoznacznym i zazwyczaj naznaczonym uprzednio przyjętymi założeniami teoretycznymi², co powoduje dodatkowe zamieszanie wokół wypowiedzi papieża. Dlatego wydaje się, że należy przyrzeć się bliżej nauczaniu Kościoła na temat demokracji, zwłaszcza ogłaszanemu w dokumentach papieskich na przestrzeni wieków. Oczywiście ramy niniejszego artykułu nie pozwolą wyczerpująco ująć całość zagadnienia, lecz może stać się on pewnym przyczynkiem dla dalszych badań.

Państwo i jego cel

Odpowiednie ujęcie rozumienia demokracji w nauczaniu Kościoła wymaga jednak nakreślenia perspektywy, w której ujęta jest demokracja rozumiana jako ustrój społeczności politycznej. Tą per-

¹ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

² Na temat wieloznaczności terminu „demokracja” por. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 69-87.

spektywą jest nauka Kościoła o państwie wyrażona w encyklikach papieskich.

Kościół, rozumiejąc siebie jako instytucję zbawczą, której zadaniem jest wskazywanie i dokonywanie zbawienia, zasadnicze swoje cele umieszcza w rzeczywistości ponadczasowej i ponaddoczesnej³. Prowadzi to do stwierdzenia, że jako taki nie utożsamia siebie z żadną społecznością ziemską, a więc z żadnym państwem i w konsekwencji z żadnym ustrojem społeczno-politycznym. Myśl ta znajduje swoje odzwierciedlenie w dokumentach papieskich. Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* zaznacza wyraźnie: „Społeczność ta [Kościół], zarówno jak ziemską, z ludzi się składa, jednak ze względu na cel jej wytknięty i środki, jakimi doń zmierza, nadprzyrodzoną jest i duchową. Przez co różną jest i odrębną od społeczności państwowej, a co najważniejsze, jest z rodzaju swego i prawa społecznością doskonałą, ponieważ wszystkie środki do bytu i działania potrzebne z woli i hojności swego Twórcy, sama w sobie niezależnie posiada”⁴. Powyższe oddzielenie Kościoła od państwa świeckiego nie jest jednak całkowitym i nieprzekraczalnym rozdziałem – wyraża autonomię obu rzeczywistości, wynikającą z różnicy celów⁵. Autonomia ta nie oznacza jednak obojętności i dlatego Kościół zobowiązany jest do wypowiedzania się w kwestiach społecznych⁶. Zajmowanie stanowiska wobec wydarzeń społecznych i struktur państwowych wynika nie tylko

³ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 5.

⁴ Leon XIII, *Immortale Dei*, 10.

⁵ Por. J. Majka, dz. cyt., s. 6. O tej autonomii pisze Leon XIII w *Immortale Dei*: „Bóg tego pieczę nad rodem ludzkim między dwie podzielił zwierzchności: kościelną i świecką, jedną nad doczesnymi, drugą nad duchowymi sprawami ludzkości. Jedna i druga jest w swym rodzaju najwyższą, jedna i druga ma pewne i oznaczone granice z natury swej i właściwego zadania pochodzące, skąd zakreślają się jakoby sfery, w których działalność i prawa każdej w nich się zawierają. Wszystko, co w jakikolwiek sposób do tych rzeczy świętych należy, cokolwiek się odnosi do zbawienia dusz lub czci Bożej, czy takim jest z natury swojej, czy z przyczyny, do której się odnosi, wszystko to pod zwierzchność i zarząd Kościoła podpada. Wszystko inne zaś, co leży w sferze życia cywilnego i polityki słusznie podlega władzy świeckiej, gdyż Chrystus Pan nakazał oddawać co jest cesarskiego cesarzowi, a Bogu co Bożego” (Leon XIII, *Immortale Dei*, 13-14). Powyższe stwierdzenia potwierdza również Sobór Watykański II (por. KDK, 32).

⁶ Por. KDK, 1.

z faktu istnienia Kościoła w wymiarze doczesnym, ale również i z ewangelizacyjnej misji Kościoła, jaką jest przepajanie rzeczywistości ziemskiej nauką Jezusa Chrystusa. Leon XIII w encyklice *Inscrutabili Dei concilio* zaznacza wyraźnie: „Jesteśmy przekonani, że przyczyna tego zła tkwi przede wszystkim w lekceważeniu i odrzucaniu tego wzniosłego autorytetu Kościoła, który w Bożym imieniu prowadzi ludzkość i jest ostoją i obrońcą prawowitej władzy. Ponieważ wrogowie porządku publicznego dobrze wiedzą, że nic nie pozwala łatwiej podważać podstaw społeczeństwa niż stałe i agresywne atakowanie Kościoła, starają się oni wzbudzać nienawiść haniebnymi oszczerstwami, jakoby Kościół był przeciwnikiem prawdziwego cywilizowanego społeczeństwa, z dnia na dzień osłabiają jego siłę i autorytet, obalają najwyższą władzę Rzymskiego Najwyższego Pasterza, który jest na ziemi strażnikiem i rzecznikiem zasad dobra i prawości”⁷. Takie nastawienie Kościoła wyznacza również jego nauczanie o rzeczywistości państwowej. Ważne jednak wydaje się przypomnienie słów Leona XIII z encykliki *Rerum novarum*: „Zaznaczamy z góry, że przez «państwo» rozumiemy nie tę inną formę ustrojową, lecz w ogóle państwo, które odpowiada prawom rozumu i natury, i świadectwom Boskiej mądrości, według zasad podanych w encyklice Naszej o chrześcijańskim ustroju państw”⁸.

⁷ Leon XIII, *Inscrutabili Dei concilio*, 3. W podobnym duchu wypowiada się Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra*: „Trzeba stwierdzić, że kiedykolwiek ludzka działalność oraz instytucje, zajmujące się sprawami doczesnymi pomagają w postępie duchowym i w osiągnięciu wiecznej szczęśliwości człowieka, wtedy zwiększa się też niewątpliwie ich skuteczność w osiągnięciu tych właśnie celów, do których z natury swej bezpośrednio zmierzają. Zawsze bowiem zachowuje moc owo sławne polecenie Boskiego Nauczyciela: «Szukajcie najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a to wszystko będzie Wam przydane» (Mt 6,33). Kto bowiem został uczyniony jakby «światłością w Panu» i «jako syn światłości» postępuje (Ef 5,8), ten z pewnością dobrze potrafi ocenić, co według nakazów sprawiedliwości należy czynić w różnych dziedzinach działalności ludzkiej; w tych nawet, które kryją w sobie szczególnie zawile trudności z powodu często spotykanej nadmiernej miłości bądź samego siebie, bądź też ojczyzny lub narodu. Trzeba tu dodać, że kto kieruje się miłością chrześcijańską, ten nie może nie kochać innych i nie uważać ich potrzeb, cierpień i radości za swoje własne. Jego zaś działanie, czegokolwiek by nie dotyczyło, jest wytrwałe, dynamiczne, przeniknięte ludzką życzliwością, a także pełne troski o dobro innych.”

⁸ Leon XIII, *Rerum novarum*, 25.

Zasadniczym więc polem nauczania papieży w kwestii społecznej nie jest ustanawianie nowych ustrojów społecznych, lecz raczej wskazanie na rozumienie wspólnoty państwowej jako takiej i jej zasadnicze cele⁹. Analizując genezę społeczności politycznej, jaką jest państwo, Kościół wskazuje na ludzką naturę, a pośrednio na Boga jako zasadnicze źródło, z którego wywodzi się istnienie społeczności państwowej. Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* zaznacza wyraźnie: „Bóg przeznaczył równocześnie człowieka do życia zbiorowego jak się go istotnie domaga natura człowieka. W planach Stwórcy społeczeństwo jest naturalną pomocą, z której człowiek do osiągnięcia swego celu nie tylko może, ale musi korzystać, bo społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa”¹⁰. Istnienie więc społeczności ludzkiej, zwłaszcza państwa, wynika z samej natury człowieka jako istoty społecznej, która to natura wyraża wolę Stwórcy. Pochodzenie społecznego wymiaru istnienia człowieka od Boga nie zakłada jednakże opowiedzenia się Kościoła po stronie któregośkolwiek z licznych form ustrojowych, przez które rozumie się relacje pomiędzy poszczególnymi członkami społeczności, jak również sposób sprawowania władzy w danym państwie. Podkreśla to wyraźnie Leon XIII: „Nie chodzi tu również o taki lub inny ustrój państwowy: nie ma powodu, aby Kościół nie uznawał zwierzchniej władzy jednego lub większej liczby ludzi, byle władza ta była sprawiedliwa i dążyła do dobra ogólnego. Dlatego z zastrzeżeniem co do praw nabytych, wolno ludowi taką sobie obrać formę rządu, jaka najwięcej odpowiada jego duchowi, zwy-

⁹ Ukazuje to wyraźnie Leon XIII: „Oto, co Kościół katolicki względem ustroju i zarządu państwa stanowi. Przez te jednak orzeczenia, byle należycie rozumiane, nie gani się żadnej z rozmaitych form rządu, skoro takowe nie są nauce katolickiej przeciwnie, i przy roztropnym i sprawiedliwym zastosowaniu mogą pomyślnie państwu zabezpieczyć” (*Immortale Dei*, 36).

¹⁰ Pius XI, *Divini Redemptoris*, 29. W podobnym duchu wypowiadają się inni papieże, np. Leon XIII: „Istotnie ludziom w społeczeństwie żyć każe natura, albo raczej twórca natury – Bóg. Dowodzi tego niezbitcie dar mowy, ten główny pośrednik ludzi między sobą i liczne wrodzone duszy pragnienia, wreszcie mnóstwo potężnych potrzeb, którym zadośćuczynić nie mogliby ludzie samotni, a które znajdują swe zadowolenie wśród ludzi złączonych w społeczeństwo” (Leon XIII, *Diuturnum illud*, 11).

czajom i obyczajom”¹¹. Powyższe stwierdzenie zakłada istnienie w poszczególnych społecznościach politycznych władzy kierującej poczynaniami całych społeczności, jak również stojącej na straży właściwego porządku społecznego, opartego na sprawiedliwości. Jako taka władza należy do istoty społeczności, w związku z czym sama władza jako taka pochodzi od Boga¹². W swoim nauczaniu Kościół odróżnia jednak samą władzę od osób sprawujących ją w społeczności. Leon XIII w jednej ze swoich encyklik wyraźnie to potwierdza: „Należy wszakże zaznaczyć w tym miejscu, że wybór tych, którzy mają rządzić państwem, może w pewnych wypadkach być pozostawiony woli i sądowi ludu, i że to bynajmniej nie sprzeciwia się ani nie narusza doktryny katolickiej. Albowiem podobny wybór wskazuje jedynie panującego, a prawa panowania mu nie nadaje: nie tworzy władzy zwierzchniej, a tylko stanowi, kto ją ma wykonywać”¹³. Odróżnienie władzy jako takiej od sposobu jej sprawowania oraz osób, w których rękach spoczywa władza, jest zasadniczym w nauczaniu papieży. Oznacza bowiem, że ustroj społeczny jest drugorzędny i nie jest celem samym w sobie. Za najważniejsze zadania Kościół uznaje realizację podstawowego celu państwa, jakim jest realizacja dobra wspólnego. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* wskazuje na cel, charakterystyczny dla społeczności ludzkiej: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą,

¹¹ Leon XIII, *Diuturnum illud*, 7.

¹² „Nie może istnieć, nie da się nawet pomyśleć społeczeństwo, w którym nie byłoby kogoś, kto by dążenia jednostek uzgadniał, utrzymywał w równowadze i kierował bez zastrzeżeń ku wspólnemu dobru; chciał więc Bóg, aby w społeczeństwie istnieli ludzie posiadający władzę nad innymi” Leon XIII, *Diuturnum illud*, 11.

¹³ Leon XIII, *Diuturnum illud* 6. Podobną myśl odnajdujemy w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*: „Nie da się rozstrzygnąć ogólnie, jaki jest najwłaściwszy ustroj państwa, jakie są najwłaściwsze formy sprawowania władzy przez rządzących państwem, w jakich okolicznościach należy wydawać prawa, jak zarządzać państwem, jak wykonywać władzę sądowniczą. Przy ustalaniu bowiem formy rządów w państwie i wykonywaniu przez nie właściwych mu zadań, największe znaczenie ma oczywiście aktualny stan i warunki bytowe danego państwa, które podlegają zmianom zależnie od miejsca i czasu” (Jan XXIII, *Pacem in terris*, 67-68).

wskutek czego ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”¹⁴. Wskazanie na osobę ludzką jako cel istnienia społeczności jest równocześnie ukazaniem celu istnienia państwa. Ma ono służyć człowiekowi w urzeczywistnianiu w pełni jego ludzkiej natury i rozwojowi jego ludzkich własności¹⁵. Podkreśla to w sposób wyraźny w odniesieniu do demokracji Jan Paweł II: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i ‘podmiotowości’ społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”¹⁶. Celem państwa jest więc zasadniczo troska o możliwość rozwoju człowieka w jego osobowej naturze, obejmująca wszystkich członków społeczności. Temu również ma służyć konkretny ustroj polityczny oraz warunki gospodarcze i społeczne¹⁷.

¹⁴ Jan XXIII, *Pacem in terris*, 9.

¹⁵ „Dzięki organicznemu zespoleniu w społeczeństwie wzajemna współpraca wszystkich umożliwia urzeczywistnienie prawdziwej pomyślności na ziemi. To znaczy, że dopiero w społeczeństwie rozwijają się wszechstronnie wszystkie wrodzone człowiekowi zdolności indywidualne i społeczne, zdolności wybiegające nieraz ponad potrzeby chwili bieżącej, które jednak odbijają w społeczeństwie doskonałość Boga, a nie mogłyby się rozwinąć, gdyby człowiek pozostał odosobniony. Ostatni ten cel istnieje znowu w gruncie rzeczy tylko dla człowieka, aby przez niego poznano ów odblask doskonałości Bożej i oddano Stwórcy winny hołd i chwałę” (Pius XI, *Divini Redemptoris*, 29).

¹⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

¹⁷ „W życiu wewnętrznym państwa, mieszając dziedzinę pożytku i dziedzinę prawa, zapoznaje ona zasadniczą prawdę, że człowiek jako osoba posiada prawa dane mu od Boga, przeto muszą one być strzeżone przed wszelkimi atakami ze strony społeczeństwa, które by chciało im zaprzeczyć, zniszczyć je lub zlekceważyć. Gardzić tą prawdą, to znaczy nie widzieć, że ostatecznie określamy i poznajemy dobro ogólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określamy przez naturę. Bóg chciał, by społeczność istniała jako środek pełnego rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek przez wzajemną wymianę ma wykorzystać dla dobra swego i dobra wszystkich innych. Bóg chciał również, by owe ogólniejsze i wyższe wartości, które może zrealizować tylko społeczność a nie jednostka, istniały

Problematyka wolności w nauczaniu papieży

Wskazawszy na charakterystyczne cechy nauczania Kościoła w odniesieniu do państwa, konieczne wydaje się uwyrażnienie nauki o rozumieniu ludzkiej wolności, która wskaże zasadnicze pole realizowania się demokracji jako ustroju społecznego.

Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* w kontekście wydarzeń roku 1989 podkreśla bardzo wyraźnie, że „lekceważenie natury człowieka, stworzonego dla wolności, jest nie tylko niedozwolone z punktu widzenia etycznego, ale i praktycznie niemożliwe. Gdzie organizacja społeczeństwa ogranicza czy wręcz eliminuje sferę wolności, przysługującej obywatelom, tam życie społeczne ulega stopniowemu rozkładowi i zamiera”¹⁸. Poszanowanie ludzkiej wolności, objawiającej się na polu społecznym w indywidualnej czy też zbiorowej inicjatywie, jest wyrazem troski o właściwą organizację życia społecznego, które ze swej natury nastawione jest na pełną realizację przez człowieka swojej natury. Państwo nie może ani ograniczać, ani też zupełnie wykluczać ludzkiej wolności działania. Poprzestanie jednak na tym stwierdzeniu może sprawiać wrażenie, że człowiek w społeczności nie powinien w swoim wolnym działaniu być krępowany czy ograniczany, co w konsekwencji skutkowało by pełną dowolnością działań. Dlatego w licznych dokumentach papieży wskazywali na właściwe rozumienie wolności ludzkiej. Leon XIII zaznacza w sposób jasny, że wolność ujmowana jako dowolność nie jest fundamentem prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, ile raczej stanowi o jego degradacji: „Trudno [...] uznawać, że wolność to niepoohamowane propagowanie błędów, swobodne zaspokajanie przewrotnych pożądań, bezkarność haniebnych czynów i przestępstw, prześladowanie najlepszych obywateli jakiegokolwiek stanu. Takie błędne, fałszywe i przewrotne warunki nie mają z pewnością siły, by doskonalić ludzką rodzinę i napełniać ją pomyślnością, gdyż ‘nędzarami czyni ludy grzech’ (Prz 14, 34) i dlatego mając zdeprawowane umysły i serca

ostatecznie dla człowieka, by służyły jego przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu rozwojowi i jego udoskonaleniu” (Pius XI, *Mit brennender Sorge*, 41).

¹⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 25.

spychają one ludy swoim ciężarem do upadku wszelkiego rodzaju, osłabiają jakikolwiek prawy porządek i tak szybko doprowadzają stan i spokój państwa do ostatecznego kryzysu”¹⁹. Wskazanie na porządek społeczny jako zasadniczy dla właściwego rozwoju człowieka warunek prowadzi do określenia rozumienia wolności zarówno jednostki, jak i władz społecznych w państwie. „Prawdziwa zatem wolność w społeczeństwie ludzi nie na tym polega, iżbyś działał, co się podoba: powstałoby z tego chyba największe zaburzenie i wyniknęło zamieszanie ze szkodą państwa, lecz na tym, abyś, zachowując cywilne prawa, mógł łatwiej żyć wedle przepisów wiecznego prawa. Wolność zaś zwierzchników nie na tym zależy, iżby płocho i za głosem namiętności rozkazywać mogli: byłoby to również występny i z największą zgubą dla rzeczypospolitej połączonym, lecz moc praw ludzkich w tym być winna, aby o nich rozumiano, że z wiecznego wynikają prawa i aby nic nie stanowiły, co by nim, jako źródłem wszelkiego prawa, nie było objętym”²⁰. Powyższe stwierdzenie wskazuje, że w nauczaniu Kościoła wolność nie jest rozumiana jako cecha absolutna, która pozwala człowiekowi na czynienie wszystkiego, ale jako sposób realizacji człowieczeństwa, w którym należy brać pod uwagę wszystkich obywateli danego państwa. W nauczaniu papieży w sposób wyraźny następuje odrzucenie zarówno indywidualistycznego liberalizmu²¹, jak i całkowitego uzależnienia jednostki od spo-

¹⁹ Leon XIII, *Inscrutabili Dei concilio*, 6; podobną myśl zawiera w encyklice *Etsi nos*: „Zaś z niepowściągliwej wolności w państwie, którą głoszą i do której dążą, rodzi się dowolność, za którą postępuje, zakłócenie porządku i najbardziej zgubna zaraza rzeczypospolitej. Naprawdę nie było bardziej zniekształconej postaci i bardziej żalosego stanu państwa jak te, w których panowały takie doktryny i ludzie. Gdyby nie te przytoczone przykłady, to wydawałoby się nie do wiary, że ludzie opanowani podłością i pychą popadają w takie ekscesy i szermując jak na szyderstwo hałasem wolności, dokonują rzezi i spustoszeń.” (Leon XIII, *Etsi nos*, 8).

²⁰ Leon XIII, *Libertas*, 10.

²¹ „W planach Stwórcy społeczeństwo jest naturalną pomocą, z której człowiek do osiągnięcia swego celu nie tylko może, ale musi korzystać, bo społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa. Nie w tym jednak znaczeniu jakie mu nadaje liberalizm indywidualistyczny, jakoby społeczeństwo podporządkowane być miało egoistycznym korzyściom jednostki, ale w tym sensie, że dzięki organicznemu zespoleniu w społeczeństwie wzajemna współpraca wszystkich umożliwia urzeczywistnienie prawdziwej pomyślności na ziemi” (Pius XI, *Divini Redemptoris*, 29).

teczności państwowej²², które, zdaniem Kościoła, są dwoma obliczami tego samego błędu antropologicznego, o którym pisze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*: „że totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim

²² „Podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby «nazwać swoim» oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 13); stanowi to potwierdzenie myśli Leona XIII: „Prawo wymaga, żeby ani jednostka, ani rodzina nie była pochłaniana przez państwo; jest więc rzeczą słuszną, by i jednostka, i rodzina miała swobodę działania, jak długo nie zagraża dobru powszechnemu lub nie wyrządza krzywdy bliźniemu. Niemniej obowiązkiem rządów jest czuwać nad społeczeństwem i nad jego częściami składowymi. «Nad społeczeństwem», albowiem natura powierzyła je staraniom zwierzchniej władzy tak dalece, iż troska o dobro powszechne nie tylko prawem najwyższym jest dla władzy; ale jeszcze źródłem i celem; a zaś «nad częściami składowymi społeczeństwa», albowiem odpowiednio do prawa natury rząd powinien mieć na oku nie interes osób rządu sprawujących, ale dobro tych, którzy mu są poddani. Oto nauka zarówno filozofii, jak i wiary chrześcijańskiej” (Leon XIII, *Rerum novarum*, 28).

posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić²³. Wskazanie na człowieka i jego naturę jako zasadniczą dla społeczności państwowej (zarówno w odniesieniu do sprawujących władzę, jak i do wszystkich jej członków) granicę wolności, rodzi rozumienie działania w ramach społeczności nie tylko w kontekście praw, ale również i obowiązków. Wolność człowieka w społeczności realizuje się zatem nie tylko poprzez posiadane przez niego uprawnienia, ale również poprzez podejmowanie przez niego obowiązków na rzecz społeczności, a zwłaszcza związanych z umożliwianiem w pełni ludzkiego rozwoju poszczególnych członków danego państwa²⁴. Jednym z tych obowiązków jest poszanowanie władzy państwowej²⁵, co jednak nie oznacza pełnej dowolności sprawujących władzę w danej społeczności. Papież wyraźnie wskazuje, że w przypadku łamania przez władców sprawiedliwości, ludność ma prawo przeciwstawić się temu, co jest z nią

²³ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 44.

²⁴ „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec” (Jan XXIII, *Pacem in terris*, 9).

²⁵ „W sferze politycznej ustawy mają na celu dobro powszechne; nie zachcianki i namiętności ludu, nie kaprys i błędne mniemania tłumu, ale prawda i słuszność nimi kierują. Władza panujących otoczona jest więcej niż ziemskim urokiem, a trzymana w karbach, by nie zбочyła z drogi sprawiedliwości, ani nie przekroczyła miary w rozkazach; uległość podwładnym nie ubliża i nie upadla ich, bo już nie jest służeniem człowiekowi, ale podleganiem woli Pana Boga, który przez ludzi rządzi królestwami. Na podstawie takich pojęć i przekonań widocznym jest, że majestat ziemski należy uszanować, zwierzchności świeckiej stale i wiernie ulegać, buntów żadnych nie wzniecać, porządku państwowego święcie przestrzegać” (Leon XIII, *Immortale Dei*, 18).

sprzeczne²⁶. Celem jednakże tej zmiany nie może być nowość ustrojowa sama w sobie, ale raczej ustanowienie takiej formy rządów, które w lepszy sposób realizowałyby cel społeczności państwowej²⁷.

Demokracja jako sposób uczestnictwa w życiu państw

Wskazanie na rozumienie genezy i celów państwa oraz ukazanie wolności w jej prawidłowym znaczeniu są podstawą dla oceny samego systemu ustrojowego, jakim jest demokracja. Przede wszystkim zaznaczyć należy, że w nauczaniu papieży nie występuje przeciwstawienie demokracji innym systemom ustrojowym. Sposób organizacji życia społecznego zależny jest od samych jednostek tworzących państwo²⁸. W wyniku przemian dokonujących się w kulturze Kościoła, nie zmieniając swojej zasadniczej nauki odnośnie do państwa i ludzkiej wolności, dowartościował znaczenie ustroju demokratycznego. Owo dowartościowanie i podkreślenie jego znaczenia nie płynęły jednak z absolutyzacji samej demokracji (czy to pośredniej, czy bezpośredniej), ile raczej z dostrzeżenia tkwiących w tym ustroju możliwości właściwego kształtowania się człowieczeństwa poszczególnych jednostek tworzących państwo. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, kontynuując naukę swoich poprzedników: „Kościół docenia demokrację

²⁶ „Jeśli jednak zdarza się czasem, że władza publiczna jest sprawowana nierozważnie i bez umiaru, nauka Kościoła katolickiego nie pozwala powstawać samemu przeciw nim, by nie powodowało to jeszcze większego zakłócenia porządku a społeczeństwo nie odniosło jeszcze większej szkody. Jeżeli sytuacja pogorszy się tak, że nie będzie już widać żadnej nadziei ocalenia, to należy szukać ratunku w zasługach cierpliwości chrześcijańskiej i ciągłych modlitwach do Boga. Gdyby zaś samowola ustawodawców i władców nakazywała lub wprowadzała, co zaprzeczałoby prawu bożemu lub naturalnemu, to godność i obowiązek chrześcijańskiego imienia a także wskazania Apostolskie zalecają, by bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Leon XIII, *Quod apostolici muneris*, 7).

²⁷ Por. Leon XII, *Au milieu des sollicitudes*, 14.

²⁸ „Nie chodzi tu również o taki lub inny ustrój państwowy: nie ma powodu, aby Kościół nie uznawał zwierzchniej władzy jednego lub większej liczby ludzi, byle władza ta była sprawiedliwa i dążyła do dobra ogólnego. Dlatego z zastrzeżeniem co do praw nabytych, wolno ludowi taką sobie obrać formę rządu, jaka najwięcej odpowiada jego duchowi, zwyczajom i obyczajom” (Leon XIII, *Diuturnum illud*, 7).

jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innym. Autentyczna demokracja [...] wymaga spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i ‘podmiotowości’ społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”²⁹. W świetle przytoczonego fragmentu zasadnicze dla oceny demokracji jako systemu jawi się z jednej strony uznanie prawdy o człowieku jako osobie i przynależnych jemu prawach, z drugiej – faktyczna demokracja powinna prowadzić do uczestnictwa poszczególnych jednostek tworzących państwo w odpowiedzialności za realizację celów państwa, jakim jest dobro wspólne³⁰. Odpowiedzialność poszczególnych jednostek, która stanowi o ich uczestnictwie w społeczności państwowej, została (choć w odniesieniu do ustroju gospodarczego) trafnie zdefiniowana przez papieża Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*: „Ustrój – jak brzmi mistrzowskie powiedzenie św. Tomasa – jest jednością powstałą z dobrego złożenia wielości. Prawdziwy zatem i naturalny ustrój społeczny wymaga wielości członów społecznego organizmu, które by w jedność spajała jakaś więź mocna. Otóż tą więzią spajającą dla każdego ‘stanu zawodowego’ jest wytwarzanie

²⁹ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

³⁰ W tym samym duchu wypowiada się Jan XXIII: „Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: «Odrzućcie kłamstwo, mówcie każdy prawdę bliźniemu swemu, bo jesteście jedni drugich członkami». Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy, gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny” (Jan XXIII, *Pacem in terris*, 35).

pewnego rodzaju dóbr materialnych lub świadczenie pewnych usług, które do wspólnego działania wiąże z sobą pracodawców i pracobiorców tego samego zawodu; dla wszystkich zaś ‘stanów zawodowych’ jest nią dobro publiczne, do którego wszystkie ‘stany zawodowe’ przyczyniać się winny przez uzgadnianie swoich wysiłków. Jedność ta tym będzie silniejsza i skuteczniejsza, z im większym oddaniem tak jednostki, jak ‘stany zawodowe’ wykonywać będą swój zawód i w nim się doskonalić³¹. Przeniesienie tego stwierdzenia na społeczność państwową wskazuje, że uczestnictwo w systemie demokratycznym polega na tworzeniu więzi spajającej wszystkie jednostki, którą można określić jako kulturę lub cywilizacją³². Ocena więc demokracji jako sposobu realizacji celu państwa zależy w zasadniczym stopniu od poszanowania zarówno przez władze państwowe, jak i przez wszystkich obywateli, prawdy o człowieku oraz tego wszystkiego, co stanowi o prawdziwie ludzkim życiu. Demokracja nie może zaprzeczać owemu porządkowi³³, w innym wypadku, jak zauważa Jan

³¹ Pius XI, *Quadragesimo anno*, II, 5.

³² „Cywilizacji, która nie rzuca cienia na te wszystkie szczegółowe i tak zróżnicowane formy życia obywatelskiego w jakich się przejawia właściwy charakter każdego narodu ani im nie przeszkadza, ale przeciwnie wszczepia się w nie i ożywia w nich najbardziej wzniosłe zasady etyczne, a mianowicie prawo moralne, wypisane przez Stwórcę w sercach ludzkich (por. Rdz 2,15) prawo natury, pochodzące od Boga, oraz podstawowe prawa i nienaruszalną godność osoby ludzkiej. Aby zaś lepiej skłonić wolę do ich zachowania, cywilizacja wlewa poszczególnym ludziom, całym narodom i całej wspólnocie ludów owe wyższe siły, których żadna moc ludzka nie zdoła nawet w przybliżeniu udzielić, chroniąc je, na podobieństwo sił przyrody, od trujących zarodków, które zagrażają porządkowi moralnemu, i nie dopuszczając do jego zburzenia.” (Pius XII, Orędzie *Oggi, al compersi* z dn.1.09.1944, nr 3).

³³ „Przyczyną tego stanu rzeczy wydaje się być fakt, że ludzie, a zwłaszcza przywódcy polityczni, kierują się w swym działaniu rozbieżnymi założeniami światopoglądowymi. Są wśród nich tacy, którzy odważają się zaprzeczać istnieniu porządku moralnego, transcendentnego w stosunku do świata materialnego, a nawet w stosunku do człowieka, porządku absolutnego, któremu podlegają wszyscy ludzie i wobec którego wszyscy są równi. Ponieważ więc ludzie nie uznają jednego i tego samego prawa sprawiedliwości, dlatego w żadnej sprawie nie mogą w pełni i pewnie dojść do porozumienia. Choć bowiem słowa ‘sprawiedliwość’ i ‘nakazy sprawiedliwości’ mają na ustach wszyscy, to jednak wyrazy te nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często oznaczają one coś wręcz przeciwnego. Kiedy więc politycy odwołują się czy to do ‘sprawiedliwości’, czy też do ‘nakazów sprawiedliwości’, to

Paweł II, „łatwo przemienia się w jawny klub zakamuflowany totalitaryzm”³⁴. W tym kontekście zrozumiałe wydaje się nauczanie Kościoła o nienaruszalnych zasadach, niepodlegających mechanizmom systemu demokratycznego³⁵. Odnosi się to w szczególności do roli rodziny³⁶ oraz do zachowania obyczajów społecznych³⁷. Demokracja

nie tylko nie są między sobą zgodni, lecz często znajdują w tym powód do wielu poważnych sporów. Przyczyniają się przez to do powstania przekonania, że nie ma już żadnego innego sposobu osiągnięcia uznania własnych praw i potrzeb, jak tylko przemoc, która jest źródłem największych nieszczęść” (Jan XXIII, *Mater et magistra*, III, 4 c).

³⁴ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

³⁵ „Zasady ludzkiej cywilizacji są pozbawione solidnych podstaw bez oparcia na wiecznych zasadach prawdy i niezmiennych prawach sprawiedliwości i słuszności oraz bez szczerzej więzi miłości łączącej wolę ludzi, a także nie kształtując z umiarkowaniem funkcjonowania urzędów” (Leon XIII, *Inscrutabili Dei concilio*, 5).

³⁶ „Zbawienną moc Kościoła, która przyczynia się do zachowania społeczeństwa i najlepszego w nim rządu, odczuwa także z konieczności społeczność domowa, która jest początkiem wszelkiego państwa i rządu. Wiecie, Czcigodni Bracia, że słuszną podstawę tej społeczności, zgodnie z wymogami prawa naturalnego, stanowi nierozdzielna więź mężczyzny i kobiety oraz uzupełniające ją wzajemne prawa i obowiązki rodziców i dzieci oraz panów i służby. Wiecie także, że jedność tę rozbija dowolność socjalizmu, jeśli bowiem usunie się społeczną siłę religijnego małżeństwa, to nieuchronnie ulega osłabieniu władza ojca nad dzieckiem oraz dzieci wobec rodziców. To czcigodne dla wszystkich małżeństwo (Hbr 13,4), które na samym początku świata zostało ustanowione przez Boga dla rozmnożenia i zachowania gatunku ludzkiego i określone jako nierozdzielne, zostało jeszcze bardziej wzmocnione i uświęcone przez Chrystusa, który nadał mu godność Sakramentu i pragnął, by było ono postacią Jego związku z Kościołem” (Leon XIII, *Quod apostolici muneris*, 8).

³⁷ „Oprócz tego jak najgubniejszą jest taka nauka tak dla prywatnych ludzi, jak i dla państw. I rzeczywiście, jeżeli jedynie i wyłącznie na ludzki rozum zda się sąd o prawdzie i dobru, to zniesie się właściwą różnicę między dobrem a złem; szpetne od przyzwoitego nie będzie różnić się istotą, ale wedle mniemania i sądu pojedynczych: to, co się będzie podobało, będzie dozwolonym; ustanowiwszy zaś taką normę obyczajów, która dla powstrzymania i uśmierzania burzliwych poruszeń duszy nie będzie mieć prawie żadnej mocy otworzy się przystęp wszelakiemu zepsuciu w życiu. W sprawach zaś publicznych władzą rozkazywania, rozłączona od prawdziwego i naturalnego swego początku, skąd wszelką czerpie moc sprawowania dobra ogółu prawo, stanowiące co czynić, a czego zaniechać wypada, zdane na kaprys większości tłumu, toż to pochyła droga do tyrańskiego panowania. Z odrzucenia władzy Boga nad człowiekiem i nad społeczeństwem ludzi wyniknie, że państwo nie ma religii, a względem wszystkich, co odnosi się do religii nastąpi zupełna obojętność. Ogół podobnie w mniema-

zatem jako ustroj społeczny nie spełnia swojego zadania, jeśli prowadzi do relatywizacji prawdy, zwłaszcza prawdy o samym człowieku³⁸.

Wydaje się więc, że nauka papieży wyrażona w encyklikach i orędziach wskazuje na demokrację jako jeden z wielu sposobów organizacji życia społecznego, zachowując dystans zarówno do jej wywyższania, jak i odrzucania. Kościół, nie optując za żadnym z ustrojów, zachowuje prawo do oceny każdego z nich w świetle prawa wiecznego, wyrażonego w dziele stwórczym Boga. Stojąc na stanowisku, że system demokratycznego sprawowania władzy może stanowić jeden z ważniejszych sposobów uczestnictwa poszczególnych jednostek w dobru wspólnym, zaznacza jednak, że całkowita relatywizacja prawdy o człowieku i uzależnienie systemu prawnego od doraźnie odczytywanych przekonań społecznych³⁹ mogą stanowić zagrożenie

niu, że wyposażony jest najwyższą władzą, popadnie łatwo w bunt i zaburzenia, a po usunięciu hamulca obowiązku i sumienia nie pozostanie nic, prócz siły; ta jednak siła nie ma tyle znaczenia, iżby sama powstrzymała mogła namiętności pospółstwa” (Leon XIII, *Libertas*, 16).

³⁸ „Wolność, jako przymiot doskonalący człowieka, powinna się w sferze prawdy i dobra obracać, istota zaś prawdy i dobra nie zmienia się wedle kaprysu ludzkiego, lecz pozostaje zawsze jednaka i tak samo jak istota rzeczy nieodmienna. Jeżeli rozum przystaje na fałsz, jeżeli wola łączy się do złego, nie jest to udoskonaleniem obu tych władz, ale utratą przyrodzonej zacności i zwichnięciem. Tego więc, co się prawdzie i cnocie przeciwi, nie godzi się na jaw wydobywać i przed oczy ludziom stawiać, a tym mniej opieką prawa godzi się popierać. Jedynie cnotliwy żywot jest drogą do nieba, dokąd wszyscy zdążamy: a więc zbacza państwo od zasad i przepisów prawa naturalnego, kiedy tak wyuzdaną daje wolność zdaniom i czynom niegodziwego, że bezkarnie można umyśle odwoździć od prawdy i serca od cnoty” (Leon XIII, *Immortale Dei*, 32).

³⁹ „Zastanówmy się nieco nad wolnością słowa i wyrażania pismami tego wszystkiego, co się tylko spodoba. Ta wolność, jeżeli nie jest należycie miarkowaną, ale statek i granicę przekracza, to nie potrzeba nawet mówić, iż nie może mieć racji prawa. Prawo bowiem, to moralna moc, o której jak powiedzieliśmy i co częściej powtarzać należy, niedorzecznie byłoby utrzymywać, iż ją natura dała porównie i pospólnie tak prawdzie jak kłamstwu, zacności i brzydocie. Prawem jest, aby to, co jest prawdziwym, co jest uczciwym, swobodnie i roztropnie w państwie rozszerzać, iżby się stało własnością jak największej liczby osób; natomiast sprawiedliwe jest, aby kłamstwa, opinie, ponad które nie masz większej zarazy dla umysłu; dalej występki, które ducha i obyczaje psowają, stłumiła pilnie publiczna władza, iżby się ze zgubą Rzeczypospolitej nie zdołały rozpościerać. Słuszne jest, aby zboczenia rozpasanego umysłu, które bez wątpienia przyczyniają się do obalamucenia nieuczzonego tłumu,

nie tylko dla samego ustroju demokratycznego, ale również dla całej społeczności państwowej.

Democracy in the Teaching of Popes

Summary

The proper understanding of democracy in the teaching of popes primarily requires tracing a perspective wherein the democracy is a form of political government. Such a perspective emerges from the teaching of Church about state which is enclosed in papal encyclicals and addresses. The teaching of popes shows the democracy as a form of social organization, and keeps itself at distance both to its acceptance or rejection. For it has not any favorite form of government, the Catholic Church has a right to assessing such forms in the light of eternal law which has been expressed in the creative work of God. Although the system of democratic exercise of power may be a most important form of allowing individuals to participate in the common good, the teaching of popes points out that absolute relativity of truth about man, and dependence of legal system on temporary social opinions, can endanger not only democracy as such, but also all political nation.

powściągała tak samo powaga ustaw, jak zamachy gwałtu przeciw słabszym. I to tym bardziej, że znacznie większa część obywateli albo wcale nie potrafi, albo też nie bez największej trudności, oprzeć się kuglarstwowi i sztuczkom dialektyki, zwłaszcza wtenczas, gdy te namiętnościom schlebiają. Dozwólcie każdemu z nieograniczoną swobodą mówić i pisać, a nie pozostanie nic świętego i nie zaczepionego: nie oszczędzą nawet owych największych i niewzruszonych zasad natury, które za wspólne, a zarazem najszlachetniejsze dziedzictwo rodzaju ludzkiego uważać należy. Tak więc po stopniowym przysłanianiu prawdy, cieniami, co często się zdarza, zapanuje z łatwością zgubny i różnoraki błąd mniemań. Z takiego stanu odniesie swawola tyle korzyści, ile wolność szkody: tym obszerniejszą bowiem i więcej ubezpieczoną staje się wolność, im silniej spętana swawola. Lecz w materiach wolnych, które Bóg roztrząsaniu ludzi pozostawił, dozwolonym jest oczywiście myśleć, co się podoba, i swe myśli wolno wypowiadać, natura nie sprzeciwia się temu: taka bowiem wolność nie doprowadziła nigdy ludzi do przytłumienia prawdy, raczej często do jej zbadania i wykrycia” (Leon XIII, *Libertas*, 23).

Thomas A. Michaud
Wheeling Jesuit University, USA

Demokracja potrzebuje religii

W myśl Konstytucji Stanów Zjednoczonych każdy prezydent, obejmując swój urząd, ma obowiązek złożyć przysięgę (lub oświadczenie), która brzmi: „Przysięgam (lub oświadczam) uroczyście, że będę wiernie wykonywał obowiązki Prezydenta Stanów Zjednoczonych oraz że zrobię wszystko, co jest w mej mocy, aby dochować, strzec i bronić Konstytucji Stanów Zjednoczonych”¹. Chociaż historycy spierają się o to, czy George Washington zakończył rotę przysięgi słowami: „Tak mi dopomóż Bóg” i czy kolejni prezydenci do Herberta Hoovera wypowiadali tę inwokację podczas swego zaprzysiężenia, to jednak nie ulega wątpliwości, że od Franklina Roosevelta wszyscy prezydenci do formuły ślubowania, przewidzianej Konstytucją, dodawali: „So help me God” (*Tak mi dopomóż Bóg*)². Chociaż 24 konstytucje stanowe zawierają wyraźny zakaz używania języka religijnego podczas zaprzysiężenia sędziego przysięgłego lub świadka w sądzie, języka, który w jakikolwiek sposób wspominałby o Bogu, to w pozostałych 26 stanach wymaga się składania przysięgi „religijnej”,

¹ Art. II § I, pkt. 8 [http://konstytucja.e-studio.biz.pl/konstytucja_USA.html, odczyt: 23. 01. 2009] (przyp. tłum.).

² Informacje na temat przysięgi prezydenckiej pochodzą z *Wikipedia/Online Encyclopedia* [http://en.wikipedia.org/wiki/OathofofficeofthePresidentoftheUnitedStates#cite_note-1, odczyt: 17. 12. 2008]. Warto nadmienić, że wszyscy wybierani kongresmani, wiceprezydenci, członkowie gabinetu prezydenckiego, wszyscy inni cywilni i wojskowi funkcjonariusze i pracownicy urzędów państwowych oraz sędziowie Sądu Najwyższego i sądów okręgowych muszą złożyć stosowną przysięgę przed objęciem swego urzędu, która zawiera słowa: Tak mi dopomóż Bóg. Zob. *Oath of office of the President of the United States* [<http://www.state.com/id/1006398>, odczyt: 17. 12. 2008].

nawiązującej do powszechnie znanej formuły: „Przysięgam mówić prawdę, całą prawdę i tylko prawdę. Tak mi dopomóż Bóg”³.

Jakie znaczenie ma inwokacja „Tak mi dopomóż Bóg” dla relacji między religią a demokracją? Użycie tych słów oznacza, że prezydent Stanów Zjednoczonych kończy swoją przysięgę wyrażeniem swego uszanowania i uniżenia wobec Najwyższego Autorytetu. Tak zwany *Przywódca Wolnego Świata* uznaje, że jego polityczne przywództwo podlega Transcendentnej Wszechwładzy, władzy większej niż jakakolwiek, którą człowiek może posiadać lub sprawować w świecie ludzkiej polityki. Podobnie przysięga składana w sądzie kończy się wezwaniem Wszechwiedzącego Boga Prawdy na świadka. Co więcej, *implicite* zawiera ona prośbę skierowaną do Boga, będącego samą sprawiedliwością i mocą, o ukaranie krzywoprzysięstwa. Obie powyższe przysięgi uznają Boga za obiektywną normę sprawiedliwości. W ten sposób prowadzą one do wniosku, że na drodze do ustalenia prawdy, dochodzenia sprawiedliwości i rozwoju w dziedzinie moralności, zarówno polityka, sprawowanie władzy, jak i praktyka sądowa demokratycznego państwa nie mogą i nie powinny opierać się wyłącznie na ustanowionych przez człowieka prawach, na politycznej dyplomacji czy na sędziowskich werdyktach.

Bóg – Słowo Prawdy, Ostateczny Prawodawca i Twórca Moralności – jest więc lojalnie uznawany za źródło i podstawę demokratycznego państwa. Bez Niego bowiem państwo jest pozbawione obiektywnej normy: prawda redukuje się do zgody obywateli lub woli dominującej większości, sprawiedliwość staje się tym, co narzuca sędziowskie orzeczenie, a moralność sprowadza się do zwyczaju, obyczaju lub tego, co korzystne politycznie. Bez Boga demokracja zmienia się w antropocentryczny subiektywizm, w którym prawda, sprawiedliwość i moralność są po prostu wytworami ludzkich pragnień i woli; również władza, która obejmuje praktykę sądową, staje się nie tylko służbą, lecz także kreowaniem prawdy, sprawiedliwości i moralności.

³ Zob. G. Banks, *Truthfully, our court oath is elaborate*, „Pittsburgh Post-Gazette”, 10 VIII 2006 [<http://www.post-gazette.com/pg/06222/712484-85.stm>, odczyt: 17. 12. 2008].

Demokracja potrzebuje religii, mówiąc wprost – potrzebuje Boga, ponieważ bez Niego państwo (nawet demokratyczne) staje się całkowicie autonomiczne, nie podlega żadnym autorytetom i żadnym normom poza sobą. Państwo bez Boga traci właściwą sobie moc, padając ofiarą swoich własnych politycznych niegodziwości, moralnej niestabilności lub ideologicznych sporów o to, czym jest sprawiedliwość i jak ją należy wymierzać.

Jeżeli jednak demokracja potrzebuje Boga, to jak możliwe jest istnienie „muru separacji” między państwem a kościołem? Czy taki mur chroni religijną lub antyreligijną wolność obywatelską? Jeżeli państwo podporządkowuje się Transcendentnemu Bogu, to czy nie jest to równoznaczne z religią państwową i naruszeniem Pierwszej Poprawki do Konstytucji⁴? Czy takie naruszenie nie pociąga za sobą nietolerancji i prześladowania obywateli, których religijne lub ateistyczne przekonania nie są zgodne z religią państwa?

Pozostała część artykułu jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania oraz uzasadnienia ich w kontekście myśli Alexisa de Tocqueville’a. Praca francuskiego arystokraty pt. *O demokracji w Ameryce*⁵ wskazuje na wiele powodów, dla których demokracja potrzebuje religii, dla których religia jest nieodzownym warunkiem zdrowego i godziwego państwa demokratycznego.

W nawiązaniu do postawionych wcześniej pytań warto zwrócić uwagę na historyczne źródło i filozoficzne znaczenie pojęcia „muru separacji”. Po raz pierwszy użył tej metafory w 1802 r. Thomas Jefferson w liście do pewnej wspólnoty baptystów (Danbury Baptist Association w Connecticut), a spopularyzował w 1847 r. sędzia Sądu Najwyższego, Hugo Black, podczas sprawy *Everson kontra Ministerstwo Oświaty*. Black wydał wówczas wyrok, na mocy którego szkoły rządowe muszą być wolne od religii, od religijnych względów i programów, a mur separacji musi być „wysoki i nie do przejścia”⁶. Jed-

⁴ Pierwsza klauzula Pierwszej Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych rozpoczyna się od słów: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”.

⁵ Zob. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, tłum., red. i wpraw. H. Mansfield, D. Winthrop, Chicago 2000 (tenże, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005).

nak, jak zauważył w 1985 r. sędzia Sądu Najwyższego, Rehnquist, „mur separacji” jest „metaforą opartą na źle pojętej historii, metaforą nieprzydatną podczas wydawania wyroków. Jej stosowania powinno się zaprzestać otwarcie i raz na zawsze”⁷. Słowa Rehnquista są niezwykle intrygujące. Jeszcze więcej światła rzucają na sprawę tego sformułowania badania historyka Daniela Driesbacha, pokazujące, że celem „muru” Jeffersona było „odseparowanie rządu federalnego od rządów stanowych i władz kościelnych”⁸ w ten sposób, aby władza federalna nie mogła sięgać po to, co stany zatrzymały dla siebie.

Co więcej, dwuznaczność „muru separacji” prowadzi do dwóch przykrych konsekwencji. Po pierwsze, koncentrowanie się na „separacji” – przy jednoczesnym marginalizowaniu niesprzeczności między wolnością od religii państwowej i wolnością do wyznawania religii – skutkuje oddzieleniem religii od życia publicznego i polityki. Po drugie, użycie rzeczownika „mur” sugeruje, że chodzi tu o zaporę dwustronną, hamującą działalność zarówno obywatelskiego rządu, jak i religii, podczas gdy Pierwsza Poprawka do Konstytucji nakłada ograniczenia jedynie na stronę rządową. Dlatego też metafora ta „pozbawia religijnych obywateli prawa do udziału w polityce wyposażonej w idee zaczerpnięte z ich duchowych przekonań, a także narusza prawo religijnych wspólnot i instytucji do rozciągania swej działalności na sferę społeczną. [...] Zwykło się uciszać religijny głos na publicznym placu idei i oddzielać wspólnoty wiary barierą restrykcji”⁹.

⁶ J. A. P. DeFeo, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State* [<http://www.catholicleague.org/research/dreisbach.html>, odczyt: 17. 12. 2008].

⁷ Tamże.

⁸ D. L. Driesbach, *Thomas Jefferson and the 'Wall of Separation'* [<http://www.jeffersonlegacy.org/newsletter.html>, odczyt: 18. 12. 2008].

⁹ Tamże. N.B. *Publiczny plac* odnosi się do *agory*, miejsca publicznych zebrań w starożytnej Grecji, które było miejscem transakcji handlowych, jak i targowiskiem idei wykorzystywanych podczas sporów i dyskusji na tematy polityczne, prawne, religijne i moralne. *Publiczny plac* w tym kontekście zachowuje to starogreckie znaczenie, oznacza jednak wszystkie miejsca, w których samo życie publiczne, jak dyskusje na jego temat są prowadzone.

Celem „muru”, co powinno stać się dobrze znanym adagium, nie jest wolność od religii w życiu publicznym, lecz ochrona wolności religii w prywatnym i publicznym życiu obywateli. Pierwsza Poprawka zabrania rządowi ustanawiania religii państwowej, ale nie zabrania rządowym programom i instytucjom otwartości na inspiracje religijne, a nawet uznania przekonań religijnych za warunek zdrowej demokracji. Innymi słowy, rząd nie może zaaprobować żadnej konkretnej religii, promować jej czy też narzucać ją tym, którzy jej nie wyznają, ale może on i powinien zezwalać na swobodne wyznawanie religii, która będzie wpływać na politykę rządu, stanowienie prawa i praktykę sądów. W ten sposób rząd, unikając nietolerancji związanej z wykluczaniem wszelkich religijnych wpływów na publiczne programy i instytucje, prawdziwie zachowa tolerancję religijną. Mówiąc w skrócie, pogląd, według którego każdy organ rządowy musi być czysto laicki, a zatem wolny od wszelkich treści religijnych, w tym od wolnego od sekciarstwa uznania Boga jako Słowa Prawdy, Ostatecznego Prawodawcy i Stwórcy Moralności, nie jest zgodny z tym, co stanowi Konstytucja i co wyraża metafora „muru separacji”.

Być może właśnie jako wyraz wolności od zewnętrznego nacisku należy traktować sposób, w jaki Alexis de Tocqueville ujmuje religię w swoim mistrzowskim studium pt. *O demokracji w Ameryce*. Stwierdza on tam bez ogródek, że od chwili jego przybycia do Stanów Zjednoczonych religijny charakter tego kraju był tym, co najmocniej przykuło jego uwagę. Im dłużej tam przebywał, tym wyraźniej też dostrzegał, jak wiele konsekwencji politycznych wynika z tego stanu rzeczy¹⁰. Podkreślając jej rolę w utrzymaniu silnej i zdrowej demokracji, zauważa on, że religia w Ameryce nie uczestniczy bezpośrednio w sprawowaniu rządów, niemniej jest ona uznawana za najważniejszą instytucję polityczną¹¹. Dlaczego religia powinna mieć aż takie znaczenie? Według Tocqueville’a koniecznym warunkiem utrzymania demokratycznego państwa są przekonania o wolności, równości i moralności, a podstawy dla takich przekonań daje właśnie religia.

¹⁰ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 280.

¹¹ Tamże, s. 282.

Poglądy Tocqueville'a na temat potrzeby religii dla demokracji komentuje Michael Novak. Streszcza on stanowisko francuskiego arystokraty w ten sposób: „Przesłanki laickiego materializmu nie służą demokracji, lecz ją osłabiają, podczas gdy przesłanki judaizmu i chrześcijaństwa z natury są demokratyczne: na drodze nieskończonych doświadczeń prowadzą do demokracji, doskonałą ją, pokonują jej naturalne słabości i ją wspierają”¹². Choć więc Tocqueville aprobuje rozdział kościoła i państwa, jako powszechnie akceptowany w XIX wiecznej Ameryce, to stwierdza również, że pewne judeo-chrześcijańskie „przesłanki” – używając terminu Novaka – są znaczące dla życia demokracji. Autor *O demokracji w Ameryce* faktycznie uważa, że „separacja” jest siłą demokracji, ponieważ duchowieństwo z reguły nie zajmuje „publicznych stanowisk” i samo dystansuje się wobec polityki partyjnej, lecz promuje ono zasady i praktyki życia religijnego, które są istotne dla kondycji demokratycznego państwa¹³.

Według Novaka wiara w nieśmiertelną duszę stanowi główną przesłankę religijną wyróżnioną przez Tocqueville'a. Istnienie nieśmiertelnej duszy bowiem jest ostatecznym uzasadnieniem przyrodzonej godności każdego człowieka, wolności indywidualnej, która przekłada się na swobody obywatelskie, oraz uniwersalnej równości wszystkich ludzi przed Bogiem, pomimo pewnych naturalnych nierówności, które mogą mieć miejsce.

Uniwersalna jednak równość, nawet uzasadniona istnieniem nieśmiertelnej duszy, może mieć swoją negatywną stronę i dlatego powinna znajdować się „w zasięgu wzroku Boga”. Tocqueville dostrzega, że ludzie żyjący w warunkach społecznej równości nie chcą mieć

¹² M. Novak, *Democracy and Religion in America* [<http://www.nationalreview.com>, odczyt: 19. 12. 2008].

¹³ Zob. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 283. N.B. Tocqueville uważał, że Islam nie spełnia warunku rozdziału kościoła od państwa. W *Koranie* bowiem znajdują się nie tylko „dane z nieba” pouczenia religijne, lecz ponadto „polityczne maksymy, prawo świeckie i karne, oraz teorie naukowe” (s. 419). Z drugiej strony, ewangelie mówią o ogólnych relacjach człowieka do Boga i ludzi między sobą. Poza tym nie zawierają one niczego, w co trzeba wierzyć (s. 419-420). Ostatecznie ewangelie dużo bardziej pasują do demokratycznego państwa, ponieważ nie stawiają żadnych teokratycznych roszczeń.

władzy (której będą podlegać) spoza siebie. Człowiek bowiem zazwyczaj szuka źródeł prawdy w sobie samym lub w ludziach do siebie podobnych. Podobnie demokratyczne państwa poszukują głównego sędziego własnych przekonań w granicach ludzkiej wspólnoty, a nie poza nią¹⁴.

Jeżeli jednak nie istnieje żadna pozaludzka norma prawdy, to w jaki sposób można ostatecznie rozstrzygać spory konkurujących ze sobą twierdzeń prawdziwościowych, zwłaszcza w kwestiach moralnych? Inercja równości powszechnej, jeśli nie znajduje się pod kontrolą religijnych przekonań, skutkuje przykrą konsekwencją, mianowicie – wspomnianym już subiektywizmem antropocentrycznym. Jeśli nie wierzy się w Boga, Słowo Prawdy, to trudno uwierzyć, że sami ludzie mogliby kiedykolwiek właściwie rozstrzygać o prawdzie poważnych kwestii moralnych. Współczesny człowiek zdaje się wierzyć, że skoro wszyscy ludzie są równi, to także wszystkie ich moralne opinie są jednakowo prawdziwe. Tym samym trudno jest – raczej jest to niemożliwe – ostatecznie zażegnawać konflikty między różnymi poglądami moralnymi. Stąd ludzie są niejako zmuszeni do uznania swego rodzaju moralności „pro-choice” (dosł. *na rzecz wyboru*), według której to, co dobre lub złe, zależy od tego, co ktoś wybiera jako takie, a wybór ten jest równy pod względem prawdziwości z wyborami wszystkich innych, nawet jeśli się one nie zgadzają.

Do podstawowych przesłanek godności, równości i wolności Novak dodaje inne korzyści, które religia, zwłaszcza tradycja judeo-chrześcijańska, przynosi demokratycznemu państwu¹⁵. Religia wzmacnia przede wszystkim obyczaje i zwyczaje. W wolnym społeczeństwie prawa można ustanowić tak, aby pozwalały ludziom niemal na wszystko, ale religijne normy moralne zabraniają ludziom czynić, a nawet myśleć o robieniu wielu zdeprawowanych rzeczy. Zauważa to również Tocqueville, pisząc, że w tym samym czasie, kiedy prawo pozwala Amerykanom robić wszystko, to powstrzymuje ich przed tym religia¹⁶.

¹⁴ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 408

¹⁵ Por. M. Novak, *Democracy and Religion in America*. N.B. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 521: „I am so convinced that one must maintain Christianity within the new democracies at all cost”.

Po drugie, religia jest źródłem gotowych idei na temat Boga i ludzkiej natury, które są niezbędne dla codziennego życia, a których zrozumienie, z uwagi na brak czasu wśród codziennych zajęć, jest dla większości nieosiągalne. Tocqueville nazywa te idee odpowiedziami na „pierwotne pytania”, które są „jasne, precyzyjne, czytelne dla każdego i bardzo trwałe”¹⁷. Chodzi mu o odpowiedzi na takie pytania, jak: Czy istnieje Bóg? Jaki jest cel mojego życia? Czy mam nieśmiertelną duszę? Czy istnieje życie po śmierci? Czy jestem naprawdę wolny jako człowiek? Czy mogę poznać różnicę między dobrem i złem? Bez gotowych idei, czyli odpowiedzi na takie pytania, wątpliwości – jak ostrzega Tocqueville – mogą „opanować najwyższe pokłady intelektu” i sparaliżować je. Opanowani przez wątpliwości ludzie przyzwyczajają się do posiadania bezładnych i zmiennych idei z zakresu pierwotnych pytań, na skutek czego nie są w stanie skutecznie bronić swoich opinii na temat tych zagadnień. Utracie nadziei na to, że można samodzielnie rozwiązywać największe problemy nierozzerwalnie związane z ludzkim losem, towarzyszy tchórzliwa ucieczka przed myśleniem o nich w ogóle. Okoliczność ta pozbawia człowieka energii, osłabia jego wolę i przygotowuje do służalstwa, w którym wraz z innymi chętnie porzuca swoją wolność, bądź też pozwala ją sobie odebrać¹⁸. Poglądy Tocqueville’a prowadzą niezawodnie do wniosku, że bez filozoficznej antropologii i metafizyki osadzonej ostatecznie na miarodajnych, dokładnie określonych i zrozumiałych odpowiedziach na „pierwotne pytania”, ludzie mogą paść ofiarą totalitarnych rządów politycznych. Słabość bowiem jednostek w podejmowaniu osobistych i politycznych decyzji może stać się atutem społeczeństwa, które chętnie uzurpuje sobie prawo do indywidualnej wolności i narzuca ludziom swoje odpowiedzi na „pierwotne pytania”¹⁹.

¹⁶ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 280.

¹⁷ Tamże, s. 418.

¹⁸ Tamże, s. 418.

¹⁹ Por. sytuację w byłym Związku Sowieckim. Ingerencja w wolność obywateli nie ograniczała się do narzucania własnych idei politycznej ekonomii, lecz także ateizmu, naukowego naturalizmu i determinizmu w odniesieniu, co uderzało w religię, metafizykę i filozoficzną antropologię. Niektóre narody dostawały się pod jarzmo takiego

Po trzecie, Novak koncentruje się na tendencjach demokracji do generowania wśród ludzi upodobania do przyjemności fizycznych i zadowolenia z dóbr materialnych. Tendencje te przyczyniają się do obniżania indywidualnych i społecznych upodobań, które z kolei zmniejszają zaangażowanie większości ludzi w realizację wzniosłych zasad, od których zależy jakość demokracji. Religijne przekonania jednak konsekwentnie demaskują zagrożenia płynące z hedonistycznego materializmu i konsumpcjonizmu, wzywając ludzi do ich przezwyciężenia i zajęcia się rzeczami podstawowymi. Co więcej, wiara w nieśmiertelność duszy mobilizuje człowieka do rozwoju, do postępu moralnego opartego na własnej godności i autonomii²⁰.

Stanowisko Tocqueville'a w tej sprawie jest podobne. On także dostrzega to, że demokratyczna równość prowadzi człowieka do napawania się przesadnym zadowoleniem z dóbr materialnych, podczas gdy religia wiedzie go w kierunku zupełnie przeciwnym²¹. Nie ma bowiem religii – według niego – która nie zwraca pragnień człowieka w stronę dóbr pozaziemskich, która nie unosi ludzkiej duszy nad poziom życia zmysłowego²².

Krytykując materializm i konsumpcjonizm, Tocqueville nie dyskredytuje jednak uczciwej pracy człowieka, jego dążeń do wzbogacenia się i pomnożenia dóbr doczesnych. Nie obawia się też, że takie dążenie może pochłonąć wszystko inne, odbierając właściwy sens najwyższemu ludzkim władzom i doprowadzając je ostatecznie do zwyrodnienia²³. Zachęca jednak wszystkie najbardziej aktywne podmioty demokracji do solidarnej pracy nad budzeniem wśród ludzi zamiłowania do przyjemności niematerialnych i tego, co nieskończone²⁴.

ucisku na skutek osłabienia ich kondycji przez sceptycyzm, anty-autorytaryzm i agresywny laicyzm czasów współczesnych.

²⁰ Por. M. Novak, *Democracy and Religion in America*.

²¹ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, s. 419.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 518.

²⁴ Tamże, s. 518-519.

Poglądy Tocqueville'a ostatecznie sprowadzają się to tezy, że państwo demokratyczne, którego obywatele opanowuje hedonistyczny materializm i konsumpcjonizm, traci świadomość i związek z podstawowymi przymiotami nieśmiertelnej duszy – godnością, wolnością i równością. A ponieważ przymioty te stanowią właściwy fundament demokracji, stąd sama demokracja jest narażona na niebezpieczeństwo.

Na zakończenie warto podsumować podstawowe argumenty na rzecz tezy postawionej w tytule artykułu, że demokracja potrzebuje religii. Powodem, dla którego demokracja potrzebuje religii, jest z pewnością praktyka składania przysięgi przez ludzi wybranych do sprawowania urzędów państwowych, bądź też biorących udział w rozprawach sądowych, ponieważ odwołują się oni do wszechwiedzącego i wszechmocnego Boga, który jest niezbywalną normą prawdy, sprawiedliwości i moralności, i który transcenduje państwo. Chociaż religia jest konieczna dla życia w państwie, to jednak nie jest to argument za ustanawianiem religii państwowej. Wiara w nieśmiertelną duszę powinna być wspierana przez państwo, ponieważ jest ona ostatecznym uzasadnieniem takich pojęć, jak ludzka godność, wolność i równość. Wreszcie, istnieją trzy istotne powody, dla których demokracja potrzebuje religii, aby móc dobrze prosperować. Po pierwsze, bez religii nie ma żadnej prawdy, na której można by oprzeć ostateczne decyzje moralne, a bez dojrzałych decyzji moralnych ludzie nie są zdolni do takiego życia, wolności i szczęścia, jakie powinno być ich udziałem. Po drugie, religia jest źródłem idei, dzięki którym ludzie mogą w sposób pewny podejmować swe osobiste i polityczne decyzje i nie paść ofiarą totalitarnych rządów. Wreszcie, religia pomaga poskramiać zapędy materialistycznej zachłanności i hedonizmu, które nie pozwalają ludziom na wszechstronny rozwój w prawdziwej demokracji. Demokracja potrzebuje religii, ponieważ całkowicie zlaicyzowane państwo demokratyczne nie posiada trwałych fundamentów, przez co może stać się jedynie kurzem historii.

Tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

Democracy Needs Religion

Summary

The article advances such arguments for why democracy needs religion, as: (1) The oaths of office and US courts are expressions of some of the reasons why democracy needs religion in that the oaths invoke God as a needed standard of truth, justice, and morality that is transcendent to the republic. (2) Religion is necessary, but the state should not establish a religion, though the people's belief in the immortal soul, since it is the root of all-important notions of human dignity, freedom, and equality, should be supported by the state. (3) Without religious grounds, there would be no foundational truth upon which to base grave moral decisions, and without sound moral decisions, all people would not be able to pursue life, liberty, and happiness as they should. (4) Religion defines ideas that help people remain firm in their personal and political resolve so that they do not fall prey to a totalitarian regime. (5) Religion helps curb the actions of materialistic greed and hedonism that inhibit all people from flourishing in a true democracy.

Curtis L. Hancock

Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA

Amerykańskie społeczeństwo demokratyczne w ocenie Amerykanina*

W języku angielskim istnieje wyrażenie mówiące, że kocha się drugiego człowieka pomimo jego niedoskonałości. Mówi się wówczas: „Kocham tego a tego oraz wszystkie jego ciemne strony i wady” (ang. *I love so-and-so, warts and all*), również defekty w jego wyglądzie. Uczciwa ocena amerykańskiej demokracji musi oczywiście wziąć pod uwagę zarówno jej wady, jak i zalety. Podejmuję się próby takiej właśnie oceny jako Amerykanin, który – tak się składa – kocha swój kraj (jest to okoliczność często dzisiaj pomijana w ocenie Ameryki, nawet przez Amerykanów). Każda próba zrozumienia społeczeństwa wymaga wnikliwej penetracji trzech jego wymiarów: kultury, gospodarki i polityki. Niniejsza triada będzie dla mnie punktem odniesienia podczas omawiania istotnych cech amerykańskiego społeczeństwa demokratycznego, które stanowią o jego sile lub słabości.

Kultura

Studium historii prowadzi do wniosku, że o żywotności danego społeczeństwa decydują jego przekonania religijne. Przekonania te ujawniają się najwyraźniej u samych początków życia społecznego. W przypadku amerykańskiego społeczeństwa demokratycznego pierwotne jego inspiracje i siły witalne mają swoje źródło w protes-

* Tytuł oryginału: „*Warts and All: An Insider's Appraisal of American Democratic Society*” („Oraz wszystkie jego ciemne strony i wady”, czyli amerykańskie społeczeństwo demokratyczne w ocenie Amerykanina).

tantyzmie. Dlatego też stopniowa erozja protestanckich fundamentów jest jednym z powodów, dla których współczesna Ameryka przeżywa swego rodzaju kryzys tożsamości, warunkujący jej moralne i kulturowe osłabienie. Jak na ironię, do pogłębiania tej zapaści kulturowej wydatnie przyczynia się sam protestantyzm, ilekroć ulega szkodliwym tendencjom. W każdy razie nie sposób mówić o dziedzictwie Ameryki bez oddania należnego uszanowania jej protestanckim założycielom.

Protestantyzm został przywieziony do Ameryki przez angielskich purytanów. Cechy purytanizmu są nieustannie obecne w amerykańskim społeczeństwie. Francuski arystokrata Alexis de Tocqueville, który amerykańską *psyche* rozumiał lepiej niż ktokolwiek inny, stwierdził, że „natura całej Ameryki jest ucieleśniona w osobie pierwszego purytanina, który wylądował na jej brzegu tak, jak cała ludzkość jest przedstawiona w osobie pierwszego człowieka”. Trudno jest przesadzić, mówiąc o wpływie wiary protestanckiej na życie Ameryki.

Purytanie ożywiali amerykańską społeczność duchem chrześcijańskiej religii, retoryki i sumienia. Z entuzjazmem przyjęli oni luterancką ideę *sola scriptura*, mówiącą, że chrześcijaństwo ni mniej, ni więcej jest Biblią. Życie chrześcijanina polega więc na odczytywaniu słów Pisma oczyma wiary i dostosowywaniu swojej duszy do ich treści. Ponadto, purytanie uznali – za Marcinem Lutrem – że kościół jest czymś niekoniecznym, z wyjątkiem braterskiej pomocy i kaznodziej-skiej zachęty. „Depozyt wiary” (ang. *deposit of faith*) obejmował wyłącznie Pismo Święte. Istniało jedynie „kapłaństwo wszystkich wiernych” (ang. *priesthood of all believers*). Faktem jest, że jednym z podstawowych motywów, dla którego purytanie opuścili Anglię, była niechęć wobec idei ustanowienia religii państwowej, forsowanej przez Jakuba I, króla brytyjskiego.

Rzecz ciekawa, że późniejsze pokolenia kolonialistów z Anglii miały jednak coś z religii króla. Podobnie bowiem jak ich poprzednicy, oni również odrzucali królewską „religię państwową” (ang. *establishment religion*) i przyjmowali Biblię, lecz czynili to w sposób dosłowny, zabierając ze sobą jej tłumaczenie dokonane za czasów króla Jakuba. Wydanie Biblii z 1715 r. jest uznanym arcydziełem językowym w całej literaturze angielskiej. A skoro było ono podsta-

wową lekturą domowej i szkolnej edukacji przez pokolenia, wprowadziło więc do kultury amerykańskiej pewną elegancję języka i retoryki. Innymi słowy, obcowanie z Biblią oswajało z „językiem króla” (ang. *the King's English*), który bezwiednie stawał się cechą wyróżniającą każdej wykształconej osoby. Tym samym Pismo Święte urosło do rangi konstytutywnego czynnika zarówno amerykańskiej religijności, jak i języka.

Biblia była również szkołą sumienia. Purytanie bowiem, odrzucając (zgodnie z protestancką tradycją) autorytet i tradycję Kościoła katolickiego, zaprzeczyli jednocześnie wiarygodności ludzkiego rozumu i klasycznej nauce o cnocie i prawie naturalnym. Stąd też z przekonaniem, że wiara dotyczy jedynie Biblii, purytanie łączyli wniosek, że do samej tylko Biblii sprowadza się także ludzka moralność.

Mimo to ludzka natura – o czym Polacy wiedzą aż nadto dobrze – jest nieposkromiona. Naturalne potrzeby ludzkiego życia nie pozwalają do końca nad sobą zapanować. Purytański fideizm Amerykanów (pogląd, że biblijna wiara, a nie rozum, jest jedynym przewodnikiem człowieka) został ostatecznie złagodzony przez kolejną falę imigrantów z Europy pod koniec XVII w. Przywieźli oni ze sobą biblioteki, dzięki którym mogli kształcić swoje dzieci nie tylko w zakresie wiadomości biblijnych, lecz również w całym zachodnim kanonie. Młode pokolenie zaczęło poznawać naukę starożytnych Greków i Rzymian na temat roli ludzkiego rozumu i prawa naturalnego. Kraj, z kolei, zebrał z tego nauczania wielkie żniwo w postaci wielkich osobowości, które swoje wykształcenie odebrały w rodzinnych domach, a do których można zaliczyć chociażby Jeffersona, Franklina, Madisona i Hamiltona – Ojców Założycieli, którzy położyli podwaliny pod nową formułę umowy społecznej. Nowa umowa przywróciła do życia naturalne prawa człowieka, tworząc – mówiąc językiem Ojców Założycieli – *novus ordo seclorum*, społeczność, która przywraca miejsce rozumowi i prawu naturalnemu w moralnym i politycznym doświadczeniu.

Czymże jest jednak umowa bez opatrzonego podpisem dokumentu? Takich dokumentów ojcowie założyciele napisali kilka. Ich podpisy widnieją pod Deklaracją Niepodległości i Konstytucją.

W Deklaracji znalazł się argument z prawa naturalnego, gwarantujący ochronę życia, wolności i szczęścia. Konstytucja – zainspirowana myślą Johna Locke’a – z prawa do życia, wolności i szczęścia wyprowadzała prawo do prywatnej własności, która, z kolei, wymaga ochrony przed interwencjonizmem państwa. Akt Praw Obywatelskich (ang. *Bill of Rights*), czyli zbiór pierwszych dziesięciu poprawek do Konstytucji, wyraźnie określa zakres kompetencji rządu, przyznając obywatelom najszerze z możliwych swobody do życia w wolności od ingerencji państwa. Akt Praw gwarantuje wolności, które charakteryzują amerykański styl życia: zakaz wszelkiej religii państwowej, wolność słowa, wolność prasy, wolność zebrania, prawo do noszenia broni, wolność od bezzasadnych rewizji i zatrzymań, prawo do własności, prawo do procesu sądowego itd.

Powyższe dokumenty założycielskie skodyfikowały przymierze wiary i rozumu na poziomie amerykańskiego doświadczenia. Jednak ruch na rzecz „edukacji progresywnej” (ang. *progressive education*) w połowie XIX w. zaczął osłabiać ten związek. Idea edukacji progresywnej była pochodną myśli Jana Jakuba Rousseau, według którego głównym celem edukacji jest uwolnienie młodzieży spod jarzma przeszłości – obyczajów, które uchodzą za cywilizowane, lecz takimi nie są. Rozpoczął się proces przewycięzania krępującej przeszłości, polegający na promocji wąsko pojętej nauki i zwalczaniu tradycyjnych religii: judaizmu i katolicyzmu. W XX w. John Dewey, najbardziej wpływowego amerykańskiego filozofa i teoretyka wychowania, stwierdził bez ogródek, że edukacja jest niczym innym, jak tylko świeckim projektem politycznym.

W swoich pracach (*Demokracja i wychowanie* oraz *Szkoła a społeczeństwo*) Dewey stara się dowieść, że o wiedzy stanowi nie tyle świat realnie istniejących rzeczy, co konsensus naukowców, którzy stale doskonalą swoje metody. Nauki humanistyczne, takie jak historia, filozofia, literatura czy sztuki piękne, mają wartość o tyle, o ile wychowują demokratyczną wrażliwość, dzięki której ludzie oświeceni są gotowi wspierać pracę naukowców. Innymi słowy, dyscypliny humanistyczne mają wartość jedynie jako narzędzia wychowawcze, formujące demokratyczny lud. Tam bowiem, gdzie istnieje właściwie ukształtowana demokratyczna wspólnota, tam może dobrze prospe-

rować biologia, chemia, fizyka itp. A ponieważ pojęcie demokracji Deweya ciąży w stronę socjalizmu (podobnie jak koncepcja Rousseau), stąd edukacja amerykańska – pozostająca pod wpływem jego myśli – stała się orężem „progresywnej” polityki.

Ani Rousseau, ani Dewey nie uważali edukacji za dziedzinę związaną z formowaniem intelektu. Była ona dla nich raczej sprawą dotyczącą kształtowania woli – woli naukowego porozumienia i pragnienia demokratycznego społeczeństwa. W kontekście takiej wizji wychowania nie było w ogóle miejsca dla klasycznie rozumianej cnoty ani religijnej moralności. Progresywna edukacja dała życie nowej Ameryce, w której drogi wiary i rozumu się rozeszły. Pozostały jedynie szczątki purytańskiego fideizmu na tle systematycznie zanikającej religii. Wraz z religią zanika klasycznie rozumiana roztropność i prawo naturalne, co każe przyjąć, że Ameryka pogrążyła się w odmętach zlaicyzowanego purytanizmu. W kulturze na nowo zapanowało stare przekonanie, że tajemnica ludzkiej moralności w całości ukryta jest w Biblii. Niestety, biorąc pod uwagę stopień zsekularyzowania społeczeństwa, jego możliwości oddziaływania są dziś naprawdę znikome. Kiedy ginie autorytet Pisma Świętego, wtedy takie społeczeństwo, jak to w Ameryce, traci jasną wizję moralności i staje się sługą relatywizmu. Purytańska koncepcja „powszechnego kapłaństwa wiernych” daje Amerykanom tytuł do radykalnego indywidualizmu, lecz z Biblią odłożoną na półkę każdy purytański kapłan staje się wyrocznią dla samego siebie. W jaki sposób ktoś może rządzić takim społeczeństwem?

Rolę zbawcy kultury przyjmuje na siebie system prawny. Jedną bowiem z widocznych gołym okiem konsekwencji wynikających z dominacji relatywizmu jest to, że Stany Zjednoczone stały się najbardziej skłóconym społeczeństwem na świecie. W Ameryce mieszka i pracuje ponad 70% wszystkich prawników tego świata. Czy stąd pochodzi ten stan rzeczy? Otóż, kiedy religia traci swój prymat w życiu publicznym, wówczas – aby utrzymać moralny konsensus w społeczeństwie – coś innego musi wypełnić powstałą po niej pustkę. A skoro klasyczny rozum, mądrość i roztropność nie stanowią już żadnej alternatywy, więc opuszczone przez religię miejsce zajmuje prawo stanowione. Na oplakane skutki takiej zamiany prawdopo-

dobnie nie trzeba będzie długo czekać. Jest takie stare powiedzenie, które mówi, że „studenci poszli do szkoły dla prawników z wiarą w dobro i zło, lecz wrócili z niej z wiarą w legalne i nielegalne”. Podobne przekonanie obejmuje całe społeczeństwo, kiedy prawo zastępuje obywatelom moralny kompas.

Powyższe tło ułatwia zrozumienie specyfiki prawa stanowionego, które jest praktykowane w Ameryce. (1) Prawo opiera się na kodeksach, ustawach i tekstach prawnych. Przez analogię księgi prawa zastępują księgę Biblii. (2) Prawo jest siłą napędową progresywnej polityki, utopijną wizją mającą transcendować zarówno poszczególne religie, jak i tradycyjne kryteria oceny moralnego postępowania człowieka. Ta siła napędowa ma za sobą władzę rządu, ponieważ klasa polityczna w państwie składa się niemal wyłącznie z prawników. (3) Prawo dąży do bycia czysto proceduralnym. Unika wyrokowania w sprawach natury moralnej, odnoszących się do indywidualnej lub prywatnej sfery ludzkiego życia. Jest to namacalny wyraz wpływu pracy Johna Stuarta Milla pt. *O wolności* na dzisiejszą Amerykę. Według Milla wszystko jest dozwolone, dopóki ktoś nie doznaje krzywdy. Jeżeli jednak ktoś doznałby krzywdy, to ma szansę dochodzenia sprawiedliwości przez kancelarię prawniczą, którą może sobie wybrać.

Wspólnota prawna nie ignoruje cnoty zupełnie. Jest ona obojętna jedynie wobec cnoty *prywatnej*. Rekompensuje tę obojętność, poświęcając się w całości cnotcie *publicznej*. Cnota prywatna jest staro-wiecka i nieoświecona. Jej przeciwieństwem jest cnota publiczna, jako że odnosi się do politycznych aspiracji danej osoby. Oto w jaki sposób współczesna mentalność uwiarygodnia samą siebie: poprzez typy politycznych przyczyn. Przyczyny te umożliwiają społeczeństwu prowadzenie prac inżynierskich nad tworzeniem „autonomicznych jednostek” (ang. *autonomous individuals*), jak głosi slogan progresywnej polityki. Wielu członków wspólnoty prawnej wierzy, że to właśnie oni stanowią podmiot tej społecznej inżynierii. Realizacja tego projektu przebiega na dwóch frontach:

a) na froncie libertyńskim, dążącym do liberalizacji prawa tak, aby zapewnić jednostkom nietykalność ze strony tradycyjnych środków cenzury społecznej. Prywatna wolność jednostki powinna być

nieograniczona, z wyjątkiem momentów, kiedy ingeruje ona w sferę wolności innej osoby. Walka o autonomię jednostki ma usprawiedliwiać libertyńską metodę realizacji tego projektu. W konsekwencji prowadzi ona do akceptacji aborcji, eutanazji, legalizacji narkotyków, związków homoseksualnych itd.;

b) na froncie socjalistycznym, dążącym do stworzenia takiego prawa i takiej jego wykładni, aby równość jego zastosowania mogła podnieść standardy życia upośledzonych klas społecznych. Walka o autonomię jednostki jest parawanem również dla tej metody, która forsuje idee redystrybucji w ekonomii, opieki społecznej, rządowych funduszy na edukację, publicznych projektów mieszkaniowych, opieki lekarskiej itd. W konsekwencji wielu prawników w jednym czasie przybiera pozę libertyna, a w innym – socjalisty. W rzeczywistości jednak obie te pozy są jedynie dwoma aspektami tego samego światopoglądu progresywnego. Klasa prawników staje się nowym magisterium (tzn. urzędem nauczycielskim, P.T.), sprawującym kierowniczą rolę na drodze do utopii. A ponieważ utopia musi posiadać inspiracje etyczne, więc w strój etyki jako nauki przyodziewa się prawo.

Przeciętny Amerykanin, zdezorientowany nieco w całej tej sytuacji, zazwyczaj redukuje własne postawy etyczne do typowej dychotomii: prawo albo religia. Kiedyś, rozpoczynając zajęcia z etyki podczas seminarium dla urzędników państwowych, zostałem przedstawiony jako adwokat. Zaskoczony tym zupełnie niezasłużonym tytułem, zaprotestowałem, próbując wyjaśnić, że jestem filozofem, a nie prawnikiem. Osoba jednak, która mnie przedstawiła, usprawiedliwiała się, mówiąc, że termin, którego użyła, wydał się jej zupełnie logiczny. Czyż nie istnieją tylko dwa rozłączne sposoby rozumienia etyki? Czyż nie jest tak, że pochodzi ona albo z prawa, albo z religii? A ponieważ wiedziała, że nie jestem księdzem, więc pozostał jej wniosek, że jestem prawnikiem. Chciałbym wierzyć, że do czasu zakończenia rozpoczętych wówczas zajęć udało mi się wykazać jej, że istnieje jeszcze trzecia alternatywa.

Przemiana Ameryki w skłócone państwo przynosi niepokojące skutki. Kiedy przeciwstawne interesy w społeczeństwie pozbawionym moralnego konsensusu poza prawem walczą o prawne rozstrzygnięcie swoich sporów, wówczas w szalonym tempie rośnie licz-

ba procesów sądowych (w rzeczywistości liczy się je w milionach). Jednak liczba samych prawników w społeczeństwie każe przypuszczać, że to właśnie ich interesy dominują w kształtowaniu wartości społecznych. Ponad 90% ludzi stanowiących prawo z ramienia rządów stanowych i federalnego należy do grona prawników. Tak liczna armia Temidy musi decydować o tym, jakie prawo zostanie uchwalone. Nie dziwi więc fakt, że wiele ustaw służy interesom samych prawników. Na przykład, za czasów minionego pokolenia przyjęto prawo do „rozwodów bez orzekania o winie” (ang. *no fault divorce*). Pozwalało ono mężowi lub żonie wnieść pozew o rozwód bez konieczności jego uzasadnienia. Realizacja takiego „prawa” przyniosła oczywiście obfite dochody kancelariom prawniczym, lecz makabrycznie nadwerżyła kondycję rodzin.

Ogromna populacja zawodowych prawników może stać się czymś w rodzaju „klasy terrorystycznej” (ang. *terrorist class*). Jeden z moich znajomych, który – tak się składa – jest prawnikiem od spraw rozwodowych, powiedział mi, że regularną praktyką jego firmy prawniczej jest wszczynanie procesów zastraszających osoby pozwane, których sprawy wygrałyby w sądzie. Po zastraszeniu taki pozwany często kapituluje i załatwia sprawę – przez zapłacenie pokażnej sumy – poza salą sądową.

Najbardziej szkodliwą konsekwencją legalistycznej idolatrii amerykańskiego społeczeństwa jest prawniczy aktywizm, czyli praktyka sędziowska polegająca na stanowieniu prawa na mocy własnego urzędu. Aktywizm prawniczy jest szkodliwy z kilku powodów. Po pierwsze, jest on sprzeczny z Konstytucją. Najdłuższy bowiem artykuł Konstytucji mówi o kompetencjach agendy ustawodawczej i stwierdza, że mandat do tworzenia prawa należy tylko do niej. Po drugie, aktywizm ten podważa wolę obywateli wyrażaną w powszechnym głosowaniu. Najczęściej w wyniku demokratycznego głosowania wyłania się jakaś mniejszość. W przypadku więc, gdy sędziowie i prawnicy procesowi preferują zdanie właśnie tej mniejszości, wówczas odwołują się do sądów, które uznają demokratycznie wyrażoną wolę obywateli jako „niezgodną z konstytucją” (ang. *unconstitutional*), twierdząc, że większość stała się „despotyczna” (ang. *tyrannical*).

W świetle aktywizmu prawniczego rządu w dzisiejszej Ameryce zasługują na miano krotkacji (gr. *krites* – sędzia). Sędziowie mogą bowiem dowolnie zmieniać etyczny, prawny i polityczny krajobraz Ameryki w celu realizacji swoich progresywnych dążeń politycznych. Cel uświęca środki. Dobrze znanym przypadkiem takiego aktywizmu jest odkrycie w Konstytucji „prawa do aborcji” (ang. *right to abortion*). Coraz częściej słyszy się orzeczenia nieważności referendum przeciwko „związkom tej samej płci” (ang. *same-sex marriage*). W każdym stanie, w którym kwestia ta została poddana pod głosowanie (nawet w stanie Massachusetts, który słynie ze swego liberalnego nastawienia), głosujący odrzucili projekty legalizacji związków tej samej płci. Jednak wyniki tych referendum okazały się niezgodne z ideologią prawników sądowych, stąd sądy w różnych stanach podejmują usilne starania o stwierdzenie, że wola głosujących jest sprzeczna z Konstytucją.

Bazując na własnych obserwacjach i doświadczeniu, mógłbym podać wiele podobnych przykładów, jednak nie poddam się tej pokusie. Chcę jedynie podkreślić to, iż nie można zrozumieć współczesnego społeczeństwa amerykańskiego bez zrozumienia jego kłótlivej natury. Wszystko wskazuje na to, że Konstytucja i rządy prawa są dziś na usługach nowej wiary. Stara purytańska wiara została zsekularyzowana i przekształcona w prawniczy aktywizm i progresywną politykę.

Ekonomia

W przeciwieństwie do rozważań nad kulturą, które koncentrowały się na jej wadach, moje uwagi na temat ekonomii dotyczyć będą bardziej pozytywnych cech amerykańskiego społeczeństwa. Amerykańska gospodarka jest jednym z cudów tego świata. Od początku Amerykanie wiedzieli o ekonomii coś, czego inne części świata musiały się dopiero nauczyć na drodze trudnych doświadczeń. Obdarowani bezkresną przestrzenią życiową, wychowani w protestanckiej etyce pracy, nieobciążeni feudalizmem Starego Świata, Amerykanie od razu zostali ogarnięci duchem wielkiej przedsiębiorczości. Ich

kulturowa podbudowa zawsze leżała (i nadal leży) u podstaw dobrze prosperującej gospodarki.

Chciałbym zwrócić uwagę na to, że w Ameryce od zawsze istniała stabilna kultura moralna wypracowana na bazie nauczania biblijnego. Powszechność tego nauczania łączyła się z przekonaniem, że biblijne instrukcje moralne należy stosować również w dziedzinie wolnej wymiany gospodarczej, w przeciwnym razie ekonomii grozi korupcja. Wprawdzie wpływ Biblii na gospodarkę okazał się daleki od doskonałości (zresztą jest to jeszcze jedna nauka biblijna, mówiąca o tym, że niedoskonałości istnieją na świecie), jednak ludzie, chcąc ograniczyć egoistyczną pogoń za bogactwem, z zasady – jeśli nie zawsze w czynach, to przynajmniej w słowach – potępiali chciwość i wyrachowanie.

Druga ważna lekcja biblijna uczyła, że praca jest „sakramentalna” (ang. *sacramental*). De Tocqueville, który w swojej książce pt. *O demokracji w Ameryce* często głosił prorocze tezy, przepowiadał, że gospodarka w Ameryce Południowej zmarnieje w kolonialnym marazmie, natomiast w Ameryce Północnej – rozkwitnie. Uzasadnieniem jego tezy miał być fakt, że oficjalną religią Ameryki Łacińskiej był katolicyzm. I rzeczywiście, Kościół katolicki był ambiwalentny w sprawie pożytku i pracy, kiedy chodziło o zyski. Katolicka teologia moralna niepokoiła się tym, że wolny rynek, dążąc do zysku, stawał się grą sum zerowych, w której zysk jednej strony oznacza nieuchronnie stratę dla drugiej. Protestantyzm natomiast nie miał wątpliwości, że wymiana wolnorynkowa może w oczach Bożych zasługiwać na pochwałę. Nie formułował więc żadnych religijnych zakazów w sprawie rozwoju kapitalistycznych inicjatyw w Ameryce.

Pozostałości dawnych poglądów katolickich na temat użyteczności i pracy dają o sobie znać również dzisiaj. Wielu duchownych i świeckich ciągle przedstawia karykaturę wolnego rynku jako grę sum zerowych. Największe autorytety Kościoła zroszczyły jednak, że gospodarka wolnorynkowa może być dobra i może mieć właściwe sobie miejsce w całościowej wizji ludzkiego życia. Orędownikiem takiego poglądu był Jan Paweł II, autor takich encyklik, jak *Laborem Exercens* i *Centessimus Annus*. W dokumentach tych stwierdził on, że gospodarcza wolność nadaje pracy właściwy kierunek pod warun-

kiem, że jest ona zgodna z Ewangelią. Gospodarka dynamiczna stwarza dużo większe możliwości pomocy ludziom ubogim niż gospodarki statyczne, pozostające pod kontrolą państwa. Dynamizm gospodarczy daje również okazję do uwolnienia indywidualnej twórczości, umożliwiającej rozwój na poziomie ponadzwyczajnej egzystencji i współtworzenie lepszego świata, świata, w którym – jeżeli majątek jest gromadzony i mądrze używany – działalność gospodarcza może wpłynąć na podniesienie warunków życia ludzi niezamożnych. Wznosząca się bowiem fala podnosi wszystkie łodzie. Niewykluczne, że na temat gospodarki wolnorynkowej teologia katolicka mogłaby nauczyć się czegoś od protestantyzmu. W każdym razie, chociaż protestancka mentalność ograniczała Amerykę pod pewnymi względami, to z pewnością była ona inspiracją dla produkcji gospodarczej.

Po trzecie, produkcję gospodarczą w Ameryce stymulowało również prawo do własności prywatnej. Cechę tę dostrzegał już Jefferson, który fragment Deklaracji Niepodległości, mówiący, że istnieje niezbywalne prawo do „życia, wolności i dążenia do szczęścia”, sformułował pierwotnie w słowach mówiących o prawie do „życia, wolności i dążenia do własności”. Gwarancjom prawa do własności prywatnej jest poświęcona piąta poprawka do Konstytucji. Całe pokolenia Amerykanów, również tych, którzy nie zdawali sobie sprawy, że prawo do własności jest skodyfikowane w Konstytucji, uznawały je za aksjomat swojego życia. Pomysł, że rząd mógłby pobierać pieniądze od swoich obywateli na drodze podatkowej w celu poprawy życia społecznego, był nie do pomyślenia aż do wieku XX. Aż do 1913 r., kiedy to rząd federalny po raz pierwszy nałożył niewielki podatek od wynagrodzenia, Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych wiele razy orzekał, że jest on niezgodny z Konstytucją. Zrobił to nawet podczas wojny secesyjnej, gdy Abraham Lincoln usprawiedliwiał go jako akt wsparcia armii w walce o ocalenie Unii. Zatrącanie amerykańskiej świadomości historycznej łączyło się z nową tendencją do tworzenia systemu podatkowego coraz bardziej wrażliwego na potrzeby obywateli. W XXI w. system ten faktycznie reprezentuje już poziom wysokiego uwrażliwienia, co ośmiela niektórych krytyków gospodarczych do wyrażania opinii, że dzisiejsza Ameryka nie jest już tym samym krajem, co ta sprzed XX w. I znowu przewidywania De

Tocqueville'a okazały się trafne. Twierdził on bowiem, że Ameryka będzie prosperować do czasu, kiedy klasa polityczna odkryje, że obywatele dadzą się przekupić własnymi pieniędzmi.

Po czwarte, szczęściem Amerykanów jest ich otwartość. Ich zadowolenie z zasady pochodzi z tego, że każdy człowiek może dokonywać własnych wyborów i prowadzić własne interesy bez zewnętrznej cenzury. Niestety, jak pokazałem wcześniej, taka postawa może przerodzić się w relatywizm i rozpustę. Jeżeli jednak chodzi o gospodarkę, to jest ona (i była) źródłem rynkowej kreatywności. Amerykanie nigdy nie wykluczają możliwości, że nieszablonowy pomysł może stać się pomysłem najbardziej obiecującym. Stąd też zamiłowanie do nowości jest niewątpliwie częścią temperamentu amerykańskiego.

Po piąte wreszcie, Amerykanie są ludem pragmatycznym i utylitynym. Jest czymś zupełnie zrozumiałym, że pionierzy, według których ich „jawnym przeznaczeniem” (ang. *manifest destiny*) jest zdobycie i zaludnienie całego kontynentu, nie mogą być zasadniczo teoretykami. Są to ludzie czynu, a nie kontemplacji. Nawet obserwatorzy Stanów Zjednoczonych z innych krajów postrzegają Amerykanów jako lud pragmatyczny, który wartości praktyczne ceni wyżej od spekulatywnych. Pogląd ten dodatkowo wzmacnia fakt, że najbardziej reprezentatywna szkoła myślenia w Ameryce jest związana z takimi nazwiskami, jak William James i John Dewey. W historii filozofii szkoła ta nosi nazwę „pragmatyzmu”, który nie tylko określa prawdę w kategoriach efektów praktycznych (wartości pieniężnej – jak wyraża się William James), lecz także oczekuje kolejnych efektów jej wydajności, które potwierdzają prawdę już osiągniętą i zapowiadają dalsze jej zdobywanie. Prawda jest urodzajna i była taka zawsze. Nie trzeba dodawać, że w takim społeczeństwie istnieje silny zapał do indywidualnej pracy. Amerykańska etyka pracy uczy, że wydajność świadczy o człowieku. To skłania Amerykanów do podejmowania aktywności zawodowej na wielką skalę. Liczne badania pokazują, że amerykańscy pracownicy rocznie poświęcają dużo więcej godzin na pracę niż pracownicy w większości innych krajów. Najbardziej przepracowani są prawnicy (być może jest w tym pewna sprawiedliwość). W każdym razie wzgląd na wydajność inspirowuje

Amerykanów do ciężkiej pracy do granic możliwości. Sądzą oni, że otwartość na różne okazje daje większe prawdopodobieństwo wytworzenia pożądaných rezultatów, nawet jeśli czasem te rezultaty są nieprzewidywalne. Nawiązuje do tego tzw. postawa „dasz radę” (ang. *can do attitude*), typowa dla amerykańskiej mentalności, chętnie przedstawiana w amerykańskiej literaturze i filmie. Klasycznym przykładem tej mentalności jest anegdota o dwóch sprzedawcach butów, których firma obuwnicza wysłała do innego kraju. Po przyjeździe okazało się, że wszyscy mieszkający tam ludzie chodzą boso. Pierwszy ze sprzedawców dzwoni zdenerwowany do firmy i mówi: „Zła wiadomość: nikt tutaj nie chodzi w butach”. Drugi z kolei dzwoni i z entuzjazmem donosi: „Dobra wiadomość! Nikt tu nie chodzi w butach”. Ten drugi sprzedawca był Amerykaninem.

Wniosek wynika z tego taki, że to, co nieprzewidywalne, może przypadkowo rozwinąć gospodarkę tak samo jak to, co przewidywalne. Jest to powód, dla którego Amerykanie w swoim indywidualnym i zbiorowym życiu chętnie podejmują ryzyko eksperymentu. Niechętnie uznają coś za niemożliwe, zanim tego nie spróbują. W takim kontekście granice gospodarczych inicjatyw i ich rezultatów są praktycznie nieskończone.

Rząd

Amerykańskie społeczeństwo ma wiele cech dodatnich. Większość Amerykanów znajduje w nim dobre warunki do życia, wielu szuka w nim korzyści. Jednak założyciele tego narodu nigdy nie zaakceptowałyby nadużycia władzy, którego dopuścili się współcześni politycy, aby nadać Ameryce kształt nie do przyjęcia u początków jej państwowości. Widok Ameryki rządzonej przez ludzi, którzy dowolnie interpretują Konstytucję, nie liczą się z wolą ludu i są podatni na korupcję, z pewnością zasmuciłby Ojców Założycieli.

Transformacja Ameryki wynika głównie z tego, że rząd federalny – prezydent, kongres, sądy rezydujące w Waszyngtonie – stał się klasą zawodowych polityków. Niektórzy z nich nigdy nie pracowali poza sektorem rządowym. Założyciele Stanów Zjednoczonych mieli

wizję rządu federalnego, znajdującego się w rękach przedstawicieli narodu, którzy udają się do Waszyngtonu jedynie na krótki czas. Po zakończeniu urzędowania mieli oni wracać w swoje rodzinne strony, niekiedy nawet bardzo odległe. Na ówczesne czasy nie była to żadna romantyczna wizja. Rozległość kraju, ograniczenia komunikacyjne i przekonanie, że związki lokalne i stanowe są ważniejsze od waszyngtońskiej polityki, sprawiały, że stała klasa polityczna z siedzibą w stolicy po prostu nie mogła być czymś realnym.

Twórcy Konstytucji zaprojektowali ją tak, aby przez system kontroli, równowagi i podziału władzy wszelkie machinacje polityków były udaremniane. Powstanie wydzielonej klasy politycznej oznaczałoby dominację jednej frakcji politycznej nad drugą. Dominacja taka była jednak niemożliwa, ponieważ władza pozostawała pod kontrolą Konstytucji. Ograniczała ona poczynania rządu, zwłaszcza hamując wzrost liczby jego członków. Dzisiaj czasem po zwykłym posiedzeniu kongresu słyszy się narzekanie, że Waszyngton nie podpisał jakiejś ważnej ustawy. Dla Ojców Założycieli taka wiadomość byłaby bardzo dobrą nowiną. To oni bowiem stworzyli system, według którego „pat” (ang. *gridlock*) (polityczny impas) jest najpewniejszym wynikiem obrad kongresu.

Nawet dzisiaj trudno jest pokonać inercję politycznego pata. Kongres dysponuje jednak skutecznymi środkami przewycięzania uporu poszczególnych stronnictw. W amerykańskim żargonie środek taki nazywany jest „wieprzowiną” (ang. *pork*). Wieprzowina (mięso ze świni) jest polityczną metaforą oznaczającą legalną łapówkę, za pomocą której członkowie kongresu osładzają daną propozycję ustawy, aby przekonać innych kongresmanów (skądinąd nawet wrogów politycznych) do jej poparcia. A ponieważ członkowie kongresu lubią „gromadzić” (ang. *hog*) dla swoich stanów lub lokalnych obwodów tyle korzyści, ile się tylko da, stąd ich głos może zostać „kupiony” (ang. *bought*) przez tych kongresmanów, którym zależy na tym, aby ich własny interes stał się prawem.

Kongresmani (przedstawiciele Izby Reprezentantów i senatorowie) targują się więc między sobą w sprawie konkretnego głosowania co do warunków, na podstawie których korzyści ich konkretnego okręgu wyborczego staną się propozycją nowego prawa. Korzyści

te – atrakcyjne dla pewnej grupy członków Kongresu – są eufemistycznie nazywane „kolczykami” (ang. *earmarks*).

Niedawno (w październiku 2008) w odpowiedzi na krach gospodarczy w USA, spowodowany pożyczkami hipotecznymi i kredytami inwestycyjnymi, Kongres zaproponował sumę 700 miliardów dolarów na zabezpieczenie banków i przedsiębiorstw hipotecznych przed ich całkowitym upadkiem. Propozycja była krótka i na temat – po prostu trzystronicowy dokument. Większość obywateli sprzeciwiła się tej propozycji – tej wpłacie kaucji (ang. *bail out*), jak ją nazwano, uważając, że zwiększa ona ingerencję rządu w gospodarkę, ingerencję, która – zdaniem wielu – była główną przyczyną całego krachu. Kiedy propozycja ta została poddana pod głosowanie kongresu po raz pierwszy, członkowie Izby Reprezentantów, obawiając się oburzenia swoich wyborców, opowiedzieli się za jej odrzuceniem. Nie zniechęciło to jednak Kongresu, który zabrał się do rekonstrukcji projektu ustawy. Po upływie tygodnia kongresmani wystąpili ponownie z wnioskiem, ale tym razem był on już „zakolczykowany”, czyli uwzględniający interesy większości reprezentantów i senatorów. Zawarte w nim „kolczyki” sprawiły, że pierwotnie trzystronicowy dokument urósł do rozmiarów pięciusetstronicowej księgi. Poparcie tej „wieprzowej ustawy” (ang. *pork-legislation*) było jednym z powodów, dla których John McCain przegrał kampanię prezydencką. Popierając ją, zraził on do siebie wielu Amerykanów, którzy w innych okolicznościach oddaliby głos właśnie na niego.

Kongresmani rozgrywają polityczną grę tak, że zdobywają kontrolę nad pieniędzmi, które w większości pochodzą z kieszeni podatników. To pozwala im stać się czymś w rodzaju oligarchii. Jest to, niestety, amerykańska wersja tego, przed czym ostrzegał słynny Otto von Bismarck: „Dwóch rzeczy lepiej żebyś nigdy nie wiedział: jak robi się kiełbasę i w jaki sposób tworzy się prawo”.

Nie trzeba dodawać, że wśród poinformowanych Amerykanów te oligarchiczne tendencje wywołują cynizm. Podczas gdy George Bush miał jeden z najniższych wskaźników poparcia w historii Ameryki – 26%, to amerykański Kongres ma bezdyskusyjnie najniższy wskaźnik z kiedykolwiek odnotowanych – 9%. A propos, tylko Harry Truman pod koniec swego urzędowania w 1952 r. miał niższy

wskaźnik od Busha. Dzisiejsi historycy uznają go jednak za jednego z największych prezydentów Ameryki.

Obok polityków do oligarchii należą biurokraci. Jeżeli w danym społeczeństwie istnieje klasa zawodowych polityków, to z czasem musi w nim powstać także klasa profesjonalnych biurokratów, którzy są bezwzględnie potrzebni tym pierwszym do skutecznego załatwiania ich interesów. Biurokraci są praktycznie nietykalni. Jako że nie są oni wybierani, lecz nominowani, więc nie odpowiadają przed wyborcami. Wielu historyków potwierdza fakt, że stopień niedostępności i dokuczliwości biurokracji stanowi wyznacznik społecznego upadku. Istnieje wiele przykładów ilustrujących niepojętą rozrost federalnej biurokracji. Oto jeden z nich. W 1862 r. Abraham Lincoln poprosił o osobistego asystenta biurowego. Z czasem, na podstawie liczby podań kierowanych do jego biura, stwierdził, że potrzebuje drugiego osobistego sekretarza. Wielu członków kongresu zaprotestowało, twierdząc, że w ten sposób stworzy się precedens dla departamentu stanu (urzędu prezydenckiego) do pomnażania liczby biurokratów w postępie geometrycznym. Lincoln ostatecznie otrzymał kolejnego sekretarza, lecz obawa przed wzrostem liczby pracowników biurowych okazała się uzasadniona. O ile prawdą jest, że jeden urzędnik w sekretariacie Abrahama Lincolna to zbyt mało, o tyle niemal 700 w kancelarii Billa Clintona w latach 90. XX w. to liczba z pewnością grubo przesadzona.

Na zakończenie pozostaje wspomnieć o jeszcze jednym sprzymierzeńcu amerykańskiego rządu. Mam na myśli media. Są one środkiem pozostającym do dyspozycji nie wszystkich członków rządu, lecz jedynie jego progresywnej części. W Ameryce media stały się praktycznie orężem partii demokratycznej (liberalnej). Rzeczywisty wpływ mediów na efekt rządzenia jest tak ogromny, że nierzadko przypina się Ameryce etykietę z napisem „mediokracja”. Ludzie mediów podzielają te same progresywne wartości polityczne, co liberalni członkowie amerykańskiego rządu. Kolejne badania pokazują, że 90% pracowników przemysłu medialnego podczas wyborów oddaje głos na partię demokratów (podobne statystyki dotyczą pracowników sądów, nauczycieli, wykładowców szkół wyższych oraz duchowieństwa). Władza mediów w Ameryce jest potężna, tym bar-

dziej, że sprawują ją one, korzystając z usług wykreowanych gwiazd. Nagłaśniając daną sprawę lub osobę bądź też wyciszając je, media decydują o tym, co liczy się w narodowej polityce i debacie społecznej, a co nie. Media są niczym wyrocznia, która rozstrzyga o tym, co zasługuje na uwagę. Nie dziwi więc fakt, że z uwagi na swą liberalną stronniczość polityczną media działają w oparciu o podwójną etykę. Dlatego też amerykańscy konserwatyści są w nich poddawani niezwykle szczegółowym badaniom, podczas gdy liberałowie są usprawiedliwiani i hołubieni. Jaskrawym przykładem takiej logiki działania była ostatnia kampania prezydencka, w której trudne pytania pod adresem Baracka Obamy, dotyczące jego podejrzanych relacji osobistych, politycznego doświadczenia (czy też jego braku) oraz zapisu głosowań, były przez główne media praktycznie niepodejmowane, podczas gdy zyciorys Johna McCaina został przebadany wnikliwie i bez pardonu. Ponieważ Obama podzielał wartości lansowane przez media, więc media ignorowały pewne zagadnienia, które z racji historycznych domagałyby się dziennikarskiego omówienia. Ponieważ McCain nie podzielał tych samych wartości, więc był traktowany z zachowaniem zupełnie innych standardów.

Zakończenie

Być może przedstawiłem więcej wad demokracji amerykańskiej, niż powinienem, ale chcę zakończyć pozytywną uwagą. Mogę ją uczynić, ponieważ mam coś z augustyńskiego poglądu na życie społeczne. Otóż, utopia nie jest możliwa. Augustyn uczył, że na tym świecie sprawiedliwość jest czymś epizodycznym. Może, owszem, pojawić się na jakiś czas, lecz nigdy nie pozostanie na zawsze. Założyciele narodu amerykańskiego rozumieli, że każde społeczeństwo, również ich własne, jest takim projektem w sensie augustyńskim. Skoro ludzie nie są aniołami, więc potrzebują rządu, który swoje władze będzie oddzielał, kontrolował i równoważył. Co więcej, ludzie potrzebują społeczeństwa, które zwróci uwagę nie tylko na cnotę publiczną, lecz także na prywatną. Ta ostatnia potrzebuje moralnej i religijnej kultury, w której dane pokolenie zrealizuje swoje, odziedziczone po

przodkach, zobowiązanie do przekazania zasad moralnych następnym pokoleniom. Ojcowie Założyciele wiedzieli, że Ameryka nie będzie doskonała. Jednak zdawali sobie sprawę, że nic nie przedstawia sobą takich konstruktywnych mocy, jak świadomie i inteligentnie prowadzone społeczeństwo demokratyczne. Mam nadzieję, że Ameryka odzyska swoje poczucie celu i przodownictwa. Będzie to błogosławieństwem zarówno dla niej, jak i dla świata.

Thum. ks. Paweł Tarasiewicz

“Warts and All”: An Insider’s Appraisal of American Democratic Society

Summary

In American English there is an expression to convey that someone may love another in spite of his or her defects. We say, “I love so-and-so, warts and all,” a wart being a distracting blemish on someone’s appearance. An honest appraisal of American democracy must take into account its blemishes as well as its pleasant features. The author attempts that appraisal as an American who also happens to love his country. Any effort to explain a society requires an examination of its three dimensions: culture, economics, and politics. He respects this triad as he discusses central features of American democratic society, focusing on its strengths and weaknesses.

In conclusion, the author says that the founders of the American nation understood that every society, including their own, is an Augustinian project. Since human beings are not angels, they require a government that separates its powers and provides checks and balances. Moreover, human beings require a society that pays attention not only to public virtue but to private virtue as well. This latter requires a moral and religious culture where one generation embraces its ancestral obligation to transmit moral standards to the next generation. The founders knew that America would not be perfect. But they appreciated that nothing has constructive energies like a purposeful, intelligently led democratic society.

Imelda Chłodna

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Demokracja liberalna i jej wpływ na edukację amerykańską

Pomimo iż dwudziestowieczna pedagogika amerykańska niesie ze sobą optymistyczną wiarę w człowieka i w jego możliwości, wiara ta od czasów oświecenia zaczęła przekształcać się w niezdrową pychę i brak pokory wobec istniejącego obiektywnie porządku natury. Przyczynił się do tego niezwykle ważny czynnik, który wywarł znaczący wpływ na charakter umysłowości amerykańskiej, a mianowicie panujący w tym kraju ustrój polityczny – demokracja liberalna, która jest niemal w całości tworem oświeceniowym¹.

Nowożytna wizja polityki zrywa bowiem z kosmosem Średniowiecza, z ideą świata uporządkowanego, którego kształt i plan zostały stworzone przez Boga. Oznacza to całkowitą dezintegrację ładu uważanego dotychczas za ponadczasowy i uniwersalny. Społeczeństwo nowożytne nie jest zamkniętą całością. Jest skrajnie nominalistyczne i pluralistyczne. Koegzystują w nim najrozmaitsze, sprzeczne wizje świata i Boga: katolicy, luteranie, kalwini, liberałowie, rewolucjoniści i konserwatyści. Nie ma tutaj jedności; wielość i pluralizm są niejako programowe, a pojęcie prawdy jest czymś względnym, subiektywnym dla poszczególnych grup, wyznań i jednostek. Prawda o świecie zostaje zastąpiona wielością opinii o nim. W tak pojętym społeczeństwie nie ma miejsca na jedność. Władza traci swoje cele soteriologiczne, nie próbuje nawet nauczać Prawdy, gdyż sama zajmuje postawę obojętną wobec niej. Wspólnota jest już tylko luźnym zbiorem. Jedność

¹ Por. A. Bloom, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1987, s. 259: „There is practically no contemporary regime that is not somehow a result of Enlightenment, and the best of the modern regimes – liberal democracy – is entirely its product”.

społeczeństwa nie jest oparta na wspólnocie idei i wiary. Jest ona budowana tylko w oparciu o jedność władzy, która, pozbywszy się ontologicznych celów i zakorzenienia, jest tylko polityczną nadbudową, stróżem scalającym wielość w polityczną jedność za pomocą ustaw. Spór światopoglądowy i walka interesów są w tym tworze uważane za coś normalnego, a w przekonaniu liberałów nawet za coś pozytywnego, gdyż konkurencja prowadzi do efektywności. W takim społeczeństwie traci na znaczeniu tradycja i wszelkie autorytety, gdyż wszystko zostaje poddane relatywizmowi spowodowanemu występowaniem wielości prawd, z których każda ma jednakową wartość. Państwo nowożytne nie integruje ludzi, a jedynie organizuje ich wspólne życie. Państwo przestaje dbać o „ład duszy”, interesuje je tylko „ład uczynków i ciała”.

Demokracja liberalna, której zasady zostały sformułowane w czasach nowożytnych, bazowała na koncepcji polityki, która nie jest realizacją dobra wspólnego. Społeczeństwo składa się z jednostek, które mają wiele praw naturalnych, dających podstawę do rywalizacji zwłaszcza o własne interesy. Aby nie doprowadzić do wyniszczenia jednych przez drugich, ludzie umawiają się co do władzy (umowa społeczna). Zadaniem państwa jest ochrona możliwości prowadzenia gry (walki) o interesy zgodnie z ustalonymi regułami (prawo)².

Według oświeceniowego projektu rządu zgodne z tymi regułami i prawami sprawować mieli naukowcy, którzy dzięki najsprawniejszemu użyciu rozumu najlepiej potrafili zrozumieć i określić naturę, w tym naturę ludzką. Rząd stał się pośrednikiem pomiędzy naukowcami i ludem. W takim ustroju politycznym prawa postawiono przed obowiązkami, w wyniku czego wolność stała się nadrzędną wartością wobec wspólnoty, rodziny, a nawet natury. Takie zagadnienia, jak: cnota, doskonałość, państwo idealne zostały usunięte z pola refleksji. Powstała kultura, której zadaniem stało się pogodzenie niskich instynktów samolubnego człowieka z jego tęsknotą za doskonałością, kultura obniżonych wymagań³.

² Zob. P. Jaroszyński, *DEMOKRACJA*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2001, s. 472-476.

³ Jednym z pierwszych polemistów przeciwstawiających się oświeceniu był Jonathan Swift. W *Podróżach Gulliwera* (1726) w komiczny sposób przedstawił obraz

Warto odnieść się w tym miejscu do wnikliwej charakterystyki amerykańskiego życia umysłowego na tle systemu demokratycznego, jaką przedstawił francuski polityk, socjolog i historyk – Alexis de Tocqueville, który nazywał demokrację „stanem społecznym”, a więc czymś, co może przyjąć różny wyraz instytucjonalny w zależności od warunków historycznych, geograficznych i społeczno-ekonomicznych narodu, który go kształtuje. Tocqueville twierdził, że może ona przybierać rozmaite kształty czy też rodzić różne owoce. Co więcej, był on zdania, że ów nieuchronny postęp równości, dokonujący się w dziejach, jest niepokojący. Z jednej strony wiemy, co demokracja neguje – arystokrację, z drugiej natomiast nie wiemy, co ona ze sobą niesie – równość bowiem może wśród różnych narodów rodzić różne konsekwencje. Jak pisał: „Wielka rewolucja demokratyczna dokonuje się wśród nas. Wszyscy ją widzą, lecz nie wszyscy jednakowo oceniają. Jedni uważając ją za zjawisko nowe, a przy tym przypadkowe, mają nadzieję, że można ją będzie jeszcze powstrzymać, dla innych natomiast jest ona nieodwracalna, ponieważ uważają ją za najbardziej ciągłą, najdawniejszą i najtrwalszą tendencję w historii”⁴.

Tocqueville zwracał szczególną uwagę na postępujące „uśrednianie” mieszkańców Ameryki w wielu dziedzinach, co było jednym z wielu niebezpieczeństw demokracji. Tendencja ta polegała na zmniejszaniu się liczby jednostek posiadających daną cechę w bardzo małym albo bardzo dużym natężeniu. Dotyczyło to wszystkich sfer życia społecznego – od praw wyborczych do literatury. Najlepszym przykładem może być właśnie wykształcenie. Wskazywał, że upowszechniło się ono na szczeblu podstawowym, natomiast wyższego praktycznie nikt nie osiągał. Wiedza dla wiedzy nie stanowiła już

nowożytniej filozofii. Latająca wyspa – Laputa – zarządzana przez przyrodznawców, stanowi parodię Brytyjskiego Towarzystwa Królewskiego, skupiającego filozofów i naukowców, których myśl nowożytna skłoniła do bardziej czynnego zaangażowania się w życie publiczne. Zdaniem Swifta oświecenie podsyca przerost matematyki, fizyki i astronomii, czyli powraca do filozofii presokratycznej. Sprawujących i posiadających władzę naukowców nic nie obchodzi pozostali ludzie.

⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, t. I, Kraków 1996, s. 6.

wartości⁵. Kolejną bolączką społeczeństwa amerykańskiego jest, jego zdaniem, brak autorytetów, będący naturalną konsekwencją wszechobecną równości, a autorytet to właśnie jednostka, która czymś wyróżnia się spośród reszty. Amerykanie przypisali tę funkcję większości. To ona stała się autorytetem⁶. Tocqueville przestrzegał przed poważnym niebezpieczeństwem, jakie zagraża wolności umysłu, skoro musi się on podporządkować „mądrości ludu”. Postęp równości przejawia się także w szeroko obecnej idei doskonalenia się. System arystokratyczny – pisał Tocqueville – powodował, że każdy znał swoje miejsce w hierarchii i trudno było o jakąś zmianę. W demokracji wręcz przeciwnie – każdy może wszystko, przynajmniej teoretycznie⁷. Nieprzypadkowo mit „od pucybuta do milionera” powstał właśnie w Ameryce. Z ideą doskonalenia się powiązany jest indywidualizm, który zdaniem Tocqueville’a powstał wraz z demokracją. Cechuje go izolowanie się od zbiorowości, trzymanie się rodziny i przyjaciół. W demokracji pojedynczy człowiek „rozmywa się”, gdyż wszyscy są równi. Ludzie nie poświęcają się dla pojedynczych jednostek, lecz – ewentualnie – dla społeczeństwa. Rozszerzająca się klasa średnia jest samowystarczalna i nikogo nie potrzebuje⁸.

Tocqueville wymieniał ponadto dwie charakterystyczne skłonności umysłu demokratycznego: 1) upodobanie do abstrakcji – ponieważ nie istnieje tradycja, a ludzie, potrzebując wskazań życiowych, masowo przyjmują na wiarę ogólne teorie, które powstają z dnia na dzień i nie są odpowiednio ugruntowane w doświadczeniu, lecz mimo to wydają się wszystko tłumaczyć. Należą do nich m.in.: marksizm, freudyzm, behawioryzm. Świadectwem tej abstrakcyjności jest język, zawierający wiele nowo powstałych, sztucznie skonstruowanych terminów. Bardziej kuszące są błyskotliwe nowe teorie niż w pełni ujęte poznawczo doświadczenie. Demokratyczna skłonność do abstrakcji prowadzi do upraszczania zjawisk, dzięki czemu stają się one przystępniejsze. 2) Z problemem abstrakcji wiąże się skłonność nauk społecznych, aby deterministyczne wyjaśnienia zdarzeń

⁵ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 54-56.

⁶ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., t. II, Kraków 1996, s. 14-17.

⁷ Tamże, s. 37-39.

⁸ Tamże, s. 107-109.

stawiać ponad te, które uwzględniają ludzki zamysł i wybór. Tocqueville tłumaczył tę skłonność bezsilnością jednostki w społeczeństwie egalitarnym. Paradoksalnie – w najbardziej wolnym ze społeczeństw, jakim jest demokracja, ludzie okazują się chętniej przyjmować teorie mówiące im, że są zdeterminowani, czyli że nie są wolni. W demokracji, gdzie ludzie z góry uważają się za słabych, zbyt chętnie przyjmują teorie, które ich w tym mniemaniu podtrzymują: uwierzywszy, że jednostka nie ma żadnego wpływu na bieg zdarzeń, stają się jeszcze słabsi.

Wszystkie te przytoczone przez Tocqueville'a argumenty rozważał w swej książce również Allan Bloom. Określając relacje, jakie zachodzą pomiędzy ustrojem demokratycznym a uniwersytetami, Bloom wyraził dość śmiały pogląd, iż wyższe uczelnie są fundamentem liberalnej demokracji⁹. To w nich skupiają się podstawowe zasady ją ożywiające, jak również normy, zgodnie z którymi powinien odbywać się proces wychowania – „wolny uniwersytet istnieje tylko w liberalnej demokracji, a demokracje liberalne istnieją tylko tam, gdzie są wolne uniwersytety”¹⁰. Jak twierdził Bloom, demokracja liberalna wyznacza uniwersytetowi specjalne miejsce, zwalniając go od ograniczeń moralnych i politycznych, jakie normalnie nakładane są na społeczeństwo obywatelskie.

Powołując się na obserwowane obecnie skutki funkcjonowania szkół wyższych w ustroju demokratycznym, twierdził on, że uniwersytet, zamiast odpowiedzieć na owe wyzwania demokracji, zaczął dostosowywać się do jej niskich wymagań, akceptując, a nawet sakralizując taki stan rzeczy¹¹. Współczesny uniwersytet nie stworzył

⁹ „Wyższe uczelnie są zatem osnową liberalnej demokracji, jej fundamentem, rezerwuarem zasad, które ją ożywiają, oraz nie wysychającym źródłem wychowania i wiedzy napędzającej maszynierię ustroju”. A. Bloom, *Umysł zamknięty...*, dz. cyt., s. 308; [s. 259 – wyd. oryg.].

¹⁰ Tamże.

¹¹ W podobnym tonie wypowiada się brytyjski filozof, historyk i teoretyk polityki – Michael Oakshott (1901-1990) w swej pracy zatytułowanej *The Voice of Liberal Learning*. Dostrzegając postępującą degradację czasów jemu współczesnych, twierdził, iż jest to stan ekstremalnego zagrożenia psychicznego, fizycznego i intelektualnego. Przyczyny, podobnie jak u Blooma, kierują według niego nasze spojrzenie na demokrację. Jak pisze: „Wielka władza sprawowana przy pomocy techniki w rękach niewielu,

jakiegokolwiek zapobiegawczego programu studiów; „współczesna edukacja nie wymaga przyjęcia żadnego niekwestionowanego zespołu przekonań, uchodzących za naturalne dla wszystkich ludzi, ani wyrzeczenia się innych poglądów. Jest otwarta na wszelkie typy ludzkie, na wszelkie style życia, na wszelkie ideologie”¹². Próba stworzenia koherentnego programu mogłaby bowiem wprowadzić hierarchię, a tym samym zagrozić fundamentalnej zasadzie demokratycznego państwa – egalitaryzmowi. Celem edukacji w demokracji jest kreacja „miłośnika równości”. Uniwersytet dopasował swój kształt do takiego egalitaryzmu poprzez zrównanie – „demokratyzację” wszystkich dyscyplin. Nie może być mowy o żadnej hierarchii wiedzy. „W Ameryce toczy się spór o to, czy uczyć tylko Szekspira, Dantego, Goethego, czy uczyć też twórczości peruwiańskiego śpiewaka albo portorykańskiego poety w imię wielokulturowości, która w duchu politycznej poprawności unieważnia hierarchię”¹³.

Bardzo słusznie zwracał Bloom w tym kontekście uwagę na tak ważne dziś zjawisko politycznej poprawności¹⁴. Jak powiadał, *politi-*

przy jednoczesnym zniknięciu cech, które winna posiadać klasa rządząca, może zrewolucjonalizować życie tysięcy. Niemal każdy może widzieć siebie pośród ludzi sprawujących kontrolę nad tym wszystkim. Jednocześnie obraz świata oferowany przez dzisiejszą demokrację jest poszatkwany, zgubiliśmy nasze wyczucie kierunku i w naszej niepewności stajemy się emocjonalnie i intelektualnie ludźmi bezdomnymi” (*The Voice of Liberal Learning*, New Heaven&London 1989, s. 106). Uniwersytet wobec tej rzeczywistości zajmuje, zdaniem Oakeshotta, stanowisko charakteryzujące się totalną beczynnością. Nie próbuje on zarówno odpowiedzieć na fundamentalne pytania, jak i unika ich postawienia.

¹² A. Bloom, *Umysł zamknięty...*, dz. cyt., s. 30; [s. 27 – wyd. oryg.].

¹³ M. Król, *O zimnej demokracji*, „Tygodnik Powszechny”, 21 (1998), s. 8.

¹⁴ Owo tak popularne dziś zjawisko „politycznej poprawności” zrodziło się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Wyrosło z postmodernizmu, a bezpośrednio z amerykańskiego pragmatyzmu i darwinizmu socjologicznego. Początkowo fenomen ten rozprzestrzenił się w amerykańskich kręgach uniwersyteckich oraz w ośrodkach wielkomiejskich zdominowanych przez elitę lewicowo-liberalną. Z USA ekspandował na inne kraje, zwłaszcza europejskie. Autorem tego określenia był amerykański językoznawca i antropolog kulturowy Franz Boas, słynny obrońca Indian. Natomiast w szerszy obieg wprowadził je w 1991 r. w książce pt.: „Nieliberalna edukacja” konserwatysta Dinesh D’Souza. Ze słusznego protestu wobec niesprawiedliwości political correctness przekształciła się (odchodząc od prawa naturalnego, Dekalogu i rozumu) w demagogiczną ideologię,

cal correctness – która ma, według zamierzeń lewicowych liberałów, zastąpić etos chrześcijański – jako swój główny, nienaruszalny dogmat głosi relatywistyczną tezę o względności prawdy. Głosi ją jako wymóg moralny, od którego spełnienia zależy wolność społeczeństw. Jeśli ktoś oświadcza, że wierzy w prawdę niezmienną, absolutną – automatycznie jest publicznie napiętnowany, jako zwolennik nietolerancji, fanatyzmu, fundamentalizmu, zabobonu itp.; jako ktoś, kto podlega do nienawiści, wojny, ksenofobii. Wyznawcy poprawności politycznej wyrażają przekonanie, że bez relatywizmu nie można zbudować popperowskiego otwartego społeczeństwa, które – ich zdaniem – stanowi najdoskonalszy model życia społecznego i politycznego. Nic dziwnego, że za największe zagrożenie dla otwartego społeczeństwa, sterowanego przez liberalną demokrację, uważają zwolenników prawdy absolutnej. Wychowani na antychrześcijańskiej filozofii oświeceniowej marksistowscy bądź marksizujący lewicowi intelektualiści, artyści, nauczyciele, dziennikarze, politycy od pięćdziesięciu lat wmawiają ludzkości, że jak wykazuje historia, w przeszłości świat był szalony, ponieważ żyli na nim ludzie, którzy uważali, że znają prawdę obiektywną i niezmienną. Ich przekonania prowadziły do wojen, prześladowań, niewolnictwa, ksenofobii, antysemi-

zawzięcie ścigającą i wszelkimi sposobami atakującą rzekomych wrogów wolności i równości, w tym na pierwszym miejscu Kościół katolicki. Zjawisko „politycznej poprawności” pozostaje w ścisłym związku z radykalnymi ideologami Nowej Lewicy, a szczególnie z feminizmem, antypedagogiką, ekologizmem, antytechnologicznym enwiromentalizmem i „multikulturalizmem”. Jego główną podstawą jest właśnie ideologia „wielokulturowości”, rozumianej nie jako konstatacja istnienia wielu różnych kultur, lecz jako zakaz ich wartościowania. „Polityczna poprawność” najbardziej niekorzystny wpływ wywarła na edukację uniwersytecką. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, iż obecna kadra profesorska – zwłaszcza na kierunkach humanistycznych – wywodzi się często z grona studenckich aktywistów Nowej Lewicy, wniecających rozruchy na kampusach w latach 60. i 70. Na ponad stu uczelniach wprowadzono „kodeksy naukowe”, zawierające drobiazgowo zakazy postępowania się napiętnowanymi słowami czy zadawania „niewłaściwych” pytań. A. Rand w artykule *Wiek zawiści* twierdzi, że najtrafniejszym określeniem tego fenomenu wydaje się być nihilizm „w stanie czystym” lub „nienawiść do dobra za to, że jest dobrem” (A. Rand, *Wiek zawiści*, w: *Powrót człowieka pierwotnego. Rewolucja antyprzemysłowa*, Poznań 2003). Zob. J. Bartyzel, *POLITYCZNA POPRAWNOŚĆ*, w: *Encyklopedia Białych Plam*, Radom 2004, t. XIV, s. 195-199.

tyzmu, rasizmu, szowinizmu itd. Zatem, aby pozbyć się tego „zarzewia zła”, należy przestać się spierać o to, kto ma rację, jaka jest prawda i przyjąć za pewnik, że nikt nie ma racji poza tymi, którzy głoszą, że racji nikt nie ma. Stąd teza, że wszystkie kultury są jednakowo wartościowe, podobnie wszystkie obyczaje, zachowania itp.¹⁵ Materią nowych zasad stały się przede wszystkim równość i wolność – samorealizacja i braterstwo, bez zwracania uwagi na naturalne różnice, np. talent.

Zatrzymajmy się nad zagadnieniem „wolności” i „równości”. Przypatrując się bliżej owym pojęciom zauważamy bowiem, że są one nieodłącznie związane z myślą polityczną w ogóle, a myślą demokratyczną w szczególności. Wolność i równość realizowane w praktyce są wzajemnie od siebie zależne. Wzrost równości może mieć korzystny wpływ na wolność i odwrotnie. Jednakże możliwa jest także sytuacja przeciwna, w której wzrost równości prowadzi do ograniczenia wolności czy choćby do zmniejszenia jej wagi. Szczególną formę zależności ta przybrała w Stanach Zjednoczonych, gdzie mamy do czynienia ze specyficzną władzą większości i wyjątkową pozycją jednostki w społeczeństwie. Owe dwa elementy i ich wzajemne relacje wyznaczają zakres realizacji tych dwóch wartości, jakimi są równość i wolność jednostki¹⁶.

Inaczej wolność pojmują Europejczycy, a inaczej Amerykanie. Ci pierwsi rozumieją ją jako możliwość bycia innym od reszty, ci drudzy jako niezależność od innej osoby, bez względu na jej pozycję społeczną czy polityczną¹⁷. Dla Amerykanów wolność i równość są bardzo bliskie sobie, Europejczycy widzą wyraźne różnice.

¹⁵ Zob. *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu w współczesnym świecie* – Konferencja JE księdza biskupa Stanisława Wielgusa, ordynariusza płockiego, wygłoszona do księży profesorów Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie; http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/bp_wielgus.htm (15. 05. 2004 r.).

¹⁶ Zob. A. Balicki, *Korzenie wolności i równości w demokracji amerykańskiej*, „Rubikon”, 2-3 (1998).

¹⁷ Por. David M. Potter, *Wolność i jej ograniczenia w życiu amerykańskim*, w: *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej*, Warszawa 1984, s. 334-335.

Obecnie znaczenie wolności znacznie modyfikowane jest przez funkcjonujące w sferze światopoglądowej zjawisko tolerancji, będące kolejnym – obok poprawności politycznej – charakterystycznym rysem wskazującym na specyfikę zachodniej demokracji. W sensie klasycznym bowiem granicę wolności wyznaczało zło, dziś natomiast jest nią tolerancja. Kieruje się ona źle pojętą aksjologią, która kłóci się z etyką klasyczną i z Dekalogiem. W sferze moralności zastąpienie dobra tolerancją powoduje ogromną manipulację o skutkach nie tylko moralnych, politycznych, ale nawet cywilizacyjnych. „Etyka tolerancji stanowi wynaturzenie etyki dobra, jest jej karykaturą, [...] jest również karykaturą chrześcijańskiego miłosierdzia, pod które chętnie się podszywa. Etyka dobra, mająca swe korzenie w klasycznej etyce greckiej, opiera się na przekonaniu, że człowiek potrafi rozpoznać obiektywne dobro i je wybrać. Jest to jednak trudne. Dlatego potrzebne jest odpowiednie wychowanie. Człowiek musi być wychowywany do umiejętności rozpoznawania i wybierania dobra”¹⁸.

W liberalizmie mamy do czynienia z etyką tolerancji – człowiek nie jest w stanie rozpoznać obiektywnego dobra i zła, posiada jedynie swoje prywatne przekonania. Liberalizm relatywizuje i subiektywizuje nasze oceny moralne. Coś takiego jak obiektywne dobro i zło nie istnieje, nie ma żadnej idei człowieka, każdy indywidualny człowiek jest wolnością, każdy jest swoim własnym projektem (o tym kim będzie, decyduje on sam)¹⁹. Zarówno moralność, jak i religia stają się wówczas sprawą prywatną. Myśli przewodnie liberalizmu to głównie hasła gloryfikujące prawa jednostki.

W konsekwencji rodzi się indywidualistyczna wizja człowieka, wyznaczająca określony kierunek kształcenia. U jej podstaw leży bowiem rozumienie osoby jako bytu niemal doskonałego, spełnionego, który nie potrzebuje doskonalenia poprzez edukację, postuluje jako najważniejszą konieczność wolności w samorealizacji²⁰. Towarzyszą temu często wątki hedonistyczne, zmierzające do otwierania

¹⁸ P. Jaroszyński, *Etyka dobra czy etyka tolerancji?*, w: *W nowogródzkiej stronie*, Warszawa 2004, s. 145.

¹⁹ H. Kiereś, *Socjalizm czy personalizm?*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 68.

²⁰ Zob. P. Skrzydlewski, *Prawo człowieka do edukacji*, w: *Filozofia i edukacja*, praca zbiorowa, Lublin 2005, s. 135.

człowieka na doznawanie przyjemności, które wraz z dobrami materialnymi pretendują do jego życiowego celu, sprowadzającego się do rzeczywistości świata skończonego, materialnego. Jest to zatem błędne odczytanie i interpretacja oraz realizacja uprawnień człowieka do edukacji, która staje się swoistą technologią kształtowania zasobów ludzkich według jakiegoś ideologicznego utopijnego projektu. Paradoksalnie, błąd indywidualizmu prowadzi do zniewolenia osoby ludzkiej oraz do zanegowania jej rozumności i wolności.

Dzisiejszą demokrację i towarzyszącą jej kulturę liberalną charakteryzuje sprzyjanie prostactwu intelektualnemu, uczynienie z zasady większości fetysza, który uniemożliwia dostrzeżenie tego, że nie zawsze to większość ma rację. Sposób na rozwiązanie owego kryzysu proponuje Allan Bloom, który pełen wiary w słuszność postępowania ludzi nauki, domaga się uprzywilejowanego miejsca dla arystokracji intelektualnej, bowiem to ona, według niego, pozostaje wierna tradycji bezinteresownego poszukiwania prawdy. Stanowisko Blooma zdaje się dzielić profesor Peter A. Redpath z St. John's University w Nowym Jorku, który również w filozofii oświeceniowej widzi główne powody złego stanu amerykańskiego szkolnictwa. Twierdzi, iż stopniowo, od czasów oświecenia, pod pozorem uprawiania nauki jako systemu i tworzenia nowego porządku politycznego, opartego na sofistycznym marzeniu prowadzenia życia w przyjemności – zdobywania nieprzerwanej przyjemności, tworzone są na Zachodzie edukacyjne instytucje przystosowane do realizowania tego projektu: instytuty sofistyki, które z konieczności trwają i rozwijają się. Swój początek wzięły one z wprowadzenia do porządku praktycznego oświeceniowych zasad co do natury filozofii i nauki²¹. Studenckie i podyplomowe programy edukacyjne we współczesnych amerykańskich szkołach publicznych i uniwersytetach, jak również poglądy na temat natury ludzkiej oparte na systemach filozoficznych oświeceniowych myślicieli, spopularyzowane na uczelniach, zwłaszcza w psycho-

²¹ Między innymi tego zagadnienia dotyczył jego wykład zatytułowany *Ideał uniwersytetu: Mocno spóźniony renesans* (*The Ideal of a University: A Long-Overdue Renaissance*, wygłoszony w dniu 4 maja 2004 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Okazją do jego wygłoszenia był udział prof. Redpatha w Międzynarodowym Sympozjum z cyklu *Przyszłość cywilizacji Zachodu* na temat *Filozofia i edukacja*.

logii, socjologii, filozofii, biologii i innych dyscyplinach, negatywnie oddziałują na amerykańskie katolickie i niekatolickie instytucje edukacyjne, zagrażając ich tożsamości i przyszłej pomyślności zachodniej demokracji.

Wspomniani powyżej myśliciele są zgodni co do tego, iż wobec tej kryzysowej sytuacji na barkach uniwersytetu spoczywa szczególna odpowiedzialność. Istnieje on bowiem po to, „by zapobiec tej demokratycznej ślepotcie lub ją uleczyć”²². W tym celu nie powinien on kierować się opinią publiczną, musi skupić się na filozofii, teologii i klasyce literackiej, skąd czerpać może narzędzia do walki z dogmatyzmem. Uniwersytet musi także oprzeć się pokusie, jaką jest wszechstronna usługowość wobec społeczeństwa. Pozwoli to uniknąć tej instytucji charakterystycznych dla ustroju demokratycznego postaw, jakimi są bycie popularnym i „bycie na bieżąco”.

Liberal Democracy and its Influence on the American Education

S u m m a r y

In spite that the twentieth-century American pedagogics carries along the optimistic faith into the man and his abilities, this faith from times of the Enlightenment began to transform into the unhealthy haughtiness and the lack of humility in the face of objectively existing order of nature. Contributed to this very important factor which exerted the significant influence on the character of the American mentality. It is the political system which is governing in this country – liberal democracy which is the product of the Epoch of Enlightenment. In the face of the critical situation of American educational system the special responsibility rests on the university. It exists in order to „prevent this democratic blindness or to heal it”. Accordingly it should not make for the public opinion, but must assemble on the philosophy, the theology and the literary classics, from where it can draw tools to the fight with the dogmatism. It will permit this institution to avoid attitudes characteristic in democratic system, which are the popularity and „being up-to-date”.

²² A. Bloom, *Umysł zamknięty...*, dz. cyt., s. 299; [s. 251 – wyd. oryg.].

Paweł Pasionek

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń

Demokracja a media

W klasycznym ujęciu demokracja rozumiana jest jako ustrój polityczny, w którym władza należy do obywateli. Termin ten pochodzi od greckich słów „demos” – lud i „kratos” – rządy, władza¹. Obecna rzeczywistość zdominowana przez media, które globalizują kulturę, zamienia się, według amerykańskiego politologa Beniamina Barbera, w MacŚwiat. Ta nowa struktura oparta na rozroście konsumpcji niszczy poszczególnych ludzi, ale i demokrację, która powinna służyć „dostosowaniu prywatnej władzy i osobistych pragnień do dobra publicznego, interesu ogółu”². Jak mówił w 1863 r. prezydent USA Abraham Lincoln, demokracja zasadza się na rządach „ludu, przez lud i dla ludu”³. By tak było, demokracja, szanując wolność sumienia poszczególnych jednostek, musi respektować prawo naturalne, co umożliwi rozwój dobra wspólnego, które jest „sumą warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość”⁴. Do tego konieczna jest informacja, która stanowi podstawowe narzędzie umożliwiający racjonalne funkcjonowanie w systemie demokratycznym. „Informacja przekazywana przez środki społecznego przekazu pozostaje w służbie dobra wspólnego. Społec-

¹ Zob. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 7.

² B. Barber, *Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*, Warszawa 2005, s. 188.

³ J. Bartyzel, *Demokracja*, dz. cyt., s. 9.

⁴ *Gaudium et spes* nr 26, w: *Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Wrocław 1985, s. 88.

czeństwo ma prawo do informacji opartej na prawdzie, wolności, sprawiedliwości i solidarności”⁵.

Media, które znacznie rozszerzają możliwości komunikowania się ludzi, powinny pomagać człowiekowi w zrozumieniu otaczającej go rzeczywistości i mobilizować go do włączenia się w działalność różnorodnych wspólnot. Funkcjonowanie mediów powinno mieć na celu likwidację barier, umożliwiając tym samym porozumienie, a w związku z tym współdziałanie w celu realizacji wspólnego dobra.

Demokracja opiera się na zespoleniu wysiłku obywateli, którzy rozwijając sprawności w postaci cnót społecznych, biorą odpowiedzialność za funkcjonowanie wspólnoty, do której należą. Technologie telekomunikacyjne mogą być zatem wspaniałym narzędziem budującym świadomość obywatelską. Ich funkcjonowanie powinno likwidować alienację jednostek i rozwijać ich aktywność. Dobro wspólne wymaga, aby odbiorcy mediów byli aktywnymi uczestnikami życia społecznego, a nie anonimowymi konsumentami dostarczanych przez supermarkety towarów oraz emitowanych w mediach treści. Dlatego też właściwie funkcjonujące społeczeństwo obywatelskie wymaga, aby odbiorcy mediów brali odpowiedzialność za ich kształt. Powinni starać się być współtwórcami mediów, wykazując zwłaszcza należytą troskę o ich zawartość programową. Zrozumienie zasad, według których funkcjonuje przestrzeń publiczna jest bowiem wypadkową co najmniej dwóch czynników: aktywności poznawczej obywateli oraz rzetelności mediów.

Słowo „media” pochodzi od łacińskiego „medium”, oznaczającego pośrednika. Media są naszymi pośrednikami w poznaniu, a dostarczanie informacji to jedna z ich podstawowych funkcji. Wyróżniamy dwa rodzaje pośredników poznawczych: *medium quo*, czyli pośrednik przezroczysty, i *medium quod*, czyli pośrednik nieprzezroczysty. Pośrednik przezroczysty nie zmienia charakteru poznawanej rzeczy, prezentuje ją tak, jak wygląda w rzeczywistości. Drugi rodzaj pośrednika prezentuje nam bezpośrednio siebie, a określoną rzecz dopiero pośrednio. Środki społecznego komunikowania są niewątpliwie pośrednikami typu *quod*, ale to wcale nie wyklucza wiarygodności ich

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2494.

przekazu⁶. Wszystko zależy od tego, przez kogo i w jakim celu są wykorzystywane. Niestety, trzeba przyznać, iż w swej przeważającej masie – pod którą uginają się półki kiosków z kolorową prasą i dachy wypełnione antenami – media nieporównanie częściej zakłamują rzeczywistość, niż ją objaśniają.

W zależności od rodzaju medium, z którego skorzystamy, uzyskamy obraz danego przedmiotu przedstawiony innymi środkami. W prasie dziennikarz, który wcześniej bezpośrednio poznał daną rzecz, prezentuje ją czytelnikom w formie pisemnej lub graficznie – poprzez fotografię czy rysunek. Może więc wystąpić tu błąd ze strony dziennikarza, błąd w druku, a nawet manipulacja, co spowoduje fałszywy obraz danej rzeczy. Warto w tym miejscu poświęcić nieco więcej uwagi fotografii, gdyż w dzisiejszym świecie zdominowanym przez obraz prasa coraz częściej przyznaje eksponowane miejsca zdjęciom. Fotografia posiada szerokie zastosowanie w propagandzie. Ten fakt wynika przede wszystkim z jej funkcji dokumentacyjnej i emocjonalnej. Funkcja dokumentacyjna polega na utrwaleniu na zdjęciach różnorodnych zdarzeń istotnych z propagandowego punktu widzenia. Zdjęcia te mogą być wykorzystane w dowolnym czasie i rozpowszechnione w nieograniczonej ilości kopii. Z kolei funkcja emocjonalna fotografii polega na właściwym dobraniu zdjęcia, które może pomóc wywołać u odbiorców różnorodne stany emocjonalne i to o różnym natężeniu. Przekaz propagandowy wykorzystujący obrazy ma też tę zaletę, że wymyka się barierom językowym. Jest on w większości przypadków wystarczająco czytelny niezależnie od wieku czy wykształcenia odbiorcy oraz języka, jakim się posługuje. Propaganda wizualna wykorzystywana jest do uzasadniania pewnych tez, popularyzuje się za jej pomocą ludzi i ich osiągnięcia bądź niszczy się określone treści czy osoby⁷. Rolę odpowiednio dobranych zdjęć doceniają zwłaszcza kandydaci startujący w wyborach. „Nie ma kampanii polityka bez materiałów propagandowych. A one z kolei nie

⁶ Zob. H. Kiereś, *Czy – i kiedy – media są źródłem wiedzy o świecie?*, w: „Zeszyt IEN” nr 7/2000, Lublin 2000, s. 24-27.

⁷ Zob. L. Wojtasik, *Propaganda wizualna*, Warszawa 1987, s. 144-154. Por. M. Bonikowska, A. Ostrowska, *Przed kamerą*, w: A. Dzycimski i inni, *Komunikatorzy*, Warszawa-Bydgoszcz 2000, s. 175-186.

mogą się obyć bez ilustracji – minimum słów, maximum obrazu. Ludzie nie lubią czytać, lubią za to oglądać ładne zdjęcia”⁸.

Radio natomiast operuje jedynie dźwiękiem, co zmusza dziennikarza do zredukowania rzeczy do tego aspektu. Może on, kierując się atrakcyjnością dźwięków, popełnić błąd lub dokonać manipulacji, wypuklając nieistotną stronę przedmiotu, a nawet całkowicie zmienić jego charakter. Najbardziej wiarygodną formą informacji radiowej jest przekaz bezpośredni. Telewizja z kolei daje nam obraz i dźwięk. Umożliwia jej to wiarygodne przedstawienie określonej rzeczy, zwłaszcza w bezpośredniej relacji, ale i tutaj występuje duże prawdopodobieństwo wystąpienia błędu lub manipulacji⁹. Telewizja absorbuje bowiem zmysły widza, który „jest absolutnie sam na sam z cyberprzestrzenią, a ekran pełni rolę doskonale bezpośredniego pośrednika”¹⁰. Wraz z rozwojem telewizji doszło do rewolucyjnej zmiany w obszarze przestrzeni publicznej, gdyż politycy przeobrazili się z mężów stanu w aktorów odgrywających swoją rolę w tasiemcowym reality show.

Współczesny świat jest obszarem permanentnej propagandy. Propaganda jest służebna wobec ideologii, gdyż realizuje wyznaczone przez nią cele. Dużą rolę odgrywają tu mass media, które są głównymi dystrybutorami propagandy. Jak dowodzi C. W. Mills, „środki masowej informacji nie tylko przeniknęły do naszego doświadczenia o rzeczywistości zewnętrznej, lecz wkroczyły do najintymniejszego kręgu naszych przeżyć wewnętrznych. Narzuciły nam wzory osobowe, nowe aspiracje dotyczące tego, czym chcielibyśmy być i za kogo chcielibyśmy uchodzić”¹¹. Każda akcja propagandowa zawiera plan działania, obejmujący następujące składniki:

- 1) określenie grupy, na którą należy wpłynąć,
- 2) ustalenie celów psychologicznych, jakie chce się osiągnąć wśród członków każdej z tych grup,

⁸ M. Łań, *Fotografia. Kreacja czy manipulacja*, w: A. Drzycimski i inni, *Komunikatorzy*, dz. cyt., s. 261.

⁹ Zob. H. Kiereś, dz. cyt., s. 24-27.

¹⁰ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2007, s. 158.

¹¹ Cyt. za. B. Dobek-Ostrowska i inni, *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999, s. 26.

- 3) powołanie organów zajmujących się przeprowadzeniem działań zmierzających do osiągnięcia wcześniej przyjętych celów,
- 4) wypracowanie przez te organy najbardziej adekwatnych form działalności propagandowej,
- 5) zaplanowanie przebiegu działań w czasie i przestrzeni,
- 6) koordynację przygotowywanych działań propagandowych,
- 7) kontrolę przebiegu kampanii propagandowej, tak by całość działań zakończyła się sukcesem¹².

Propaganda pełni różnorodne funkcje. Jako pierwszą wymienia się funkcję integracyjną. Propagandzista będący na usługach ludzi władzy stara się zapewnić stabilizację istniejącemu systemowi politycznemu poprzez wzmocnienie i ujednoczenie istniejących struktur społecznych. Jako drugą należy wymienić funkcję adaptacyjną (agitacyjną). Propagandzista stara się tu poderwać ludzi do czynu, do jakiejś akcji. Ale tak naprawdę chodzi mu o zdobycie poparcia dla określonej ideologii czy struktur władzy. Dąży się także do przyzwyczajenia ludzi do określonych zachowań. Następną funkcją jest funkcja informacyjno-interpretacyjna. W propagandzie oczywiście informacja odgrywa drugorzędą rolę. Wykorzystuje się ją do przedstawienia określonej interpretacji rzeczywistości. Za ostatnią uznaje się funkcję dezinformacyjną i demaskatorską. Z tego typu propagandą mamy najczęściej do czynienia w odniesieniu do przeciwnika. Dezinformuje się go, podając różne fałszywe informacje. Próbuje się też demaskować działania wroga, podając do wiadomości różne informacje dotyczące jego posunięć¹³.

Ze względu na stopień zafałszowania treści wyróżniamy propagandę białą, propagandę szarą i propagandę czarną. Propaganda biała jest rozpowszechniana przez nadawcę, który się nie ukrywa. Wiadomo więc, kto jest autorem przekazu i jaki jest jego cel. Ten rodzaj propagandy jest najmniej niebezpieczny, gdyż od razu wiadomo, kto i do czego chce nas namówić. Propaganda szara nie pozwala z całą pewnością określić, kto jest nadawcą przekazu i jaki jest jego

¹² Por. V. Volkoff, *Psychosocjotechnika, dezinformacja – oręż wojny*, Komorów 1999, s. 39.

¹³ B. Dobek-Ostrowska i inni, *Teoria i praktyka propagandy*, dz. cyt., s. 29-30.

cel. Propaganda czarna ukrywa swe prawdziwe pochodzenie, poprzez wykorzystywanie fałszywego nadawcy. O powodzeniu tej propagandy decyduje przekonanie odbiorców, że źródło, które rozpowszechnia informacje jest tym, za jakie się podaje.

Ze względu na zależność w czasie między przekazem a wydarzeniami, których dotyczy, wyróżniamy propagandę poprzedzającą, propagandę towarzyszącą, propagandę post factum (następczą). Propaganda poprzedzająca przygotowuje podatny grunt pod wydarzenia, które niebawem będą miały miejsce. Służy ona kierowaniu postaw oraz ich wzmacnianiu lub osłabianiu. W ten sposób promuje się osoby przed mającymi nastąpić dopiero wydarzeniami, w których mają one odegrać jakąś rolę. Propaganda towarzysząca współistnieje z wydarzeniami, które propagandzista chce wykorzystać na swoją korzyść. Propaganda post factum (następcza) stosowana jest wówczas, gdy propagandzista nie chce ryzykować niepowodzenia swojego działania, które skojarzone przez ludzi z danym wydarzeniem od razu spowodowałoby nieufność. Woli więc przełożyć „urabianie” ludzi na okres po danym wydarzeniu.

Środkami, którymi posługuje się propaganda, są: stereotyp, mit, plotka, kamuflaż. Stereotyp jest posiadany przez ludzi gotowym, ale uproszczonym schematem myślenia o danej rzeczywistości. Stereotypami posługujemy się, aby uprościć sobie życie i nie poddawać ciągle otaczającej nas rzeczywistości wnikliwej analizie. Zadawalamy się więc raz wyrobionym poglądem. O tej skłonności do unikania wysiłku poznawczego dobrze wiedzą propagandziści. Mit wypacza prawdę o otaczającym nas świecie, nadając pozory rzeczywistości nieistniejącym zjawiskom. Plotka to potajemne przekazywanie niesprawdzonych informacji. Propagandzista rozpowszechnia plotki zazwyczaj pod pozorem konieczności dostępu społeczeństwa do ukrywanych przed nim informacji. Plotka ma skompromitować daną osobę, organizację, przedsięwzięcie. Propagandziści, aby poprawić skuteczność plotki, często wykorzystują fakt, iż ludzie są ciekawi tego, co nie jest przeznaczone dla ich oczu i uszu, co jest trzymane w tajemnicy, co jest poufne. Tworzą często pozory poufności, odkrywania niedostępnych tajemnic. Kamuflaż ma zapewnić ukrycie prawdziwych celów propagandy. Często, aby osiągnąć ten cel, propagandzista

uwiarygodnia kamuflaż, wykorzystując wypowiedzi różnych autorytetów lub podszywa się ze zbitką swych twierdzeń pod poglądy kogoś innego, wykazując jedność myśli.

Do głównych technik propagandowych, czyli praktycznych sposobów przekazywania komunikatów propagandowych zaliczamy:

1. Powtarzanie, które ma doprowadzić do zapamiętania wysłanego komunikatu.

2. Przemilczanie, które często uzupełnia technikę powtarzania. Nierzadko z uporem powtarza się jedne treści, a przemilcza inne. Często dołącza się tu jeszcze technikę ukrywania, która kamuflując określone fakty odwraca od nich uwagę, np. aby nie zapamiętano czyjejs pozytywnej działalności szuka się i eksponuje potknięcia tej osoby.

3. Technikę tzw. „publiczności odziedziczonej”, kiedy odbiorcom mediów, którzy liczyli na zupełnie inny przekaz, serwuje się przekaz propagandowy. Z tym zjawiskiem mamy do czynienia między innymi na zawodach sportowych, koncertach muzycznych i różnego rodzaju wydarzeniach kulturalnych. Ludzie otrzymują wówczas – zamiast wywiadu z prawdziwymi bohaterami tych wydarzeń – wypowiedzi polityków, którzy przybyli tam właśnie po to, aby pokazać się zgromadzonej publiczności i zaistnieć w przekazach medialnych.

4. Symbol, który bardzo dobrze przenosi komunikat, gdyż jest łatwy do zapamiętania i szybko kojarzy się z konkretną ideą. Symbolami są sztandary, plakietki, różnego rodzaju znaki graficzne, gesty. Cechy charakterystyczne symbolu posiadają także hasła czy slogany, które często służą do walki medialnej podczas wyborów, gdyż mogą najszybciej dotrzeć do odbiorcy, który będzie potrafił skojarzyć je z określoną partią i zarysem jej programu.

5. Wyolbrzymianie, które opiera się na przedstawieniu wydarzenia lub jego oceny w sposób tworzący doniosły fakt z czegoś, co było jedynie mało znaczącym epizodem.

6. Nadmierne uogólnianie, polegające na tworzeniu u odbiorcy przekonania, że dane wydarzenie nie jest niczym szczególnym. Stosuje się wtedy zwroty „wszyscy”, „powszechnie wiadomo” lub wy-

szukuje się zdarzenia, które w jakiś sposób można przyrównać do tego, co się wydarzyło¹⁴.

Propagandzie często towarzyszy manipulacja, która wzmacnia jej działanie. Adam Lepa definiuje manipulację jako „[...] celowe i skryte działanie, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz pewnej rzeczywistości”¹⁵. Manipulator, ukrywając własne intencje, fałszuje zatem w oczach odbiorców pewną rzeczywistość, udając, że przekazał im prawdę. Z kolei Mirosław Karwat twierdzi, że skrytość nie należy do koniecznych cech manipulacji. Według niego z powodzeniem może ją zastąpić podstęp. Manipulacja przybiera wtedy charakter jawny i ostentacyjnie prowokuje daną osobę lub grupę do wypowiedzi lub zachowań, których one nie chcą¹⁶.

Wykorzystywanie środków masowego komunikowania jako nośnika przekazów propagandowych, które pozwalają wpływać na społeczeństwo, jest widoczne zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi interesy rywalizujących z sobą grup np. partii politycznych. Taki stan rzeczy powoduje, że media uwikłane są w struktury władzy, gdyż „[...] zawsze w jakiś sposób służą władzy, lub są w opozycji do władzy, zależnie od tego w czyich są rękach”¹⁷.

Mówi się o nich „czwarta władza”, lecz coraz częściej określane są już jako pierwsza władza, gdyż to one w dzisiejszych państwach demokratycznych spajają i warunkują istnienie trzech pozostałych filarów władzy. Adam Lepa tak charakteryzuje ich znaczenie we współczesnych państwach: „Przecież to, czego dokonują, daleko przekracza możliwości jakiegokolwiek innej władzy. Kreują polityków, sterują nastrojami społecznymi, demaskują to, co jest skrzętnie ukrywane, na swój sposób urabiają obraz świata, dowolnie manipulują opinią publiczną”¹⁸. Wielu badaczy mówi w tym kontekście o postępującej mediatyzacji polityki. Chociaż bardziej odpowiednie wydają się określenia demokracja medialna bądź teledemokracja, które w gruncie rzeczy definiują mediokrację. Mediokracja prowadzi nie-

¹⁴ A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 69-104.

¹⁵ A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 23.

¹⁶ M. Karwat, *Sztuka manipulacji politycznej*, Toruń 2001, s. 36.

¹⁷ K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1996, s. 12.

¹⁸ M. Gugulski, I. Marciniak, *Media są już pierwszą władzą*, „Głos” nr 5/2000, s. 3.

uchronnie do destabilizacji państwa, gdyż dziennikarze, stając się uzurpatorami zajmującymi nienależne im pozycje, wprowadzają chaos. Postępują tak zwłaszcza ci, którzy są związani z dużymi redakcjami o potężnym kapitale. Podczas realizacji własnych celów, powołując się na zasady demokracji – chociaż sami nie zostali wybrani – pasują siebie na reprezentantów społeczeństwa i głos opinii publicznej. Szermują przy tym hasłami głoszącymi wolność słowa i swobodę krytyki, mimo że prawdę traktują instrumentalnie, zakłócając tym samym funkcjonowanie systemu przekazu informacji. A bez prawdy niemożliwa jest wolność. Kryzys prawdy przejawia się współcześnie w fałszywej wizji wolności, co nieuchronnie prowadzi do zaniku odpowiedzialności. Wypaczona wizja wolności narzucana przez media, będące na usługach propagandy, sugeruje ludziom, że mogą oni arbitralnie decydować, co w określonej sytuacji jest dobrem, a co złem. Taki stan rzeczy powoduje, że przejawiająca się wyłącznie w swoich procedurach „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁹.

Relatywizm etyczny postrzegany jako konstytutywna cecha dzisiejszych demokracji, szerząc się poprzez media, prowadzi tak naprawdę do ekspansji nihilizmu. Wykorzystywanie nowoczesnych zdobyczy techniki, także tych z dziedziny telekomunikacji, przy odrzuceniu prawdy nie zapewnia człowiekowi wolności. Jest on coraz bardziej zagubiony i pozbawiany nadziei na odkrycie sensu własnego życia, co czyni go posłusznym niewolnikiem w rękach oligarchów.

Jan Paweł II naucza, iż człowiek, składając się nie tylko z ciała, ale i ducha, nie może być zredukowany „jedynie do samoprojektującej się wolności”²⁰. Życie człowieka jest bowiem ciągłym „dążeniem do wolności przez prawdę. To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. [...] Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi. [...] Nasze słowo musi być wolne, musi wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Nie można

¹⁹ *Centesimus annus* nr 46, w: <http://www.opoka.org.pl>.

²⁰ *Veritatis splendor* nr 48, w: <http://www.opoka.org.pl>.

stosować środków przemocy, ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy. Te środki przemocy mogą być takie, jakie znamy z przeszłości, ale w dzisiejszym świecie także i środki przekazu mogą stać się środkami przemocy, jeżeli stoi za nimi jakaś inna przemoc, niekoniecznie ta przemoc fizyczna. Jakaś inna przemoc, jakaś inna potęga”²¹.

Wolność bez prawdy jest w rzeczywistości samowolą, która stając się bożkiem dzisiejszych demokracji, prowadzi do destrukcji. W mediach wskaźnikiem prawdy stają się badania sondażowe, które przecież nie są źródłem wiedzy o rzeczywistości, a tylko mówią nam, jak ją postrzegają ankietowani. Prawda w perspektywie powszechnie głoszonej potrzeby doraźnego sukcesu musi jednak ustąpić pola manipulacji. Media liberalne, będąc pod nieustanną presją zadań, które powinny realizować, ale i wydajności określonej przez wpływy finansowe oraz liczbę odbiorców, zapominają o słuzeniu prawdzie i dbaniu o dobro odbiorców. Są też miejscem nieustannego ścierania się interesów pracujących w nich dziennikarzy, właścicieli wydawnictw i ludzi władzy z interesami obywateli. Zdominowanie przestrzeni publicznej przez mass media objawia się w tym, że przejmują one funkcje, które nie wynikają z ich natury i zadań, które mają do spełnienia. Dźwignią rozwoju mediów stało się ich ideologiczne wykorzystanie zarówno przez największe totalitaryzmy XX wieku, jak i współczesne liberalne demokracje.

Wiele mówi się o upolitycznieniu mediów, które to zjawisko ma mieć negatywny wpływ na społeczeństwo. Należy więc wyjaśnić, że klasyczna definicja polityki określa ją jako realizację wspólnego dobra, które nie może być obojętne dla kogoś, kto należy do danej społeczności. Zatem wszystko, co dotyczy społecznego wymiaru ludzkiego życia, a więc i dziennikarstwo, należy nieodłącznie do sfery polityki. Mówienie o upolitycznieniu mediów w negatywnym tego słowa znaczeniu opiera się na traktowaniu polityki jako sztuki zdobywania władzy, kiedy to dobro wspólne ustępuje miejsca partykularnemu interesowi jakiejś wąskiej grupy osób. Przeciwnicy polityczni zarzucają wówczas sobie nawzajem upolitycznienie, objawiające

²¹ Homilia wygłoszona przez Jana Pawła II w Olsztynie 6.06.1991, w: <http://ekai.pl>.

się zawłaszczeniem wszystkiego tego, co da się zawłaszczyć. Zacięte walki toczą się zwłaszcza o media, za pomocą których chce się sprawować rządy dusz. Mamy tu zatem do czynienia z ideologizacją polityki, gdzie każdy forsuje własną wizję świata jako jedynie słuszną, nie bacząc na to, jaka jest prawda i gdzie leży dobro wspólne²². Ideologizacja polityki niewątpliwie prowadzi do manipulacji.

Niccolo Machiavelli, twórca nowożytnej koncepcji polityki, mówił wprost, że w rządzeniu siłą i terror należy łączyć z podstępem, a niedotrzymywanie słowa uważał wręcz za cnotę. Twierdził, iż cel uświęca środki, dlatego władca może uprawomocnić wszelkie bezprawie w imię racji stanu, poświęcając nawet życie poddanych, gdyż to on i sprawowana przez niego władza są najważniejsze. Zalecenia, które zawarł w swoim dziele pt. *Książę*, niezwykle przypominają zasady rządzące współczesnymi demokracjami, w których liczy się zdobycie władzy i jej jak najdłuższe utrzymanie. Wskazania Machiavellego, dotyczące chociażby dojścia do władzy „drogą zbrodniczą i niecną, albo tak, że prywatny obywatel dzięki poparciu innych obywateli zostaje władcą swej ojczyzny” praktycznie bez większych zmian stały się żelaznymi zasadami współczesnego marketingu politycznego, mającymi umożliwić zmonopolizowanie przestrzeni publicznej²³. Machiavelli, przenosząc na grunt europejski zasady cywilizacji bizantyjskiej, zaaplikował wyjątkowo niebezpieczny wirus toczący już przez kolejne stulecie cywilizację łacińską. Jak zauważa Piotr Jaroszyński, „cywilizacja określa priorytety dla polityki, a są nimi podmiot polityki i jej cele. Ustrój polityczny ukazuje tylko metody. [...] Ustrojem najbardziej elastycznym i najbardziej podatnym na manipulację jest demokracja, która może być narzędziem zmiany cywilizacji”²⁴.

Dzisiejsza demokracja jawi się nie jako system oparty na moralności, lecz występuje wyłącznie jako technika ustrojowa, mająca zapewnić skuteczność w realizacji własnych zamierzeń. Dlatego też szerzący się pragmatyzm propaguje relatywizm sugerujący, iż nie

²² Zob. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 23-35.

²³ Zob. N. Machiavelli, *Książę*, Poznań 2008, s. 34.

²⁴ P. Jaroszyński, *Cywilizacyjne oblicza polityki*, w: P. Jaroszyński (red.), *Człowiek i państwo*, Lublin 2006, s. 33.

ma stałych wartości etycznych. Media są w tej walce ideologicznej wykorzystywane jako główna broń. To na łamach prasy, w programach radiowych i telewizyjnych oraz na stronach internetowych neguje się istnienie prawdy, zachęcając do wyboru sprzecznych z naturą człowieka modeli życia społecznego. Powstaje tzw. telerczeczywistość, której główną cechą jest zmiana kryteriów prawdy²⁵. Jako prawdziwe odbierane jest bowiem to, co w sposób najbardziej przekonujący zostanie ukazane w mediach. Skonstruowana w odpowiedni sposób telerczeczywistość – zastępując miejsce realnego świata – jest idealnym obszarem, na którym dochodzi do masowej manipulacji. W rządzeniu decydującą rolę odgrywa zatem infotaktyka, której głównym narzędziem są media²⁶. Taki stan wytwarza sytuację, w której „światu grożą rządy tych, którym media wmówiły, jaki powinien być świat, i którzy teraz, dzięki różnym technikom INFO i teledemokracji bezpośredniej, uzyskują nowe możliwości wpływu. Innymi słowy, sterować światem będą ci, którzy sami są sterowani”²⁷.

Rozszerzająca się przez media apoteoza konsumpcyjnego stylu życia spowodowała, że dobro wspólne jest niewygodne zarówno dla demiurgów demokracji, piastujących różnorakie stanowiska w organach władzy oraz dużych korporacjach przemysłowych i medialnych, jak również dla nastawionych egoistycznie jednostek. Zatrącenie prawdy o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy, powoduje stałe powiększanie się liczby osób, które nie wiedząc po co i dla kogo żyją, tracą poczucie swojej godności. Stają się przez to życiowymi rozbitkami pędzącymi tułacze życie, co niejednokrotnie próbują zrekompensować sobie wzmoczoną konsumpcją oraz zbudowaniem sztucznych więzi z bohaterami tabloidów i telewizyjnych seriali. Są oni w związku z tym bardzo podatni na manipulację, gdyż nie należąc do żadnej autentycznej wspólnoty, nie mogą liczyć na pomoc i życzliwą radę ze strony innych osób. Jak zauważa Benjamin Barber, wiele osób „o wiele za dużo czasu spędza codziennie w którymś z komercyjnych przybytków nowego świata – przed telewizorem, w centrum

²⁵ M. Iłowiecki, *Media, władza, świadomość społeczna*, Łódź 1999, s. 176.

²⁶ Zob. A. Toffler, *Zmiana władzy*, Poznań 2003, s. 363-379.

²⁷ M. Iłowiecki, *Media, władza, świadomość społeczna*, dz. cyt., s. 172 -173.

handlowym, w kinie, w restauracji szybkiej obsługi”, unikając tym samym wchodzenia w trwałe bezpośrednie relacje i wzięcia odpowiedzialności za siebie i innych²⁸. Społeczeństwo konsumpcyjne nie jest w związku z tym w stanie zapewnić właściwego wychowania młodemu pokoleniu, gdyż „karmione promowaną w demokracji *kulturą niską* nie potrafi lub nie ma odwagi proponować młodym więzi, które chronią godność człowieka”²⁹. Dlatego tak trudno znaleźć przekazy medialne broniące nienaruszalności węzła małżeńskiego jako przymierza kobiety i mężczyzny, będącego podstawą umożliwiającą funkcjonowanie rodziny, a także artykuły i audycje propagujące patriotyzm. Takie są konsekwencje ideologizacji przestrzeni publicznej, gdyż „celem ideologii nie jest konkretny, realny człowiek, lecz aprioryczna idea człowieka, która gilotynuje to wszystko w świecie, co nie mieści się w jej zakresie. Człowiek jest funkcją ideologii – oto istota totalitaryzmu, także tego, który przebrał się w owczą skórę dzisiejszej demokracji!”³⁰

O tym, w jakim stanie jest demokracja w państwie, dużo mówi nam system mediów. Jednym z wyraźnych symptomów zwyrodnienia systemu demokratycznego jest koncentracja własności w obszarze mediów. Skupienie mass mediów w jednych rękach likwiduje swobodny przepływ myśli. Niezależnie od tego, jak szeroką paletą mediów dysponuje określony właściciel, będzie on upowszechniał jednolity pogląd na rzeczywistość. Tak więc skumulowanie mediów w ręku jednego właściciela czy też ich wąskiej grupy powoduje znaczące ograniczenie różnorodności treści, co przecież stoi w jawnej sprzeczności z tak propagowanym przez demokrację pluralizmem. Niewątpliwie w takiej sytuacji występująca w wielu państwach globalna „[...] monokultura rozkwita coraz bardziej, w miarę jak zacierają się różnice między firmami telefonicznymi, sieciami kablowymi, stacjami radiowymi i telewizyjnymi oraz producentami oprogramowania, a gigantyczne korporacje łączą się ze sobą. Zróżnicowanie ustępuje miejsca uniformizacji, konkurencję wypiera monopol. Kilka potęg

²⁸ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, dz. cyt., s. 150.

²⁹ M. Dziewiecki, *Ubóstwiona demokracja*, „Kwartalnik katolicki eSPe” nr 1/2008, s. 61.

³⁰ H. Kiereś, *Czy – i kiedy – media są źródłem wiedzy o świecie?*, art. cyt., s. 21.

o światowym zasięgu stanowi o tym, co jest tworzone, kto to rozpowszechnia, gdzie jest pokazywane, jak przyznaje się licencję na dalszy użytek”³¹.

Rynek mediów w Polsce ma strukturę własności wykazującą cechy oligopolu, który dąży do coraz większej koncentracji, a więc monopolu. Monopolizacja ma miejsce już w sferze wartości, gdyż w przeważającej części mediów dominuje nieustanna promocja ideologii liberalnej. Koncentracja własności najszybciej objęła prasę ogólnopolską i regionalną z uwagi na minimalne regulacje prawne oraz zaniedbania z okresu likwidacji komunistycznej Robotniczej Spółdzielni Wydawniczej „Prasa-Książka-Ruch”. Największymi wydawnictwami są te z udziałem kapitału zagranicznego, który objął tak duży udział w polskiej prasie, że trzeba było stworzyć kategorię prasy polskojęzycznej.

Koncentracja wydawnictw prasowych ma głównie przyczyny ekonomiczne. Spirala nakładu powoduje, że duże wydawnictwa potrafią zwabić kolejnych nabywców niską ceną gazety wiedząc, że i tak zarobią na reklamach. Wydawnictwa te, uzyskując duże dochody ze sprzedanych egzemplarzy i powierzchni reklamowych, stale poszerzają obszar swoich wpływów. Zagraniczne koncerny masowo propagują obce Polakom wzorce kulturowe i relacjonują bieżące wydarzenia zgodnie z własnymi interesami. W dłuższej perspektywie stan taki może spowodować, iż Polacy przestaną rozumieć rzeczywistość i z tego powodu przestaną zabiegać o dobro wspólne, jakim jest Ojczyzna (choćby zrezygnują z udziału w wyborach, gdyż nie będą mieli rzetelnej informacji o kandydatach). Jak zauważa o. Mieczysław Albert Krąpiec, „[...] kąpiemy się przymusowo w mocno zanieczyszczonej wodzie informacji, która ma zmienić myślenie Polaków, bo przecież nikt nie wydaje pieniędzy bezcelowo”³².

W przypadku mediów elektronicznych, oprócz czynnika ekonomicznego, o zakresie ekspansji danej stacji decydują także regulacje prawne i ich stosowanie przez organ przydzielający koncesje oraz te instytucje, które czuwają nad prawidłowym funkcjonowaniem na-

³¹ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, dz. cyt., s. 138-139.

³² M. Krąpiec, *Spełnić dobro*, Lublin 2000, s. 44.

dawców. Dodać tutaj należy, że sukces głównych potęg medialnych w Polsce byłby niemożliwy bez kularowych uzgodnień w gabinetach ludzi władzy. Kapitał w mediach nigdy nie jest bowiem bezstronny. Nawet jeśli właściciel mass mediów ma na uwadze tylko interes ekonomiczny i tak będzie starał się mieć wpływ na decyzje ludzi władzy, od których w dużej mierze zależy powodzenie jego planów. A ci sprawujący władzę, którzy chcą poprzez media sterować społeczeństwem, będą chcieli pozyskać przychylność mediów. Tak więc zazębiające się interesy ludzi władzy i mediów powodują, że nie są oni w stanie bez siebie funkcjonować. W przypadku Polski nie bez znaczenia wydaje się także brak rozliczenia z komunistyczną przeszłością. Wykorzystywanie mediów do celów propagandowych przez służby specjalne okazuje się być nie pustą teorią, lecz realnym zjawiskiem występującym w Polsce po 1989 r.

Gwałtownie rozwijające się społeczeństwo informacyjne, które do wszystkich dziedzin życia wprowadza komputeryzację oraz masowe wykorzystywanie środków łączności buduje technopol, podporządkowujący życie ludzi technice. W związku z tym coraz bardziej aktualne staje się stwierdzenie, że „nie ten rządzi, kto rządzi, ale ten kto ma właściwe bity informacji we właściwej pamięci, dostępne we właściwym czasie”³³. Wytwarza się zatem sytuacja, w której odniesienie zwycięstwa przy wykorzystaniu demokratycznych procedur wymaga uzyskania przewagi w zakresie przekazu informacji. Jak dowodzi Alvin Toffler, „wiedza jest najbardziej demokratycznym źródłem władzy. I to właśnie sprawia, że stanowi trwałe zagrożenie dla możnych [...]. Tłumaczy to także, dlaczego każdy kto dźrzy władzę [...] chce kontrolować ilość, jakość i dystrybucję wiedzy w obrębie swego władztwa”³⁴.

Nie sposób zatem lekceważyć mediów, których główną domeną jest wytwarzanie, magazynowanie oraz rozprowadzanie informacji. Jednakże podstawowa reguła rządząca społeczeństwem informacyjnym w znacznym stopniu kłóci się z zasadą roztropnej troski o dobro

³³ A. Targowski, *Informatyka klucz do dobrobytu*, Warszawa 1971, cyt. za A. Szewczyk, *Problemy moralne w świecie informacji*, Warszawa 2008, s. 14.

³⁴ A. Toffler, *Zmiana władzy*, Poznań 2003, s. 45.

wspólne. Informacja występuje bowiem wyłącznie jako towar podlegający żelaznym regułom rynkowym, a „rynek nie jest specjalnie zainteresowany zastosowaniami technologii w interesie społeczeństwa obywatelskiego, chyba, że można coś na tym zarobić (a na ogół nie można)”³⁵. Koncerny medialne, chcąc maksymalizować zyski, wytwarzają więc informacje przy minimalnych nakładach finansowych, stale przesuwając granicę akceptowalnej przez odbiorców niedokładności w relacjonowaniu zdarzeń. Dlatego też społeczeństwo informacyjne wcale nie jest tożsame ze społeczeństwem rzetelnie poinformowanym. Szerząca się komercjalizacja mediów wywołuje zatem nieuchronnie obniżenie ich poziomu, niejednokrotnie prowadząc do banału dyskusję o sprawach społecznych. Papież Jan Paweł II, dostrzegając te zagrożenia w trosce o właściwy kształt mediów, podczas audiencji dla dziennikarzy przypomniał, że środki społecznego komunikowania „nie mogą być podporządkowane kryteriom interesu, sensacji i doraźnego sukcesu – ale, licząc się z wymogami etyki, muszą służyć budowaniu życia bardziej ludzkiego”³⁶.

Dlatego to, dokąd zawiodą współczesnych ludzi żyjących w państwach demokratycznych drogowskazy, za które chcą uchodzić środki społecznego komunikowania, zależy w dużej mierze od tego, czy działalność mediów będzie oparta na autentycznych wartościach. Demokracja nie może być bowiem budowana wyłącznie na procedurach i bezwzględnym prawie liczby, ponieważ „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i podmiotowości społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”³⁷.

Demokracja musi służyć ludziom, a nie ludzie demokracji, gdyż nie jest ona celem, lecz tylko środkiem do celu. Pracownicy mediów

³⁵ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, dz. cyt., s. 428.

³⁶ „L'Osservatore Romano” nr 6/1980, cyt. za. M. Miller (red.), *Dziennikarstwo według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 36-37.

³⁷ *Centesimus annus* nr 46, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 683.

także muszą mieć świadomość, iż są sługami społeczeństwa, a nie decydentami określającymi zasady, którymi powinni kierować się ludzie. Będąc również obywatelami, powinni troszczyć się o rozwój dobra wspólnego. Tym bardziej, że profesja, którą wybrali, automatycznie ich do tego zobowiązuje. Niewątpliwie ludzie oczekują od dziennikarzy, aby ci byli ich autentycznymi przewodnikami, którzy w gąszczu bitów informacji potrafią wybrać i usystematyzować te z nich, które są najistotniejsze. Dziennikarze są więc oczami obywateli, którzy nie mając możliwości bezpośredniego śledzenia wielu istotnych wydarzeń, zdają się na relacje medialne. Niewątpliwie na mediach spoczywa wielka odpowiedzialność, gdyż to one, gwarantując społeczeństwu dostęp do informacji, decydują o tym, w jakim zakresie będzie obecne dobro wspólne w życiu społecznym.

Democracy and Media

S u m m a r y

The democracy is to be in service of people, but not *vice versa*, because it is only a means, but not an end. On the other hand, workers of media must be aware of being servants of society, and not decision-makers who determine principles which should be respected by people in their conduct. As citizens they should care about advancing the common good. Moreover, the profession they chose places them under obligation to do so automatically. Undoubtedly, people expect the journalists be their authentic guides, who in a thick of information are able to choose and systemize the most important. The journalists then are the „eyes” of citizens, who are not in a position to follow many essential events, and rely on media accounts. Certainly, a great responsibility rests upon the media, because they decide – supplying society with the information – in what extent the common good is present in the social life.

Sixto J. Castro

Universidad de Valladolid, España

Demokracja: refleksja z punktu widzenia estetyki

I

Jeden z najbardziej prominentnych współczesnych filozofów sztuki, Artur C. Danto, utworzył pojęcie niemocy (*disenfranchisement*), aby opisać relacje między sztuką i filozofią, ich stanem obecnym i przyszłym¹. Idea ta oznacza proces neutralizacji w tym sensie, że sztuka i filozofia stają się coraz bardziej bezsilne, by móc wpływać na to, co dzieje się w świecie.

Są one wykluczone z „porządku skuteczności”, w którym ma miejsce „realne działanie”, właściwe dla polityki. Są wykluczone z polityki z uwagi na swoją niemoc; najpierw sztuka przez filozofię (gdy filozofia neutralizuje wpływ sztuki w świecie), a następnie, w świetle wyjaśnienia Danto, filozofia z powodu swej niemocy wyklucza samą siebie. Nie wchodząc w szczegóły, warto zauważyć, że istnieje ciągle napięcie pomiędzy, z jednej strony, tą ideą niemocy, która suponuje, że obszar „realnej polityki” pozostawia sztukę i filozofię poza jakąkolwiek możliwością wpływania na bieg rzeczy, jak rzeczy się mają, i z drugiej strony, odzyskanie estetyki, dzięki której przy pomocy właściwych sobie środków, sztuka może wkraczać w obszar polityki za pomocą mimezy, dystansu, alienacji, ironii, metafory, humoru, symbolizmu etc. w taki sposób, że z pola odległego od polityki staje się ona potężnym narzędziem polityki, jak to jasno przedstawia Adorno w swej *Teorii estetyki*. Reprezentanci Szkoły Frankfurckiej i ogólnie – całej tradycji marksistowskiej utrzymują, że sztuka wyraża

¹ A. C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York 1986.

społeczne sprzeczności i zarazem wpływa na możliwość zaistnienia społecznych zmian.

Że sztuka posiada wpływ na politykę, takiego zdania jest również Roger Scruton, który uważa, że istnieje analogia pomiędzy naszą kontemplacją piękna a naszą wrażliwością na prawdę i na dobro². Z tego powodu, jeśli sztuka ma pozostawać tylko w związku z pięknem, a polityka tylko z władzą sprawiedliwą – dwie tezy, z którymi łatwo można się rozprawić, i tak jest w rzeczywistości – wówczas społeczna twórczość sztuki poświęcona byłaby tym samym celom, jakim poświęcona jest polityka, to znaczy, używając terminologii arystotelesowskiej, dobremu życiu. Elaine Scarry stwierdza: „Widzieliśmy, jak piękny przedmiot – w swej symetrii i wspaniałym dostosowaniu do zmysłów – pomaga nam, abyśmy zwrócili się ku sprawiedliwości. Dwie strony, postrzegający i akt tworzenia, także odsłaniają nacisk, jaki wywiera piękno na pojęcie równości etycznej”³.

Jeśli traktuje się osobę jako całość, której nie da się podzielić „na kawałki”, a w której inklinacje do prawdy, dobra i piękna zmierzają do tego samego celu, to można mówić o wymiarze politycznym twórczości artystycznej. Ci, którzy zgadzają się na ten punkt wyjścia, zwracają uwagę na piękno, które jest przyjęciem pewnego rodzaju postawy bezinteresowności i łączy projekty moralne, polityczne, a także estetyczne. Aby eksperymentować i pracować w każdej z tych sfer, trzeba zdystansować się do własnych partykularnych interesów i przyjąć nowy sposób odnoszenia się do kogoś innego niż ja sam.

Jak można ustanowić całkowitą harmonię pomiędzy stanem estetycznym podmiotu, który poznaje, i przedmiotem poznawanym, w taki sposób, że mówi się już o dwóch rzeczywistościach, bez czegoś trzeciego (*tertium quid*), słynne bycie-w-świecie Heideggera, tak może również powstać zgoda polityczna, zgoda, którą jej autorzy uznają za „sprawiedliwą”, gdyż w czasie wyborów politycznych została umożliwiona dzięki przyjęciu postawy estetycznej: ktoś patrzy nie z własnego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia ludzkości. Tylko z tej perspektywy – wyjątkowo estetycznej – można myśleć o spr-

² R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford 1997.

³ E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, Princeton 1999, s. 109.

wiedliwym działaniu politycznym⁴. Zauważył to jakiś czas temu filozof George Santayana, gdy stwierdził, że w idei politycznej i moralnej naszych czasów – idei demokracji – zawarty jest element estetyczny, którego nie da się zanegować. Pojawia się jako dobro w sobie i jako jedyna organizacja sprawiedliwa i doskonała. To samo można odnieść, zdaniem Santayana, do idei sprawiedliwości, wartości wewnętrznej, a tym samym estetycznej.

Nie wydaje się więc trudne wyśledzenie korzenia estetycznego we współczesnym pojęciu demokracji. W kantowskiej koncepcji sądu smaku wychodzi się od idei całkowitej bezinteresowności wobec przedmiotu, co implikuje przyjęcie punktu widzenia pod kątem wieczności (*sub specie aeternitatis*), lub, dokładniej mówiąc, pod kątem ludzkości (*sub specie humanitatis*). Dzięki tej koncepcji, pozbawionej interesów partykularnych, powstałych w określonych okolicznościach, można brać udział w bardziej doskonałym państwie demokratycznym, w którym wzrastają korzyści wspólnoty, a równocześnie i każdej jednostki.

Analizując to kantowskie przybliżenie, Terry Eagleton stwierdza, że mając na uwadze przedmioty, które zgodnie nazywamy pięknymi nie z racji argumentacji lub analizy, lecz po prostu dlatego, że je kontemplujemy i patrzymy na nie, powstaje tu rodzaj spontanicznej zgody w łonie ludzkiego życia, zgody, która niesie ze sobą obietnicę, że to życie, pomimo swej jawnej dowolności (samowoli) i mroku, mogłoby w rzeczywistości przebiegać, w pewnym sensie, na sposób podobny do prawa racjonalnego. Idea zgody, podstawowa dla rozwoju demokracji, jest więc też podstawową ideą estetyczną. U Kanta chodzi o połączenie wolnego uczucia subiektywnego (wolność) z rygiem rozumu (prawomocność). W ten sposób estetyka tworzy system myślenia, w którym subiektywne doświadczenie i warunek przynależności do świata, są ze sobą wzajemnie powiązane.

To samo dzieje się w systemie demokratycznym, w którym prawo powszechne łączy się z dobrem wspólnym (wola powszechna), co, w sensie kantowskim, jest tym, co działa w strukturze naszych władz podmiotowych. Ta „prawomocność bez prawa” zakłada zgodność

⁴ G. Santayana, *The Sense of Beauty*, New York 1955.

między czystym subiektywizmem i rozumem nadmiernie abstrakcyjnym, rzeczywistością pośrednią, analogiczną, metaksologiczną (od platońskiej metaxy jako tego, co istnieje pomiędzy), zatrzymaną. Nie jest ani tym, ani tamtym, ale jest określone dzięki temu i tamtemu, które pełnią rolę ciągłych granic jego właściwej istoty. Według Kanta istnieje pewien rodzaj prawa, który kieruje sądem estetycznym, ale który wydaje się być nierozdzielalny od konkretności artefaktu. Jako taka kantowska prawomocność bez prawa zawiera, zdaniem Terry'ego Eagletona, paralelizm z autorytetem, który właśnie Rousseau spotyka w politycznej strukturze państwa idealnego (*Umoowa społeczna*). Tak wygląda demokracja, autorytet bez autorytatywności, „prawomocność bez prawa”: takim jest to, co Kant odkrywa w przedstawieniu estetycznym i co jest, w pierwszym rzędzie, problemem, który dotyczy świata życia społecznego, a który wydaje się funkcjonować w oparciu o rygorystyczną kodyfikację racjonalnego prawa, ale bez którego prawo o tej zawartości mogłoby abstrahować od poszczególnych i konkretnych zachowań, które je natychmiast tworzą. W swych źródłach cały problem estetyki polega na powiązaniu tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe, a żaden z obu elementów nie eliminuje drugiego.

Jeśli w wieku XVIII estetyka nabiera znaczenia, to staje się koniecznym, aby przekształciła się w regułę całego projektu hegemonii: potężne wprowadzenie abstrakcyjnego rozumu do życia zmysłów. Tu najważniejsza nie jest sztuka, ale proces przemodelowania ludzkiego podmiotu od wewnątrz, który nadaje kształt swym subtelnym afektom i swym cielesnym odpowiedziom za pośrednictwem prawa, które nie jest prawem. Rozum wie, że żyjemy w zgodzie z prawami nieosobistymi, ale na poziomie estetyki o tym jakby zapominamy, tak jakbyśmy sami w sposób wolny nadawali formy prawom, którym podlegamy. I to jest też charakterystyczne dla demokracji, że zawiera prawo, które wypływając z osobistej autonomii, może być traktowane jako prawo wspólne. W tym sensie, nie wystarczy, że porządek społeczny będzie „legalny”; powinien także wydawać się symbolicznie prawomocny.

Jest konieczne, aby, jako „wolne indywiduum”, to znaczy nie jako podmiot zastraszonej, lecz jako obywatel przekonany, ktoś po-

znał, że normy społeczne są jego własnymi normami. Ten ktoś powinien je przyswoić i łącząc zewnętrzny przymus z wewnętrznym impulsem, utworzyć nową jedność w takim stopniu, że nie będzie różnicy między jednym i drugim. Ta fuzja jest tym, co normalnie nazywamy „zgoda” lub „uprawomocnieniem”. A to, będąc elementem konstytuującym estetyczność, konstytuuje także porządek demokratyczny.

Niektóre z upodobań estetycznych płyną z tego samego uczucia, przy pomocy którego ujmujemy zgodność pomiędzy światem i naszymi władzami: zamiast nadmiernego podporządkowania jakiemuś pojęciu materialnej wielości, doświadczamy radości z ogólnej i formalnej możliwości takiego podporządkowania. Zatem to, co estetyczne, nie oferuje nam żadnej wiedzy, oferuje nam natomiast świadomość wychodzącą ponad jakiekolwiek dowodzenie teoretyczne, że mamy nasz dom w świecie, ponieważ świat dostosowuje się do naszych władz poznawczych, a to jest rodzajem fikcji heurystycznej, która pozwala nam doświadczać poczucia celowości i sensu.

Eagleton wyjaśnia to w sposób plastyczny: tak jak w sędzie estetycznym trzymalibyśmy w dłoniach przedmiot, który bylibyśmy zdolni oglądać, nie dlatego, że chcemy się nim posłużyć, lecz tylko po to, żeby cieszyć się jego ogólną predyspozycją, że jego własna wypukłość wydaje się być dopasowana do naszych dłoni, a także jego odpowiedniego zarysu, który odsłania się naszym chwytnym organom. To samo dzieje się wówczas, gdy zastanawiamy się nad demokracją: jest zawsze to tak-jakby, które jest daleko od stanu faktycznego. W podobny sposób tłumaczy to Martin Seel, dla którego doświadczenie estetyczne jest możliwe do uchwycenia, gdyż jest doświadczeniem w ogóle, to znaczy nie tym lub tamtym, lecz jest doświadczeniem w sobie: „Z punktu widzenia estetycznego mamy tylko ten cel, aby doświadczyć uczucia naszych doświadczeń”. Z tego powodu wszystkie fenomeny estetyczne są definiowane jako posiadające „znaczenie obecności tego, co obecne”⁵, mianowicie, w pierw-

⁵ M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt a. M. 1985, s. 69

szej kolejności obecna jest tylko ich czysta manifestacja, odnoszą się tylko do samych siebie; są znakami autoreferencjonalnymi.

To jest właśnie estetyka, refleksja nad samą obecnością fenomenów, co jest tym samym, co refleksja nad własnym stanem duszy (zwanym *thymós* przez Greków, a *Stimmung* przez Niemców), nad samym spostrzegającym. I to zostało określone już od Kanta, od jego *Krytyki władzy sądzienia*, jako prawdziwy fundament estetyki. Ta refleksja estetyczna może być, punkt po punkcie, odniesiona do refleksji politycznej nad demokracją, która powstaje dzięki refleksji nad samą obecnością tego, co polityczne, i nad warunkami jego możliwości.

Ale jeszcze coś. Sądy estetyczne, wedle kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia*, są zarazem subiektywne i uniwersalne. I znowu, rzeczywistość pośrednia: sąd – co implikuje podporządkowanie indywidualu prawu rozumu – i, mimo wszystko, uczucie. Dla Kanta sądzić estetycznie to oświadczyć w sposób pośredni, że subiektywna odpowiedź jest tym, co każde indywidualum *powinno* doświadczać z konieczności, odpowiedź, która *powinna* wyzwalać spontaniczną zgodę wszystkich. Czyż koncepcja demokracji nie jest taka sama? Zdaje się, że w polu estetyki określone odpowiedzi subiektywne są odnajdywane z całą mocą zdań powszechnie koniecznych.

Powszechna wartość smaku nie może płynąć z przedmiotu, który jest całkiem przypadkowy, lub z pragnienia czy jakichś konkretnych korzyści podmiotu, bo są one w równym stopniu ograniczone; tym samym należy mówić o własnej strukturze poznawczej samego podmiotu, która, jak można przypuszczać, nie jest różna w pozostałych indywidualach. Teza Eagletona, stanowiąca parafrazę Kanta, jest taka, że po części cieszymy się tym, co estetyczne, wskutek rozpoznania, że nasza własna konstytucja jako ludzkich podmiotów predysponuje nas do wzajemnej harmonii. To jest tak, jakbyśmy przed rozpoczęciem jakiegoś dialogu czy dyskusji byli już wcześniej uformowani do zgody.

To, co estetyczne (i demokratyczne), jest więc doświadczeniem czystej zgody bez określonej treści, zgody, w której spontanicznie spotykamy się w tym samym punkcie bez konieczności zdawania sobie sprawy, że z pewnego punktu widzenia zgadzamy się. Ta solidarność jest rodzajem *sensus communis*. W odpowiedzi na dzieło

sztuki lub na piękno natury podmiot bierze w nawias swe własne i przypadkowe preferencje lub awersję, to znaczy robi coś podobnego do tego, co fenomenologowie określają w polu percepcji mianem *epoché*: indywiduum sytuuje się w miejscu kogokolwiek innego i ocenia z punktu widzenia podmiotowości powszechnej. Ideał polityczny ma więc charakter estetyczny (ale to nie oznacza estetyzowania, ponieważ estetyzowanie polityki i polityczycacja sztuki to są dwa niebezpieczeństwa, na które zawsze narażona jest relacja między sztuką i polityką, jak o tym celnie przypomina Walter Benjamin w słynnej maksymie, która zamyka jego rozprawę *Dzieło sztuki w epoce jego możliwości technicznej reprodukcji*).

II

Faktyczna relacja między sztuką i polityką może popaść (i rzeczywiście tak było) w te dwie sytuacje krańcowe przywołane przez Benjamina: polityczycacja sztuki (sztuka w służbie określonego ideału politycznego) i estetyzycacja polityki (polityka jako widowisko). Naprzeciw tych skrajnych stanowisk jest jedno, które uznaje, że piękno (przy założeniu, że chodzi tu o dzieło sztuki, co dla wielu artystów nie jest jasne) służy wolności (zakładając, że jest to wartość, jaką demokracja chce ocalić przede wszystkim). Są tacy, którzy uważają, że w państwie demokratycznym i wolnym sztuka wyzwala się od jakichkolwiek funkcji politycznych w takiej mierze, w jakiej wolność jest zabezpieczana przez system polityczny, a który ją umieszcza na szczycie swych celów w taki sposób, że kontemplacja sztuki jako sztuki, odrzucając całkowicie jej możliwe skutki w sferze polityki, radość estetyczna, byłaby możliwa tylko w społeczeństwie zadowolonym z polityki i byłaby osiągnięciem tego właśnie społeczeństwa.

Wydaje się, że to może ziszczyć się tylko w systemie demokratycznym. Ale to nie oznacza, że w sensie historycznym nie miało to miejsca w innych ustrojach politycznych. Po prostu mogło tak być, że wraz z postępowaniem historii demokracja została potraktowana jako system, który najlepiej chroni wolność, i tylko w demokracji można dostąpić tego, co w sensie ścisłym jest estetyczne w sztuce. Oczywiście-

cie, może być ktoś, kto uważać będzie odwrotnie, to znaczy – gdy już zdobyte zostaną warunki polityczne, które pozwolą na ochronę indywidualnych wolności, cała sztuka, jaką będzie można uprawiać, stanie się trywialna.

Taka jest właśnie maksyma wypowiedziana przez Harry'ego Lime'a w *Trzecim człowieku*, filmie Karola Reeda (1949): „Wiesz, co facet powiedział – we Włoszech przez trzydzieści lat pod panowaniem Borgiów, mieli wojnę, terror, morderstwa i rozlew krwi, ale też stworzyli wtedy Michała Anioła, Leonarda da Vinci i renesans. W Szwajcarii mieli braterską miłość, 500 lat demokracji i pokój – a co stworzyli? Zegar z kukułką”. Niedoskonały stan świata w sensie politycznym pozostawiały żywy w sztuce w ten sposób, że w systemach totalitarnych powstawały sztuka bardziej wartościowa. A więc to nie jest stanowisko najbardziej rozpowszechnione, przynajmniej w myśli współczesnej. W dziele *Demokracja i sztuka* przedmiotem rozważań jest nie to, jaką rolę odgrywa sztuka jako taka w demokracji, lecz raczej czy może być coś takiego jak „sztuka demokratyczna”.

Można odnieść wrażenie, że przecież demokracja wymaga jako jednego ze swych podstawowych filarów równości, podczas gdy sztuka, jak się wydaje, ma charakter elitarny, przynajmniej związany z talentem, jaki jest potrzebny do tworzenia dzieł sztuki, a także by je przyjąć i docenić. Równocześnie wydaje się, że sztuka ustanawia pewną sytuację wyjątkową, która odnosiłby się do pewnych przedmiotów, które z racji bycia artystycznymi stają się wewnątrz wartościowe. Z drugiej strony, niektórzy uważają, że można znaleźć elementy „demokratyczne” w sztuce, a przynajmniej w niektórych sztukach. Tak byłoby w przypadku improwizacji czy uczestniczenia w sesji jazzowej, w sztuce o charakterze bardziej użytkowym czy filmowej noweli.

Ale nawet w tych sztukach, uznawanych w domyśle za demokratyczne, zaobserwować można pewną tendencję do przyjęcia różnych form wyrazu, które odpowiadają kategoriom o charakterze hierarchicznym: sztuka wysoka i niska, sztuka wytworna i popularna, sztuki piękne i rzemiosło, sztuka czysta i sztuka rozrywkowa itd. To wszystko zdaje się wskazywać, że jest niemożliwe ustanowienie ega-

litarystycznego ideału w sferze sztuki. Wartościowanie i ocena są częścią praktyki artystycznej, a praktyka oceniająca wpływa na powstawanie różnic.

Współcześnie, zgodnie z analizami Waltera Benjamina, uczestniczymy w utracie tej swoistej aury (niepowtarzalne ukazanie dali, choćby była bardzo blisko), co jest związane z możliwościami technicznymi reprodukcji dzieł sztuki, co suponuje zanik uprzywilejowanej sfery, jaką zajmowało dzieło sztuki w kulturze i tradycji. Masowy dostęp do tego, co uznane jest za kulturowo wartościowe, przyczynia się do jego dewaluacji, w tym sensie, że sama ekonomia kulturalna dokonuje reewaluacji tego, co nie posiada wartości jako sposób wynagrodzenia za utratę wartości tego, co kulturowe. Boris Groys podjął się wspaniałej analizy poświęconej ekonomii kulturowej, gdzie twierdzi, że waloryzacja tego, co nie posiada wartości, jest znakiem demokratyzacji kultury, i równocześnie jest znakiem silnego sprzeciwu wobec tej demokratyzacji⁶.

Argument, który kładzie nacisk na tolerancję, demokrację i liberalizm kultury współczesnej, zakłada, że w naszych czasach każda rzecz może być podniesiona na poziom kultury uprzywilejowanej i cenionej, do czego nie potrzebuje niczego więcej, jak tylko reprezentowania czegoś innego, bez konieczności, aby to coś innego było czymś nowym, to znaczy, aby było oddzielone od tradycji przez granicę wartości kulturowej. Co więcej, w tej sytuacji, gdy zakłada się, że demokratyzacja dyskursu kulturowego jest wymarzonym celem (i własnością prawdziwej demokracji), w swym eseju z r. 1938 *O charakterze fetyszystycznym muzyki i regresu umiejętności słuchania* Adorno zauważa, że techniczna możliwość powielania, jak i muzyka na płycie, nie prowadzi do demokratyzacji sztuki ani do utraty jej blasku, ale do nowego fetyszyzmu: muzykę można zdobyć jako towar, a prawdziwym fundamentem i tym, czego żądamy od sztuki, nie jest wartość estetyczna, ale dodatkowa atmosfera roztaczana wokół handlu, na którą składają się gwiazdy, technika i propaganda.

Można oczywiście uważać, że praktyka demokratyczna nie tyle jest wynikiem sztuki, co warunkiem możliwości praktyki artystycznej-

⁶ B. Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, Frankfurt 2004.

nej, mianowicie, element demokratyczny świata sztuki wkracza do instytucji, które dają schronienie twórcom i odbiorcom, wspierają twórczość artystyczną i dystrybucję dzieł sztuki, wolną lub nie wymianę dzieł, włączenie się dzieł do demokratycznego dialogu itd. Aby zilustrować przykład tej debaty, można przytoczyć stanowisko Danto⁷, który twierdzi, że we wszystkich przypadkach należy subwencjonować sztukę i nigdy nie należy jej poddawać cenzurze (prawdopodobnie będzie to miało miejsce, wedle jego opinii, dopiero w idealnym systemie demokratycznym).

Dwa problemy o wielkim znaczeniu dotyczą demokracji w jej związku ze sztuką: Co, kto, jak długo powinien subwencjonować sztukę, w jakim wypadku powinien to robić? Co, kto i do jakiego stopnia powinien cenzurować sztukę i w jakim wypadku powinien to robić? Można opracować polityczną historię sztuki, biorąc pod uwagę relację sztuki do tych dwóch zmiennych, a także historię demokracji ujętą z tego właśnie punktu widzenia. Nie jest jasne, oczywiście, jaką „postawę przyjmie demokracja” w tym względzie, ale jakiegokolwiek działania, które się podejmie w sprawie subwencji i cenzury, związane będą z zagadnieniami dotyczącymi natury samej demokracji.

Ogólnie mówiąc, można stwierdzić, że postawy liberalne bronią stanowiska, iż sztuka nie powinna być subwencjonowana przez państwo, gdyż państwo nie powinno faworyzować żadnej szczegółowej formy „prawidłowego życia”, natomiast komunitaryści skłaniają się do stanowiska, że trzeba bronić pewnych instytucji, które są nośnikiem kultury, do której należy również sztuka. W związku z tym pojawia się pytanie o występki w sztuce: czy sztuka może być w demokracji traktowana jako występna? Czy są granice występków? Ale jeśli w demokracji osiągnie się pełną wolność, to dlaczego zabrania się sztuce przekraczania granic?⁸

Ogólnie mówiąc, teoretycy skłaniają się w każdym wypadku do obrony niezależności sztuki jako aktywności w porządku politycznym, w tym sensie, że jest możliwa ocena dzieła sztuki wyłącznie

⁷ A. C. Danto, *Beyond the Brillo Box: The Visual arts in Post-Historical Perspective*, Berkeley 1998, zwłaszcza rozdział „Censorship and Subsidy in the Arts”.

⁸ A. Julius, *Transgressions: The Offences of Art*, London 2002. A także moja praca *Vituperio de orbanejas*, México 2007.

z punktu widzenia estetycznego, bez podporządkowania jej innym dziedzinom (zwłaszcza polityce). I choć przyjmuje się, że sztuka ma znaczenie polityczne, to tylko w sensie drugorzędym (*secundum quid*), a nigdy istotnie (*per se*). Bez wątpienia, gdy polityka przekracza granice swych kompetencji, sztuka może oferować pole oporu, przypominając o demokracji, która została stracona. Równocześnie sztuka chce mieć unikalny wkład do kultury (*Bildung*) jakiejś epoki i społeczeństwa.

Pojawia się poważne pytanie, czy sztuka może sprawić, że coś stanie się w świecie, którym rządzi realna polityka, to znaczy, czy jest możliwe, aby w sferze demokratycznej, jednym z aktorów, który wkracza na scenę, by wziąć udział w grze podejmowania decyzji, była sztuka (jako instytucja) lub artyści. Jak zauważyliśmy na początku, Artur C. Danto podjął ten temat w kategoriach niemocy (*disenfranchisement*): filozofia na przestrzeni dziejów udowodniła niemoc sztuki pod względem jej wpływów politycznych. Danto przypomina twierdzenie W. H. Audena, który w swym wierszu poświęconym śmierci Yeatsa i stanu polityki irlandzkiej pisał, że „poezja” jest niezdolna, aby „sprawić, bo coś się stało”.

Wedle Audena, którego cytuje w swym dziele Danto, „historia polityczna świata byłaby taka sama, nawet jeśliby nie napisano ani jednego poematu, nie namalowano ani jednego obrazu, nie skomponowano ani jednego taktu muzycznego”. To, co Danto stara się pokazać w oparciu o te rozważania, niezależnie od mniejszego lub większego politycznego wpływu niektórych dzieł sztuki, to to, że filozofia badała w swym dyskursie utrzymanie w sztuce dystansu ontologicznego wobec świata, w którym dzieją się rzeczy, to znaczy, świata „realnego”, którym rządzi polityka. I to, w opinii Danto, dało powód do powstania przekonania, obecnego już u Platona, że sztuka jest groźna (z racji ontologicznych, epistemologicznych, etycznych i politycznych), dlatego że od czasu sławnej walki między filozofią i poezją, którą przedstawia Platon, historia sztuki stała się „historią zniesienia sztuki”.

W II i III księdze *Państwa* Platon stara się określić granicę pomiędzy poezją i filozofią (pierwsza cenzura, która odnosi się do poezji epickiej i dramatycznej), ze względu na fałszywość poezji (szczególnie Homera) i jej zgubnych skutkach politycznych. W ks. X po-

jawia się druga cenzura, która zsyła na banicję wszelką sztukę naśladowczą, ponieważ filozof poznaje formy, a poeta jest tylko *naśladowcą* (*mimetes*), który tworzy kopie kopii, które są *obrazami* (*eikones*) zmysłowymi. Danto skupia się na ks. X, przede wszystkim na teorii dotyczącej naśladowania, która daje sztuce „ontologiczne wakacje”, sztuka jest naśladowaniem naśladowania (kopia kopii), fikcją, która jest podwójnie oddalona od rzeczywistości.

Platońska krytyka sztuki jest wielostronna, ale można uznać, że w pewien sposób zadomawia się w tej walce, którą podejmują poezja i filozofia, by dotrzeć do ludzkich umysłów, by je kontrolować i nad nimi dominować. Tak więc Platon, który obawia się sztuki, gdyż może naruszyć jego ideał państwa, odwołując się do fałszów, najniższych instynktów duszy i propoując wzory wątpliwej prawdy i moralności, stara się zneutralizować to, czego się obawia. I dlatego w *Państwie*⁹ podejmuje się bez skrupułów tego zadania, łącząc je perfekcyjnie z atakiem zawartym w ostatnich dialogach, chyba w sposób wzorcowy w *Sofiście*, przeciwko sofistycie.

Danto interesuje następujący paradoks: jeżeli sztuka nie ma wpływu na to, co dzieje się w świecie, to po co ją znosić? A jeśli nie jest bezsilna, to po co podtrzymywać filozoficzne przekonanie o tym, że taka jest? Dla tego filozofa paradoks mówi nam coś głębokiego o samej filozofii. Jego nie zajmuje problem pytania o to, czy sztuka jest szkodliwa czy nie – oczywiście nie jest, w jego opinii – lecz rozwinięcie archeologii przekonania metafizycznego czym jest, a co dało miejsce dla różnych teorii głoszących niemoc sztuki. Danto bierze pod uwagę dwie z nich. Pierwsza to kantowska teoria sztuki tzw. efemeralizacji, teoria zdystansowania, która utrzymuje sztukę poza zasięgiem świata, w którym nasze pragnienia są zaspokojane w sposób realny.

Sztuka, o ile należy do sfery całkowicie bezinteresownej (ściśle biorąc, Kant odwołuje się do piękna, ale tradycja neokantowska przeniosła na sztukę jego całą analizę piękna, co zasługuje na oddzielne badanie), wypada poza terytorium, na którym współzawod-

⁹ Cf. Ramona A. Naddaff, *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago and London 2002.

niczą ludzkie pragnienia. Po drugie, Danto opisuje heglowską teorię sztuki, „przejęcia władzy” (*takeover*), która traktuje sztukę w ramach historii ducha, który się rozwija, jako formę filozofii ukrytej, rozwój „pozbawiony” ducha absolutnego, dokładniej mówiąc, gdy sztuka staje się świadoma swej historii, staje się filozofią, dochodząc do swego kresu. I to stało się w naszych czasach, wedle Danto, w tym sensie, że żyjemy w epoce post-historycznej, w której historia sztuki doszła do swego kresu. W post-historii nie ma już ścieżek przeznaczonych dla sztuki.

Widać jasno, jak sztuka w ujęciu dwóch najważniejszych teoretyków współczesnych jest bezsilna we wszystkich sferach, łącznie z polityką. Stąd Danto wysnuwa wniosek, że jeśli sztuka jest tylko „bezsilną” postacią filozofii i nie ma wpływu na politykę, to ma to wpływ również na filozofię, która w swym procesie osłabiania sztuki osłabiła również samą siebie.

Danto bierze również pod uwagę teorię marksistowską i inne teorie *głębokiej historii*, które sztukę pozbawiają „skuteczności”, jaka ma miejsce tylko na poziomie tzw. bazy, na nowo osłabiają sztukę i nie zamierzają odróżniać sztuki od jakiegokolwiek innej formy społecznej ekspresji. Oczywiście, przechodząc od historii głębokiej do historii *powierzchnowej*, Danto wątpi, czy sztuka może podejmować działania polityczne na wielką skalę, ale jeśli może komunikować pośrednio, to co nie może być zakomunikowane bezpośrednio, to nie możemy przyjąć, że taka „komunikacja bezpośrednia” zawiera coś istotnego dla sztuki. Sztuka może funkcjonować jako sztuka niezależnie od partykularnych celów, do jakich może być użyta.

Używanie sztuki do komunikacji jakoś skodyfikowanej jest jednym ze sposobów, ale nie jest on dla sztuki czymś szczególnym, bo jest wiele innych rzeczy, które mogą spełniać tę samą funkcję. Zatem jeśli sztuka robi coś, co ma wpływ na sferę polityczną, to robi to jako sztuka. Ale wydaje się, że społeczne i polityczne zastosowania sztuki, jej możliwy wkład w budowanie demokracji, powinny być przesunięte do sfery pozaartystycznej. Czy skuteczność polityczna nie powinna być zamieniona na coś obcego właściwej naturze sztuki, w ten sposób, że znowu wrócimy do osłabienia sztuki, dokładnie tak jak zaczęliśmy? Danto uważa, że struktura dzieła sztuki jest strukturą re-

toryczną, a do istoty retoryki należy modyfikowanie postrzeżeń, myśli i działań, i dlatego, jako struktura retoryczna sztuka w pewien sposób posiada wewnętrzną zdolność przemiany rzeczy.

Nie ma wątpliwości, że sztuka dostarcza polityce (jak i demokracjom) symboli – tych elementów, wokół których gromadzą się oczekiwania demoraktyczne lub autokratyczne. Faktycznie, nie są rzadkie polemiki polityczne z powodu posługiwania się symbolami artystycznymi. Wszystkie kraje, które doświadczyły dyktatury, gdy tylko zdobędą demokrację, to w pierwszym rządzie niszczą symbole poprzedniego ustroju. Jeśli zaś te symbole posiadają wyjątkowe znaczenie artystyczne, to są resemantyzowane, czyli nadaje się im nowe znaczenie. Więc kolejne wielkie pytanie: Jak mogą oba te podsystemy (polityczny i artystyczny), należące do systemu globalnego, wpływać na wzajemne wzmocnienie się?

Teoria systemów bada relacje pomiędzy wszystkimi podsystemami systemu globalnego w terminach wejścia (*input*) i wyjścia (*output*). Ograniczymy nasze analizy do tych dwóch podsystemów, artystycznego i politycznego: oba podsystemy otrzymują z różnych stron impulsy, wobec których okazują swoją reakcję. Niektóre wpływy są „naciskami”, które dążą do zniszczenia subsystemu – wobec nich każdy subsystem reaguje w ten sposób, że stara się zachować swą własną równowagę wewnętrzną i w sposób twórczy modyfikuje otoczenie. System artystyczny winien odpowiadać na wpływ środowiska, zdobywając pomoc i eliminując przeszkody (co oznacza, że jest to otwarty system adaptacyjny podatny na sprzężenie zwrotne z otaczającym środowiskiem). To samo dotyczy systemu politycznego.

Każda ważna zmiana, jaka zachodzi wewnątrz każdego subsystemu, wytwarza serię odpowiedzi (*outputs*) modyfikujących środowisko, wraz z którym pojawia się seria sprzężeń zwrotnych wytworzonych dla niego, co z jego strony określa zmiany wewnątrz zawartości każdego subsystemu, który nie jest systemem izolowanym. Członkowie subsystemu artystycznego lub politycznego powinni wypracować wpływy, które pochodzą ze środowiska (które może być substystemem politycznym dla artystycznego i vice versa), starając się utrzymać środowisko maksymalnie pomocne i unikając w nim trudności. W tym sensie odpowiedzi systemu artystycznego powinny być ko-

rzystne dla systemu politycznego i ogólnie – dla środowiska. To znaczy, subsystem artystyczny powinien starać się osiągnąć swe własne cele, ale by to się stało, musi wytworzyć odpowiedzi, które zostaną przetworzone na wpływ jakiegokolwiek innego subsystemu, zdolne do otrzymania pomocy i do eliminacji przeciwności ze strony otoczenia. Jeśli subsystem polityczny będzie zagrażał artystycznemu, to ten zwróci się przeciwko niemu. To samo się stanie, jeśli zagrożenie skierowane będzie w stronę przeciwną.

To nas prowadzi do spojrzenia na problem relacji między sztuką i polityką w terminach optymalizacji: każdy subsystem społeczny dąży do zwiększenia swych zmiennych cech istotowych, ale takie działanie, ze względów systemowych, musi być kompatybilne z funkcjonowaniem innych subsystemów, co prowadzi do procesu optymalizacji, który można uznać za realizację celu powszechnego systemu globalnego. Zawsze, gdy różne subsystemy społeczne są ze sobą powiązane, w taki sposób, że są równocześnie subsystemami jakiegoś powszechnego, szerszego systemu, napotykamy na problem optymalizacji. Każdy poszczególny subsystem dąży z natury do zwiększenia swych zmiennych cech istotnych, ale takie zwiększenie jest niekompatybilne z satysfakcjonującym funkcjonowaniem innych subsystemów i stąd z adekwatnym funkcjonowaniem systemu globalnego. I dlatego powstaje problem optymalizacji całego systemu.

Z uwagi na wymogi systemowe subsystem estetyczny powinien liczyć się z nakazami polityków, a polityk powinien mieć na względzie wymagania artystów, więc aby tego nie robić, redukują swą pomoc i sprawiają, że powstają opozycje w środowisku globalnym. Relacje między tymi dwoma subsystemami winny być podporządkowane powszechnie ważnemu procesowi optymalizacji, tak aby jeden subsystem nie dominował nad drugim, lecz raczej by panowało wzajemne sprzężenie zwrotne. Chodzi tu o to, że dla istnienia systemu globalnego naszej cywilizacji jest konieczne, aby istniało sprzężenie zwrotne między sztuką i polityką. Dlatego system demokratyczny i system artystyczny, w pewien sposób, zależą od siebie przy tym podejściu systemowym.

Tłum. Piotr Jaroszyński

Democracy: Reflections form the Aesthetics' Point of View

Summary

Considering requirements of the system, an aesthetic sub-system should respect orders of politicians, and a politician should respect requirements of artists; however, in order to withhold doing this there are reductions in mutual support that generate oppositions in the global milieu. Relations between these two sub-systems should be subordinated to a general process of optimalization so that one sub-system could not dominate over another, but there rather was a mutual feedback. The feedback between art and politics is something necessary for a global system of our civilization. That is why within the system approach a democratic system and a system of art somehow depend on one another.

Zbigniew Pańpuch

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Problem demokracji w starożytności

W czasie szczytowego rozwoju *polis* ateńskiej demokrację powszechnie uważano za ustrój doskonały, z którego obywatele Aten czuli uzasadnioną dumę. Rozkwit życia politycznego był przygotowany przez istotne działania wcześniejszych mężów stanu takich jak Drakon¹, Solon² czy Kleistenes³, który zapoczątkował demokrację. Doskonałą formę ustrój ten osiągnął za Peryklesa⁴, który słał go w licznych mowach. W tym czasie ateńska demokracja doszła do rozkwitu nie tylko politycznego, ekspansji wpływów, ale

¹ Twórca pierwszego, surowego prawa karnego i cywilnego.

² Jeden z 7 mędrców, dokonał podziału obywateli na cztery klasy według cenzusu majątkowego, nadał prawa obywatelskie metojkom, zamieszkującym od dłuższego czasu Attykę, poszerzył uprawnienia eklezji – zgromadzenia pełnoprawnych obywateli Aten w wieku powyżej 20 lat. Ponadto wprowadził instytucje takie jak Rada Czterystu, sąd przysięgłych, a także ujedynił system miar i wag. Eklezja była najwyższym organem władzy, decydującym o polityce wewnętrznej i zagranicznej. Solon postanowił również, że zabezpieczeniem pożyczki nie może być ew. sprzedaż człowieka za długi.

³ Kleistenes znany jest ze swych reform (lata 508/507): wprowadzenia podziału terytorialnego i związanej z nim Rady Pięciuset, wprowadzenia ostracyzmu oraz urzędu 10 Strategów (wybieralnych dowódców armii). Ich celem było zmniejszenie roli eupatrydów (ateńskiej arystokracji) i zatarcie wielkich różnic majątkowych.

⁴ Ponieważ zgromadzenia obywateli odbywały się kilka razy w miesiącu i często wiązały się z wysokimi kosztami dojazdów, a część uboższych obywateli musiała poświęcać czas na pracę zawodową, toteż wielu z nich nie brało czynnego udziału w życiu politycznym. Z tego powodu Perykles wprowadził „diety poselskie”. Rodziło to niebezpieczeństwo korupcji i zaraziło życie polityczne, które było obowiązkiem i zaszczytem, wirusem wykorzystywania go do poprawiania sobie i znajomym sytuacji materialnej.

również do niezwyklego rozkwitu kulturalnego. Stąd też okres V i IV w. przed Chr. w starożytnych Atenach nazwano złotym wiekiem, wspaniałą epoką, podczas której nastąpił potężny rozwój filozofii (w tym m.in. systemy Platona i Arystotelesa), literatury (szczególnie dramatu), dzieł architektonicznych i rzeźbiarskich. Tworzyli lub działali wtedy ludzie tacy jak Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Sokrates, Fidiasz, Herodot i inni. Demokracja ateńska miała charakter bezpośredni: obywatele obecni na Zgromadzeniu (czyli lud) tworzyli prawo, wybierali (lub losowali) urzędników i kontrolowali ich⁵. Opierała się ona na kilku podstawowych zasadach, takich jak wolność przemówień, równość i dostępność w zajmowaniu urzędów, równość wszystkich wobec prawa, wolność (życie według własnego upodobania, ale w granicach prawa), zgoda (jednomyślność – poddanie interesów jednostkowych doboru społeczności), praworządność (podleganie prawom, które można było ustanawiać i zmieniać).

W stosunku do rządów oligarchii czy tyranii demokracja jawiła się jako zbawienny ustrój polityczny, umożliwiający przede wszystkim rozwój obywatelski i osobisty wszystkim obywatelom, a także uzyskanie autentycznej podmiotowości w życiu politycznym przez zagwarantowanie udziału w sprawowaniu władzy w którymś z jej wymiarów – obradującym, sądowym czy wykonawczym. Zanim jednak nastąpił właściwy schyłek, a potem upadek demokracji ateńskiej po wojnie peloponeskiej (404 r. przed Chr.), który przyniósł kres wolności słowa i powrót monarchii, zaznaczały się pewne siły czy tendencje w jej łonie, które były potencjalnie niebezpieczne czy autodestrukcyjne⁶. Szczególną ich manifestacją stało się

⁵ Formę rządów przedstawicielskich traktowano wtedy jako rządy oligarchiczne.

⁶ „Przyczyną upadku demokracji ateńskiej, jak i republiki Rzymu był, w dużej mierze sam lud, który – jak pisał lord Acton – «kierował się jedynie tym, co jego zdaniem przynosiło mu korzyść», traktując demokrację jako pretekst do obyczajowego rozpasania i korupcji władzy politycznej. Skutkiem była tyrania większości i kompletna bezwładność władzy państwowej. Owa „niedojrzałość ludu” stała się powodem traktowania przez stulecia idei, że władza powinna pochodzić od ludu, za historycznie i ideowo absurdalną”. Zob. T. Banaszak, *Spółczesność kontraktu*, w: http://www.puls.ctinet.pl/archiwum/html/_sierpien_2003/16.html.

oskarżenie Sokratesa, jego sąd i obrona, a w końcu wyrok skazujący i dramatyczna śmierć, przedstawione literacko w niektórych dialogach Platona (*Obrona Sokratesa* i *Fedon*), a przewijająca się przez większość z nich w postaci licznych aluzji i odniesień czy gier słownych⁷.

Dlatego też bezpośredni i najslawniejszy uczeń Sokratesa – Platon poddał w swej twórczości filozoficznej zagadnienia związane z państwem, ustrojem i działaniem człowieka głębokiej refleksji, którą kontynuował jego długoletni uczeń Arystoteles. Zwracał on uwagę, że właściwie ukształtowana *polis* (czyli o poprawnym ustroju) jest koniecznym warunkiem spełnienia się człowieka: szczęścia (gr. *eudajmonia*). Nie można bowiem samemu być dobrym bez prawidłowego gospodarowania (zarządzania domem) i życia politycznego w ramach odpowiedniego ustroju⁸. Niewątpliwie pierwszym filozofem, który w sposób wyrazisty dostrzegał wagę ustroju państwa dla życia człowieka i nad wyraz dokładnie i szczegółowo opracował te kwestie, był Platon, którego dzieła *Prawa*, *Politeia* (łac. *Respublica*; tłum. polskie – *Państwo*) i *Polityk* pozostają kamieniem węgielnym europejskiej myśli politycznej⁹.

⁷ Wydarzenia po śmierci Sokratesa w Atenach dokładniej opisuje Diogenes Laertios: „Tak więc umarł Sokrates. Wnet po jego śmierci Ateńczycy opamiętali się i na znak żałoby zamknęli wszystkie palestry i gimnazja. Oskarżycieli Sokratesa skazali na wygnanie, a Meletosa nawet na śmierć, Sokratesa zaś uczcili posągiem z brązu, wykonanym przez Lizyppa, który został ustawiony w Pompejonie. [Nie tylko w Atenach nienawiść ściagała oskarżycieli Sokratesa.] Kiedy Anytos, opuściwszy Ateny, przybył do Heraklei, mieszkańcy tego samego dnia kazali mu opuścić miasto. Jeśli idzie o Ateńczyków, to musieli oni żałować swego postępowania nie tylko w stosunku do Sokratesa”. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, Warszawa 1998, s. 101.

⁸ Zob. *Etyka Nikomachejska* 1142 a 9.

⁹ Dosyć obszerny i polemiczny komentarz do nich, jak również wykład własnej koncepcji przedstawił jego długoletni uczeń Arystoteles w *Polityce*, który przez niektórych badaczy uznawany jest za autora swoistej encyklopedii życia politycznego Ustroju politycznego Aten, jednej ze 158 monografii powstałych pod koniec IV w. przed Chr. w jego szkole, dotyczących ustrojów obecnych w państwach greckich.

1. Platoński wykład zasad konstruowania ustroju

Komentator Platona G. Reale przestrzega przed odczytaniem *Politei* przez pryzmat naszych współczesnych pojęć¹⁰, a właściwym kluczem do tego jest fakt, że Platon „chce [...] poznać i uformować doskonale państwo po to, by poznać i uformować doskonałego człowieka”¹¹. Dokonał tego poprzez wytworzenie wzoru najlepszej *polis* za pomocą słowa i myśli¹² i poświęcił znaczące partie swej *Politei* wpływowi ustroju na wnętrze człowieka. Wskazywał on na fakt, że sposoby funkcjonowania ustrojów mają swe odzwierciedlenie w duszach obywateli¹³. Każdy z możliwych ustrojów wytwarza preferowane i zgodne ze sobą charaktery. Oprócz najlepszego (arystokratycznego) filozof wyodrębnił jeszcze cztery zdegenerowane: timokrację, oligarchię, demokrację i tyranie¹⁴, które są kolejnymi stadiami odchodzenia od ustroju najlepszego. Demokracja byłaby już tylko ostatnim stadium przed nastaniem najgorszego z ustrojów – tyranii.

Osią rozważań Platona jest założenie, że jeśli nabycie i posiadanie *arete* – cnoty jest czymś najważniejszym dla człowieka, to muszą się z nią zgadzać funkcjonowanie i struktura *polis*. W doskonałym, opartym na cnotcie państwie, a więc o ustroju arystokratycznym, istnieje paralelizm (analogia, odpowiedniość) struktury *polis* i wnętrza pojedynczego człowieka. Toteż dobroć i sprawność człowieka oraz *polis* polegają na tym samym. Mało tego, wzajemnie się warunkują, gdyż jakiegokolwiek odchylenie od stanu normalnego (sprawiedliwości) powoduje destrukcję harmonii części w odpowiedniku.

Struktura idealnej *polis* powinna odpowiadać naturalnym różnicowaniom między ludźmi, bowiem każdy przynosi na świat naturę różną, stosowną do wykonywania odmiennych zajęć¹⁵ i są to różnice funkcjonalne. Platon zobrazował to mitem o synach ziemi z różną

¹⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 289-290.

¹¹ ob. Tamże, s. 291.

¹² Zob. Platon, *Respublica* 472 e 2.

¹³ Tamże, 445 c 11

¹⁴ amże, 544 c, n.; możliwe są oczywiście ich mieszanki.

¹⁵ Tamże, 370 a 8.

domieszką poszczególnego pierwiastka w duszy: złota, srebra lub żelaza i miedzi¹⁶. Bóg zdolnym do rządzenia (zatem najczcigodniejszym) domieszał przy narodzinach złota. Ich towarzyszym i pomocnikom dodał srebra, a rolnikom i innym rzemieślnikom dał pierwiastki żelaza i miedzi¹⁷.

Doskonalenie się człowieka w *polis* dokonuje się w aspekcie spełnianej funkcji i zajmowanego miejsca w życiu społecznym, ponieważ ludzie nie są samowystarczalni i muszą współpracować jako producenci dóbr, kupcy, handlarze, najemnicy, rzemieślnicy, marynarze itd., którzy wymieniając wzajemnie swe usługi, stanowią klasę odpowiedzialną za materialne podstawy *polis*. Inną klasą jest wojsko (strażnicy) – ludzie oddani rzemiosłu wojennemu, ostoja i elementem konstytutywny idealnej *polis*. Mają oni pilnować dobra *polis*, czynić tylko to, co dla niej korzystne, a unikać szkodeniu jej; powinni czuwać, by wrogowie nie mogli jej uczynić nic złego, a obywatele nie chcieli¹⁸ bronić praw¹⁹ i jej odpowiedniej wielkości²⁰. Po dodatkowym wychowaniu i edukacji najlepsi z nich staną się władcami.

Każda z klas reprezentuje swoistą cnotę, toteż można mówić, że cała *polis* ją posiada. Najważniejsza jest przysługująca rządzącym mądrość, zaś ich klasa, choć najmniejsza, to posiada wiedzę stojącą u podstaw wszystkiego i kierowniczą, stąd cała *polis* ukształtowana zgodnie z naturą jest mądra²¹. Siła i obronność całości zależy od liczniejszej klasy strażników posiadających męstwo. Polega ono na zachowaniu słusznego mniemania (wpojonego przez prawo za pomocą wychowania) na temat rzeczy strasznych, pomimo wszelkiego strachu, bólów, rozkoszy i pożądań²². Najliczniejsza klasa rzemieślników i pozostałych poddanych musi posiadać umiarkowanie – pewne uprządkowanie, panowanie nad rozkoszami i pożądaniem²³ – panowa-

¹⁶ Tamże, 415 a.

¹⁷ Ew. brązu. Zob. Tamże, 415 a 4, n.

¹⁸ Tamże, 414 b.

¹⁹ Tamże, 421 a 6.

²⁰ Tamże, 422 e.

²¹ Tamże, 428 e 7.

²² Tamże, 429 c 5.

²³ Gr. *Sofrosyne*. Zob. Tamże, 430 e 6.

nie nad sobą. W skali całej *polis* polega ono u wielu pospolitych ludzi na poddaniu ich życia pożądanym pożądanym i rozsądkowi tych nielicznych i najłagodniej umiarkowanych: rządzących²⁴. Umiarkowaniu towarzyszy wspólna opinia rządzących na temat tego, kto powinien sprawować władzę²⁵ i rozciąga się na całą wspólnotę jako pewna zgodność rządzonych i rządzących co do rozumu, siły, ilości pieniędzy itp. Stąd nazwane zostało ono zgodą (jednością umysłów i myślenia – *homonoia*) i harmonią pierwiastka z natury gorszego i lepszego zarówno w *polis*, jak i w jednostce²⁶ i stanowi konieczny warunek ich jedności i spójności wewnętrznej. Uzupełnieniem zespołu trzech cnót jest sprawiedliwość, polegająca na spełnianiu przez każdego tego, do czego z natury ma predyspozycje²⁷, a nie zajmowaniu się wieloma sprawami²⁸. Te elementy (zarówno jednostki i *polis*), które sprawiedliwość utwierdza i osadza we właściwym położeniu, umiarkowanie wprowadza w stan wzajemnej harmonii pod przewodnictwem rozumu i pod ochroną męstwa. Zharmonizowanie wewnętrznych działań wszystkich elementów jest podstawą „jedności stworzonej z wielości”, panowania nad sobą i przyjaźni z samym sobą, wewnętrznego porządku²⁹. Natomiast mniejsze znaczenia ma zewnętrzna działalność tych czynników niż zachowanie owej wewnętrznej konstytucji. Wszelkie zewnętrzne działania muszą zachowywać ową wewnętrzną „jedność z wielości”.

Platon zwracał uwagę, że istnieją naturalne podstawy do spełniania przez przedstawicieli klas swych funkcji, wynikające z różnic między poszczególnymi naturami. Dlatego też fundamentalną sprawą dla losu jednostek i *polis* staje się ich właściwe rozpoznanie i życie zgodnie z nimi. Jest to zarówno zadaniem rządzących³⁰, ale także każdego człowieka. Zgadza się to z postulatem „poznaj samego siebie”: potrzeba znaleźć się na swoim właściwym miejscu w strukturze

²⁴ Tamże, 431 c 9.

²⁵ Tamże, 431 d 9.

²⁶ Tamże, 432 a 6

²⁷ Tamże, 433 a 4.

²⁸ Tamże, 433 a 9.

²⁹ Tamże, 443 d 4.

³⁰ Tamże, 485 a 4.

polis i dopiero to umożliwiła człowiekowi dobre życie, kiedy jak najlepiej spełnia swe zadania. Kiedy również inni podobnie odnajdą siebie i dają z siebie wszystko dla innych, wtedy zaistnieje prawdziwa *polis* – dobra i właściwa oraz stosowny ustroj, inne są złe i chybione³¹. Z tego punktu widzenia demokracja jako ustroj, którego zasadą jest troska o wolność i równość obywateli, a nie troska o cnotę i doskonalenie się, ich swobodny wybór tego, jaki sposób życia chcą prowadzić, dowolność mniemań na temat życia w *polis* i podatność na manipulacje ze strony mówców – retorów, nie da się pogodzić z wymaganiem właściwego ustroju.

2. Zasady ustrojowe idealnej *polis*

a) wspólnota własności, kobiet i dzieci wewnątrz klasy strażników

Na drodze realizacji najlepszego modelu *polis* Platon dostrzegał wiele trudności i zdawał sobie sprawę z tego, że jego koncepcje mogą być rewolucyjne i nie do przyjęcia, jednak mniejszym przewinieniem byłoby zabić kogoś nieumyślnie, niż wprowadzić w błąd w odniesieniu do spraw pięknych (moralnie), dobrych, sprawiedliwych i zgodnych z prawem³². Najśmielsze jego pomysły to dopuszczenie kobiet do sprawowania funkcji strażniczych, następnie wspólnota własności, mężczyzn, kobiet i dzieci w obrębie klasy strażniczej oraz postulat powierzenia rządów filozofom.

Doniosłość spełnianych funkcji nakazuje, aby strażnicy nie posiadali wszelkiej własności. Tradycyjna szczęśliwość z posiadania żon, dzieci, majątku nie będzie dla nich dostępna, jednak dzięki ich ofierze cała *polis* może być szczęśliwa: to założenie konieczne, by znaleźć sprawiedliwość w dobrym ustroju, a niesprawiedliwość w złym. Intencją filozofa było takie ukształtowanie relacji międzyludzkich i nadanie takiego kształtu (czyli ustroju) *polis*, aby szczęśliwa była nie tylko jakaś jedna grupa, ale w miarę możliwości cała

³¹ Tamże, 449 a 1.

³² Tamże, 451 a 7.

wspólnota³³. Nie dokona się to bez częściowego zapomnienia o sobie i właściwego spełniania swoich funkcji – wtedy dopiero będzie możliwe szczęście całości: jednostkowa szczęśliwość wie dzie przez szczęście całości.

Dążenie do stworzenia „jedności z wielości” w *polis* doskonałej spowodowało zainteresowanie się losem połowy ludności, którą stanowią kobiety. Pozostawienie ich poza obrębem *polis* zniweczyłoby same podstawy jej funkcjonowania, gdyż rozbiłoby wspólnotę na dwie części. Wprawdzie fenomenologiczna różnica natury kobiecej i męskiej domagałaby się różnych zadań i zajęć zgodnie z postulatem, że każdy powinien zajmować się czymś jednym, jednak Platon stwierdził, że różnica ta dotyczy tylko podziału ról i czynności płciowych. Tu natomiast chodzi o ludzkie działania polityczne, a te nie mają charakteru płciowego i nie ma żadnych swoistych czynności kobiecych czy męskich, jeśli chodzi o zarządzanie *polis*³⁴. Ta sama natura występuje u obu płci, jeśli chodzi o pełnienie zadań strażniczych³⁵, tak więc kobiety mają mieć takie samo wykształceniu jak i mężczyźni-strażnicy (muzyczno-gimnastyczne) i wraz z nimi spełniać te same funkcje i stać się jak najlepsze, podobnie jak mężczyźni, a to jest najlepsze dla *polis*³⁶.

Dopuszczenie kobiet do zadań strażniczych ma też i inne przy czyny: eugenikę, rodzinę, skuteczność oraz wyeliminowanie problemów związanych z posiadaniem własności. Ze względu na swą specyficzną funkcję strażnicy nie mogą posiadać ani tradycyjnych rodzin, ani własności, gdyż wtedy stawałby się jak rzemieślnicy i rolnicy, na czym ucierpiałaby *polis*: troska o rodzinę i odpowiedzialność za los kobiet, dzieci i majątku nie pozwalałaby im spokojnie oddać się rzemiosłu wojennemu i zostać profesjonalistami. Ponadto, aby *polis* mogła trwać w zaprojektowanym kształcie, potrzebni byli strażnicy z natury, a nie „najemni”, wywodzący się z innych klas.

Tradycyjna rodzina znikalaby w klasie strażniczej lub, innymi słowy, zostałaby powiększona na całą klasę, która w ten sposób mia-

³³ Tamże, 420 b 5.

³⁴ Tamże, 455 b 1.

³⁵ Tamże, 456 a 11.

³⁶ Tamże, 456 e 6.

łaby stać się w pełni jedną. Kobiety i mieszkania byłyby wspólne u strażników³⁷. Tradycyjne relacje przyjaźni czy rodzinne zostałyby rozszerzone na wszystkich członków klasy. Nie można byłoby posiadać własności poza tą konieczną do najlepszego spełniania własnych funkcji, a całe utrzymanie pochodziłoby od rzemieślników i rolników, za które ci w zamian, zgodnie ze sprawiedliwością wymienną, mieliby zapewnioną profesjonalną obronę swych majątków oraz warunki do życia i pracy w postaci porządku społecznego i politycznego. Ścisła wspólnota kobiet i mężczyzn powinna mieć miejsce we wszystkim, w czym może się dokonywać, i byłoby to czymś najlepszym. Nie jest to wbrew naturze żeńskiej w stosunku do męskiej, przeznaczonych do wspólnoty³⁸, to zaś, co w jego czasach działo się z kobietami, określił filozof jako przeciwne naturze³⁹. Postulaty filozofa dotyczące uczestnictwa kobiet w życiu politycznym zostały zrealizowane dopiero w czasach współczesnych.

Taka organizacja życia strażników będzie jak najlepsza dla *polis*, gdyż zapewni jej najściślejszą jedność, a to jest największym dobrem dla niej⁴⁰. Ludzi bowiem wiąże wspólnota przykrości i przyjemności w odniesieniu do nabywania i straty tych samych przedmiotów, natomiast ich indywidualizacja rozkłada wspólnotę: bo jedni się cieszą, a inni smucą⁴¹. Poprzednią koncepcję „jedności z wielości” uzupełnił tu filozof organiczną koncepcją najlepszej *polis*, która miałaby dążyć do integralności właściwej dla poszczególnego człowieka. „Tak jak kiedy nasz palec zostanie uderzony, cała wspólnota (wspólność), która zgodnie z ciałem w stosunku do duszy ułożona jest w jedno złożenie (duszy lub wspólnoty) władającego, w sobie samej doświadcza tego i wszystka równocześnie całość cierpi w części bolejącej, tak mówimy, że człowieka boli palec”⁴². Toteż najlepszą *polis* okazuje się ta, w której jak najliczniejsi o tych samych rzeczach i pod tym samym względem (w ten sam sposób) mówią „to moje” i „nie mo-

³⁷ Tamże, 457 c – d.

³⁸ Tamże, 466 c 6.

³⁹ Tamże, 456 c.

⁴⁰ Tamże, 462 a 9.

⁴¹ Tamże, 462 b.

⁴² Dost. „człowiek cierpi palca”. Tamże, 462 c 10.

je”⁴³. Tak też kiedy jeden z obywateli doznaje czegoś złego czy dobrego, wtedy taka właśnie polis najbardziej swoją naturą doznaje i współodczuwa cała lub współcierpi, a tak dzieje się z konieczności w tej dobrze urządzonej⁴⁴.

W tym miejscu Platon sięgnął zenitu możliwości ludzkich: relacje, jakie zazwyczaj istnieją w dobrze zgranym zespole ludzi czy wspólnocie (wśród przyjaciół, zakochanych, w rodzinie, dobrego rodzeństwa), miałyby zostać rozszerzone na całość polis. Głębia osobowych relacji, zazwyczaj możliwa wśród niewielu osób, miałyby zostać przeniesiona na ogół obywateli. Przyczyną (środkiem do) tego wszystkiego miałyby właśnie być wspólność kobiet i dzieci strażników⁴⁵. Klasa ta byłaby przykładem prawdziwej wspólnoty i siłą jednoczącą polis. Prostą konsekwencją tych pragnień filozofa był postulat wspólnoty własności, a raczej braku własności i zdania się na środki utrzymania z pracy rolników i rzemieślników, jako że własność prowadzi do licznych sporów, konfliktów i bywa powodem wszelkiego zła. Uniknąwszy tego wszystkiego, strażnicy staną się szczęśliwi bardziej niż zwycięzcy olimpijscy, bowiem ich zwycięstwo to zbawienie całej polis⁴⁶. Wrogość wobec własności być może miała oparcie w obserwacji wielkich namiętności i niegodziwości w sprawach związanych ze zdobywaniem majątku, co powodowało właśnie, walki i niezgodę między obywatelami demokratycznego państwa. Wszelkie wewnętrzne rozbitcia, walki i niezgoda niszczą jedność i spójność wspólnoty politycznej i tym samym ją osłabiają. Ustrój demokratyczny wybitnie sprzyja tego rodzaju nieprawidłowościom.

b) problem możliwości realizacji idealnego ustroju

W swych rozważaniach Platon podjął problem możliwości zrealizowania takiego ustroju i postawił trzy stwierdzenia jako drogę przejścia do sposobów jego realizacji: po pierwsze, chodzi o stworzenie pewnej miary i wzoru postępowania, po drugie, nigdy nie da się

⁴³ Tamże, 462 c 7.

⁴⁴ Tamże, 462 e 1.

⁴⁵ Tamże, 464 b.

⁴⁶ Tamże, 465 d 8

dokładnie czegoś tak zdziałać, jak się to zamierza i opisuje, a po trzeciej, z natury działanie mniej niż mowa dociera do prawdy, nawet jeśli tak się nie zdaje⁴⁷. Projekt takiej *polis* nie będzie więc nigdy wiernie zrealizowany (filozof widocznie był tego świadomy), toteż należy zadowolić się jakimś sposobem realizacji *polis* jak najmniej odbiegającej od pomyślanego wzorca⁴⁸ albo znaleźć jeden lub kilka punktów, najlepiej jak najmniej doniosłych i dotyczących obecnych ustrojów, przez które źle się dzieje i przez zmianę których jakaś *polis* mogłaby być zarządzana w przedstawiony sposób.

c) konieczność zjednoczenia filozofii i polityki

Jedną taką zmianą, niemałą i niełatwą, lecz możliwą, byłoby uczynienie prawdziwych filozofów królami lub tych zdolnymi do filozofii i godnymi jej. To warunek konieczny ustania zła w *polis*⁴⁹ i jedyny sposób dla szczęścia jednostki i wspólnoty. W sposób oczywisty sprzeciwia się to ustrojowi demokratycznemu, w opinii zatem Platona nigdy w nim nie ustanie zło, a szczęście będzie bardzo trudne lub wręcz niemożliwe do osiągnięcia. Kim zatem jest prawdziwy filozof? Kocha on oglądać prawdę w całości⁵⁰, pod postacią wszelkich nauk i jest w tym nienasycony, nie zadawala się jej fragmentami, bo kto coś kocha, kocha całość przedmiotu⁵¹. Prawdziwe poznanie i ogląd „najprawdziwszego” i tego, co słuszne, piękne i dobre, pozwala przenosić to filozofom na *polis*, tak jak malarzom. Filozof chce ogarnąć całość i wszystko to, co boskie i ludzkie. Ogląda cały zakres czasu, wszystek byt, widzi właściwie proporcje ludzkiego życia i śmierci, która nie jest straszna z takiej perspektywy. Kocha prawdę, dąży ze wszystkich sił do tego, co istnieje naprawdę i nie ustanie w dążeniu, aż dotknie istoty każdego istniejącego. Zbliżając się i łącząc z tym, co naprawdę istnieje, płodzi rozum i prawdę, poznaje i naprawdę żyje i tym

⁴⁷ Tamże, 473 a 3.

⁴⁸ Tamże, 473 a.

⁴⁹ Tamże, 473 c 11, n.

⁵⁰ Tamże, 475 e 7.

⁵¹ Tamże, 474 c 9.

się karmi⁵². Niestety, to najlepsze z możliwych zajęcie niełatwo znajdzie poważanie u ludzi zajętych czymś zgoła przeciwnym⁵³.

Gdyby udało się jakoś zrealizować ten postulat, to w takim dobrym ustroju nie tylko możliwy stałby się maksymalny rozkwit filozofa – realizacja własnej cnoty, ale także ocalenie poważnej części z dobra wspólnego⁵⁴. Jedyne wtedy *polis*, ustrój i człowiek mogą stać się doskonali, jeśli troską o sprawy polityczne zajmą się prawdziwi filozofowie, a *polis* stanie się im posłuszna albo też miłość do prawdziwej filozofii natchnie synów rządzących lub ich samych⁵⁵. Tylko bowiem pod panowaniem rozumu może dokonać się uzgodnienie przekonań oraz porozumienie się ludzi i jedynie rozum umożliwi prawdziwą przyjaźń, ponieważ panowanie pożądań doprowadzić może tylko do niezgody i rozłamu w *polis*.

Myśl Platona objawia kolejny moment krytyczny funkcjonowania państwa: musi ono zostać odniesione do jakiejś obiektywnej rzeczywistości. Jest ona wyznaczona przez strukturę świata, naturę człowieka, jego cel ostateczny, zrozumienie zasad funkcjonowania relacji międzyludzkich. W koncepcji Platona tylko filozofowie są zdolni do odczytania racjonalnego porządku rzeczywistości i kierowania się nim w życiu indywidualnym i społecznym. Pozbawieni takiego przywództwa obywatele ustroju demokratycznego są skazani na panowanie przypadkowych opinii, namiętności czy emocji, które wpływają na wyniki głosowań czy wyborów. Skutek ignorowania obiektywnej rzeczywistości może być tylko jeden: mniejsza lub większa katastrofa. Toteż filozof podjął się bliższej charakterystyki umiejętności dobrego władcy.

d) istota umiejętności królewskiej – panowania rozumu

Umiejętność królewska filozofa sama nic nie wykonuje, a jedynie rozkazuje innym oraz zna początek i przebieg największych spraw w *polis*, zaś inne wykonują to, co nakazane⁵⁶. Żadna umiejętność nie

⁵² Tamże, 490 b 3.

⁵³ Tamże, 489 c.

⁵⁴ Tamże, 497 a 4.

⁵⁵ Tamże, 499 b 2.

⁵⁶ Zob. Platon, *Polityk* 305 d 1.

panuje nad pozostałymi ani nad samą sobą, królewska zaś troszczy się o prawa i o wszystkie inne sztuki oraz splata z nich jakby jedną tkaninę, obejmując ich zdolności. Dobra tkanina powstaje z umiejętnego połączenia przeciwstawnych materiałów. W przypadku wełny była to miękka osnowa i twardy wątek. W umiejętności politycznej chodzi o splatanie nie tylko sztuk i umiejętności, ale i ludzi dysponujących przewagą przeciwnych skłonności, tj. u których cnota skłania się ku dominacji jednej z jej części. Pewnymi przeciwieństwami, choć częściami jednej całościowej cnoty są męstwo i umiarkowanie⁵⁷. Pojawia się tu znowu motyw „jednego z wielości”. Zdecydowanie siła, ostrość podobają się i przez swą stosowność wzbudzają aprobatę jako mężne. Z kolei w innych przypadkach ceni się powagę, powolność, łagodność, miękkość, w muzyce i w działaniu stosowne wydaje się czasem uspokojenie i spowolnienie tempa.

Te dwie przeciwne skłonności czy postaci charakteru toczą jakby ze sobą wojnę i nigdy nie mieszają się w działaniach, a ludzie je posiadający wyraźnie odróżniają się od siebie. Bywa to powodem licznych niechęci między nimi w codziennym życiu, jednak w przypadku spraw najważniejszych stanowi to poważną chorobę *polis*. Bowiern nadmierna zgodność współzycia i spokój obniżają zdolności bojowe, co powoduje popadanie w zależność od innych, a nawet w niewolę. Ludzie zaś męźni ze względu na zaczepność i bojowość, pragnący silnych wrażeń i agresywni, popadają w nieprzyjaźń z wieloma partnerami i to nawet mocniejszymi, co również prowadzi do zguby i niewoli. Sztuka królewska ma te dwa rodzaje natur doprowadzić do harmonii i współpracy w celu wytworzenia z nich jednej postaci dla dobra *polis*. Najpierw musi odrzucić składniki nieprzydatne do tego: ludzi niezdolnych do bycia męźnymi czy opanowanymi (rozważnymi) i innych, popadających w bezbożność, pychę i niesprawiedliwość, należy pozbyć się przez wyroki śmierci, banicję i okryć największą niesławą⁵⁸. Natomiast staczających się w nieuczciwość, małoduszność i depresję należy oddać w jarzmo niewolnictwa. Pozostali o szlachetnej naturze i zdolni do wychowania będą na-

⁵⁷ Tamże, 306 a 12.

⁵⁸ Tamże, 308 e 9.

dawać się do splecenia z innymi: ci o skłonności do męstwa będą stanowili jakby osnowę, umiarkowani i rozważni – wątek tej osobliwej politycznej tkaniny. Umiejętność królewska będzie ich współharmonizować i pilnować, aby charaktery męzne nigdy nie oddziaływały się od umiarkowanych⁵⁹ i splatać je przez wytworzenie zgody umysłów i zaprzyjaźnienie ich. Na ile to możliwe dla *polis*, by stała się szczęśliwą, ona nigdy tego nie zaniedbuje, rządząc i doglądając wszystkiego⁶⁰.

W ustroju demokratycznym te postulaty i wymagania kierowane pod adresem władcy miałyby szansę realizacji tylko w idealnej społeczności, kiedy wszyscy byliby na tyle doskonali, by móc je realizować. Wszakże taka doskonałość o ile w ogóle, to dostępna jest nielicznym jednostkom. Natomiast na piedestał wyniesiona jest wolność i indywidualność, a jakiegokolwiek jej ograniczanie jest bardzo niemile widziane. Dowolność życia i postępowania prowadzi do wielkiej różnorodności, Platon stwierdzał nawet, że tak naprawdę można w nim znaleźć wszelkie możliwe ustroje⁶¹. Każdy konkretny ustrój wymaga do funkcjonowania odpowiedniego typu człowieka. „Typ demokratyczny” to człowiek, w którym biorą górę różnorodne pożądanía, czasami nawet sztucznie rozbudzone, zaliczające się do gatunku tych niekoniecznych, a więc w różnym stopniu wykraczającym poza to, co człowiek musi realizować, by możliwe byłoby jego życie biologiczne czy osobowe. Ze względu na dominację tych potrzeb i pożądaní w psychice i w życiu człowieka zaburzony zostaje porządek wewnętrzny i ukierunkowany bieg życia, a trzeźwy osąd rozumu ustępuje mniemaniom i emocjom, zaś cnoty ulegają erozji jako przeszkody w doznawaniu różnorodności przyjemności życiowych⁶². Następuje po tym pojawienie się licznych wad, a osąd wewnętrzny pod wpływem coraz większego rozpasania zostaje tak zmieniony, że człowiek przestaje dostrzegać pograżanie się w wadach, hołdowaniu pożądaníom, życiu z dnia na dzień i podążaniu za chwilowymi upodobaniami i impulsami, a nawet swego rodzaju modom. Sam staje się jakby zbiorem

⁵⁹ Tamże, 310 e.

⁶⁰ Tamże, 311 b 7.

⁶¹ Zob. Platon, *Respublica* 557 d.

⁶² Tamże, 560 d.

różnych charakterów⁶³. Zderzenie ze sobą większej ilości tego typu ludzi musi prowadzić do chaosu i zamieszania, a ostateczną konsekwencją będzie anarchia w życiu publicznym. Absolutyzacja wolności niszczy wszelki porządek oparty na tradycji i autorytecie, w końcu i na samym prawie, które staje się coraz bardziej liberalne. Zanika wszelki porządek, panuje niechęć do jakiegokolwiek dyscypliny, każdy chce rządzić sobą, w końcu istnienie jakiegokolwiek władzy traci sens⁶⁴. W sytuacji anarchii, poróżnienia obywateli między sobą, nagminnych sporów sądowych i erozji prawa koniecznością stanie się pojawienie się jakiegoś przywódcy, który musi stać się dyktatorem, jeśli ma zapanować jakiś porządek. Dyktatura z kolei przeradza się w tyranie, która likwiduje ostatnich wartościowych ludzi, którzy mogliby się sprzeciwić⁶⁵. Świadomość funkcjonowania tych zależności i konsekwencji, do jakich prowadzą, kazała Platonowi zdyskwalifikować ustroj demokratyczny jako potencjalnie niebezpieczny dla państwa.

3. Arystotelesa wykład zasad ustrojowych

Zmiany Arystotelesa w koncepcji bytu i człowieka poczynione w stosunku do tych u Platona zaznaczają się szczególnie wyraziście w myśli politycznej. Dla Platona naczelną zasadą istnienia i poznania bytu, a także wszelkiego działania (także politycznego) było Jedno – Dobro, dla jego ucznia zasadą działania stało się dobro rozumiane jako cel działania. U Platona zasadą polityki było poznawcze posiadanie „Dobra w nim samym” przez rządzącego w najdoskonalszym ustroju filozofa-króla, jako doskonałego wzoru i miary rządzenia⁶⁶. U jego następcy zaś staje się nim realne dobro, osiągalne za pomocą działania⁶⁷ i powszechnie dostępne dla tych wszystkich dzięki uczeniu się i staraniu⁶⁸. Arystoteles rozpatrywał wszelką ludzką aktywność

⁶³ Tamże, 561 e.

⁶⁴ Tamże, 563 d.

⁶⁵ Tamże, 567 c.

⁶⁶ Zob. G. Reale, dz. cyt., s. 310.

⁶⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1095 a 14.

⁶⁸ Tamże, 1099 b 21.

poznawczą, praktyczną i wytwórczą z punktu widzenia dobra – celu dążenia. Skoro czynności i ich wytwory są podporządkowane jedne drugim, a naczelną nauką kierowniczą w *polis* jest polityka, zatem jej przedmiotem jest dobro ostateczne, a cel jej, jako nadrzędny w stosunku do celów innych nauk, jest najwyższym i ostatecznym dobrem człowieka⁶⁹. Cel polityki utożsamia się z celem poszczególnego człowieka, a tym zaś jest szczęście. Polega ono na tym, aby dobrze żyć i dobrze działać. Myśląc zatem o wspólnotcie i polityce, trzeba jednocześnie patrzeć na jednostki i ich dobro, ze względu na które trzeba ukształtować *polis*. Stąd też najlepsza wspólnota polityczna powinna najbardziej umożliwiać takie życie ludziom, którzy chcieliby żyć według swych upodobań. Czy zatem urząd demokratyczny nie umożliwia tego w największym stopniu? Okazuje się jednak, że w nim wolność jednostek stała się celem samym w sobie. Natomiast ze wszystkich upodobań czy życzeń ludzi tylko te są dopuszczalne, które charakteryzują się prawością i to tylko u takich jednostek, które chcą osiągnąć szczęście w zgodzie z cnotą. W przeciwnym razie co stałoby się z *polis*, gdyby ich pragnienia nie były dobre? Jednak pewne dobre strony urzędu demokratycznego zostały uwzględnione w Arystotelesa koncepcji optymalnej *polis*. Konieczność dobra jako zasady organizowania się ludzi oraz ich działania we wspólnotcie pokazał on w dziele *Polityka*. Jest to istotne i konieczne dopełnienie każdego urzędu.

a) naturalny i celowy charakter powstawania *polis*

Polis jest to pewna wspólnota, a w ogóle każda powstaje z powodu jakiegoś dobra, które jest racją jej zaistnienia. Powstawanie wspólnoty jest tylko szczególnym przypadkiem ogólnej zasady celowości działania: każdy działa zawsze z powodu jakiegoś dobra. Różne wspólnoty dążą do osiągnięcia jakiegoś dobra, a najbardziej czyni to najważniejsza z nich i obejmująca wszystkie inne, dążąc do największego dobra. Taką jest *polis* - wspólnota polityczna⁷⁰, a stąd jej cel jest nadrzędny w stosunku do wszystkich nauk i sztuk.

⁶⁹ Tamże, 1094 a 28.

⁷⁰ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1252 a 1.

Pierwszą w owej hierarchii i naturalną już na poziomie biologicznym jest wspólnota płci, zaś jej konieczność wypływa z dążenia do pozostawienia po sobie potomstwa. Drugą konieczną jest związek rządzącego z naturą i poddanego jego władzy, czyli sługi, niewolnika. Obie tworzą gospodarstwo, czyli wspólnotę codziennego życia istniejącą z natury⁷¹. Naturalna jest też wioska (osada), powstająca z pewnej ilości domostw, która wykracza poza codzienne potrzeby i powstaje z powodu korzyści⁷². Ich wielość tworzy *polis* – wspólnotę doskonałą, gdyż osiąga ona swoje spełnienie – stan autarkii, w którym życie ludzi staje się godnym wyboru i niczego już nie brakuje, a wtedy mówi się o szczęściu⁷³. Zatem wspólnota polityczna powstaje z powodu życia, istnieje zaś, aby życie było dobre⁷⁴. W związku z tym człowiek z natury jest istotą polityczną, przeznaczoną do życia w *polis*⁷⁵, bo bez niej się nie spełni. Poza wspólnotą może żyć albo Bóg, jako doskonały i niczego niepotrzebujący, albo człowiek niepełna rozumu.

Aby jednak realizował się cel tej wspólnoty, czyli dobre i szczęśliwe życie wszystkich obywateli (zwane dobrem wspólnym), musi ona zostać ukształtowana w odpowiedni ustrój. Według Platona istnieć mogła tylko jedna właściwa *polis*, a wszystkie inne były jej lepszym lub gorszym naśladownictwem, tak też i Arystoteles pisał wyraźnie, iż pozostaje jasne, że troska o cnotę powinna istnieć w prawdziwej *polis*, a nie tylko w tej z nazwy⁷⁶. Aby można było mówić o *polis*, potrzebna jest wspólnota dobrego życia, aby obejmując również wioski (gminy), mogła prowadzić je i ludzi tam zamieszkujących do życia szczęśliwego i pięknego moralnie⁷⁷. Nie chodzi w niej tylko o wspólne życie, ale o piękne czyny, czyli realizację cnoty⁷⁸, gdyż człowiek wy-

⁷¹ Tamże, 1252 b 13.

⁷² Tamże, 1252 b 16.

⁷³ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1097 b 14.

⁷⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1252 b 29.

⁷⁵ Tamże, 1253 a 5.

⁷⁶ Tamże, 1280 b 6.

⁷⁷ Tamże, 1281 a 2.

⁷⁸ Tamże, 1281 a 5.

doskonalony jest najlepszym ze zwierząt, natomiast bez prawa i poczucia sprawiedliwości staje się najgorszym z nich wszystkich⁷⁹.

Dążenie do utworzenia takiej wspólnoty wydaje się być tylko uszczegółowieniem powszechnego w naturze dążenia każdego bytu do odpowiadającego mu dobra – celu, zrealizowania własnej natury, a w przypadku człowieka – spełnienia własnego życia, czyli szczęścia. Jest to możliwe, kiedy żyje on tylko w umożliwiającej je wspólnocie, a wtedy i ona – jako środek do celu – staje się wspólnym dobrem, koniecznym dla wszystkich członków społeczności do osiągnięcia szczęścia. To zaś wymaga cnoty, stąd jej rola polityczna jest absolutnie podstawowa, a z drugiej strony troska o nią jest najważniejszym zadaniem *polis*. Skoro za pomocą tak pojętej polityki realizuje się najwyższy cel człowieka, zatem dokłada ona największych starań, by ludzie uczynić dobrymi i zdolnymi do czynów moralnie pięknych⁸⁰ i to nie tylko mężczyzn, ale również kobiety i dzieci, gdyż te stanowią połowę wolnej ludności, z dzieci natomiast wyrastają dorośli obywatele. Wychowanie kobiet jest istotne dla ustroju, bowiem pozostawienie im nadmiernej swobody spowoduje, że będą żyły bez porządku prawnego (a tym jest sprawiedliwość), zaś pozwolenie im na życie nieumiarkowane i płynące w zbytkach prowadzi do tego, że w takich ustrojach bogactwo z konieczności zyskuje na znaczeniu⁸¹, a kobiety wywierają wpływ na rządy, bądź też same rządzą. Wtedy tradycyjna cnota mężczyzn – męstwo – ulega względnemu osłabieniu, a w życiu publicznym zaznacza się przewaga ekonomiki nad polityką.

Tak zorganizowane państwo byłoby prawdziwie arystokratyczne, niezależnie od sposobu zorganizowania je w ustrój. Jednak pewne ustroje ułatwiają to zadanie, inne wręcz uniemożliwiają. Jaki więc byłby najlepszy ustrój?

⁷⁹ Tamże, 1253 a 30.

⁸⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1099 b 30.

⁸¹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1269 b 19.

b) określenie najlepszego ustroju

Arystoteles spoglądał na zagadnienie najlepszego ustroju przez pryzmat rodzaju życia, jakiego najbardziej należy sobie życzyć. W ustroju demokratycznym ten problem pozornie nie istnieje, gdyż każdy może realizować to, czego sobie właśnie życzy. Arystoteles jednak patrzył na życie z punktu widzenia charakterystycznego dobra dla człowieka, gdyż tylko dzięki niemu może się on spełnić. Szczęście bowiem nie bierze się z dowolności postępowania i nieograniczonej możliwości realizowanie własnych pragnień, ale ze spełnienia własnej natury, rozumnej w przypadku człowieka. A natura ta charakteryzuje się tym, że do działania i spełnienia potrzebuje różnych dóbr. Są zatem ich trzy rodzaje, niezbędne do błęgiego życia: zewnętrzne, cielesne i „te w duszy”⁸², jednakże problemem są ich wzajemne proporcje. Cnoty nie nabywa się wszakże i nie zachowuje za pomocą dóbr zewnętrznych, lecz przeciwnie. Życie szczęśliwe bardziej przysługuje ludziom o uporządkowanym charakterze i myśleniu, a umiarkowanie wyposażonym w dobra zewnętrzne, niż tym nabywającym je ponad potrzebę, a z brakami po stronie dóbr duszy⁸³. Toteż cnotliwa dusza okazuje się cenniejsza od majątku i ciała, zatem każdemu przypada tyle szczęścia w udziale, ile ma rozumu i cnoty oraz na ile działa zgodnie z nimi.

Punktem odniesienia oraz miarą wszystkiego jest Bóg i to Jego natura potwierdza tę zasadę: wie dzie On błogi żywot nie z powodu dóbr zewnętrznych, lecz dzięki samemu sobie i temu, jaką ma naturę⁸⁴. Tę myśl odnosił filozof do *polis*: nie będzie ona szczęśliwa i najlepsza bez dobrego działania, to zaś niemożliwe jest bez cnoty i rozumu⁸⁵, jako że wszystkie cnoty w odniesieniu do *polis* mają tę samą postać, tak jak w przypadku każdego człowieka⁸⁶. Toteż szczęście każdej jednostki i *polis* są tożsame, zaś najlepszym ustrojem jest taki, w którym każdy działa najlepiej i szczęśliwie

⁸² Tamże, 1323 a 27.

⁸³ Tamże, 1323 b 2.

⁸⁴ Tamże, 1323 b 21.

⁸⁵ Tamże, 1323 b 33.

⁸⁶ Tamże, 1323 b 36.

żyje⁸⁷. Struktura *polis* musi zatem odpowiadać wymogom prowadzenia jak najlepszego życia w niej. Wszystkie urządzenia ustrojowe rozpatrywać należy pod kątem korzyści, zadowolenia i spełnienia interesów każdej grupy ludzi składającej się na *polis*, aby mogło zrealizować się dobro wspólne: szczęście każdego z obywateli.

Filozof odrzucał jako cel *polis* dążenie do cnoty o charakterze wyłącznie wojskowym w celu ujarzmiania krajów sąsiednich. Zgodnie ze swą koncepcją autarkii *polis* opowiadał się on raczej za samodzielnością wspólnot politycznych, posiadających dobre prawa i rządzących się sobą, a także rezygnujących z wojny i podbijania czy też panowania nad innymi⁸⁸. Zasadniczo bowiem chodzi o to, że działanie niekoniecznie musi być związane z innymi czy odniesieniem do nich. Również nie tylko takie myślenie jest praktyczne, które prowadzi do korzyści z działania. O wiele bardziej jest nim autoteliczne (będące celem dla siebie), czyli teoria i rozumowanie podejmowane dla nich samych, tak więc samo dobre działanie (tj. jego spełnianie) jest celem, będąc zarazem pewną czynnością. Najbardziej zaś działaniem i w sensie właściwym spośród wszystkich zewnętrznych czynności nazywa się czynności architektów, kierujących za pomocą myśli wykonywaniem tychże czynności⁸⁹.

W kontekście politycznym znaczyłoby to mniej więcej tyle, że zewnętrzna aktywność na arenie międzynarodowej niekoniecznie jest wymagana do tego, aby można było mówić o aktywności czy działalności jakiejś *polis*. Filozof wskazywał na całą szeroką dziedzinę stosunków wewnętrznych między jej częściami. Odnosi się to również do poszczególnych ludzi, których działanie niekoniecznie musi ujawniać się na zewnątrz. Natura kosmosu, który stanowi sam w sobie pewną całość, a także Boga, jako pozostającego w spoczynku, stanowią wzory działania wsobnego (autotelicznego), które jest im właściwe i nie przejawia się w żadnych zewnętrznych czynnościach⁹⁰.

⁸⁷ Tamże, 1324 a 26.

⁸⁸ Tamże, 1324 b 41.

⁸⁹ Tamże, 1325 b 19-22.

⁹⁰ Tamże, 1325 b 31.

c) warunki powstawania najlepszego ustroju

Uzasadnienie tożsamości szczęścia jednostki i *polis* pozwoliło Arystotelesowi przejść do rozpatrywania warunków wewnętrznych koniecznych do tego, by zrealizować *polis*, która miała być urządzona zgodnie z najlepszymi życzeniami. Podobnie jak szczęście jednostki jest niemożliwe bez pewnych zewnętrznych warunków, tak samo nie powstanie najlepszy ustrój bez współmiernych środków⁹¹. Pierwszym warunkiem *polis* są ludzie, ich wielość i jakość, a także wielkość jej obszaru oraz jego właściwości.

Powszechne opinie zazwyczaj utożsamiały szczęśliwą *polis* z jej maksymalną wielkością, jednak zwracać uwagę należy bardziej na jej siłę, jako że podobnie jak człowiek ma swe własne zadanie do spełnienia: miarą jej siły jest ilość ludzi realizujących się w szczęściu. Natomiast autarkia jej obszaru wymaga, by był w stanie dostarczyć wszystkich środków koniecznych do dobrego życia tak, by niczego potrzebnego nie brakowało ludziom wolnym, mogącym zażywać spoczynku koniecznego do szczęścia, choć jednocześnie umiarkowanym⁹².

Idealni obywatele powinni dać się bez trudu prowadzić prawodawcy do cnoty i z natury mieć zdolności umysłowe i być pełni temperamentu⁹³. Jednak nie dla wszystkich w jednakowym stopniu jest to możliwe, a niektórzy w ogóle nie są do tego zdolni. Z tego też powodu powstają różne rodzaje *polis* i różne ustroje, bowiem w inny sposób i za pomocą odmiennych środków ludzie urządzają sobie życie i dążą do szczęścia, które nie jest możliwe bez cnoty. We wspólnocie o najlepszym ustroju obywatele powinni prowadzić życie mężów sprawiedliwych w bezwzględnym słowa znaczeniu, ponieważ sprawiedliwość zawiera w sobie pełnię cnót. Nie mogą wszakże prowadzić życia rzemieślników, wykonujących mechaniczne prace czy

⁹¹ Tamże, 1325 b 36.

⁹² Tamże, 1326 b 29. To zapewne nawiązanie do wyjaśnienia przyczyn wojny przez Platona: nieustanny wzrost pożądań ludzi i konieczność ich zaspokajania wymaga coraz większych środków, co w końcu przekracza naturalne wyposażenie danego terytorium i konieczne są nowe podboje.

⁹³ Tamże, 1327 b 38.

też życia handlarzy, niskiego i przeciwnego cnocie, ani rolniczego, gdyż zarówno do jej powstania, jak i do uprawiania działalności politycznej potrzeba czasu wolnego⁹⁴.

Ta zaś polegała głównie na służbie wojskowej i wykonywaniu władzy doradczo-sądowniczej, toteż obywatel nie powinien się zajmować pracą na swe utrzymanie, zaś własność ziemska (czyli podstawa ówczesnej ekonomii) powinna należeć do obywateli, jako że stanowi podstawę przysługującej im łatwości działania⁹⁵. Stąd też rolnikami powinni być niewolnicy, barbarzyńcy lub wolni mieszkańcy, nienależący do *polis* i zamieszkujący wokół niej. Najlepsza *polis* nigdy nie uczyni rzemieślników obywatelami. Taki ustroj nazywany jest arystokratycznym, gdzie godności i urzędy przydziela się zgodnie z cnotą, zasługą i wartością, ci zaś, którzy praktykują cnotę, nie mogą prowadzić życia rzemieślnika i najemnika⁹⁶. Natomiast w innych ustrojach mogą oni być obywatelami, bowiem określenie obywatela zrelatywizowane jest do danego ustroju i możliwe są różne rodzaje obywatela. Jeśli obywatela definiuje się w relacji do ustroju oraz istnieje wielość ustrojów, w tym momencie należy określić, jak miałby wyglądać najlepszy ustroj.

d) krytyka założeń platońskich koncepcji ustrojowych

Arystoteles rozpoczął swe analizy od krytyki platońskiego projektu doskonałego ustroju i rozważał, co może być wspólne obywatelom. W punkcie wyjścia jawią się trzy możliwości: albo wszystko, albo nic, albo tylko pewne rzeczy mogą być wspólne. Tutaj filozof odwołał się do metody znajdowania rozumnego środka, pokazując ekstrema – maksimum i minimum wspólnoty, nadmiar i niedomiar i próbował znaleźć jej sensowną postać⁹⁷. Druga możliwość została odrzucona, jako że ustroj to niejako z definicji sposób życia we wspólnocie, a z konieczności pierwsza jest wspólnota

⁹⁴ Tamże, 1328 b 40.

⁹⁵ Tamże, 1329 a 19.

⁹⁶ Tamże, 1278 a 20.

⁹⁷ Zob. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverstaendnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt/Main 1960, s. 255.

miejsca⁹⁸. Projekt Platona to próba maksymalnej wspólnoty: trzeba ofiarować indywidualność i jednostkowość myśli na rzecz powstania jakoby najrozsądniejszej formy życia między ludźmi, co w jakiś sposób przeciąża ludzi. Podstawowe wady takiego rozwiązania ustrojowego Arystoteles ujął następująco: 1. Wspólna własność cieszy się mniejszym staraniem, bo każdy przeważnie bardziej dba o swoją własność, zaś brak jednostkowej odpowiedzialności bywa powodem zaniedbań. W konsekwencji wspólne dzieci cieszyłyby mniejszą troską. 2. Anonimowość potomstwa spowodowałaby rozerwanie naturalnych stosunków przynależności potomstwa do rodziców. Arystoteles stwierdził, że lepiej być zwykłym krewnym niż synem w takiej *polis*⁹⁹. 3. Częściej musiałyby się zdarzać wypadki zabójstw, awantur i zranień, bowiem łatwiej dochodzi do tego między nieznanymi, a trudno o dobre wzajemne poznanie się w licznej grupie osób. 4. Koronnym zarzutem jest wskazanie na miłość jako czynnik jednoczący, wspólnota wszystkich kobiet i dzieci rozwodziłaby miłość i uczyniła ją prawie niezauważalną. 5. Dwie rzeczy czynią ludzi troskliwymi i kochającymi: coś własnego i coś kochanego, zatem nic takiego nie zdarzyłoby się ludziom żyjącym w tego typu wspólnocie jak strażników według koncepcji Platona (*Pol.* 1262 b 22). 6. Według Stagiryty nastąpiło tu pomieszanie środków: wspólnota kobiet i dzieci nie stworzy rodzinnej atmosfery w powiększeniu, ponieważ zachodzi konieczny związek między miłością i bliskością (wyłącznością). 7. W takiej wspólnocie (u strażników i rządzących) znikło gospodarstwo domowe, jako naturalne miejsce rodziny, stanowiącej konieczny, strukturalny element *polis*.

e) rozwiązanie problemu własności

W stosunku do własności nieruchomości Arystoteles dostrzegł trzy możliwości: prywatną własność ziemi (podstawa i racja wszelkiej własności), wspólne zaś zbiory i ich użytkowanie, następnie wspól-

⁹⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1261 a 1.

⁹⁹ Tamże, 1262 a 15.

notę ziemi i jej użytkowania, rozdzielanie zaś plonów do indywidualnego użycia oraz wspólną własność i wspólne plony. Wspólne posiadanie ziemi napotyka na znaczne trudności: jeśli rolnicy będą obywatelami, skomplikują się problemy podziału plonów zgodnie z wkładem pracy. Sam uniknął tego przez wyłączenie ich z kręgu obywateli w najlepszej *polis*. Ponadto znacznie utrudnia się ludzkie współzycie przy wspólnocie wszystkich dóbr z powodu konfliktów o ich użytkowanie. Właściwa droga polega na zachowaniu stanowiska pośredniego, czerpiącego dobre strony z obydwu rozwiązań. W pewnym sensie własność zatem powinna być wspólna, w całości zaś prywatna¹⁰⁰. Polega to na indywidualnym posiadaniu, natomiast wspólne byłoby jej użytkowanie. Powoduje to zwiększenie efektywności i troskliwości, jako że każdy troszczy się o swoje, pozwalając przyjaciółom korzystać z własności, a samemu używając należącej do nich. Istotnym momentem wydaje się wskazanie przez filozofa na moment przyjaźni: nie każdemu byłoby wolno korzystać z własności innego, chyba że wszyscy w *polis* staliby się przyjaciółmi. Zadaniem prawodawców byłoby przysposobić ludzi stania się takimi, przynajmniej w aspekcie udostępniania własnych dóbr i korzystania z cudzych.

Uzasadnieniem prywatnej własności jest naturalna miłość do samego siebie. Własność pojmował więc Arystoteles jako część samego siebie, a jej posiadanie określał jako niewymowną rozkosz¹⁰¹. Istotne jest jednak zachowanie miary w obu tych skłonnościach – zarówno chciwość, jak i samolubstwo, będące przerostem miłości siebie, byłyby niewłaściwe. Ponadto jeszcze większą przyjemnością (dosłownie: „czymś najśłodszym”), kompensującą ewentualne powyższe zagrożenia, jest świadczenie przysług i niesienie pomocy przyjaciołom, gościom i towarzyszom¹⁰². Jeśli zabraknie prywatnej własności, będzie to niemożliwe, jak również praktykowanie dwóch cnót: powściągliwości względem kobiet oraz hojności.

Negatywne aspekty związane z posiadaniem własności widział filozof w ludzkiej złości raczej niż w braku wspólnoty dóbr. Mówie-

¹⁰⁰ Tamże, 1263 a 26.

¹⁰¹ Tamże, 1263 a 41.

¹⁰² Tamże, 1263 b 8.

nie tylko o ujemnych stronach jej posiadania i o tym, że znikną wraz z wprowadzeniem wspólnej własności, byłyby przewrotnością. Sprawiedliwość wymaga więc, aby powiedzieć o utracie korzyści związanych z takim rozwiązaniem. A byłyby one wcale niemałe: mianowicie już nie tylko dobre życie, ale w ogóle życie stałoby się niemożliwe¹⁰³. Bardziej zatem należałoby zaakcentować wychowanie ludzi przez prawo, obyczaje i filozofię niż znieść formy indywidualnego posiadania.

f) podstawowe zasady ustrojowe

Wagę i znaczenie ustroju ilustrują fakty jego przemian: kiedy zmienił się ustrój z tyranii lub oligarchii na demokratyczny, wtedy niektórzy obywatele odmówili spłacania pożyczek, ponieważ zostały zaciągnięte przez tyrana, zaś istotą tyranii było panowanie dla panowania i ślepa siła, nie zaś wspólna korzyść¹⁰⁴. Pojawia się pytanie, co zdziałane zostało przez *polis*, a co nie? Kluczem do rozwiązania problemu jest pytanie o przyczynę tożsamości wspólnoty politycznej, mianowicie kiedy jeszcze pozostaje ona sobą, a kiedy staje się już innym, nowym podmiotem stosunków międzynarodowych¹⁰⁵.

Odpowiedź daje definicja *polis*: jeśli jest ona wspólnotą obywateli ustroju, ten natomiast jako pewien porządek relacji międzyludzkich decyduje o charakterze *polis*, zatem po zmianie ustroju różni się on wtedy istotnie od poprzedniej jego formy. Z konieczności więc przyjąć należy, że i *polis* nie byłaby już ta sama¹⁰⁶. Zmiana ustroju pociąga więc za sobą z konieczności zmianę tożsamości wspólnoty politycznej, zatem nie jest ona już ta sama¹⁰⁷, gdyż o tożsamości tworzy relacyjnego decyduje układ relacji.

Kwestię dotrzymania czy rozwiązywania zawartych umów w przypadku zmiany ustroju Arystoteles przeniósł w dziedzinę sprawiedliwości. Nie ma już wtedy żadnych podstaw do obowiązywania

¹⁰³ Tamże, 1263 b 29.

¹⁰⁴ Tamże, 1276 a 15.

¹⁰⁵ Tamże, 1276 a 20.

¹⁰⁶ Tamże, 1276 b 1.

¹⁰⁷ Tamże, 1276 b 11.

jakichkolwiek umów i wypełniania zobowiązań z nich płynących, skoro ich podmiot przestał istnieć. Inaczej byłoby w przypadku, gdyby to jednostki zawierały umowy czy zaciągały zobowiązania. Jednak to względ na sprawiedliwość powinien kierować podjęciem lub odrzuceniem dawnych umów przez nowy podmiot polityczny. Można tylko powiedzieć, że ważne przy podejmowaniu takiej decyzji byłyby okoliczności i powody zmiany ustroju, jak również dobro i konsekwencje płynące dla obu stron. Z pewnością nie byłoby zasadne utrzymywanie niesprawiedliwych i krzywdzących dla obywateli umów zawartych na przykład przez tyрана, dających nieuzasadnioną korzyść jednej ze stron. Sprzeciwiałoby się to samej istocie wspólnoty politycznej, gdyż politycznym dobrem jest to, co sprawiedliwe, a tym z kolei jest to, co przynosi wspólną korzyść¹⁰⁸. Niesprawiedliwe umowy stoją więc w jawnej sprzeczności z umiejętnością polityczną i nie tylko z nią. Skoro więc sprawiedliwość jest podstawą cnotą dla życia społecznego¹⁰⁹ i dobrem społecznym (politycznym), to niesprawiedliwość zawartych umów, które dotyczą całej wspólnoty, niszczy dobro społeczne i sprzeciwia się jej podstawowemu zadaniu – ocaleniu wszystkich w dobru i osiągnięciu przez nich szczęścia.

Stanowi to kryterium słuszności ustrojów: wszystkie te są właściwe, które mają na względzie wspólną korzyść, czyli dobre życie wszystkich (tj. zgodne z cnotą), a wtedy nikt nie jest pokrzywdzony. Te zaś, które kierują się tylko dobrem własnym rządzących czy jakiejś niewielkiej grupy ludzi, są chybione i zwyrodniałe, zbaczające z drogi właściwych ustrojów. Są bowiem despotyczne, a *polis* jest wspólnotą wolnych¹¹⁰. Albo tacy obywatele nie są współuczestnikami tych ustrojów, albo powinni oni mieć współudział we wszystkich korzyściach¹¹¹. W takim ujęciu nie jest istotna zatem forma ustroju, lecz zasada, którą kierują się rządzący i która faktycznie realizuje się w życiu politycznym, bowiem ustrój i rządzenie (administracja, rząd) oznaczają to samo: ustrój jest porządkiem władz, a szczególnie najwyższej z nich, najwyższą zaś jest właśnie

¹⁰⁸ Tamże, 1282 b 14.

¹⁰⁹ Tamże, 1283 a 40.

¹¹⁰ Tamże, 1279 a 17.

¹¹¹ Tamże, 1279 a 34.

rząd¹¹². Ustroje właśnie różnicują się ze względu na sposób sprawowania władzy. Rządzić zaś może albo jednostka, albo grupa obywateli, albo ich większość, co daje odpowiednio królestwo, arystokrację i politeję jako ustroje słuszne, a przeciwnie: tyranie, oligarchię i demokrację, jako ich degeneracje. Tyrania bowiem jest jednowładztwem dla korzyści jednego, oligarchia dla bogatych, demokracja dla biednych, żadna zaś nie oddaje tego, co należne wspólnocie¹¹³. Demokracja zatem była postrzegana przez Arystotelesa jako ustrój zdegenerowany z przewagą i rządami uboższej większości nad mniejszością ludzi bogatych w celu osiągnięcia korzyści (przeważnie materialnych) na ich koszt, jako że ludzi ubogich jest zazwyczaj więcej niż bogatych w społeczeństwie. Gdyby ta większość wzniosła się ponad swój materialny interes i myślała o całej wspólnocie, ustrój przybrałby formę właściwą.

Z trzech właściwych najlepszym ustrojem byłby taki, którym zarządzaliby najlepsi¹¹⁴. Może się bowiem zdarzyć, że znajdzie się jakiś jeden człowiek wybitny albo pewna ich ilość lub nawet większość i potrafią dobrze urządzić *polis* tak, by prowadzić najlepsze życie. Początkowo przed ostatecznym krokiem – wyniesieniem *polis* na szczyty, czyli stwierdzeniem, że i obywatele powinni być najlepsi, powstrzymało Arystotelesa poczucie realizmu. Stwierdził on, iż niemożliwą byłoby rzeczą, aby składała się ona z samych najlepszych ludzi. Jednak aby spełniała ona swoje zadania, czyli dobrze funkcjonowała, jej członkowie muszą być dobrymi obywatelami: jeśli bowiem ma ona do wykonania swoje zadania, ktoś musi je realizować w możliwie najlepszy sposób. Jednak można być dobrym obywatelem, nie będąc przy tym w pełni dobrym człowiekiem: jeśli cel *polis* ma polegać na umożliwieniu obywatelom prowadzenia dobrego życia, a to niemożliwe jest bez cnoty, to jednym z podstawowych zadań *polis* będzie troska o wychowanie obywateli. Zakłada to, że nie są oni jeszcze w pełni doskonali i nie posiadają jeszcze wszystkich dyspozycji, które umożliwiają dobre życie. W *polis* jednakże władza nie ma charakteru despotycznego, lecz

¹¹² Tamże, 1279 a 28.

¹¹³ Tamże, 1279 b 7.

¹¹⁴ Tamże, 1288 a 32.

jest wykonywana nad wolnymi i równymi. Równość i sprawiedliwość domagają się więc, aby móc uczestniczyć we władzy i na tym opiera się definicja obywatela. Dobry obywatel powinien posiadać wiedzę i zdolność potrzebną do rządzenia, jak i do bycia rządzonym, a na tym polega jego cnota, aby posiadać wiedzę o stosunkach władzy nad wolnymi niejako „z obydwu stron”, czyli bycia rządzającym, jak i rządzonym. Jednakże to samo zachodzi w przypadku dobrego człowieka, a nie tylko dobrego obywatela¹¹⁵. Musi on też posiadać roztropność, która charakterystyczna jest dla rządzącego.

Różnica zatem polegałaby na tym, jaką rolę w danym momencie spełnia w *polis* konkretny obywatel. Będąc tylko rządzonym, nie może on realizować się jako w pełni dobry człowiek pomimo tego, iż posiada ku temu odpowiednie dyspozycje: ważne jest bowiem nie tylko posiadanie dyspozycji, ale jej spełnianie. W najlepszej *polis* z konieczności cnota dobrego człowieka i obywatela jest tym samym¹¹⁶, jeśli najlepsza ma być ta, w której rządzą najlepsi, to w zasadzie najlepsza *polis* powinna mieć doskonałych obywateli. Jednak niemożliwe jest, by wszyscy w *polis* byli dobrymi ludźmi, bo nawet w najlepszej z nich nie wszyscy mogą jednocześnie być rządzającymi, a tylko takie zadanie umożliwia wydoskonalenie się w roztropności i ujawnienie jej w najlepszej postaci.

Arystoteles był przekonany, że cnota człowieka polega na rozumnym kształcie życia, nadawanym przez mądrość i roztropność. Jedynie taka *polis*, która podnosi cnotę do naczelnej zasady swego funkcjonowania, może przyjąć i pomieścić człowieka całkowicie i tylko w niej może on cały wyrazić się politycznie. Tu Stagiryta ujawnił się jako platonik. U Platona bowiem filozof jako rządzący, a zarazem pełny człowiek, mógł zajmować się polityką tylko w najlepszym ustroju i wtedy prowadzi on ludzi do pełni doskonałości. U Arystotelesa zaś tylko w najlepszej *polis* człowiek dobry jest zarazem dobrym obywatelem i tylko wtedy może zrealizować pełnię swej dobroci, gdy jest rządzającym¹¹⁷. Jedyna różnica polega na tym, że Platon

¹¹⁵ Tamże, 1277 b 13.

¹¹⁶ Tamże, 1288 b 1.

¹¹⁷ Zob. E. Fink., dz. cyt., s. 273-274.

postawił filozofów na czele idealnej *polis*, podczas gdy dla Arystotelesa polityka jest działalnością praktyczną i polityk nie musi być filozofem. Ustrój, w którym rządzi większość, tylko wtedy mógłby być doskonały, kiedy ta większość składałaby się z dobrych ludzi, a przynajmniej z dobrych obywateli. To jest raczej trudne do osiągnięcia i z tego punktu widzenia demokracja niejako z „pedagogicznej konieczności” skazana jest na uleganie wszelkim niedoskonałościom tych, którzy decydują o losach państwa.

g) propozycje konkretnych rozwiązań ustrojowych

W księdze IV *Polityki* Arystoteles analizował możliwości realizacji najlepszego ustroju i wskazał na istotne właściwości męża stanu i prawodawcy: powinien on znać najlepszy ustrój, ale także sposoby jego realizacji i to, który byłby najlepszy w danych okolicznościach, a także znać ustroje wychodzące od pewnych założeń, kiedy potrzeba jakoś urządzić go od początku i zapewnić mu trwałość (np. wtedy, gdy jakaś *polis* nie ma ani najlepszego ustroju, ani możliwości do tego, ani nawet jakiegoś na miarę własnych warunków, tylko gorszy). Nie wystarczy tylko rozważać najlepszy ustrój, ale również możliwe, łatwy do wprowadzenia i wspólny dla większości społeczeństwa¹¹⁸. Trzeba również wiedzieć, jak można naprawiać istniejące ustroje, jakie są różnice między nimi, jak przekonywać i przeszkalać ludzi, jakie prawa będą odpowiednie dla danego ustroju, bowiem to ustrój jest nadrzędny względem prawa, ponieważ stanowi on o porządku i celu *polis*. Niemożliwe jest, by te same prawa były korzystne dla każdego ustroju, kiedy tych jest więcej rodzajów¹¹⁹.

Przyczyny wielości ustrojów, oprócz ich stosunku do cnoty i różnych sposobów jej realizacji, to złożenie *polis* z wielości części: domostw, ludzi o różnych zawodach i funkcjach, a także różnice w majątku, pochodzeniu i stopniu posiadanej cnoty. Stąd też porządek władz w *polis*, jakim jest ustrój, może opierać się na różnych zasadach doboru ludzi do spełniania owych władz i powierzania im odpowied-

¹¹⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 40.

¹¹⁹ Tamże, 1289 a 23.

nich funkcji. Filozof opisywał powody powstawania różnych ustrojów w danych warunkach i ostatecznie wyróżnił dwa główne ich przeciwstawne typy: demokratyczny, w którym rządzą wolni i ubodzy będący w większości, oraz oligarchiczny, w którym władzę sprawują nieliczni bogaci i szlacheckiego rodu¹²⁰. W celu pogodzenia tych przeciwieństw (skrajności) Arystoteles zaproponował oryginalną drogę pośrednią: ustrój mieszany, łączący pozytywne cechy obydwu¹²¹. Takie połączenie możliwe jest na trzy sposoby: albo z obydwu wziąć to, co dotyczy każdej dziedziny ustroju, jeśli one uzupełniają się, albo pójść pośrednią drogą między tym, co w danej dziedzinie nakazują obydwu, o ile są to zalecenia skrajne, albo wziąć część jakiegoś zalecenia z jednego, a część z drugiego. Dobrze przeprowadzone zmieszanie ustroju powinno charakteryzować się takimi właściwościami, że można by je nazwać zarówno demokracją i oligarchią¹²², a więc musi posiadać cechy obydwu i być w stanie utrzymać się o własnych siłach¹²³.

Drugim krokiem w godzeniu przeciwieństw jest wskazanie na zasadę środka między skrajnościami jako na istotę cnoty etycznej, toteż najlepsze życie polegać będzie na trzymaniu się środka możliwego dla wszystkich. Istnieją dwie grupy obywateli stanowiące przeciwieństwo: bardzo ubodzy i bardzo bogaci oraz trzecia, będąca pośrednią między nimi. Ta właśnie powinna być najliczniejsza i na niej powinna wspierać się wspólnota polityczna, gdyż ludzie o średnim statusie majątkowym wykazują najbardziej pożądane cechy charakteru: dają się powodować rozumowi, podczas gdy bogatych i szlacheckich urodzonych często ponosi pycha i wielka przewrotność, biednych zaś cechuje złośliwość i przewrotność w małych rzeczach. Jedni uchylają się od pełnienia urzędów, drudzy zbyt o nie zabiegają, co okazuje się równie szkodliwe, gdyż z powodu ubóstwa biedni dążą do indywidualnych korzyści ze sprawowanych urzędów i załatwiania własnych interesów. Tego za wszelką cenę powinno się wystrzegać i to jest najważniejszą rzeczą w ustroju, prawach i wszelkim innym

¹²⁰ Tamże, 1290 b 17.

¹²¹ Tamże, 1294 a 24.

¹²² Tamże, 1294 b 14.

¹²³ To echo platońskiego *Polityka* – mąż stanu „splata” ustrój z przeciwstawnych elementów.

zarządzaniu¹²⁴. Bogaci są niezdolni do postuszeństwa, biedni przeciwnie: są zbyt służalczy. Pierwsi stają się albo despotyczni i pogardliwi, drudzy niewolniczy i zawistni, ale nie wolni, a przez to są nieprzyjaciółmi wszystkich, oddalając się od wspólnoty politycznej, która jest czymś przyjaznym. Najlepiej jest, by ludzie w niej byli równi i podobni, a temu odpowiadają ci ze stanu średniego¹²⁵. Są oni wolni od niebezpieczeństw grożącym obydwu skrajnościom: nie pożądamy cudzych dóbr, a ich własność nie jest obiektem zazdrości drugich, nie czyhają na innych ani nikt nie spiskuje przeciw nim. Najlepszy jest ustroj oparty o stan średni i te z nich mają dobre rządy, gdzie jest on liczny i silny¹²⁶. Największa zaś pomyślność przypada tym, którzy mają majątki średnie, stosowne i wystarczające¹²⁷. Stąd nie jest rzeczą trudną rozpoznać ustroj lepszy i gorszy, pierwszy i drugi co do doskonałości. Lepszym z konieczności musi być ten, który zbliża się do środka, a gorszy taki, który oddala się od niego¹²⁸.

Radykalna krytyka demokracji (z pozycji nazywanych czasem utopijnymi, aczkolwiek w wielu punktach uzasadnionymi) przez Platona, jak również realistyczne do niej podejście Arystotelesa i próba zaadoptowania jej dobrych stron do stworzenia optymalnego w danych warunkach społecznych i okolicznościach zewnętrznych ustroju państwa pokazały, że funkcjonowanie konkretnego ustroju związane jest z obiektywnymi warunkami jego poprawności i dobroci. Nie może on być celem samym w sobie, nie może zostać zabsolutyzowany, a przeciwnie – musi podlegać ocenie, w jakim stopniu służy realizacji dobrego życia dla wszystkich obywateli wspólnoty politycznej, a w razie potrzeby być korygowany czy nawet zmieniany na inny, bardziej stosowny do okoliczności. Zaniedbanie pewnych podstaw, które w swych analizach politycznych wskazywali antyczni filozofowie, musi z konieczności prędzej czy później prowadzić do degeneracji danego ustroju, niezależnie od jego formy.

¹²⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1308 b 31.

¹²⁵ Tamże, 1295 b 25, n.

¹²⁶ Tamże, 1295 b 34.

¹²⁷ Tamże, 1295 b 39.

¹²⁸ Tamże, 1296 b 2.

Przedstawione przez obydwu starożytnych myślicieli koncepcje ustrojowe i rozwiązania polityczne stanowiły swego rodzaju „podręczniki męża stanu”, stały się na długie wieki punktem wyjścia czy inspiracją dla innych myślicieli do tworzenia własnych systemów politycznych czy utopii, jak i działalności politycznej dla władców, reformatorów czy polityków. Zazwyczaj były to jakieś interpretacje projektów tych antycznych filozofów bądź ich ideologizacje. Najśłynniejszym i najnowszym okazał się komunizm, którego ideolodzy poszli nawet dalej niż Platon, masowo likwidowali „nieprzydatnych” do nowego ustroju, próbowali wszystkich pozbawić własności, zlikwidować w ogóle tradycyjną rodzinę i porządek społeczny, odebrać dzieci rodzicom i zaprząć je w służbie ideologii, kontrolować wszystko i wszystkich, a co kuriozalne, taki totalitaryzm czy (w najzyczliwszym ujęciu) oligarchię nazwali „demokracją”.

The Problem of Democracy in Antiquity

S u m m a r y

Radical critique of democracy in Plato's philosophy, as well as the realistic approach to it in philosophy of Aristotle and the attempt of adopting its merits to the creation of optimal political system of state showed that the functioning of the concrete political system is connected with objective circumstances of its correctness and goodness. It cannot be aim for itself, cannot be absolutizing, and on the contrary – it must be estimated in which extent it serves the realization of the good life for all citizens of political community, and if necessary it must be corrected, even changed on other system, more suitable to the circumstances. The neglect of certain bases, which showed ancient philosophers, must make sooner or later for degeneration of political system, regardless of its form.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Sprawiedliwość a prawo w cywilizacji łacińskiej

Artykuł niniejszy skupia się na analizie wybranych aspektów relacji między sprawiedliwością a prawem, które powinny być, i są zresztą, przedmiotem refleksji filozoficznej. Aspekty te zostaną omówione w poszczególnych punktach mojego opracowania.

W tytule dodaję „w cywilizacji łacińskiej”, gdyż cywilizację Zachodu uważa się powszechnie za cywilizację genetycznie łacińską, choć właściwiej czy precyzyjniej byłoby mówić o proveniencji grecko-rzymskiej rozpatrywanej problematyki.

1. Sprawiedliwość i prawo w intuicji powszechnej oraz w nauce

Pierwsza sprawa dotyczy zagadnienia sprawiedliwości i prawa jako odrębnych przedmiotów badań – czy w ogóle warto to rozgraniczać? Otóż w intuicji powszechnej tego się nie rozdziela, a raczej łączy. Związek sprawiedliwości i prawa jest bardzo ścisły i organiczny, na co wskazuje sam język. Mówi się na przykład o wymiarze sprawiedliwości, a przez wymiar sprawiedliwości (w takim użyciu) rozumie się przede wszystkim element rzeczywistości prawnej (np. sądownictwo), a nie element rzeczywistości filozoficznej, etycznej czy teologicznej. W sądach nie orzeka się o winie czy niewinności w sensie moralnym jako naruszeniu bądź niesprawiedliwości jako zasady etycznego postępowania w sensie filozoficznym tego słowa. Podobnie żąda się w powszechnej intuicji sprawiedliwości od stanowionych norm i przepisów prawnych (prawa pozytywnego). Tu, mówiąc o pra-

wie, mam na myśli prawo ludzkie, ustanowione dla danej społeczności i obowiązujące, tak zwane prawo pozytywne (*ius civile*), a nie inne postaci prawa, jak prawo zwyczajowe, naturalne, ewangeliczne czy moralne. Te inne postaci prawa mniej mnie w tym wypadku interesują. Otóż, czy w ogóle prawo i sprawiedliwość należy w analizie rozróżniać? Wydaje się, że rozróżniać trzeba i chociaż są to dziedziny badań bardzo ze sobą ściśle powiązane, to jednak są też i nieco metodologicznie odmienne. I jest to zadanie dla ludzi nauki, aby te ściśle powiązania dziedziny badań nad sprawiedliwością i prawem stanowionym pokazać i uzasadnić. Dla lepszego uzmysłowania sobie tej tezy, chcę zauważyć, że i święty Tomasz rozdzielał te zagadnienia. Jest słynna kwestia *O sprawiedliwości* (Sth I-II q. 57, również q. 58, czy q. 66); są to kwestie o ogólnym rozumieniu sprawiedliwości. Natomiast w traktacie o prawie nie ma już o sprawiedliwości tak wiele, bowiem Tomasz zajmuje się różnymi postaciami prawa, ich uzasadnieniem metafizycznym, niekiedy teologicznym, relacjami typów praw itd. Innym przykładem metodologicznej różnicy tych dwóch problematyk mogłoby być też takie na przykład zjawisko, jakie tutaj opiszę.

Posłużę się tekstem prof. Sójki-Zielińskiej. Pisała ona tak: „Głównym zadaniem oświeceniowych reformatorów było zerwanie z dotychczasowym stanem niepewności prawnej, z istnieniem mnogości praw partykularnych, pełnych luk i wzajemnych sprzeczności. Przyszły kodeks miał być zbiorem **prawa pewnego** (*iuris certi*), dającego rozstrzygnięcia we wszystkich możliwych sytuacjach faktycznych, aby nie zostawiać pola dla dowolności wyrokowania”¹. W tekście tym autorka ma na względzie przede wszystkim sprawiedliwość wyroków sądowych, która w epoce Oświeceniowej była fatalna. Prawo pewne, zapisane w kodeksach, dawało możliwość ukrócenia nadużyć. Zaznacza więc dalej, że powinno też być **jedno** przeciw mnogości praw feudalnych, nadań, przywilejów, uzurpacji itd. Powinno też być **kompletne**, a więc bez luk i dające możliwość wyrokowania w każdej sytuacji oraz **uniwersalne**, choćby w tym sensie, że oparte na

¹ K. Sójka-Zielińska, *Drogi i bezdroża prawa. Szkice z dziejów kultury prawnej Europy*, Wrocław 2000, s. 47.

stałych zasadach prawnych, akceptowanych nie tylko na jakimś określonym terytorium².

Jaka była na to wówczas reakcja filozofów (chrześcijańskich i nie tylko)? Otóż bardzo ciekawa. Tytułem przykładu przytoczę zdanie A. Rosminiego (1797-1855), który ducha i literę tych kodeksów znał. Otóż ustosunkowując się do ideału prawa pewnego, jednego i uniwersalnego, zapytał on: „No a dlaczego nie sprawiedliwego, czy niesprawiedliwego?”³. Problem sprawiedliwości okazywał się jakby metodologicznie odrębny. Poniekąd i teraz jest podobnie: prawo ma być bez luk, jedno w obrębie państwa czy federacji państw, o takich czy innych wymogach formalnych co do jego stanowienia i wykonywania, a również i zawartości materialnej ujętej w powszechnych standardach np. w prawach człowieka. O sprawiedliwości mniej się mówi. Prawo i sprawiedliwość to problemy nietożsame.

2. Sprawiedliwość jako zasada nadrzędna dla stanowionego prawa

W drugim punkcie moich rozważań chodzi o sprawiedliwość jako przyczynę celową i sprawczą dla stanowionego prawa. Wydaje się, a przynajmniej tak często ujmuje się to w literaturze, że spra-

² Warto zauważyć, że wymienione cechy kodyfikacji wynikały z potrzeb praktycznych i koncepcji filozoficzno-prawnych wówczas funkcjonujących. A więc oprócz wspomnianej niesprawiedliwości sądownictwa, prawo ma być jedno, aby łatwiej rządzić krajem i ujednoczyć gospodarkę w duchu kapitalizmu. Musi być bez luk, aby każdą sytuację można było rozstrzygnąć, co było ugruntowane przez przekonanie o możliwości budowy kodeksu *sub specie aeternitatis* (nieco na wzór prawa rzymskiego) i uniwersalne, co wiązało się ze spuścizną szkoły prawa naturalnego, na którym – według ich twórców – kodeksy miały się opierać. Wszystkie te elementy zostały później sproblematyzowane jako niezbyt realne.

³ „Wielu ludzi dzisiejszych żąda odważnie od rządzących ustawodawstwa pewnego, jednego, uniwersalnego [...], wszystkie narody i cały świat może nareszcie otrzymać tę upragnioną i doskonałą legislację, która jest pewna, jedna i powszechna. [...] Jednakże, dlaczego [...] nie mówicie nic o tym, że powinna być ona być sprawiedliwa lub też niesprawiedliwa” (tłum. K.W.), A. Rosmini, *Filosofia del diritto, Introduzione*, Verona 1967, s. 1.

wiedliwość jest wartością czy zasadą „metajurydyczną” – ponadprawną, podobnie jak prawo moralne, które źródłowo poznaje się bezpośrednio (przynajmniej co do naczelných zasad), a nie poprzez kodeksy⁴ i procedury prawne. Mówienie o ponadprawnej „wartości” brzmi trochę po kantowsku, ale chodzi o to właśnie, że jest ona nadrzędnym celem i wytyczną dla stanowienia prawa. Samo pojęcie „metajurydyczności” prawa moralnego, w tym i zagadnienia sprawiedliwości, wprowadził Kelsen w swojej filozofii państwa, a u nas spopularyzował je J. Woroniecki, który za Kelsenem tę „metajurydyczność” podkreślał⁵; oznaczało to pewną nadrzędność sprawiedliwości. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że jest przez ludzi spontanicznie właśnie odczuwana, natomiast prawo stanowione jest heteronomiczne, zewnętrzne, trzeba je dopiero poznać. Żądając sprawiedliwości, ludzie żądają zarazem norm i przepisów, za pomocą których sprawiedliwość będzie zrealizowana, czyli żądają pewnego wyrównania. Ten fakt „metajurydyczności” tłumaczyłby poniekąd zjawisko wyżej opisane, że prawo miało być jedno, pewne, kompletne i uniwersalne, a o sprawiedliwości nie mówiono. Nie mówiono, bo była ona niejako (jako cel i przyczyna porządku prawnego) założona. Prawo powinno być sprawiedliwe, a przynajmniej „zbliżyć się” do sprawiedliwości.

Warto też zauważyć, że pojęcie prawa jest starsze od pojęcia sprawiedliwości. Ani Homer, ani Hezjod nie znali pojęcia δικαιοσύνη – sprawiedliwości, a operowali pojęciami *dike* i *themis*, czyli prawa. Lecz intuicja tego pojęcia istniała jako zasada porządku i harmonii (wola bogów), jako wymaganie, aby wydarzało się to, co się ma wydarzyć, czy jako obiektywne poznanie dobra i zła (funkcja *dike*).

⁴ Pomijamy tu oczywiście odrębną sprawę prawa moralnego zawartego w prawie (kodeksach) objawionym: w prawie dziesięciu tablic, prawie ewangelicznym itd.

⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 187.

3. Ogólne pojęcie i określenie sprawiedliwości

W przypadku tej kwestii trzeba nawiązać do historii. W filozofii starożytnej greckiej (np. u stoików, pitagorejczyków) i u rzymskich filozofów prawa (Cyceron) pojawiło się pojęcie sprawiedliwości jako związanej z kosmicznym ładem i prawdą bytu. Wiązano sprawiedliwość z wolą bogów, stąd też ofiara, modlitwa, nawet przestrzeganie dni świątecznych uważane było za „obowiązki wobec sprawiedliwości”. Myśl ta nieobca była tradycji chrześcijańskiej. Nie zawężano więc jej wyłącznie do relacji międzyludzkich. Jednakże później bardzo ogólne i klasyczne określenie sprawiedliwości jako *congruitas ac proportionalitas quedam* zaczęto już wiązać tylko z człowiekiem. Jest zatem sprawiedliwość wyrównaniem według jakiejś proporcjonalności (u Arystotelesa według analogii – *κατ'ἀναλογίαν*). Jest to już zatem zastosowanie wspomnianego wyżej bardzo starożytnego rozumienia sprawiedliwości w sensie ogólnym i filozoficznym czy teologicznym, do człowieka. Sprawiedliwość istnieje wyłącznie pomiędzy ludźmi (*hominis ad hominem proportio*). Jest to rozumienie o tyle zasadne, że gdy mamy na uwadze sprawiedliwość w odniesieniu do porządku prawa pozytywnego, to wyrównanie według pewnej proporcjonalności zakłada istnienie podmiotów wolnych i rozumnych, czyli ludzi, którzy takiego wyrównywania dokonują. Wszak źródłem materialnym prawa stanowionego (ustaw, rozporządzeń) i jego wykonywania są „idee wzorcze” (pomysły) ustawodawcy ludzkiego (rozumnego i wolnego). Sprawiedliwość w sensie węższym i prawnym istnieje zawsze pomiędzy ludźmi⁶, a jako sprawność inte-

⁶ Interesująco sprawę tę przedstawił G. Del Vecchio w: *Enciclopedia filosofica Italiana*, s. 1113 (bardziej rozwinięte analizy zawarł w pracy: *Justice. An historical and Philosophical Essay*, Edinburgh 1952, s. 42-50 i *passim*). Pisze mianowicie, że prawne (węższe) pojęcie sprawiedliwości wymaga konieczności uznania istnienia na przeciw naszego „ja” innych podmiotów o wartości *per se*. Takie poznanie wprowadza w intersubiektywność. Ta bilateralność określana była zwykle (u św. Tomasza, Rosminiego) jako *alteritas*. Sprawiedliwość w sensie prawnym jest węższa od pojęcia moralności, gdyż dotyczy jedynie tylko wzajemnych roszczeń (należności) pomiędzy podmiotami, a nie wszelkich działań, które mogą być dobre lub złe. Pojęcie wzajemności jest wewnętrznie zawarte w pojęciu sprawiedliwości. Del Vecchio wysnuwa ze swych rozważań wnioski zdecydowanie kantowskie, pisząc: „Sprawiedliwość w swym

lektualno-moralna stanowi cnotę czy to uniwersalną, czy to w sensie bardziej zawężonym jako cnota społeczna. Trudno mówić o sprawiedliwych relacjach pomiędzy zwierzętami czy między człowiekiem i rzeczą. Powstaje jednak w tej sytuacji wiele pytań. Skoro człowiek właśnie jest, jak uważa na przykład o. Krąpiec, przedmiotem prawa i relacji sprawiedliwościowych, to w takim razie u podstaw stanowienia prawa kryje się (również jako rzeczywistość ponadprawna) jakaś wizja człowieka, wizja filozoficzna. Jeśli się jakoś opacznie zrozumie człowieka i opacznie zinterpretuje *conditio humana*, to zaraz będzie też kulało i prawo, i sprawiedliwość. Do tego jeszcze powrócę w dalszych punktach.

4. Relacja sprawiedliwości do prawdy

Przechodząc do czwartego punktu, trzeba zauważyć, że oto wydaje się, iż prawda jest niezmiernie bliska sprawiedliwości. Prawda jest cechą relacyjną bytu, podobnie jak dobro czy piękno; a sprawiedliwość jest relacyjna również (*alteritas*). Co więcej, dostrzeżenie rzeczywistej sprawiedliwości, wymaga poznania prawdy o bycie (w określonym aspekcie i w jego konkretnym przejawie), o czym już wspomnieliśmy: *res iusta* (rzecz sprawiedliwa). Gdy człowiek nie poznaje prawdy o bycie z jakichś powodów (na przykład jest wprowadzony w błąd, albo nie chce poznawać), czy nie poznaje jej dostatecznie, to gotów jest ustanawiać prawa całkowicie niesprawiedliwe. Pojawia się oczywiście pytanie, co w pierwszym rzędzie musi być poznane. Powiedzieliśmy już, że z filozoficznego punktu widzenia musi być jakoś poznawany i rozumiany sam człowiek w jego bytowej strukturze, w jego różnorodnych uwarunkowaniach obiektywnych i relacjach (okoliczności konkretne). Ale poznanie człowieka przebiega też przez nauki niefilozoficzne. U podstaw zatem będzie za-

wyrazie historycznym przybiera postać sprawiedliwości pozytywnej lub legalnej, albo inaczej prawa pozytywnego jako *νομῶ δίκαιον*. Jest to rodzaj czy określona determinacja owej idei; ale nic nie byłoby bardziej błędne niż pomylić ideę z taką konkretną determinacją (*nulla sarebbe più erroneo che confondere l'idea stessa con tale sua manisestazione*) [tłum K.W.], *Enciclopedia...*, s. 1116.

wsze koncepcja antropologiczna. Dlatego trudno się dziwić, że dzisiaj (również na KUL-u) tak wiele mówi się o normatywnej mocy prawdy. Wielu filozofów rozwija tę myśl. Do tego trzeba jeszcze dodać normatywną moc samej osoby ludzkiej. Ten problem wyraźnie pojawia się w prawach człowieka w postaci ochrony godności osoby ludzkiej ujętej w jej cechach istotnych. Człowiek (osoba ludzka) staje się normą poprzez swoją godność. Są to bardzo szerokie tematy wykraczające poza temat wykładu⁷. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na bardzo oczywisty, niemal organiczny związek sprawiedliwości z poznaniem prawdy. Jeżeli tak się sprawę zrozumie, to do wszelkich postaci woluntaryzmu prawnego (zwłaszcza skrajnego) w zakresie prawa stanowionego trzeba mieć pewien dystans. Dlatego, że przystępując do stanowienia i wykonywania prawa, trzeba przede wszystkim zapoznać się z prawdą o rzeczy (*res iusta*), czyli z prawdą o człowieku, o rzeczywistych relacjach społecznych, okolicznościach miejsca i czasu. A to, co się chce zrobić (element woluntarny), to inna sprawa. Wola oczywiście ma swoją niekwestionowaną rolę, ale postępuje w tym wypadku za rozumem.

5. Relacja sprawiedliwości do słuszności

Jest to kolejna sprawa, już piąta, która właśnie tej relacji sprawiedliwości i prawa dotyczy. Mianowicie Platon w pierwszym okresie swej twórczości (w I Księdze *Rzeczpospolitej*, w *Gorgiaszu*), w okresie, który określa się jako sokratyczny, zdawał się być w ogóle przeciwnikiem ustawodawstwa i prawa. Nie był zachwycony prawem stanowionym, a nawet był na granicy postulatu o likwidacji prawa stanowionego, zwłaszcza w sytuacji, gdy obywatele staną się moralnie i społecznie dojrzały. Oczywiście w drugim okresie swej twórczości od

⁷ W podobnym kierunku argumentuje wspomniany już A. Rosmini. Wychodząc z bardziej augustyńskich niż tomistycznych przesłanek i używając nieco metaforycznego języka pisze, że „osoba ludzka jest istniejącym prawem ludzkim” (*la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente*). W istocie chodzi mu o normotwórczą funkcję osoby. Por. K. Wroczyński, *Prawo wobec moralności. Antonia Rosminiego koncepcja filozofii prawa*, Lublin 2008, s. 209-211.

tego poglądu odszedł (jakby zwątpił w człowieka, a zwłaszcza władcę idealnego), a nawet dalsze księgi *Rzeczpospolitej* oraz dialogi *Polityk* i *Prawa*, to swoista apoteoza prawa stanowionego, i to prawa greckiego, w dużym stopniu zwyczajowego. Ale jaki był zarzut Platona przeciw prawu stanowionemu? Twierdził on mianowicie, że prawo jest zawsze tyranem i to dlatego, że jest ogólne. Prawo zawsze człowieka do czegoś przymusza przez swoją ogólność. Norma jest ogólna, a człowiek czuje, że działając w zgodności z jej treścią, jest przymuszony wbrew swej woli. A jednak musi zrobić to, czego prawo wymaga. Czyli prawo byłoby zawsze jakimś zamachem na ludzką wolność. Taka była myśl Platona i wyraźnie to dostrzegał. Dostrzegał to również Arystoteles, a problem Platona rozwiązywał poprzez słusność. Zgadzał się, że prawo jest tyranem przez swą ogólność, ale dzięki słusności można ogólną normę dopasować do konkretnej sytuacji ludzkiej⁸. Czyli w wykonywaniu prawa (prawie sędziowskim na przykład) trzeba odwołać się do zasady słusności (*aequitas*).

I tutaj chciałbym przytoczyć krótki fragment z pracy H. Waśkiewicz, nie tyle może jako komentarz do problemu, co raczej jako przyczynek do dyskusji. Badaczka pisała: „W ujęciu Arystotelesa słusność jest normą pod pewnymi względami wydatnie zbliżoną do prawa, pod innymi natomiast zasadniczo od niego różną. Jest ona zbliżona do prawa w tym, że jest również normą postępowania ludzkiego, różni się natomiast od prawa tym, że stara się uchwycić to, co w nadarzających się przypadkach życiowych jest indywidualnego. [...] Słusność nie posiada żadnych własnych zadań; jej jedynym zadaniem jest umożliwienie prawidłowego zastosowania ogólnych norm prawnych do indywidualnych przypadków życiowych. Jest ona normą pomocniczą dla prawa, bez prawa nie posiada własnej

⁸ W dalszej części artykułu opieram się argumentacją Arystotelesa. O samej słusności zrobił on następującą uwagę: „Jeśli więc ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą, by tam, gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak [...]. I to właśnie jest istotą prawości, że jest korekturą prawa tam, gdzie ono nie domaga na skutek ogólnego sformułowania”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (10, 1137b), przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. V, s. 189.

racji istnienia”⁹. Można w tym miejscu uczynić dygresję, że zawsze istnieje pokusa, aby to, co słuszne, wynieść na poziom norm prawnych obowiązujących. Taką pokusę określa się niekiedy mianem „postawy roszczeniowej”. Niewątpliwie to, co słuszne, zasługuje na stanie się obowiązującym prawem, ale jeszcze nim nie jest, podobnie jak istniejące prawo winno być sprawiedliwe, ale niekoniecznie nim jest.

6. Jak wytłumaczyć fakt istnienia niesprawiedliwości?

Przypatrzmy się tej kwestii, skoro niesprawiedliwość jest nieodłączna od ludzkiej, zwłaszcza społecznej egzystencji. Skąd się bierze niesprawiedliwość? Można oczywiście wskazywać na różnorodne jej źródła. Co innego powie psycholog, co innego etyk, który zwykle widzieć będzie źródło niesprawiedliwości w wadach ludzkich, jeszcze ktoś inny w braku dostatecznego poznania (ignorancji), złej woli itd. Czyli można wskazywać na różnorodne przyczyny zależnie od przyjętego aspektu. Natomiast wydaje się, że filozoficznie rzecz biorąc, przyczynę niesprawiedliwości (i jest ona nieusuwalna) należy upatrywać w strukturze bytowej człowieka, a ściślej w naturze duchowej i zarazem materialnej człowieka, co znacząco modyfikuje jakość poznania i woli. Wszystko bowiem to, co może fałszować prawdę, może też stać się przyczyną niesprawiedliwości w działaniu. Człowiek poznaje w sposób ogólny, a takie poznanie jest zawsze aspektywne, a wnioski wysnute (rozumowania) narażone na błąd. Arystoteles, odnosząc takie ogólne i niedoskonałe poznanie do dziedziny prawa i ustawodawcy, tak pisał: „Gdzie więc należy wydawać orzeczenia ogólne, ale nie można tego czynić w sposób trafny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błędności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje [ustawodawca] trafnie: błąd bowiem nie tkwi tu ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy”¹⁰.

⁹ H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I, Lublin 1960, s. 98.

¹⁰ Arystoteles, tamże, s. 189(1137b).

Człowiek poznaje poprzez pośredniki. Takim pośrednikiem jest ogólne poznanie pojęciowe. Na przykład zależnie od tego, jakie się ma pojęcie (rozumienie) o swoim kraju, takie i prawa będzie się dla niego wymyślać. Gdy pojęcie się wzbogaci, to będzie się inne wymyślać. Pośredników jest bardzo wiele, jak choćby wola ludzka narażona na wadę, stany emocjonalne, kulturę, wychowanie itd.¹¹ Oczywiście na terenie innych nauk niż filozofia można wskazywać na różne przyczyny niesprawiedliwości nieodłącznej od ludzkiego bytowania.

Na zakończenie poruszę jeszcze kilka zagadnień bardziej szczegółowych, może dygresyjnych, wiążących się z relacją między sprawiedliwością a prawem. Otóż czytając teksty współczesnych, bardzo wybitnych zresztą autorów związanych z tradycją kantowską (np. cytowanego tu G. del Vecchio), można bez trudu zauważyć, że sprawiedliwość rozumiana jest (w systemie) jako idea ogólna, beztreściowa, regulatywna. Prawo stanowione jakby wypełnia treścią ową ideę, która rozwój prawa ukierunkowuje i napędza. Przypomina to oczywiście Kanta określenie prawa naturalnego jako sądu czysto formalnego o zmiennej treści. Podobnie byłaby ogólna sprawiedliwość o zmiennej treści, wypełniana przez konkretne ustawodawstwo czy praktykę, uwzględniające zmienne okoliczności czasu, kultury, obyczaju. Taka idea (*a priori*) chroniłaby jednak przed relatywizmem i sytuacjonizmem. Wewnętrznie jest ona dynamiczna i rozwijając się może w trojaki sposób: powodując rozwój ustawodawstwa (ewolucja), radykalną zmianę treści prawnych (rewolucja) i to do tego stopnia, że to, co było sprawiedliwe, uznaje się za niesprawiedliwe, a to, co uchodziło za sprawiedliwe, uznaje się za niesprawiedliwe. Wymienia również inwolucję, a więc niejako „zwijanie się” prawa (na przykład gdy stanowi się i wykonuje prawo coraz bardziej restrykcyjne). Takie cofanie się miałoby przeciwny kierunek niż ewolucja.

¹¹ Por. na ten temat uwagi M. A. Krąpca w: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 126-127. Autor, mówiąc o poznaniu bezpośrednim, wymienia różne typy pośredników mogących zniekształcać prawdę o rzeczy. Na przykład: „pośredniki związane z charakterem poznania systemowego”, „pośrednictwo wszelkich symboli, zwane *medium per quod*, nawet takich jak ludzka mowa”, „*medium quod*, a więc tego typu pośrednictwo, jakie nieustannie spotykamy przy pojęciowym poznaniu jakiejś rzeczy realnej”. Istnieją tu też obyczaje, kultura i in.

Wszystkie trzy kierunki mieszczą się w obrębie sprawiedliwości. Koncepcja taka powstała, rzecz jasna, na gruncie metafizyki i epistemologii różnej od Tomaszowej i realistycznej. Z rozważań o Krapca¹² wynikałby zupełnie inny obraz niż wyżej zarysowany. Nie ma żadnej takiej beztreściowej idei „regulatywnej”. Sprawiedliwość jest źródłowo zawarta w działaniach konkretnych (działanie sądów egzystencjalnych). Trzeba zatem, jak mówi o Krapiec, „uciec od abstraktów”, czyli zejść na poziom konkretny, gdzie ujawnia się sprawiedliwość źródłowo, a w teorii odejść od jednoznacznych idei (pojęć) ku analogii i poznaniu „trancendentalizującym”¹³. Jest to bardzo złożony problem teoretyczny wykraczający poza ramy niniejszego artykułu.

Ostatnia uwaga dotyczy pytania pozornie retorycznego: Co zrobić, aby tej niesprawiedliwości w życiu indywidualnym i społecznym było jak najmniej? Jak się przed nią bronić? Wydaje się, że najsukcesowniejszą obroną jest obrona realizmu, tak w dziedzinie nauki, jak i praktyki. Przede wszystkim realizmu w filozofii, gdyż on kształtuje podstawowe rozumienie człowieka, społeczeństwa, kultury, w tym i prawa. Dlatego nie wydaje się, aby filozofia realistyczna kiedykolwiek upadła. Jeżeli nawet będzie w odwrocie w stosunku do innych nurtów, bardziej popularnych, to i tak realizm w filozofii będzie trwał. Jednak nie tylko o realizm w refleksji filozoficznej chodzi, ale i w innych naukach: społecznych, psychologicznych, prawnych, politologicznych, nawet medycznych.

Dzisiaj zauważalna jest tendencja do pewnej wirtualizacji wiedzy. Tworzy się koncepcje i nadzieje wirtualne dla człowieka indywidualnego i społeczeństw. To może być, moim zdaniem, cenne i ciekawe i zawsze było jakoś obecne w nauce, ale na poziomie heurystycznym. Jednak sama wiedza naukowa nie jest rzeczywistością wirtualną. Gdy tak się ją zrozumie, to łatwo uwierzyć, że brak właściwego ładu (niesprawiedliwość) niebawem ustąpi i że – jak mówił Platon ustami Kalliklesa – „wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury”.

¹² Por. uwagi do kantowskiego określenia „prawo naturalne o zmiennej treści”. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 12.

¹³ Jest to jeden z centralnych elementów rozumienia analogii w poznaniu u Krapca rozwijany w wielu dziełach. Por. np. M. A. Krapiec, tamże, s. 12-13.

Justice and Law in the Latin Civilization

Summary

The article applies for selected aspects of correlation between justice and law, which should be a subject of philosophical reflection. Undertaken analyses aim at answering to following questions: how can injustice be minimized in individual and social life; how can one defend against it? It seems that the most effective protector of justice is realism both in theory and in practice; first of all in philosophy, because the realism forms the most primordial understanding of man, society, and culture (law included). Therefore the realistic philosophy seems to be *philosophia perennis* that will never collapse. Even if it sometimes is overwhelmed by other more popular currents, the realism in philosophy will last. However, there is a question of realism not only in philosophical reflection, but also in social, psychological, legal, political, and even medical sciences.

Paweł Borkowski

Woluntaryzm w polityce

Papież Paweł VI zauważył, że „polityka jest sposobem trudnym [...] wykonywania chrześcijańskiego obowiązku służby drugim”¹. Wyjątkowa trudność działań politycznych wynika z faktu, że dotyczą one dobra wspólnego, które wśród dóbr ludzkich cechuje się najszerszym zakresem i najwyższym stopniem złożoności.

W polityce szczególnie łatwo o zło, i to zło brzemiennie w dalsze szkodliwe następstwa. Dobro wspólne obejmuje bowiem wiele przedmiotów i stosunków między nimi, na dodatek silnie zróżnicowanych kategoriałnie; w realnym świecie zachodzi więc duże prawdopodobieństwo, że któregoś z nich zabraknie – częściowo albo całkowicie, tymczasowo albo trwale. Zło zaś powstaje na skutek braku któregośkolwiek, nawet najdrobniejszego, elementu należnego danemu bytowi, co oddaje scholastyczna formuła *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*². W tej koniunkcji faktów i praw ontologicznych można, patrząc niejako od strony przeciwnej niż Paweł VI, upatrywać szczególną trudność polityki.

¹ Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, wyd. 2 zmien., Fundacja Jana Pawła II, NSZZ „Solidarność”, Rzym – Lublin 1996, s. 73.

² Zob. np. G. Dogiel, *Metafizyka*, wyd. 2, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1992, s. 96.

1. Elitarność i masowość

Uprawianie polityki, czyli rządzenie, w powszechnej opinii kojarzy się z pojęciem elitarnych kręgów władzy. Są one powołane – przynajmniej w teorii, która jednak wyrosła z praktyki i spontanicznego odczucia ludzi – do zarządzania dobrem wspólnym. Sam rzeczownik „elita” dostał się do polszczyzny, tak jak do wielu innych języków europejskich, z języka francuskiego, gdzie *élite* to zsubstantywowana forma żeńska dawnego imiesłowu biernego czasownika *élire* – ‘obrać, wybrać, mianować’³. W źródłowym, dosłownym sensie „elita” oznacza zatem grupę wybrańców. Aspekt etymologiczny omawianego rzeczownika pokrywa się z jego aspektem realnoznaczeniowym w ustrojach „otwartych”, gdzie rządzą ludzie faktycznie wybierani przez obywateli, przynajmniej niektórych (np. dorosłych mężczyzn). Natomiast w ustrojach „zamkniętych” przynależność do elity władzy bywa rozumiana mniej więcej jako funkcjonalna pochodna szlachectwa, które zgodnie z ujęciem Arystotelesa jest „[...] z dawna dziedziczonym bogactwem i cnotą”⁴. Przykładowo, w demokracji elita ma więc charakter bardziej formalny, gdyż stanowi rezultat zastosowanej procedury (wyborczej), a w arystokracji – bardziej materialny.

Teorii elit wyrosło wiele, szczególnie na żyznym gruncie XX-wiecznej socjologii⁵. Klasyczne opracowanie przedmiotu pod kątem filozoficznym dał Platon w dziele *Państwo*, zwłaszcza w księdze, w której zawarł słynną później metaforę pieczary, zwaną też mitem jaskini⁶. Można by wyszczególnić wiele cech konotowanych, zdaniem różnych myślicieli, przez ideę elity, a więc współczynników elitarności, nie tylko politycznej. Zgodnie z tytułem niniejszego tekstu skon-

³ Zob. *Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert*, wyd. 12, t. 3, Le Robert, Paris 1985, s. 857-858.

⁴ Arystoteles, *Polityka*, IV 6, 5 (1294a), tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 118. Por. tamże, V 1, 1 (1301b), s. 134-135.

⁵ Zob. np. Cz. Znamierowski, *Elita i demokracja*, Narodowy Instytut Postępu, Poznań 1946; E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996; Th. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998.

⁶ Zob. Platon, *Państwo*, VII (514a-517a).

centrujemy się na czynniku wolicjonalnym (wolitywnym), próbując w miarę możliwości naświetlić zagadnienie w odniesieniu do pewnych poglądów filozoficznych.

Rozważania warto rozpocząć od definicji sformułowanej przez Immanuela Kanta. Określił on wolną wolę jako „[...] zdolność zaczynania całkowicie samodzielnie pewnego szeregu w czasie [...]”⁷ albo „[...] zdolność do rozpoczynania przez nią samą [tj. wolę] szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów”⁸. Tego rodzaju głęboko zakorzeniona umiejętność, a zarazem spontaniczna chęć odkrywania, podejmowania i realizowania tego, czego dotychczas w ogóle albo wystarczająco nie znano czy nie posiadano, stanowi charakterystyczne, ponadczasowe znamię elit. Mobilizują się one samorzutnie do realizacji dalekich celów, jak gdyby odpowiadając na wołanie poety: „[...] wyjdź nad wieczorem / z pokoju twego, w którym wszystko znasz; / już dal przed tobą stanęła otworem, / przed dałą tylko dom twój trzyma straż”⁹. W tego typu zachowaniu głównie przejawia się osobista i społeczna wolność elit.

Z kolei rezydium, czyli ludzie z jakichkolwiek powodów nienależący do kręgu elitarnego – nazwijmy ich w uproszczeniu masą – manifestują swoją wolność w podążaniu bądź niepodążaniu za tym, czego dokonała elita i co dzięki jej wysiłkom stało się dobrem ogólnie dostępnym. Wedle tego ujęcia masie właściwa byłaby zwłaszcza wola rozumiana jako *proairesis* (przez łacinników nazywana *liberum arbitrium*), która „[...] jest arbitrem rozsądzającym pomiędzy kilkoma możliwościami”¹⁰. W takim rozumieniu zakłada się, że owe możli-

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 478, tłum. R. Ingarden, t. 2, PWN, Warszawa 1957, s. 192.

⁸ Tamże, B 477, s. 190. Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 29, 54-57, 97.

⁹ R. M. Rilke, *Wjście*, w: tenże, *Poezje*, tłum. W. Hulewicz, C and T Editions, Toruń 1995, s. 5. Zauważmy, że w tym leży źródło częstej dezaprobaty albo wręcz pogardy dla jednostek wybitnych, jak też źródło ich nierzadkich niepowodzeń. Kto bowiem wychodzi z pokoju, zwłaszcza „nad wieczorem”, naraża się na kłopoty, co stwierdził francuski filozof w słowach: „[...] całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest, że nie umieją pozostać w spokoju i w izbie” (B. Pascal, *Mysli*, 205, tłum. T. Żeleński [Boy], wyd. 10, IW Pax, Warszawa 1996, s. 96).

¹⁰ H. Arendt, dz. cyt., s. 97.

wości wcześniej zostały przez elitę otwarte, a następnie ukazane ogólnie. Rozszerzają się one z biegiem czasu, ponieważ elita nie poprzestaje na jednorazowych dokonaniach, lecz w miarę potrzeby je rewiduje, koryguje i przenosi na wyższy poziom. Wyraził to też Rainer Maria Rilke w końcowych wersach swego utworu: „I uczyniłeś świat. [...] / A gdy twoja wola pojmie sens tajemny, / oczy go twoje porzucają tkliwie...”¹¹. Przykładów opisanej prawidłowości dostarczają choćby przedsiębiorcy, którzy nie zadowolają się nawet wysoce zyskowym osiągnięciem gospodarczym, lecz wyznaczają sobie nowe, ryzykowne cele w tej dziedzinie, ponieważ działalność na wolnym rynku uznają za wyzwanie i sprawdzian dla własnych sił i umiejętności.

Rodzą się pytania: Czy działalność elit nosi znamiona frenetycznego aktywizmu? Czy elita zakreśla sobie cele w sposób czysto arbitralny, to znaczy niezdeterminowany żadnym wyznacznikiem poza samym aktem wolnej woli – czyli działa woluntarystycznie? Na odpowiedź naprowadza obserwacja José Ortegi y Gasseta zanotowana w eseju *Bunt mas*: „[...] człowiek wybitny tym się różni od człowieka pospolitego, że ten pierwszy ma duże wymagania wobec siebie samego, natomiast ten drugi [...] niczego od siebie nie wymaga, będąc zupełnie zadowolony z tego, czym jest. [...] ludzie wybrani, a nie masy, żyją w prawdziwym poddaństwie. Życie nie ma dla nich smaku, jeśli nie polega na służeniu czemuś transcendentnemu”¹². Elita zmierzza zatem ku jakiemś *novum*, ale po torach wytyczonych przez wyższą normę czy wzniosły ideał. Literacką ilustracją tej zależności stanowi biblijna opowieść o trzech mędrcach ze Wschodu, czyli ludziach należących do ówczesnej elity: wyruszyli oni z rodzinnych stron w nieznaną, ponieważ na nieboskłonie ujrzeli tajemniczą gwiazdę, która następnie wskazywała im kierunek na szlaku¹³. W ich wędrówce wolność – w wyżej przywołanym sensie kantowskim – utworzyła płodną syntezę z osobistym posłuszeństwem nadrzędnemu czynnikowi transcendującemu bieg życia.

¹¹ R. M. Rilke, dz. cyt., s. 5.

¹² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 68-69.

¹³ Zob. Mt 2, 1-12.

2. Dwa rodzaje ironii

Elita nieustannie przekracza rezultaty swoich działań. Tak rozumiane przekraczanie polega na tym, że pozostawia ona coś za sobą i podąża ku czemuś nowemu, co dostrzegła na horyzoncie i obrała sobie za cel. Aby ten proces mógł nastąpić, konieczne jest nabranie dystansu do swoich dotychczasowych osiągnięć, przekonań, ideałów. Umiejętność dystansowania się od tego, czego dokonaliśmy, co posiadamy, jak myślimy i kim jesteśmy, wymaga tej cechy umysłu, którą zwie się ironiczną. Ściślej biorąc, chodzi o autoironiczną (autoironię), adresowaną przez podmiot, co oczywiste, personalnie do siebie samego, ale też do całości rodzaju ludzkiego, a raczej do ontyczno-egzystencjalnego statusu człowieka, czyli po prostu *conditio humana*. W antynomicznym na pozór wyznaniu Sokratesa: „Wiem, że nic nie wiem”¹⁴, zawiera się esencja autoironii. Polega ona na tym, że zdajemy sobie sprawę z niedoskonałości wiedzy i dokonań człowieka i potrafimy je zakwestionować w poszukiwaniu pełniejszych form, a po znalezieniu tych – tamte unieważnić¹⁵.

Dla zilustrowania tego pravidła dopowiedzmy, że omawianą cechę, nazywając ją ironią, szyderstwem, sceptycyzmem albo poczuciem humoru, wielokroć przypisuje arystokracji Giuseppe Tomasi di Lampedusa na kartach swej słynnej powieści historycznej¹⁶. Warto też powołać się na anegdotę o Jacku Woronieckim OP, którą podaje jego brat zakonny i uczeń Józef Maria (Innocenty) Bocheński¹⁷. Wynika z niej, że o. Woroniecki – notabene pochodzący z wielkoszlacheckiego rodu¹⁸ – bardzo cenił rolę humoru w życiu ludzkim, a na-

¹⁴ Zob. Diogenes Laertios, *Żyoty i poglądy słynnych filozofów*, II 5 (32).

¹⁵ Sam Sokrates, a za nim i Platon, ironizował oczywiście *ad usum Delphini*, na potrzeby swojej dydaktyki filozoficzno-mądrościowej. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin: t. 1, *Od początków do Sokratesa* (1999), s. 369-382; t. 2, *Platon i Arystoteles* (1996), s. 57-59.

¹⁶ Zob. G. Tommasi di Lampedusa, *Lampart*, tłum. Z. Ernstowa, wyd. 2, PIW, Warszawa 1963, s. 29, 126, 159, 172, 224, 242, 252.

¹⁷ Zob. J. Bocheński, *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994, s. 64-65.

¹⁸ Zob. M. L. Niedziela, *Kalendarium I. Życie i działalność ojca Jacka Woronieckiego*, w: tenże (red.), *Sługa Boży ojciec Jacek Woroniecki uczy*, Warszawa 2006, s. 13 i nn.

wet przypisywał mu genezę nadprzyrodzoną. Zapewne dlatego uważał, że „[...] honor można stracić, ale humoru nie”¹⁹. Człowiek elity wie, że wszystkie jego zabiegi poznawcze i praktyczne to tylko nieudolne próby zbliżenia się do bytu.

O ile zdolność dystansowania się od swoich już osiągniętych celów każe elicie poszukiwać wciąż nowych, o tyle zdolność dystansowania się od celów dopiero planowanych skłania do ostrożności we wszelkich przedsięwzięciach. Znając własne ograniczenia, zawodność swojej wiedzy i swoich umiejętności, nie działa się pochopnie. Stąd pochodzi pewien konserwatyzm wszystkich kręgów autentycznie elitarnych. Wiedzą one bowiem, że człowiekowi łatwiej przychodzi coś zepsuć, aniżeli poprawić, dlatego wolą zmiany ewolucyjne, dokładnie przemyślane i wolno wprowadzane niż rewolucyjne.

Pseudoelity w polityce są to elity zdegenerowane bądź masy, które doszły do rządów. Elita polityczna, kiedy się wynaturza, traci cechę autoironii (w powyżej wyjaśnionym sensie). Masa, w pewnych okolicznościach przejmująca władzę, tej cechy zgoła nie posiada. W takich przypadkach kręgi rządzące cenią o wiele wyżej „honor” niż „humor” (by posłużyć się terminologią o. Woronieckiego). Stąd pochodzi, że w ustrojach totalitarnych, kierowanych przez pseudoelity, panuje śmiertelna – i przymiotnik ten należy brać *la lettre* - powaga.

Pseudoelity władzy są pozbawione cnoty autoironii, przez co wykazują całkowite niezrozumienie dla własnej ograniczoności. Mimo to w ustrojach totalitarnych i biurokratycznych odbywa się pewien postęp. Można wręcz powiedzieć, że nie dokonuje się w nich nic prócz swoiście rozumianego postępu. Znaki tego są dwa: wzrastająca *ad infinitum* liczba urzędów i coraz bardziej drobiazgowych przepisów prawnych oraz nieustannie wprowadzane w nich zmiany. Dążność pseudoelit do przekształcania rzeczywistości w imię założonych ideałów wynika jednak nie ze świadomości własnych ograniczeń i braków (jak u elit), ale z przekonania, że na drodze do ideału ciągle tkwią lub wyrastają jakieś przeszkody. Dlatego pseudoelity stale gło-

¹⁹ J. Bocheński, dz. cyt., s. 65.

szą tezy o jakimś wrogu i nawołują masy do jego zwalczania za wszelką cenę, co ma przybliżyć i zapewnić realizację ideału.

Pseudoelitom nie brak wszakże ironii skierowanej ku naturze „spraw ludzkich”, jak powiedziała by Arystoteles: spraw społecznych, moralnych, gospodarczych itp. Władza taka traktuje rzeczywistość zewnętrzną jako całkowicie plastyczną, dającą się dowolnie kontrolować i modelować regulacjami prawnymi, restrykcjami, zalegalizowaną przemocą, a nawet terrorem – zależnie od stopnia degeneracji rządzących. Przez działania biurokratyczne, policyjne itp. próbuje więc zmieniać przyrodzony porządek rzeczy. W tym przejawia się ich ironia, jeżeli „[...] ironią jest wszelka działalność zastępująca ruch zasadniczy wtórnym [...]”²⁰. Tę swoistą ironię względem naturalnego porządku w dużym stężeniu dało się obserwować kiedyś w ZSRR, a obecnie – w Unii Europejskiej, będącej „[...] najstraszniejszym tworem biurokratycznym, jaki istniał kiedykolwiek w historii [...]”²¹.

3. Liberalizm czy woluntaryzm?

Dzisiaj za wszelkie niedociągnięcia występujące w dziedzinie publicznej zwykło się w kręgach katolickich winić postawę i mentalność, które przyjęto nazywać liberalnymi. Niektórzy upatrują w nich nawet całe zło tego świata²². Wydaje się jednak, że chodzi o liberalizm bardzo szczególny, o jakim w XIX wieku pisał włoski filozof i teolog Antonio Rosmini: „Obłąkańczo przyznana ludowi wszechwładzę przelewa się na posłów, którzy [...] nabierają przekonania, że to już nie sprawiedliwość, ale właśnie wszechwładza jest racją stanowienia praw. [...] rozgłaszają oni [...], że wola ludu może wszystko, obojętnie: sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. [...] Oto sofizmat egoizmu poli-

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, Wydaw. Spacja, Warszawa 1992, s. 68.

²¹ Cz. Bartnik, *Przemiany koncepcji Unii Europejskiej*, „Nasz Dziennik”, 07.03.2007, nr 2769.

²² Zob. W. Bojarski, *Gospodarka na złej liberalnej drodze*, „Nasz Dziennik”, 13.12.2006, nr 2700. Por. S. Michalkiewicz, *Głos za liberalizmem*, „Nasz Dziennik”, 05.01.2007, nr 2717.

tycznego, który skrywa się [...] szczególnie pod prześlicznym imieniem liberalizmu. Tego rodzaju liberalizm polega zaś na tym, że na zgiętych plecach ludzi stawia się gmach wszechwładnego rządu, czyli narzuca się im tak rozhukany sofistyczny despotyzm, jakiego nie było nigdy na ziemi od czasów Nemroda, nazywając go [...] wolnością!”²³.

W tym fragmencie włoski filozof opisuje ni mniej, ni więcej tylko status dzisiejszych demokracji parlamentarnych. Aż za dobrze już bowiem wiadomo, że nie istnieje na tyle niepotrzebna, szkodliwa i sprzeczna z rozumem ustawa, za którą nie mogliby się opowiedzieć bezbożni albo pobożni parlamentarzyści. To poniekąd naturalne, skoro obowiązuje formalistyczna zasada większości. Ma ona wprawdzie tę bezsprzeczną zaletę, że – jak zasada dynastyczna w ustrojach monarchicznych – jest prosta do zrozumienia i stosowania; w polityce zaś, tak jak w nauce²⁴, umysł ludzki, wybierając rozwiązania danego problemu, trzyma się m.in. reguły prostoty. Atoli sama większość nie wystarcza: potrzebne jest kierowanie się prawdą o rzeczach, a tego nierzadko brakuje, choć bywa zachowana uzgodniona procedura.

W istocie mamy więc powszechnie do czynienia nie tyle z liberalizmem, ile z woluntaryzmem w polityce. Elity szanują rzeczywistość, uznając, że ich wola powinna zawsze podążać o krok za prawdą. Natomiast pseudoelity lekceważą rzeczywistość w imię swojej wolności, czyli dają pierwszeństwo swej woli przed prawdą. Tę ironiczną postawę wobec faktów i realnych (a nie zaprojektowanych) reguł wypada określić mianem woluntaryzmu. Tak rozumianemu woluntaryzmowi przeciwstawia się realizm, który jest wiernością rzeczywistości dochowywaną w poznaniu, zamierzeniach, decyzjach i aktach politycznych. Gdy zamiast odczytywać prawdę i za nią podążać, próbuje się ją samodzielnie tworzyć i projektować na świat zewnętrzny, zachodzi w polityce proces analogiczny do idealistycznych przemian w filozofii, w której „prawdę [...] uzależniono od poznania, myśli,

²³ A. Rosmini, *Szczegółowe cele, do których została przyporządkowana nauka wyłożona w różnych dziełach autora*, 14, w: tenże, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię*, tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Warszawa – Lublin 2004, s. 60-61.

²⁴ Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Poznań 1993, s. 123-124.

intelektu, przypisując tym czynnościom i przypadłościom [...] przewagę nad rzeczywistością, która powinna być taka, jak wymaga tego intelekt”²⁵. Za narzędzie poznawcze woluntaryzmu politycznego powszechnie służy dzisiaj statystyka państwowa i światowa, będąca zbiorem „[...] ogólnych rachunków, w których całe narody ważą za niewielką cyfrę, a jednostka przepada jako nic nie znaczące zero”²⁶. Oddalony i fragmentaryczny obraz rzeczywistości, jakiego dostarcza ją statystyki, sprzyja nastawieniu woluntarystycznemu.

4. Egzemplifikacje

Rzeczywistość obfituje w przykłady woluntaryzmu politycznego. Powołajmy się na jeden z nich, dobrze znany. Obowiązującą w wielu państwach progresywną skalę podatku dochodowego od osób fizycznych uzasadnia się m.in. argumentem, że najbogatsi obywatele korzystają w najszerszym zakresie z dóbr publicznych, *ergo* powinni wносить do skarbu państwa proporcjonalnie największy wkład finansowy. Za przesłankę większą (i najczęściej entymematyczną) w tej argumentacji służy zasada solidarności, zasada dobra wspólnego czy też zasada geometrycznej (proporcjonalnej) sprawiedliwości legalnej²⁷, a z tymi trudno dyskutować. Opór intelektualny budzi natomiast przesłanka mniejsza. By wykazać jej fałszywość, zgodnie z regułą metodologiczną, posłużmy się przykładem skrajnym: obywatel posiadający rozległą parcelę, przydomowy basen pływacki, śmigłowiec i zbrojną ochronę niewątpliwie korzysta mniej (o ile w ogóle) z rozmaitych *public facilities* – jak szosy i trotuary, publiczne parki,

²⁵ M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydaw. ATK, Warszawa 1996, s. 24-25. Por. tamże, s. 10-11.

²⁶ A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych*, tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Warszawa – Lublin 2001, s. 80-81.

²⁷ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 188-192; tenże, *Etyka społeczna i polityczna*, ODiSS, Warszawa 1993, s. 53-56; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Wydaw. Fundacji ATK Kontrast, Warszawa 1994, s. 40-46.

środki transportu miejskiego, komunalne pływalnie i usługi policji państwowej – aniżeli obywatel przeciętnie zamożny czy ubogi. Rzeczywistość wygląda więc dokładnie odwrotnie, niż zakłada się dzisiaj w prawodawstwie fiskalnym wielu państw. Stanowi ono przykład woluntaryzmu w polityce, rozmijającego się nie tylko z prawdą, ale i z porządkiem moralnym, bo „[...] jeśli ubodzy, dlatego że są w większości, podzielą się majątkiem bogatych, to czyż nie jest to niesprawiedliwość?”²⁸.

Woluntaryzm polega zatem na próbach łamania praw rzeczywistości, które są zarazem prawami rozumu i moralności. Mogą one należeć np. do dziedziny ekonomicznej. Nierzadko podnoszą się głosy mówiące, że praw ustalonych przez nauki ekonomiczne nie sposób traktować na równi z bezwzględными prawami innych dyscyplin, zwłaszcza przyrodznawczych. To w świetle naszego naczelnego zagadnienia implikowałoby, że woluntaryzm polityczny jest dozwolony w zakresie spraw ekonomicznych, a ściślej biorąc – w tym zakresie pojęcie woluntaryzmu przestaje odgrywać rolę. Wynikła stąd kontrowersja wiąże się ubocznie z dwuznacznością wyrazu „prawo” (dwuznacznością w danym kontekście, bo w ogóle rzeczownik ten ma więcej znaczeń): problem dotyczy tego, czy ekonomia formułuje prawa-reguły (arbitralne, jak w grach sportowych), czy prawa-prawidła (rzeczowe, jak w fizyce, biologii itp.).

Aby rozważyć tę kwestię, weźmy za przykład prawo Kopernika-Greshama, które niewątpliwie jest prawem ekonomicznym. Co oznacza ta cecha „ekonomiczności”? To, że omawiane prawo dotyczy zachowań istoty ludzkiej działającej na polu gospodarczym, czyli aktywności człowieka gospodarującego (*homo oeconomicus*). Ekonomia bada tryby myślenia, decydowania i postępowania *homo oeconomicus*, tak jak religioznawstwo i filozofia religii eksplorują naturę *homo religiosus*, a etnografia i antropologia kulturowa – naturę *homo ludens*. Człowiek przestrzega prawa Kopernika nie dlatego, iż ktoś mu je promulgował i narzucił, ale dlatego, że postępuje zgodnie ze swoją naturą, w danym aspekcie zwaną naturą *homo oeconomicus*. Podobnie działają prawa podaży i popytu, efekt skali i inne zasady

²⁸ Arystoteles, *Polityka*, III 6, 1 (1281a), dz. cyt., s. 89-90.

pełniące w ekonomii rolę analogiczną do roli pierwszych zasad w metafizyce klasycznej. W tym sensie są one prawidłami, a nie regułami. Natomiast różnią się one od praw materii martwej i ożywionej tym, że poniekąd daje się je naruszyć. Można więc nakazami, regulacjami, podatkami, subwencjami itp. zniewolić jednostkowe i zbiorowe podmioty gospodarcze do tego, by w jakimś zakresie (dokładnie mówiąc, tym, którego nie daje się ukryć przed władzą) funkcjonowały wbrew tym prawom; natomiast na materii w sensie fizycznym nie sposób wymusić zachowań wykraczających poza jej wsobne – już znane lub jeszcze nieznanne człowiekowi – prawa. Niemniej gwałcenie tego rodzaju praw jest zawsze działaniem na wysoko oprocentowany kredyt; wcześniej czy później przychodzi go spłacić albo zbankrutować. Świadczy o tym choćby upadek ustroju komunistycznego w wielu państwach: nie tyle ugiął się on pod naporem opozycji (zorganizowana opozycja pojawia się dopiero wtedy, kiedy dominujący system ją dopuszcza z jakichś przyczyn wewnętrznych albo zewnętrznych), ile po prostu wyczerpał potencjał rzeczywistości – zawsze w pewnym zakresie elastycznej – wbrew której woluntarystycznie działał.

Prawa ekonomii nie powinny wszak odgrywać pierwszoplanowej roli w sferze publicznej, co stwierdza wyżej cytowany Rosmini: „Ekonomista pouczy nas, jak zwiększyć bogactwa prywatne i publiczne. Jednakże bogactwa stanowią tylko jeden składnik prawdziwej pomysłowości społecznej [...]. Dlatego potrzeba, aby ponad ekonomią polityczną była [...] jakaś mądrość, która by [...] określała, w jaki sposób i w jakich granicach bogactwo materialne może obracać się na prawdziwe dobro ludzkie, dla którego wyłącznie ustanowiono instytucje rządów politycznych. To samo można powiedzieć o wszystkich innych środkach, takich jak siła fizyczna, ustrój społeczny, ustawy państwowe, oświecenie publiczne itd.”²⁹ Sporu o publiczną rolę środków technicznych, np. ekonomicznych, i związanych z nimi praw nie daje się rozwiązać metodami właściwymi żadnej technice. Pisał na ten temat Carl Schmitt: „Żadnego wielkiego konfliktu społecznego nie można rozwiązać metodami ekonomicznymi. Jeśli pracodawca powie robotnikom: «ja was żywię», to oni odpowiedzą mu: «my ży-

²⁹ A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 75-76.

wimy ciebie». Ten spór nie dotyczy ani produkcji, ani konsumpcji. W ogóle nie dotyczy ekonomii³⁰.

Aby rozstrzygnąć spory, o których mowa powyżej, należy przenieść dyskusję na poziom polityczny. Polityka mieści się zasadniczo w sferze *praxis*, jeżeli zaś roztrząsa kwestie spekulatywne, czyni to również w ścisłym przyporządkowaniu do praktyki. Jeżeli jest więc nauką, to nauką praktyczną – w znaczeniu, jakie nadawał temu pojęciu Rosmini³¹. Polityczne rozwiązania wspomnianych sporów niezadko przybierają charakter ideologiczny. W podanym przykładzie Schmitt w domyśle mówi o – powiedzmy umownie – ideologii kapitalistycznej (zdanie pracodawcy) i socjalistycznej (poglądy robotników), ale ideologia występuje w wielu odmianach. Co do treści zależą one od tego, jakiemu czynnikowi technicznemu (służebnemu) przyzna się wiodącą albo wprost wyłączną rolę publiczną: potencjałowi wojskowemu (militaryzm), pieniądzu (monetaryzm), gospodarce (ekonomizm), podatkowi (fiskalizm), narodowi (nacjonalizm), terytorium państwowemu (ekspansjonizm), rasie (rasizm) itd. Niewoluntarystyczna aktywność polityczna polega na tym, aby w rządzeniu wykorzystywać poszczególne środki techniczne zgodnie z ich naturalnym porządkiem – o którym pisał choćby Arystoteles³² – i w sposób dostosowany do bieżących potrzeb całej społeczności. Z tego właśnie wymogu metaprzeciwowości, który implikuje trzymanie się z dala od ideologii (będącej zawsze wariantem redukcjonizmu), oraz wymogu synoptyczności³³, który oznacza unikanie rozwiązań parcjalnych, również bierze się szczególna trudność polityki w porównaniu z innymi dziedzinami ludzkiej działalności.

³⁰ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 96.

³¹ Zob. A. Rosmini, *Zasady etyki*, tłum. A. M. Wierzbicki, TN KUL, Lublin 1999, s. 51 i nn.

³² Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I 1-2 (1094a-1094b).

³³ Zob. Platon, *Prawa*, X (903b-904c); tenże, *Państwo*, IV (420b-421c); tamże, VII (520a-c). Por.: G. Reale, dz. cyt., t. 2, s. 311; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 860-898.

The Voluntarism in Politics

Summary

Adjudicating on debates, mentioned in his article, the author locates his considerations on a political level. The politics generally belongs to a *praxis* sphere, and if it deliberates any speculative questions, it makes it in a close reference to the practice. So if it is a science, it is a practical one – in a sense given by Rosmini. Political solutions of the mentioned debates often have an ideological character. The author set an example of Schmitt, who seems to distinguish capitalist ideology (employer's opinion) and socialist ideology (workers' views), but the ideology can be found in many forms. With regard to the content they depend on what technical factor they assign a principal or exclusive public role: military potential, money, economy, taxes, nation, territory, race etc. A non-voluntarist political activity consists in using – while exercising power – particular technical means according to their natural order (indicated even by Aristotle), and in a way adjusted to current needs of the whole society. Because of this requirement of meta-objectivity, that implies keeping off any ideology (ideology which is always a form of reductionism), and that of synopticism, that denotes avoiding partial solutions, the politics finds its special difficulty in comparison with other domains of the human activity.

Robert A. Delfino

Saint John's University, New York, USA

Problem natury i zła w świetle prac I. Kanta *

Historyczna myśl Immanuela Kanta jest często badana w oderwaniu od innych jego dokonań, a nawet w ogóle pomijana². Na przykład *Pomysłem do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* nie poświęca się tak wiele uwagi, jak innym pismom filozofa z Królewca³. Kiedy się o nich wspomina, często słyszy się odpowiedź, że były one pracą marginalną⁴ i zastąpioną⁵ przez późniejsze dzieła.

* Tytuł oryginału: „The Problem of Nature and Evil in Kant's *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* and Other Works” (Problem natury i zła w świetle „Pomysłów do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym” i innych prac I. Kanta).

² Lewis White Beck komentuje: „Because of this contrast in style and material, the writings on history have sometimes been seen as hardly more than expressions of Kant's personal interest in historical narratives and his enthusiasm for freedom of the press, freedom of religion, peace among nations, and republican government. As such they have been repeatedly set over against his 'official philosophy,' and either studied in isolation or neglected altogether” (L. W. Beck, *Editor's Introduction*, w: *On History*, red. tenże, New York 1963, s. VII-VIII).

³ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyczofizyczne*, Toruń 1995, s. 35-50. Dalej cytowany jako *Pomysły*.

⁴ Ted Humphrey pisze: „Although the [historical] essays deal with important topics, they may nonetheless be regarded as 'incidental' essays, for none of them lays what can reasonably be called foundations for Kant's system of thought” (T. Humphrey, *Translator's Introduction*, w: I. Kant, *Perpetual Peace and other Essays on Politics, History, and Morals*, tłum. T. Humphrey, Indianapolis 1983, s. 1).

⁵ Yirmiahu Yovel nazywa pisma historyczne „marginalnymi” i twierdzi, że „Kant's 'official' essays on history are less important for understanding his view on history than his systematic works” (tenże, *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey 1980, s. 125, 140).

Niniejszy artykuł porusza istotne kwestie związane z przedstawionym w *Pomysłach* stanowiskiem Kanta wobec problemu natury i zła. Podjęte rozważania nie zatrzymują się jednak na rekonstrukcji poglądów autora trzech słynnych *Krytyk*, lecz odkrywają ich losy w kolejnych jego pracach i ujawniają dwa główne źródła niepoprawności związanego z nimi rozumowania.

I. Miejsce *Pomysłów* w myśli moralnej Kanta

Pomysły powstały w 1784 r., a zatem po napisaniu pierwszej *Krytyki* (1781), a przed powstaniem drugiej (1788). Już w swoich *Wykładach z etyki*⁶ Kant opowiadał się za konkretną wizją ostatecznego celu ludzkości: „Ostatecznym przeznaczeniem ludzkości jest optymalna doskonałość moralna, osiągnięta na drodze wolności, [...] a jest to królestwo Boga na ziemi. Sprawiedliwość i równość, władza nie rządów, ale naszych sumień, będzie rządzić światem”⁷. Wobec swoich studentów Kant wyrażał przekonanie, że gdyby wszyscy ludzie podjęli się realizacji swego przeznaczenia, to Boże królestwo mogłoby zostać osiągnięte: „Gdybyśmy wszyscy tak pokierowali naszym postępowaniem, że byłoby ono w harmonii z powszechnym celem ludzkości, to optymalna doskonałość zostałaby osiągnięta. Musimy zatem darzyć się wzajemnym wsparciem, aby nasze postępowanie wiodło nas do tego celu; każdy z nas musi wnieść taki wkład, że gdyby wszyscy podobny wkład poczynili, to rezultat tego byłby doskonały”⁸.

Swoj wkład w naukę o środkach prowadzących do najwyższego celu ludzkości mają właśnie *Pomysły*. W swojej pierwszej *Krytyce* Kant dowodził, że zastosowanie rozumu teoretycznego jest na usługach rozumu praktycznego⁹, tym samym uznał, iż najważniejszym za-

⁶ Wykłady, o których mowa, Kant prowadził na Uniwersytecie w Königsberg od 1755 r. [przyp. tłum.].

⁷ I. Kant, *Lectures on Ethics*, tłum. L. Infield, Indianapolis 1963, s. 252-253.

⁸ Tamże, s. 252.

⁹ Zob. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tłum. N. Kemp Smith, New York 1965, s. 629-630. Zob. także I. Kant, *Critique of Practical Reason*, tłum. L. White Beck, New York 1993, s. 128.

daniem człowieka nie jest zdobycie teoretycznej wiedzy, lecz ustanowienie wspólnoty moralnej¹⁰. Skoro więc *Pomysły* zawierają plan realizacji ostatecznego celu moralnego ludzkości¹¹, to powinny zająć bardziej poczesne miejsce w całej filozofii Kanta. Co więcej, jeśli ludzkość ma w ogóle osiągnąć moralną dojrzałość, to esej ten powinien być czytany, analizowany i stosowany w codziennym życiu każdego człowieka. A ponieważ w *Krytyce władzy sądzienia* Kant stawia znak równości między ludźmi a ostatecznym celem stworzenia na ziemi¹², to realizację *Pomysłów* można rozumieć jako warunek osiągnięcia ostatecznego celu natury¹³ i człowieka¹⁴ – filozofii moralności i ludzkiej historii. To wszystko czyni *Pomysły* pracą niezwykle znaczącą.

Dlaczego zatem dotąd nie poświęcano *Pomysłom* należytą uwagę? Odpowiedź jest prosta: Kant nie dopracował ich w szczegółach, pozostawił w nich – mówiąc za L. W. Beckiem – jedynie zarys tego, co chciał napisać¹⁵. Ponadto esej ten zawiera różne twierdzenia, które

¹⁰ Yovel podziela ten pogląd: „Kant ascribes to reason metaphysical interest striving for the absolute and the total. Having been denied fulfillment in the field of knowledge, it now finds positive satisfaction in the field of moral-historical action. The result of the whole critical system is to transport the metaphysical interest, in its search for ultimates and totalities, from the deviant cognitive path to its genuine expression in moral history. Thus the ideas of the highest good and history, far from being marginal, become the systematic apex of Kant’s whole critical endeavor” (tenże, *Kant and the Philosophy of History*, s. 31; por. s. 127).

¹¹ Kant wyraża to w dziewiątej tezie: „Filozoficzną próbę opracowania historii powszechnej jako realizowania się planu przyrody [czyt. Natury – P.T], stawiającego za cel doskonałe obywatelskie zjednoczenie całego rodu ludzkiego, należy uznać za możliwą i za potrzebną właśnie dla celów przyrody [czyt. Natury – P.T.]” (tenże, *Pomysły*, s. 48).

¹² I. Kant, *Critique of Judgment: Including the First Introduction*, tłum. W. Pluhar, Indianapolis 1987, s. 314 [426-427], zob. także s. 323 [435-436].

¹³ W dziewiątej tezie *Pomysłów* Kant nazywa obywatelskie zjednoczenie (i wspólnotę moralną) celem natury (zob. przypis nr 9).

¹⁴ Tzn. wspólnota moralna jest celem ostatecznym człowieka jako gatunku, a nie jako jednostki. Zob. I. Kant, *Pomysły*, s. 37: „U człowieka (jako jedyne stworzenia rozumnego na Ziemi) te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwał się swoim rozumem, mają się rozwinąć całkowicie nie u jednostki, lecz tylko w rodzie ludzkim”. Zob. także I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tłum. T. M. Greene, H. H. Hudson, New York 1960, s. 88-89.

¹⁵ L. W. Beck, *Editor’s Introduction*, s. XIX.

trudno pogodzić zarówno z wcześniejszymi, jak i późniejszymi pracami etycznymi Kanta.

II. Argumentacja zawarta w *Pomysłach*

Aby zrozumieć rolę, jaką natura i zło odgrywają w *Pomysłach*, trzeba wejść w arkana zawartej tam argumentacji¹⁶.

1. Z zasady celowości¹⁷ wynika pierwsza teza: „Wszystkim przyrodzonym zadatkom każdego stworzenia jest przeznaczony, ażeby się kiedyś rozwinęły całkowicie i zgodnie z celem”¹⁸. Gdyby więc coś w naturze (np. narząd ciała) okazało się nieprzydatne, albo gdyby istniejący tam proces był taki, że „nie osiągnąłby swego celu”, to byłibyśmy zmuszeni zaprzeczyć naszej zasadzie celowości¹⁹. Dlatego wszystkie rzeczy (np. działania, procesy, byty) mają cel i są przeznaczone do osiągnięcia swojej doskonałości.

2. Druga teza: „U człowieka (jako jedyne stworzenia rozumnego na Ziemi) te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwał się swoim rozumem, mają się rozwinąć całkowicie nie u jednostki, lecz tylko w rodzie ludzkim”²⁰. Powyższy wniosek wynika z tego, że człowiek umiera po stosunkowo krótkim czasie, który nie wystarcza do osiągnięcia przez niego pełnej doskonałości, ani do zrozumienia, na czym ona polega²¹. Z kolei, gdyby gatunek ludzki nie miał nigdy osiągnąć doskonałości, wówczas natura uczyniłaby ludzkie zdolności „daremnymi i bezcelowymi”. Musimy więc

¹⁶ Zajmujemy się tutaj tylko tą częścią argumentacji, która wchodzi w zakres naszych badań.

¹⁷ Prowizoryczna formuła zasady celowości: wszystkie rzeczy ustanowione przez naturę mają jakiś cel. Zob. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 596 [A743/B771]. Na temat zasady celowości: (a) w myśli spekulatywnej, zob. tamże, s. 560 [A686/B714], s. 642 [A816/B844]; (b) jako zasady regulatywnej, zob. tamże, s. 560 [A687]. Chwilowo nie zajmujemy się tym, czy Kant właściwie stosuje tę zasadę; interesuje nas jedynie zrozumienie jego argumentacji.

¹⁸ I. Kant, *Pomysły*, s. 36.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ Tamże.

przyjąć, że człowiek jako gatunek osiągnie swoją doskonałość w pewnym momencie w przyszłości – nawet gdyby ów moment miał być tylko ideałem²².

3. Trzecia teza: „Było wolą przyrody [czyt. natury – P.T.], ażeby człowiek całkowicie sam z siebie czerpał to wszystko, co wykracza poza mechaniczne urządzenia jego egzystencji zwierzęcej, i ażeby udziałem jego była tylko taka szczęśliwość czy doskonałość, jaką może osiągnąć sam, niezależnie od instynktu, mocą swojego rozumu”²³. Ludzkie władze (tj. rozum i wola zdolna dokonywać wolnych wyborów) wraz z (naturalnym) środowiskiem ludzkiej egzystencji (np. choroby, dzikie zwierzęta, niewydobyte dobra naturalne) dowodzą tego, że wolą natury jest, aby człowiek pokonywał wszystkie przeszkody własnymi siłami²⁴.

4. Czwarta teza: „Środkiem, jakim posługuje się przyroda [czyt. natura – P.T.] w tym celu, ażeby mogły się rozwinąć wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki, jest ich antagonizm w społeczeństwie, który staje się w ostatecznej instancji przyczyną prawidłowego porządku społecznego”²⁵. Ta część argumentacji jest najbardziej kontrowersyjna i być może najważniejsza. Kant nazywa antagonizmem „społeczną towarzyskość ludzi”, która jest ich skłonnością „do życia społecznego, łączącą się jednak z powszechnym oporem, który wciąż grozi rozbięciem społeczeństwa”²⁶. Jednak wyraża się on jeszcze dosadniej. Twierdzi, że częścią istniejącej w nas aspołecznej towarzyskości jest skrajny egoizm: „[człowiek] znajduje w sobie aspołeczną chęć urządzenia wszystkiego wedle własnego upodobania”²⁷. Z tego egoizmu pochodzi takie zło, jak skąpstwo, żądza władzy, próżność i tym podobne wady. Na zakończenie Kant stwierdza, że wszystkie wady i czyny, które z nich pochodzą, są koniecznym warunkiem rozwoju rodzaju ludzkiego, także pod względem moralnym: „Ten to właśnie opór mobilizuje wszystkie siły człowieka, sprawia, że prze-

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 38.

²⁵ Tamże, s. 39.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

zwycięża on swoją skłonność do lenistwa i gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa, dąży do zdobycia sobie pozycji wśród bliźnich, których nie może znieść, ale bez których nie może się też obyć. [...] Bez tych cech aspołecznych (choć same w sobie nie są one bynajmniej przyjemne), których wynikiem jest opór, jaki musi napotkać każdy człowiek w swoich egoistycznych uproszczeniach, w jakiejś arkadyjskiej społeczności pasterskiej, w której panowałaby całkowita harmonia, skromność i miłość wzajemna, wszystkie talenty pozostałyby na zawsze ukryte w zarodku [...]”²⁸.

Ponadto Kant utrzymuje, że natura pragnie niezgody wśród ludzi i że jest odpowiedzialna za wszczynanie wśród nich antagonizmów: „Toteż dzięki niechaj będą przyrodzie [czyt. naturze – P.T.] za niezgodę, za zawistną rywalizację próżności, za nigdy nie zaspokojoną żądzą posiadania, a nawet władzy! Bez tych przywar wszystkie znakomite zadatki wrodzone ludzkości pozostałyby na zawsze nierozwinięte. Człowiek chce zgody [...] ale przyroda [czyt. natura – P.T.] nie pozwala mu na gnuśność i zadowolenie z tego, co już posiada, każe mu się rzucać w wir pracy i mozołu po to, ażeby musiał wysiłkiem swej inteligencji znajdować sposoby wydobycia się z trudności. Wrodzona człowiekowi skłonność do konfliktów, będąca źródłem uczuć aspołecznych i ustawicznego oporu – skłonność, z której wynika tyle zła, ale która jednocześnie, zmuszając do podejmowania wciąż nowych wysiłków, pobudza do rozwijania zadatków przyrodzonych”²⁹.

W konsekwencji zło jawi się jako konieczny warunek rozwoju i moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego. To sama natura jest źródłem naszych skłonności do egoizmu, żądzy władzy itp. Kiedy ulegamy tym pokusom popełniamy zło, i właśnie nasze złe czyny – które Kant nazywa „oporem” – są koniecznym warunkiem rozwoju człowieka.

Prawdopodobnie w tym samym czasie, w którym powstawały jego *Pomysły*, Kant opracował *Wykłady z teologii filozoficznej*. Wykłady te zawierają kolejny argument na rzecz powyższej interpreta-

²⁸ Tamże, s. 39-40.

²⁹ Tamże, s. 40.

cji³⁰. Kant głosił w nich, że zło (np. wojna lub chciwość) jest środkiem prowadzącym człowieka do szczęścia i to środkiem koniecznym, o ile człowiek pragnie lepszego stanu, aspiruje do niego i chce na niego zasłużyć³¹. Obecne więc w świecie zło można rozumieć jako niekompletność rozwoju danego zarodka. Jest ono tym, co jeszcze nie zostało poddane uprawie w trakcie uprawy człowieka³². Kant wyjaśnia, że wykorzystanie antagonizmów w procesie tworzenia doskonałego ustroju obywatelskiego jest zgodne z planem natury: „Otóż przyroda [czyt. natura – P.T.] znowu posługuje się nieumiejętnością ludzi, a nawet całych społeczeństw ludzkich i organizmów państwowych, do życia w zgodzie jako środkiem, ażeby poprzez ich nieunikniony antagonizm doprowadzić do stanu spokoju i bezpieczeństwa. [...] Toteż wszystkie wojny są (wprawdzie nie w zamierzeniach ludzkich, ale w zamierzeniu przyrody [czyt. natury – P.T.]) nie czym innym, jak próbami wprowadzenia nowych stosunków między państwami [...] aż wreszcie, po części dzięki wprowadzeniu w wewnętrznej organizacji państw możliwie najlepszego ustroju obywatelskiego, po części dzięki wspólnemu porozumieniu i wspólnemu ustawodawstwu zostanie osiągnięty w stosunkach zewnętrznych stan, który, podobnie jak wspólnota obywatelska, sam będzie mógł się utrzymać niejako automatycznie”³³.

III. Problem natury i zła

Echem tej pozornie paradoksalnej postawy Kanta wobec zła były liczne głosy domagające się odrzucenia *Pomysłów*. Czy jednak Kant naprawdę twierdzi, że zło jest koniecznym warunkiem rozwoju ludzkości? Czy naprawdę jest tak, że „cała kultura i sztuka, będąca

³⁰ Zob. A. Wood, *Translators Introduction*, w: I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, tłum. A. W. Wood, G. M. Clark, Ithaca 1978, s. 15. Wydaje się prawdopodobne, że Kant opublikował swoje *Pomysły* jako jeden z powyższych wykładów z teologii filozoficznej.

³¹ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 120.

³² Tamże, s. 117.

³³ I. Kant, *Pomysły*, s. 43-44.

ozdobą ludzkości, najpiękniejszy porządek obywatelski – to owoce tendencji społecznych”³⁴? A jeśli tak, to co Kant rozumie przez naturę i zło?

1. Problem natury

Wydaje się, że kategoria *natury* odnosi się do tej części świata, która nie jest Bogiem ani człowiekiem (np. flora, cały ekosystem itp.), do cielesnej części ludzkiej natury, do umysłowej części ludzkiej natury, do Boga lub też do Bożego planu realizowanego w świecie³⁵.

a) Natura jako część świata, która nie jest Bogiem ani człowiekiem

Będąc pod silnym wpływem Izaaka Newtona, Kant pojmuje naturę teoretycznie i mechanistycznie. Swoją koncepcję natury przedstawia w pierwszej *Krytyce*. Uznaje on, że w empirycznym sensie natura jest korelacją przedstawień (świadczących o jej istnieniu) stosownie do koniecznych zasad, tzn. stosownie do prawa³⁶. Jednak natura omówiona w *Pomysłach* nie pasuje do takiej interpretacji³⁷. Na trudność tę zwrócił uwagę Yirmiahu Yovel, twierdząc, że *Pomysły*, przypisując naturze realizację ukrytego planu celowościowego, zdają się popełniać poważny błąd dogmatyczny. *Pomysły* stają więc w całkowitej sprzeczności z *Krytyką czystego rozumu*, w której Kant uznaje, że natura dopuszcza jedynie zasady mechanistyczne³⁸. Pomimo tej trudności Yovel uzgadnia interpretację natury w *Krytyce* i w *Pomysłach* w duchu mechanistycznym, sądząc, że powyższa niezręczność wypływa jedynie z faktu, iż *Pomysły* powstały w przedkrytycznym okresie twórczości Kanta. Zdaniem Yovela esej z 1784 r. stre-

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Należy zauważyć, że pięć powyższych możliwości stanowi zbiór opcji jako fenomenów. Znaczy to, że *natura* nie może odnosić się do Boga, czy też do umysłowej części ludzkiej natury jako noumenów, ponieważ w pierwszej *Krytyce* Kant uznaje takie rzeczy za niepoznawalne. Zob. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 264 [A245/B303]; s. 265-268 [A249/B306-A251/B308]. Por. I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, tłum. L. W. Beck, Indianapolis 1950, s. 42 [293-294].

³⁶ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 237 [A216/B263].

³⁷ Tamże, s. 467-469 [A538/B566-A541/B569], 559-560 [A686/B714-A688/B716]. Zob. także I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 16-17.

³⁸ Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, s. 154-155.

szcza poglądy na temat historii, które Kant głosił, zanim zastosował zasady swojej nowej krytyki na polu działania i celowości³⁹.

b) Natura jako cielesna część natury ludzkiej

Wykłady z teologii filozoficznej i *Pomysły* zdają się sugerować, że natura oznacza cielesną część ludzkiej natury. W obu tych pracach bowiem Kant stwierdza, że ludzie ulegają cielesnym namiętnościom, które prowadzą ich do antagonizmów⁴⁰. Poza tym w *Pomysłach* Kant dodaje, że to natura wszczepia namiętności w człowieka, co prowadzi do wniosku, że natura nie jest tożsama z namiętnościami, które sama implantuje pośród ludzi⁴¹.

c) Natura jako umysłowa część ludzkiej natury

Wydaje się, że *Pomysły* podchodzą do kwestii funkcjonowania umysłowej części ludzkiej natury inaczej niż *Krytyka czystego rozumu*⁴². Skoro natura wszczepia w człowieka skłonności antagonistyczne, więc sama nie może być tożsama z ludzką władzą umysłową. Kant utrzymuje, że ludzie panują nad swoją władzą racjonalną. Broni on wolności woli, która obejmuje także wolność do posługiwania się władzą umysłową.

d) Natura jako Bóg

Natura nie może odnosić się do Boga. Zarówno bowiem w *Wykładach z etyki*, jak i *Wykładach z teologii filozoficznej*, Kant utrzymuje, że Bóg jest całkowicie dobry i że zło nie może od Niego pochodzić⁴³. Natomiast natura w *Pomysłach* jest przyczyną skłonności do zła i dlatego nie może ona odnosić się do Boga. Przyznanie wolności wyboru komuś innemu może oznaczać dopuszczenie zła, lecz nie jego spowodowanie. Antagonistyczna skłonność jest zniewalają-

³⁹ Tamże, s. 155.

⁴⁰ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 116-117; tenże, *Pomysły*, s. 41.

⁴¹ I. Kant, *Pomysły*, s. 40-41.

⁴² I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 469 [A541/B569]; zob. R. J. Sullivan, *The Influence of Kant's Anthropology on His Moral Theory*, „The Review of Metaphysics”, XLIX (1995) nr 1, s. 88.

⁴³ I. Kant, *Lectures on Ethics*, s. 41: „God wills all that is morally good and proper and His will is, therefore, the most holy and the most perfect”. Por. tenże, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 114; tenże, *Critique of Practical Reason*, s. 136 [129].

cą siłą, która prowadzi człowieka do zła, lecz Bóg, będąc całkowicie dobry, nie może wszczepiać w nas takiej skłonności.

e) Natura jako Boży plan

Kant wydaje się sugerować, że natura jest planem Boga. Z *Wykładów z teologii filozoficznej* wynika, że plan ten polega na tym, aby człowiek wyzwalał się ze zła na drodze zdobywania doskonałości⁴⁴. Jednakże, przez wzgląd na dobroć Boga, Boży plan nie może być przyczyną złych społecznych skłonności. W *Pomysłach* natomiast Kant nie mówi otwarcie o naturze jako planie Boga.

Mimo, iż zostały wyczerpane możliwe opcje interpretacji natury, nie udało się znaleźć odpowiedzi na pytanie, co Kant rozumie przez *naturę*. Istnieje jednak pewna wskazówka. W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że cel zależy od pojęć rozumu i dlatego domaga się racjonalnego podmiotu⁴⁵. Zdanie to eliminuje pierwsze dwie z przeanalizowanych opcji. Trzecią można zasadnie odrzucić już na podstawie przeprowadzonych rozważań. Pozostaje alternatywa: naturą jest Bóg lub też Boży plan.

Wydaje się, że w pierwszej kolejności natura odnosi się do Bożego planu, zwanego również opatrnością (Newtonowskie prawa i cielesne namietności człowieka są naturą jedynie w drugorzędnym sensie – jako przejawy Bożego planu). Uwagi poczynione przez Kanta w pracy pt. *O wiecznym pokoju* popierają tę interpretację: „To, co daje tę *pewność* (gwarancję [wiecznego pokoju – P.T.]), to ni mniej, ni więcej tylko wielka artystka *natura* (*natura daedala rerum*), z której mechanicznego biegu prześwieca w widomy sposób jej celowość: chęć przyczynienia się, żeby z niezgody między ludźmi wyrosła zgoda, nawet wbrew ich intencjom; niechby wśród ich swarów i niezgody pojawiła się jako zarazem konieczność, a przez to równocześnie jako przymus jednego z jej praw oddziaływania, według nas nieznaną przyczyną, *losu*, która jednak nazywana bywa przy rozważaniu jej celowości w biegu świata jako głęboko leżąca mądrość wyższej, na-

⁴⁴ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 117-118.

⁴⁵ Zob. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 560 [A687/B715]; oraz tenże, *Critique of Pure Reason*, s. 313 [A318/B375].

stawionej na obiektywny cel ludzkiego rodzaju i predeterminującej ten wyścig przyczyny nazwanej *opatrnością*⁴⁶.

To samo sugeruje Kant w *Pomysłach*, kiedy stwierdza, że naturalna skłonność „pozwała się domyślać ustanowienia mądrego Stwórcy, a nie ręki jakiegoś złego ducha, który zepsuł lub z zawiści zupełnie zniszczył dzieło przez Stwórcę wspaniale przygotowane”⁴⁷. Sugeruje on to także wówczas, gdy usprawiedliwia napisanie *Pomysłów*: „Dzięki znalezieniu tej nici przewodniej otworzy się przed nami pocieszająca perspektywa przyszłości (jakiej nie możemy spodziewać się zasadnie, jeżeli nie założymy istnienia pewnego planu przyrody [czyt. natury – P.T.]), zobaczymy, jak w odległej przyszłości ludzkość swoim wysiłkiem i pracą osiąga w końcu stan, w którym będą się mogły w pełni rozwinąć wszystkie załączki, jakie w nią włożyła przyroda [czyt. natura – P.T.], i w którym wypełni ona swoje powołanie tu, na Ziemi. Takie usprawiedliwienie przyrody [czyt. natury – P.T.] – albo raczej Opatrzności – jest niebłahym motywem, skłaniającym do przyjęcia takiego punktu widzenia w refleksji nad światem”⁴⁸.

Rozważania zawarte w eseju *O wiecznym pokoju* uzupełniają więc istotnie treść *Pomysłów*: „Użycie słowa *natura*, jeśli chodzi o teorię jak tu (a nie o religię), bardzo wydaje się przydatne do ograniczeń ludzkiego rozumu (który jako taki odważa się stosować przyczynę i skutek do tych jedynie przedmiotów, które dadzą się poznać przez doświadczenie), a także brzmi daleko *skromniej* i bardziej przyzwoicie, podczas gdy wyraz *opatrność* oznacza mniemane przeniknięcie jej tajemnic, jakby kto w przesadny nieco sposób zakładał sobie skrzydła Ikarą, by zbliżyć się do poznania jej niezbadanych zamiarów”⁴⁹.

Na koniec Kant wyjaśnia powiązanie innych sensów *natury* z *opatrnością*: „W mechanizmie natury, do której człowiek jako mająca zmysły istota też należy, ujawnia się leżąca już u podłoża jego

⁴⁶ I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1995, s. 52-53.

⁴⁷ I. Kant, *Pomysły*, s. 40.

⁴⁸ Tamże, s. 49-50. W całym eseju termin *opatrność* pojawia się tylko w tym miejscu.

⁴⁹ I. Kant, *O wiecznym pokoju*, s. 55.

egzystencji forma, której nie możemy sobie wyobrazić inaczej jak tylko wtedy, gdy przypiszemy jej cel jakiegoś uprzednio określającego wszystko stwórcy świata, którego uprzednie przeznaczenie nazywamy (boską) *opatrnością* w ogóle w tym stopniu, w jakim ona jest umieszczona w *początku* prabytu, a zatem *założone* (*providentia conditrix; semel iussit, semper parent*, według Augustyna), by w *biegu* natury jednak ów początek utrzymać według ogólnych praw konieczności, *panującą opatrność* (*providentia gubernatrix*), dalej do poszczególnych, ale niemożliwych do przewidzenia przez ludzi, a jedynie z sukcesów przeczucialnych celów wynikłą (*providentia directrix*), nazywać w końcu nawet w obliczu pojedynczych wydarzeń już nie opatrnością boskich celów, lecz, i wręcz, poddaniem się *woli bożej* (*directio extraordinaria*)⁵⁰. Stąd natura rozumiana mechanistycznie (np. Newtonowskie prawa lub namiętności cielesne) jest opatrnością *gubernatrix*, a ukryty plan natury dla ludzkości, dotyczący wspólnoty moralnej, jest opatrnością *directrix*.

Można by sformułować zarzut, że wyjaśnianie *Pomysłów* w świetle eseju *O wiecznym pokoju* jest nieuzasadnione, ponieważ ten ostatni został napisany w 1795 r., a więc po tym, jak Kant dokonał znaczących poprawek swojego rozumienia natury w trzeciej *Krytyce*. Są jednak dwie odpowiedzi na ten zarzut. Po pierwsze, skoro esej *O wiecznym pokoju* ciągle próbuje wyjaśniać rozwój kultury poprzez wojnę spowodowaną skłonnościami natury, to zawarty w nim opis natury niezwykle trafnie odpowiada *Pomysłom*⁵¹. Po drugie, dyskusję na temat relacji między naturą i Bożym planem Kant przeprowadził już w 1764 r. w swoich *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości*⁵². Skoro Kant rozumiał naturę jako opatrność (Boży plan)

⁵⁰ Tamże, s. 53.

⁵¹ Yovel komentuje: „[*Perpetual Peace*] differs from the earlier essays mainly in making war the most important, all-inclusive factor that develops culture in *all* its branches. The essay on perpetual peace is thus, in fact, a treatise on the role of *war* in history [] Of all the forms of human conflict serving the *cunning of nature* [my emphasis], war is the most formidable, the most enduring, and the most effective in spurring societies and individuals to the utmost exertion of their talents and natural faculties” (tenże, *Kant and the Philosophy of History*, s. 187).

⁵² Thomas Auxter komentuje: „[In *Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*] Kant contends that the order of nature reflects the workings of Provi-

dwadzieścia lat przed napisaniem *Pomysłów*, to jest zasadny pogląd, że w podobny sposób ujmował on naturę także w swoich *Pomysłach*.

2. Problem zła

Czy ukryty plan natury przedstawiony w *Pomysłach* jest zgodny z kantowską koncepcją natury jako opatrności? Odpowiedź brzmi: nie. Kant bowiem nieprzerwanie twierdzi, że Boga należy pojmować jako Świętego Prawodawcę, Wspaniałomyślnego Władcę i Sprawiedliwego Sędziego. Boży plan dla Jego stworzenia nie mógłby więc zawierać zła (np. wojen itp.) jako koniecznego warunku dla rozwoju i moralnej doskonałości rodzaju ludzkiego. Na podstawie analizy prawa moralnego zawartego w człowieku Kant jasno wnioskuje, że Bóg jest całkowicie dobry⁵³. W swoich *Wykładach z etyki* podaje on, że teologia religii naturalnej potrzebuje jedynie postulatu Świętego Prawodawcy, Wspaniałomyślnego Władcy i Sprawiedliwego Sędziego, że sprowadzając wszystkie te funkcje do jednego bytu otrzymujemy pojęcie Boga, które jest podstawą religii naturalnej i naturalnej teologii⁵⁴.

Ponadto, nawet gdyby Boży plan przewidywał miejsce dla zła, to nie oznaczałoby to, że Bóg jest podmiotem, czy też ostatecznym źródłem tego zła. Bóg Kanta nie może być kusicielem ludzkości. Nie może nakłaniać ani nęcić ludzi do czynienia złych rzeczy. Bóg dla Kanta jest zawsze Świętym Prawodawcą, Wspaniałomyślnym Władcą i Sprawiedliwym Sędzią.

dence, that is, that nature is ordered according to the wisdom of God" (tenże, *Kant's Moral Teleology*, Macon 1982, s. 38-39).

⁵³ Taka doktryna pochodzi z *Krytyki praktycznego rozumu* (zob. I. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 48 [47]) i różni się od zawartej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*; więcej na ten temat zob. H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947, s. 202-206.

⁵⁴ I. Kant, *Lectures on Ethics*, s. 80. Na temat tych i innych kryteriów zob. tamże, s. 79, 81-82; tenże, *Critique of Pure Reason*, s. 639 [A811/B839], 641-642 [A814/B842-A815/B843]; tenże, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 114; tenże, *Critique of Practical Reason*, s. 132, 135-136; tenże, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 131.

Pomimo że natura i Bóg nie dają się pogodzić w doktrynie Kanta, to zasadne jest jednak twierdzenie, że sam filozof z Królewca musiał uznawać zło pochodne z planu natury za zgodne ze swoją koncepcją Boga. Taka też sugestia zawiera się w komentarzach Kanta do argumentacji przeciwko Bożej świętości w *Wykładach z teologii filozoficznej*: „Doczesnym światem rządzi wszechwładny postęp. Stąd też, dobro i szczęście nie są rzeczami, które można osiągnąć, są to zaledwie drożyny wiodące ku doskonałości i spełnieniu. [...] Zarodki zła nie istnieją. Zło jest bowiem negacją i polega na ograniczaniu tego, co dobre. Jest ono niczym innym, jak tylko niepełnym rozwinięciem nasienia dobroti, opuszczającego stan swej nieuprawy. Dobro, z kolei, posiada swą rozsadę; jest ono przecie niezależne. Skłonność do dobra, wszczepioną ręką Boga, ma człowiek rozwijać zanim samo dobro zdolne będzie ukazać się światu. Lecz człowiek ma też wiele instynktów zwierzęcych, musi je mieć chcąc być człowiekiem. Siła tych instynktów jest taka, że one go mamią i dla nich porzuca on siebie. Tutaj rodzi się zło, a raczej – lekkomyślność zaczyna włączyć człowiekiem, kiedy ten stawia pierwsze kroki na drodze rozumu. Nasienie zła jest sprzeczne z rozumem. Zło jest to najpierw rozwój naszego rozumu ku dobru, rozwój, który jest źródłem zła. Innymi słowy, zło jest to sfera nieobjęta uprawą, która stale idzie w parze z rozwojem człowieka – ona jest złem. Zło zatem jest nie do uniknięcia. Ale czy to zło jest naprawdę chciane przez Boga?

Żadną miarą. Bóg bowiem chce usunięcia wszystkiego zła przez wszechpotężny rozwój nasienia doskonałości. Jego wolą jest, aby zło zostało wyrugowane przez postęp na drodze do dobra. Zło nie jest też środkiem do dobra, jest to raczej produkt uboczny: człowiek musi przecież walczyć z własnymi ograniczeniami, ze swoimi instynktami zwierzęcymi. Środek do dobra leży w rozumie. Tym środkiem jest dążenie do wydostania się ze stanu pozbawionego uprawy. [...] I nawet instynkty są dane mu dla dobra; kiedy człowiek idzie ich śladem za daleko, wtedy błąd popełnia on sam, a nie Bóg.

Taka jest podstawa Bożej świętości. Idąc bowiem tą drogą cały gatunek ludzki osiągnie ostatecznie doskonałość. A jeśli spytamy, skąd pochodzi zło w poszczególnym człowieku, odpowiedź jest taka, że istnieje ono z powodu koniecznych ograniczeń każdego stworze-

nia. To tak, jak byśmy spytali: skąd pochodzą poszczególne części całości?”⁵⁵.

Powyższa wypowiedź Kanta rzuca światło na jego rozumienie zła, a także na relację zła do Boga i natury (opatrności). Na tym etapie rozwoju swojej myśli Kant pojmuje zło jako nadmierne uleganie namiętnościom cielesnym. Nie jest ono czymś pozytywnym, lecz raczej brakiem lub nieobecnością dobra w konkretnym działaniu. Dystans, który dzieli człowieka od pełnej doskonałości, jest miarą braku dobra w jego czynach i określa zarazem rozmiar ludzkiego zła. Źródłem zła w człowieku Kant czyni niewłaściwe używanie rozumu i widzi je jako uboczny efekt rozwoju ludzkiej osoby ku doskonałości. Twierdzi on, że Bóg nie pragnie zła, ponieważ umieścił On w człowieku skłonność do dobra i pragnie, aby zło zostało wyeliminowane wraz z osiągnięciem przez ludzkość doskonałości.

Opisane stanowisko Kanta jest jednak odmienne od tego, jakie zajął on w *Pomysłach*. Przedstawiona tam natura (opatrność) dała człowiekowi instynkt aspołecznej towarzyskości (która mieści w sobie skrajny egoizm)⁵⁶. Jako że aspołeczna towarzyskość i egoizm nie są dobre ani święte, tym samym stoją one w sprzeczności (czy Kant zdaje sobie z tego sprawę, czy też nie) z przywołanym powyżej twierdzeniem, że Bóg obdarzył człowieka skłonnością do dobra. W cytowanym fragmencie Kant stwierdził, że zło nie jest środkiem do dobra, lecz w *Pomysłach* dowodził wyraźnie, że bez oporu (tj. wojen i innych złych rzeczy) wszystkie talenty człowieka byłyby pogrążone w wiecznym uśpieniu. Skoro w *Pomysłach* Kant pisze bez ogródek, że natura (opatrność) posługuje się wojną w celu ustalenia nowych relacji między państwami, więc jasnym jest, że jego pojęcie planu natury stoi w sprzeczności z jego domniemanym autorem – Bogiem.

Jeśli potrzeba dalszych dowodów na to, że w swoich wczesnych pismach Kant popełnia błąd dotyczący zła, wystarczy odnieść się do

⁵⁵ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 117-118 (tłum. P.T.).

⁵⁶ L. W. Beck komentuje: „The assignment Nature gives to her sons [is]: ‘the achievement of a universal civic society which administers law among men.’ Nature, not morality and not divine revelation, provides the tool; it is the human instinct of unsocial sociability combined with intelligence” (tenże, *Editor’s Introduction*, s. XXIII).

jego trzeciej *Krytyki* lub do *Religii w obrębie samego rozumu*, gdzie istotnie modyfikuje swoje stanowisko wobec tego problemu. Trafnie zauważył to Allen Wood: „W *Wykładach [z teologii filozoficznej]* uznał on [tj. Kant] źródło zła w tym, co nieuprawione w człowieku, w niepełności moralnego rozwoju człowieka, który polega na dyscyplinowaniu ludzkich skłonności. [...] Jednak takie wyjaśnienie pozostawia bez odpowiedzi następujące pytanie: dlaczego ten moralny rozwój jest w ogóle czymś koniecznym? W swoich pismach poprzedzających *Religię [w obrębie samego rozumu]* Kant nieraz uważał ludzki opór wobec rozumu za konieczny składnik ograniczeń i skłonności, które swoje źródło mają w potrzebach człowieka. Aby tak jednak było, z czego zdał sobie sprawę dopiero w *Religii*, należało potraktować jedną ze skłonności do dobra (tzn. zwierzęcość) jako przyczynę zła w ludzkiej naturze. W *Religii* więc Kant dokonał rewizji swoich wcześniejszych poglądów, wiążąc zło z pewną pierwotną skłonnością występującą w obrębie władzy wolnego wyboru, ze skłonnością do odwracania porządku moralnego, która z zaspokajania subiektywnych pożądań czyni warunek spełnienia obowiązku”⁵⁷.

Wydaje się, że Kant dokonał tej zmiany po części z tej racji, iż – pisząc *Religię w obrębie samego rozumu* – zdał sobie sprawę, że uznanie zwierzęcości (tzn. namiętności cielesnych) za podstawę zła czyni Boga (autora ludzkiego ciała) odpowiedzialnym za stworzenie człowieka wraz ze skłonnością do zła – co wyraźnie przeczy przyjętemu przez niego pojęciu Boga⁵⁸. W *Religii* więc Kant zmienił za-

⁵⁷ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 117, przypis nr 6 (tłum. P.T.) Zob. także tenże, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 51.

⁵⁸ Zob. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 27-28: „In view of what has been said above, the proposition, Man is evil, can mean only, He is conscious of the moral law but has nevertheless adopted into his maxim the (occasional) deviation therefrom. He is evil by nature, means but this, that evil can be predicated of man as a species; not that such a quality can be inferred from the concept of his species (that is, of man in general) – for then it would be necessary; but rather that from what we know of man through experience we cannot judge otherwise of him, or, that we may presuppose evil to be subjectively necessary to every man, even to the best. Now this propensity must itself be considered as morally evil, yet not as a natural predisposition [otherwise God would be evil] but rather as something that can be imputed to man [but not by God], and consequently it must consist in maxims of the will which are

równy definicję zła, jak i wskazał na inne jego źródło. Odtąd zło jest – według niego – jedynie tym, co sprzeciwia się moralnemu prawu⁵⁹. Mówiąc natomiast o źródle zła, Kant zdaje się wypowiadać tak, jakby miał na myśli szatana, upadłego anioła⁶⁰.

IV. Przeformułowanie problemu natury i zła

Ostatecznej zmiany podejścia do problemu natury i zła Kant dokonał w *Krytyce władzy sądzienia* (1790) oraz w *Religii w obrębie samego rozumu* (1793). W pierwszej z tych prac myśliciel z Królewca przedstawił pogląd, że natura jest ideą regulatywną⁶¹. W *Religii* natomiast Kant zmienił stanowisko wobec źródła zła.

W tym kontekście wydaje się, że tekst *Pomysłów* został przez ich autora wykorzystany ponownie – przynajmniej w pewnej części, wchodząc w skład III księgi *Religii*. Kant opisuje tam historyczny rozwój Kościoła zbudowanego na bazie objawienia (Pisma Świętego) i wiary w Boga – a nie na bazie wojny i natury. W rzeczy samej Kant dokonuje tu wielu istotnych zmian w swoich poglądach na temat natury i zła. Po pierwsze, utrzymując, że źródło zła nie może być przypisane Bogu, koryguje częściowo swój błąd co do źródła ludzkiego zła, którym naznaczone były jego wcześniejsze pisma. Jednakże obrona nowego poglądu w tej sprawie posiada znamiona *regressus ad infinitum*⁶². Po drugie, pomimo znacznej modyfikacji poglądu na

contrary to the law. Further, for the sake of freedom, these maxims must in themselves be considered contingent, a circumstance which, on the other hand, will not tally with the universality of this evil unless the ultimate subjective ground of all maxims somehow or other is entwined with and, as it were, rooted in humanity itself”.

⁵⁹ Tamże, s. 51.

⁶⁰ Tamże, s. 34-39.

⁶¹ I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 259 [379]: „The principle of reason applies to this idea [i.e., nature] only subjectively, as this maxim: Everything in the world is good for something or other; nothing in it is gratuitous; [] It goes without saying that this principle [for judging nature teleologically] holds only for reflective but not for determinative judgment, that it is regulative and not constitutive”.

⁶² Jego stanowisko wpada w *regressus ad infinitum*, ponieważ zakłada on zło w psuciu się woli. Ten, który psuje, nie może być Bogiem (który stwarza jedynie

temat planu natury dla ludzkości, Kant zachowuje pewną pozostałość swoich wcześniejszych zapatrywań na temat natury i zła. Nie mówi bowiem, jak dawniej w *Pomysłach*, że natura przy pomocy skłonności społecznych popycha człowieka do tworzenia doskonałego związku obywatelskiego, lecz wypowiada się o naturze przy pomocy „głósów kultury” jako środka do tworzenia kultury⁶³. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż Kant, co prawda, twierdzi, że ludzkie skłonności społeczne nie wyrastają już z natury jako swego źródła, to jednak nadal utrzymuje, że natura posługuje się rywalizacją jako środkiem stymulującym rozwój kultury. W jaki więc sposób Kant uzasadnia swój pogląd na boską opatrność?

dobrze rzeczy) i dlatego Kant twierdzi, że musi to być zła istota (czyniąc aluzje do szatana). Jednak, skoro wszystkie byty są dobre, to konsekwencją tego jest *regressus ad infinitum*: szatan był dobry do czasu zepsucia przez innego upadłego anioła, to samo dotyczy się tego upadłego anioła itd. Zob. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 38-39.

⁶³ Tamże, s. 22: „The predisposition to humanity can be brought under the general title of a self-love which is physical and yet compares (for which reason is required); that is to say, we judge ourselves happy or unhappy only by making comparison with others. Out of this self-love springs the inclination to acquire worth in the opinion of others. This is originally a desire merely for equality, to allow no one superiority above oneself, bound up with a constant care lest others strive to attain such superiority; but from this arises gradually the unjustifiable craving to win it for oneself over others. Upon this twin stem of jealousy and rivalry may be grafted the very great vices of secret and open animosity against all whom we look open upon as not belonging to us – vices, however, which really do not sprout of themselves from nature as their root; rather are they inclinations, aroused in us by the anxious endeavors of others to attain a hated superiority over us, to attain for ourselves as a measure of precaution and for the sake of safety such a position over others. For nature, indeed, wanted to use the idea of such rivalry (which in itself does not exclude mutual love) only as a spur to culture. Hence the vices which are grafted upon this inclination might be their termed vices of culture; in highest degree of malignancy, as, for example, in envy, ingratitude, spitefulness, etc. (where they are simply the idea of a maximum of evil going beyond what is human), they can be called the diabolical Vices”.

V. Źródła błędu

Z *Pomysłów* wynika, że natura – według Kanta – jest równoznaczna z Bożym planem przewidzianym dla stworzenia, który ma swój wyraz w historii. Formułując pojęcie natury, Kant posługuje się zasadą celowości, którą odnosi zarówno do świata doświadczalnego, jak i do opisów tego świata przekazywanych przez historyków.

Widok bestialstwa ogarniającego świat zdaje się głęboko poruszać Kanta, dlatego stawia on pytanie o cel tego zła⁶⁴. U podstaw tego pytania leży zasada celowości – skoro wszystko ma jakiś cel, to zło musi mieć go również. Jednak początkowe odpowiedzi (zawarte w *Pomysłach*) prowadzą do pojęcia natury (opatrności), które nie przystaje do pojęcia Boga (jakkolwiek Kant zdawał sobie z tego sprawę, czy też nie). Gdzie zatem tkwi błąd? Wydaje się, że pojęcie Boga jest tutaj bez winy. Błąd popełniony przez Kanta pochodzi bowiem: a) z niepoprawnego zastosowania zasady celowości, oraz b) z mylnej korelacji historii i natury człowieka.

Po pierwsze, Kant niepoprawnie stosuje zasadę celowości. Jego rozumowanie w *Pomysłach* wydaje się zawierać następującą logikę: a) ponieważ ludzie popełnili tak wiele zła w dziejach, więc muszą być oni źli z natury, b) jeżeli ludzie są źli z natury, to natura musi chcieć, aby zło było popełniane celowo, wreszcie c) celem zła musi być zmuszenie człowieka do stworzenia doskonałego związku obywatelskiego, a pośrednio do osiągnięcia moralnej doskonałości i pełnego rozwinięcia swoich naturalnych zdolności (z których najważniejszy jest rozum). Niepoprawność zastosowania tu zasady celowości jest skutkiem braku rozróżnienia między celem jako dopuszczeniem i celem jako środkiem do innego celu. Bóg oczywiście dopuszcza istnienie zła, co wydaje się być na korzyść jakiegoś celu (mówiąc wprost, to zezwolenie na zło jest konieczne dla dokonywania wolnych wyborów

⁶⁴ Ostatnio do takiego stwierdzenia doszedł Roger J. Sullivan, „because he [i.e., Kant] could view a much longer span of human history than could Aristotle, Kant concluded that on the basis of the empirical evidence – the staggering number of atrocities perpetrated through the centuries – we are forced to infer the existence of a deep and fundamental flaw, an 'evil principle,' in human nature” (tenże, *The Influence of Kant's Anthropology on His Moral Theory*, s. 86).

przez ludzi). Nie znaczy to, że Bóg używa zła jako środka do czynienia ludzi dobrymi. Jednakże w *Pomysłach* Kant – chociaż zaprzecza, że zło jest środkiem do dobra – opiera swoje stanowisko na przekonaniu, że natura jako swego środka używa właśnie zła.

Drugi błąd polega na tym, że z faktu bestialstwa i wojen obecnych w dziejach ludzkości Kant wyprowadza wniosek, iż człowiek jest z natury zły. Chociaż ostatecznie Kant rewiduje swoje stanowisko w *Religii*⁶⁵ i przyznaje, że źródło zła w człowieku jest czymś przygodnym i przypadłościowym, to w *Pomysłach* błędnie umieszcza on źródło zła w namiętnościach cielesnych, wszczepionych człowiekowi przez naturę.

Roger J. Sullivan zauważa, że Kant przyjmuje w swoich pracach augustyńską antropologię (kładącą nacisk na ludzkie lubieźności) i kończy swój artykuł ważnym pytaniem: Czy to znaczy, że etyczne prace Kanta potrzebują ponownego przemyślenia, skoro ich uzasadnienie jest nazbyt zadłużone w jego antropologii?⁶⁶ Obok tego pytania można zasadnie dołączyć kolejne: Jak duża część filozofii Kanta potrzebuje ponownego przemyślenia czy odrzucenia, skoro jej uzasadnienie jest nazbyt zadłużone w jego metafizycznych poglądach na naturę i zło?

Thum. ks. Paweł Tarasiewicz

The Problem of Nature and Evil in Kant's Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View and Other Works

Summary

In this paper the author exposes some serious problems concerning Kant's answer to the problem of nature and evil in *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan point of View*. He also traces his treatment

⁶⁵ I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 27-28.

⁶⁶ R. J. Sullivan, *The Influence of Kant's Anthropology on His Moral Theory*, s. 92 i 94.

and reformulation of this problem in other works. Ultimately, he argues that Kant's concept of nature is incompatible with his concept of God. The author demonstrates that there are two main sources of Kant's error: (1) a misapplication of the principle of teleology, and (2) a misinterpretation of history with respect to man's nature.

Małgorzata Zielonka

Miejsce edukacji w twórczości Antonio Rosminiego Serbatiego

Antonio Rosmini Serbati był jednym najwybitniejszych myślicieli włoskich I poł. XIX w., a przez uniwersalizm swej doktryny – również kluczową postacią nowożytnej filozofii¹. Ów kapłan, filozof, pisarz, działacz społeczny i polityczny, a także założyciel dwóch zgromadzeń zakonnych: Instytutu Miłości (*Istituto della Carità*) oraz Sióstr Opatrzności (*Suore della Provvidenza*), przez wiele lat pozostawał przemilczany nawet we własnym kraju². Zainteresowanie jego myślą pojawiło się dopiero w okresie posoborowym – w 1966 r. z inicjatywy wybitnego włoskiego filozofa Michela Fede-

¹ Najbardziej wszechstronnym źródłem informacji o życiu, działalności i dorobku tego uczonego jest dzieło: G. B. Pagani, G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, t. 1-2, Rovereto 1959. W literaturze polskiej biografie i sylwetkę intelektualną Rosminiego w różnych aspektach prezentują m.in.: K. Wroczyński, *Antonio Rosmini-Serbati – droga życia i myśli*, w: A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych [Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane societ i Prefazione alle opere politiche]*, tłum. P. Borkowski, Warszawa-Lublin 2001, s. 14; A. M. Wierzbicki, *Antonio Rosmini – filozof nieznany i Kalendarium Antonia Rosminiego*, w: A. Rosmini, *Zasady etyki*, tłum., wstęp, kalendarium A. M. Wierzbicki, TN KUL, Lublin 1999, s. 9-45; S. Fiutak, A. Rosmini – w poszukiwaniu światła rozumu i wiary, „Studia Gnesnensia”, t. 12(1998), ss. 269-277. Rosminiemu jest poświęcony również 18. numer „Człowieka w Kulturze” (Lublin 2006) wydany przez Fundację „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” oraz hasło w Powszechnej Encyklopedii Filozofii: K. Wroczyński, *Rosmini-Serbati Antonio*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin, s. 820- 824.

² Jest to związane przede wszystkim z faktem umieszczenia w 1849 r. na Indeksie dwóch jego dzieł przez Święte Oficjum, a w 1887 r. potępieniem czterdziestu tez z jego pism.

rico Sciacca utworzono w Stresie (Piemont, Włochy) Międzynarodowe Centrum Studiów Rosminiańskich (*Centro Internazionale di Studi Rosminiani*), a od 1975 r. zaczęto wydawać edycję krytyczną jego pism. Filozofa z Rovereto docenili również papieże – Jan XXIII oraz Paweł VI. W 1998 r. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wymienił nazwisko Rosminiego wraz z innymi wybitnymi myślicielami ostatnich dwustu lat³. W 2001 r. kardynał J. Ratzinger notą Kongregacji Nauki Wiary wycofał potępienie też Rosminiego, a jako papież Benedykt XVI zezwolił na promulgację dekretu o heroiczności cnót filozofa. Było to kolejnym krokiem do jego beatyfikacji, która została dokonana 18 listopada 2007 r. w Nowarze przez kardynała J. S. Martinsa.

Spuścizna literacka Rosminiego dotyczy wielu sfer życia. Edukacja zajmuje w niej miejsce szczególne z uwagi na stałe zainteresowanie filozofa doskonaleniem człowieka, a także jego zaangażowanie w działalność oświatowo-wychowawczą. Zainteresowanie to zrodziło się już w pierwszych latach gimnazjum (1808-1814) i utrzymywało aż do śmierci Rosminiego (1855). Było efektem zarówno dojrzałości jego umysłu, bardzo dobrej formacji kulturalnej i naukowej, jak i „znakiem czasów”. Bowiern pierwsza połowa XIX w. to okres intensywnego rozwoju doktryn pedagogicznych⁴. Z tej perspektywy

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 74, s.

⁴ Dante Morando, znawca pedagogiki Rosminiego, tak pisze na ten temat: „Il Rosmini svolge la sua attività pedagogica in un tempo in cui tutto, si può dire, pedagogizza. I maggiori filosofi, specialmente in Germania, in Inghilterra, in Francia e in Italia, anche quando si dedicano a problemi eminentemente metafisici, s'interessano di pedagogia. [...] Il secolo XIX è il secolo pedagogico per eccellenza. Anche gli ordini religiosi vecchi e nuovi o da poco risorti si consacrano con particolare cura a quest'attività. Al sensismo e all'illuminismo trionfante colla rivoluzione francese, e alle sue conseguenze pedagogiche, che erano il frammentismo e l'enciclopedismo divenuto opprimente per il soggetto educando, si contrapponeva il romanticismo, che declamava in favore della libertà per l'educando, inneggiando alla nuova estetica della liber creativit, dell'autonomia e della spontaneità. E quando non si tratta particolarmente di pedagogia, i problemi educativi sono diventati di dominio pubblico cos che in tutti i pensatori, gli uomini politici e le persone colte non c'è atteggiamento che non ne riveli frequenti accenni almeno indiretti”. D. Morando, *La pedagogia di Antonio Rosmini*, Brescia 1948, s. 428.

całe życie i dzieło filozofa z Rovereto okazują się być „odpowiedzią” na pytanie, jak udoskonalić człowieka i społeczeństwo⁵.

Źródła myśli pedagogicznej

Opis źródeł rosminiańskiej myśli pedagogicznej można odnaleźć przede wszystkim w jego dzienniku osobistym⁶ oraz bogatym zbiorze listów⁷. Skarbnicą wiedzy na ten temat – z uwagi na mnogość cytatów, przypisów i odnośników – są również jego dzieła, a wśród nich zwłaszcza „O wychowaniu chrześcijańskim”⁸, „Esej o jedności wychowania”⁹, a także „O najwyższej zasadzie metodyki i niektórych jej zastosowaniach w służbie ludzkiej edukacji”¹⁰. Źródła te można podzielić na filozoficzne oraz pozafilozoficzne. Oczywiście jest to podział umowny, gdyż podobnie jak cała eklektyczna twórczość Rosminiego, obie te kategorie przenikają się wzajemnie.

Do źródeł filozoficznych możemy zaliczyć wiedzę filozoficzną nabytą przez Antonia podczas nauki w Gimnazjum w Rovereto, nauki prywatnej pod kierownictwem ks. Pietra Orsi oraz podczas studiów uniwersyteckich (teologia na Uniwersytecie w Padwie). To właśnie w czasie tej edukacji poznał Rosmini niemal wszystkie główne nurty filozoficzne epoki: empiryzm Johna Locke’a, sensualizm Etienne’a B. Condillaca, idealizm niemiecki (głównie w wersji Friedricha Schellinga i Johanna G. Fichtego), filozofię Thomasa Reida oraz krytycyzm Immanuela Kanta. Konfrontacja tej wiedzy z własnymi badaniami i znajomością filozofii klasycznej (Platon, Arystoteles, św. Augustyn i św. Tomasz) doprowadziła go do „stopniowego for-

⁵ Zob. R. Lanfranchi, *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*, Roma 1983, s. 17.

⁶ A. Rosmini-Serbati, *Diario Personale w: Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. Castelli, Edizione nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, t.1, Roma 1934, s. 415-429.

⁷ Tenże, *Epistolario Completo*, t. 13, Casale Monferrato 1887-1894.

⁸ Tenże, *Della educazione cristiana*, Venezia 1823.

⁹ Tenże, *Saggio sull'unit dell'educazione*, Firenze 1826.

¹⁰ Tenże, *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio della umana educazione*, Torino 1856.

mułowania oryginalnego programu filozoficznego, który wykraczał poza wąski akademizm uniwersytetów włoskich, i włączał się w nurt filozofii europejskiej”¹¹. Widząc błędy współczesnych koncepcji filozoficznych (sensualizm, subiektywizm, materializm), postanowił Rosmini swoją pracę naukową poświęcić ich przewyżczeniu oraz odbudowie filozofii realistycznej. We „Wprowadzeniu do filozofii” (*Introduzione alla filosofia*) w czterech punktach ukazuje cele filozofii, którymi są: pokonanie błędnych koncepcji, konstrukcja systemu filozofii, stworzenie solidnej bazy dla teorii naukowych oraz wspomaganie dociekań teologicznych¹². A zatem projekt ten obejmuje całą gamę problemów, nie tylko natury filozoficznej, i ma wpływ na ideę wychowania.

Filozofowie, którzy wywarli największy wpływ na rosminiańską koncepcję edukacji, to św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, a w mniejszym stopniu – John Locke oraz Jean Jacques Rousseau. Wpływ św. Augustyna widać przede wszystkim na kartach dzieła „O wychowaniu chrześcijańskim”, a wpływ św. Tomasza w „Eseju o jedności wychowania”. O zainteresowaniu twórczością tych filozofów świadczą także przykłady z życia: w czasie studiów w Padwie Rosmini wraz z kolegami ze „Stowarzyszenia Przyjaciół” założył „Akademię Tomistyczną”. Przetłumaczył również część „Summy teologii” św. Tomasza oraz *De catechizandis rudibus* św. Augustyna.

Dante Morando, autor książki „Pedagogika Antonio Rosminiego” (*La pedagogia di Antonio Rosmini*), podkreśla także wpływ na poglądy Rosminiego następujących filozofów: w latach 1825-1826 m.in. Woltera, N. Machiavellego, Monteskiusza, N. Malebranche’a, B. Spinozy, B. Pascala, D. Hume’a, J. de Maistre’a oraz C. A. Hel-

¹¹ K. Wroczyński, *Antonio Rosmini-Serbatì – droga życia i myśli*, w: A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych [Della sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società i Prefazione alle opere politiche]*, tłum. P. Borkowski, Warszawa-Lublin 2001, s. 14.

¹² Por. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, a cura di Ugo Redanò, Edizione nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, t. 2, Roma 1967. W języku polskim dostępne są fragmenty tego dzieła w książce: A. Rosmini, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię [wybór z Introduzione alla filosofia]*, wybór, tłum., wprowadzenie, przypisy P. Borkowski, wstęp K. Wroczyński, Warszawa-Lubin 2004.

vétiusa, a w latach 1827-1828 (podczas polemik z Melchiorem Gioią i Vincentem Giobertim) – P. Gallupiego, G. Vico i V. Cuoco¹³.

Podstawowymi źródłami pozafilozoficznymi rosminiańskiej myśli pedagogicznej są: Biblia, pisma Ojców Kościoła oraz teorie i dzieła pedagogów XVIII i XIX w.

Lektura Biblii towarzyszyła Rosminiemu przez całe życie¹⁴. Już podczas nauki w gimnazjum przeczytał „Refleksje nad Starym i Nowym Testamentem” (*Riflessioni sull’Antico e Nuovo Testamento*) Rayemonta i „Historię Rzymian” (*Storia Romana*) Charlesa Rollina¹⁵. Przepisał również wiele fragmentów Pisma Świętego do swojej książeczki „Notatki o miłości chrześcijańskiej” (*Note sopra carità cristiana*)¹⁶. Rozumienie Biblii pogłębił w czasie studiów uniwersyteckich przez aktywne uczestnictwo w kursie hermeneutyki i teologii pastoralnej oraz przez lekturę dzieł Ojców Kościoła. Wpływ ten zauważyć można zwłaszcza w dziele „O wychowaniu chrześcijańskim”, zawierającym liczne cytaty, odnośniki biblijne i patrystyczne. Możemy wśród nich odnaleźć pisma następujących Ojców Kościoła: św. Augustyna, św. Ambrożego, św. Bazylego, św. Klemensa Aleksandryjskiego, św. Cypriana, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Dionizego Areopagite, św. Jana Chryzostoma, św. Justyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Izydora z Sewilli, Orygenesisa i Tertuliana oraz pisarzy duchowości: św. Benedykta, św. Bernarda, św. Franciszka Walezego i Tomasza Kempisa. Sam tytuł i kompozycja tego dzieła nawiązuje do pracy włoskiego kardynała i pisarza Silvio Antoniano (1540-1603) „Trzy księgi o wychowaniu chrześcijańskim

¹³ Por. D. Morando, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁴ Wiele egzemplarzy Biblii posiadanych przez Rosminiego zostało zachowanych w archiwum Międzynarodowego Centrum Studiów Rosminiańskich w Strezie.

¹⁵ „1809. In quest’anno entrai nella prima scuola latina del ginnasio patrio. Cominciai a stabilire meco stesso la massima di non perdere il tempo, ma di impiegarlo tutto in cose utili. In quest’anno pure nel precedente stabilii di non voler essere incostante nelle mie letture. Il primo libro che lessi eseguendo questo promonimo si fu le *Riflessioni sull’Antico e Nuovo Testamento* del Rayemonta; e dopo di questo tutta la *Storia Romana* del Rollin, di cui cominciai a fare degli estratti. Dopo d’allora continuai questo metodo di estrarre ci che mi pareva più utile o interessante per me dalle letture che facevo”. A. Rosmini Serbati, *Diario Personale*, dz. cyt., s. 418.

¹⁶ Zob. Pagani- Rossi, dz.cyt, t.1, s. 52.

syna” (*Tre libri dell’educazione cristiana del figliuolo*)¹⁷. Poglądy kardynała były bliskie Rosminiemu, ponieważ obaj czerpali inspiracje z pism św. Filipa Neri¹⁸.

Największy wpływ na rosminiańską koncepcję edukacji – zwłaszcza w dziedzinie metodologii – mieli uczeni szwajcarscy: Johann Heinrich Pestalozzi, Jean Baptiste Girard i Albertine Necker de Saussure. Innymi cenionymi lub cytowanymi przez Rosminiego pedagogami byli m.in. V. Rossi, R. Lambruschini, M. Guizot, F. Aporti, A. Fontana, G. Taverna i G. Parravicini¹⁹. Odnośnie do zagadnień dotyczących prawa, państwa oraz edukacji kobiet czerpał Antonio inspiracje również z książki „Nauka ustawodawstwa” (*Scienza della legislazione*) neapolitańskiego uczonego i prawnika Gaetano Filangieri. Natomiast zajmując się problematyką jedności metody, korzystał z dzieła swojego kuzyna Carlo Rosminiego, który opisał system wychowawczy Vittorio da Feltre²⁰.

Należy podkreślić, że duże znaczenie dla kształtowania się myśli pedagogicznej Rosminiego miało także jego zaangażowanie w życie społeczne. Na początku była to aktywność w założonej podczas nauki w gimnazjum „Akademii Vannetti” (*Accademia Vannetti*), a podczas studiów w „Stowarzyszeniu Przyjaciół” (*Societ degli Amici*). Celem Akademii było przede wszystkim dążenie do doskonałości osobowej oraz jak najlepszej formacji intelektualnej każdego z jej członków²¹.

Rosmini był przekonany, iż łatwiej można „ulepszyć” społeczeństwo, jeśli działa się wspólnie, dlatego też w 1819 r. podczas studiów

¹⁷ Rosmini znał książkę Silvio Antoniano od dawna, ponieważ jej kopia znajdowała się w bibliotece rodzinnej w Rovereto. Dzieło kardynała dzieli się na trzy części: pierwsza poświęcona jest wychowawcom (rodzicom i innym osobom), druga przedmiotom wychowania chrześcijańskiego i doktrynie Kościoła, a trzecia cnotom. Więcej o tym dziele można przeczytać w: F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. L’educazione dell’uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia 2002, s. 147-149.

¹⁸ O zainteresowaniu Rosminiego św. Filipem Neri pisze przede wszystkim F. De Giorgi, dz. cyt., s. 103-121.

¹⁹ Więcej o związkach Rosminiego z tymi uczonymi pisze D. Morando, dz. cyt., s. 441-472.

²⁰ Zob. F. de Giorgio, dz. cyt., s. 301-306.

²¹ R. Lanfranchi, dz. cyt., s. 19-21.

teologicznych na Uniwersytecie w Padwie założył „Stowarzyszenie Przyjaciół”. Stowarzyszenie to miało za zadanie zjednoczyć „siły konserwatywne i progresywne w służbie religii oraz moralnej odnowy społeczeństwa”. Jego działalność zainicjowało trzech członków – Antonio Rosmini i jego koledzy ze studiów: Sebastiano De Apollonia oraz Bartolomeo Stoffella. Szybko jednak dołączyli inni studenci, tak że stowarzyszenie rozszerzyło swą działalność na inne miasta włoskie: Wenecję, Triest, Besci, Como, Udine, Trydent, Mediolan i Gorizję. Każdy członek Stowarzyszenia miał za zadanie udoskonalać swój charakter (wzorem miał być Jezus Chrystus i Apostołowie), pomagać bliźnim oraz studiować – zwłaszcza dzieła św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Miała go charakteryzować pogoda umysłu, pokój serca i stałe ćwiczenie się w umartwianiu wewnętrznym. Dzieła ogólne stowarzyszenia były zdeterminowane potrzebami zależnymi od czasu i miejsca. W Rovereto członkowie „Stowarzyszenia Przyjaciół” założyli „Akademię Tomistyczną” (*Accademia Tomistica*), czyli szkołę studiowania i interpretacji „Summy teologicznej” św. Tomasza z Akwinu. Spotkania odbywały się w domu Rosminiego, a rozpoczynała je i kończyła wspólna modlitwa. Akademia nie miała jedynie charakteru filozoficznego i teologicznego, była również szkołą „świętej elokwencji” (*sacra eloquenza*). Działalność jej zakończyła się około roku 1827 z różnych przyczyn, w tym z powodu podejrzanego nadzoru policji austriackiej. Pozostawiła jednak wiele „owoców”, w tym przekonanie Rosminiego o ogromnej wadze filozofii jako jedynej, która dogłębnie może pomóc w rozwiązaniu problemów życia praktycznego²².

Odrębnym i niezwykle ważnym nurtem działalności filozofa z Rovereto było powołanie do istnienia dwóch zgromadzeń zakonnych, które od początku zaangażowane były w edukację dzieci i młodzieży. „Instytut Miłości” został założony podczas pobytu Rosminiego na Świętej Górze Kalwarii w Domodossoli w czasie Wielkiego Postu 1828 r. W latach 1831-1833 z inicjatywy ks. Loewenbrucka (członka Instytutu), ale pod kierownictwem samego Rosminiego powstał jego żeński odpowiednik – zgromadzenie „Siostr Opatrzności Bożej”.

²² Tamże, s. 30-36.

Aktywność edukacyjna była dla Rosminiego jednym ze sposobów, w którym przejawiała się praktyka „miłości intelektualnej” (*carità intellettuale*), o której pisał on w Konstytucjach Instytutu Miłości²³. Na przełomie XVIII i XIX w. wielkim problemem społecznym był analfabetyzm. Działo niewiele szkół publicznych, jakość kształcenia była bardzo słaba, a państwo nie interesowało się równym dostępem do edukacji wszystkich obywateli – uszkodzone były zwłaszcza dzieci z rodzin biednych, sieroty i kobiety. Rola kobiety zredukowana była bowiem do pracy w domu: kobieta funkcjonowała jako gospodyni domowa, żona i matka. Dla Rosminiego zaś każdy człowiek był osobą ceniącą ze względu na swą godność i dlatego nie tylko posiadał prawo do edukacji, ale należało mu takową zapewnić. W pierwszych latach XVIII w. stał się on znany w środowisku osób zajmujących się problematyką wychowania jako myśliciel, który każdy problem rozpatrywał dogłębnie oraz proponował edukację integralną (harmonijny rozwój wszystkich ludzkich władz) i rozwiązania całościowe, czyli dotyczące całego człowieka, a nie jedynie jego części. Zasady te wprowadzali w życie członkowie jego zgromadzeń zakonnych, przez co bardzo szybko zostali zaangażowani przez biskupów, rodziny szlacheckie i zamożne troszczące się o los dzieci, do zakładania bądź przejmowania szkół i przedszkoli.

²³ „Dei modi particolari in cui esercita la carità intellettuale, si deve, generalmente parlando, stimare principale fra tutti l’educazione della gioventù; e l’Istituto, osservate le condizioni richieste dalle Costituzione, l’assumerà con particolare impegno; e, coltivera con ogni diligenza; e nell’instruire la gioventù procurerà di osservare ciò che abbiamo detto, dell’ordine, del numero e della certezza delle cognizioni”. A. Rosmini-Serbati, *Costituzioni dell’Istituto della Carità*, część 9, rdz 14: *Direzione della carità intellettuale*, art. 806, Stresa 1974, s. 685. Samo pojęcie „miłość intelektualna” jest dla Rosminiego bardzo ważne i opisuje je bardzo dobrze ks. Umberto Muratore: „La carità intellettuale è il bene che si fa all’intelligenza: dare un senso alla vita, sbloccare la ragione là dove essa incontra nodi e problemi, promuovere e far amare la verità, nutrire di verità le intelligenze, segnalare gli errori ed i sofismi della vita, vivere la vita con intelligenza, con ordine e senza contraddizioni”. *Antonio Rosmini per una santità intelligente Atti del IV convegno di spiritualità rosminiana in occasione del 150 anniversario della morte di Antonio Rosmini e in attesa della beatificazione*, Domodossola 2006, s. 13.

Rosmini jako przełożony zgromadzeń, które podjęły się pracy wychowawczej i nauczycielskiej, od początku starał się widzieć wszelkie trudności na polu edukacji instytucjonalnej i zarządzać im. Napisał m.in. „Regulaminy szkolne dla różnych stopni szkoły” (*Regolamenti scolastici per i vari gradi di scuola*), zajął się również edukacją Sióstr Opatrzności, które zostały powołane do wychowywania dzieci²⁴. Rosmini swoją uwagę kierował przede wszystkim na jak najlepsze przygotowanie nauczycieli szkół podstawowych, ponieważ był przekonany o wielkiej wadze postawy nauczyciela wobec dzieci²⁵. Ufundował nawet „Kolegium Edukatorów podstawowych” (*Coleggio degli Educatori elementari*), gdzie przygotowywano do pracy przyszłych nauczycieli i wychowawców²⁶.

²⁴ Rosmini zalecał siostron codzienną lekturę wartościowych książek dotyczących edukacji, polecił także przełożonej generalnej przyjmować do zgromadzenia tylko te kobiety i dziewczęta, które nadawały się do pracy nauczycielskiej i miały za sobą już podstawowe przygotowanie pedagogiczne (aby nie marnować czasu nowicjatu na edukację elementarną). Por. A. Rosmini, *Epistolario Completo*, dz. cyt., t. 10, *A Suor Giovanna M. Antonietti Sup. a Domodossola*, Rovereto, 29 maj 1847, s. 50.

²⁵ „Sebbene le sale d’asilo per l’infanzia sieno utililissime, tuttavia in un aterra cos grossa, com’è cotesta affidata al suo zelo pastorale io sarei persuaso che le *scuole elementari* per le fanciulle dai sei anni compiti in su sarebbero ancor più utili, anzi del tutto necessarie. Basterebbe a convincermi di ciò anche il solo riflesso che le sale d’asilo abandonano l’educazione nell’et più importante; e però il bene ricevuto in quelle sale, non essendo continuato, riuscirebbe appena sensibile. Se non può adunque instituire le une e le altre scuole, cominci dalle *elementari*, alle quali, benedicendo il Signore i suoi sforzi, potrà poi aggiungere in altro tempo le infantili”. Tamże, t. 8, *A. D. Giuseppe Minchiotti Prevosto di Sannazaro*, Stresa, 3 luty 1842, s. 80.

²⁶ Rosmini zainicjował utworzenie „Kolegium Medyków Św. Rafała” (*Collegio Medici San Rafaele*), czyli uniwersytet z dołączonym szpitalem, gdzie młodzi ludzie mieli studiować i leczyć chorych według metody Hipokratesa. Niestety, po umieszczeniu dzieł Rosminiego na Indeksie Ksiąg Zakazanych i pod wpływem późniejszej atmosfery, inicjatywa ta upadła. Śmierć Rosminiego przeszkodziła realizacji trzeciego „Kolegium Misjonarzy” (*Collegio dei Missionari*), które miało powstać w Anglii jako dzieło ojców rosminianów i służyć ewangelizacji kolonii angielskich.

Dzieła

Antonio Rosmini napisał około stu książek i ponad dwieście listów, a zestawiona współcześnie bibliografia jego pism osiągnęła liczbę osiemdziesięciu tomów. Na tym tle twórczość typowo pedagogiczna może wydawać się niewielka. To jednak tylko pozory, gdyż w każdym dziele filozofa znajdują się odniesienia zarówno do koncepcji człowieka, jak i do edukacji. Główne teksty dotyczące edukacji to: „O wychowaniu chrześcijańskim”, „Esej o jedności wychowania”, „O najwyższej zasadzie metodyki i niektórych jej zastosowaniach w służbie ludzkiej edukacji” oraz „O wolności nauczania”.

Dzieło „O wychowaniu chrześcijańskim” (*Della educazione cristiana*) powstało jako dar Antonio dla siostry Małgorzaty, która 1 września 1820 r. objęła kierownictwo nad sierocińcem Vannetti w Rovereto²⁷. Rosmini pragnął, aby inauguracja była uroczysta, dlatego już wcześniej prosił przyjaciół o wysłanie z tej okazji swoich dzieł. Sam przygotował nie wiersz czy sonet, lecz swoją pierwszą książeczkę pedagogiczną, która została życzliwie przyjęta nie tylko przez przyjaciół, ale i przez ludzi kultury²⁸. Tekst opracowany jest

²⁷ Rosmini od dawna prowadził pertraktacje w sprawie otwarcia sierocińca żeńskiego w Rovereto, na który to cel swoje dobra pozostawił ks. Andrea Vannetti (testament z dn. 13.09.1749 r.). Margherita Rosmini, która w pokoju pałacowym gromadziła i nauczwała katechizmu dziewczynki, była zachęcana przez wiele osób do wypełnienia woli pobożnego kapłana. Nawet ojciec rodzeństwa Pier Modesto dodawał córce odwagi i popierał to przedsięwzięcie, dodając do zapisu ks. Vannetti dom w Rovereto oraz wkład pieniężny. Otwarcie sierocińca przewidziane było na pierwsze miesiące 1820 r., lecz śmierć Pier Modesto oraz inne trudności spowodowały opóźnienie. Ponadto Rosmini postanowił skontaktować siostrę z markizą Magdaleną z Canosy, która w tym czasie poświęcała się wychowaniu biednych dziewczynek i zakładała swoje instytucje w wielu miastach włoskich. Kontakt z markizą okazał się owocny zarówno dla Margherity, która w niedługim czasie wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Miłości, jak i dla samego Rosminiego.

²⁸ Rosmini rozpoczął pisanie w 1819 lub 1820 r., a zakończył w listopadzie 1821 r. Pierwsza publikacja miała miejsce dopiero w r. 1823 w Wenecji (Bataggia) i została zadedykowana Giambattisto Ladislao Parkerowi, patriarsze Wenecji. Więcej na ten temat można przeczytać m.in. w: R. Lanfranchi, dz. cyt., s. 76. Należy przy tym zauważyć, iż data zakończenia dzieła wywołuje dyskusje, ale przyjmuje się, że Antonio dał siostrze rękopis książki.

w duchu rozważań Ojców Kościoła i podzielony na trzy części. Pierwsza część – „O formacji mądrej wychowawczyni” (*Della informazione d' una savia educatrice*) – przedstawia cechy niezbędne dla wychowawczyni chrześcijańskiej oraz pokazuje najlepsze środki, aby je osiągnąć. Drugi rozdział – „O nauczaniu prawd chrześcijańskich” (*Dell'insegnamento delle verità cristiane*) – proponuje metodę i porządek w wyjaśnianiu głównych prawd doktryny chrześcijańskiej. Trzeci – „O praktyce cnót” (*Della pratica della virtù*) – wskazuje, w jaki sposób stosować cnoty w stosunku do Boga, nas samych i naszych bliźnich. Całość jest więc ułożona logicznie. „O wychowaniu chrześcijańskim” – ze względu na treść oraz liczne odwołania do Biblii i Ojców Kościoła – jest uważane za małą summę doktryny chrześcijańskiej, dzieło bardziej teologiczne i katechetyczne niż pedagogiczne czy dydaktyczne.

„Esej o jedności wychowania” (*Saggio sull'unità dell'educazione*) został napisany w marcu 1925 r. na prośbę przyjaciela Rosminiego, ks. Giovanniego Stefaniego, który przeżywał trudności w swej pracy nauczyciela u rodziny szlacheckiej w Genui²⁹. Tekst ten pod pierwotnym tytułem „List o nauczaniu podstawowym” (*Lettera sopra l'elementare insegnamento*) został następnie rozbudowany i jako „Esej o jedności wychowania” (*Saggio sull'unità dell'educazione*) wydrukowany w 1826 r. w „Gazecie Apologetów Religii Katolickiej” (*Giornale degli Apologisti della Religione cattolica*). Esej jest podzielony na trzy części i poprzedzony kilkoma stronami wprowadzającymi, w których Rosmini ukazuje wagę i znaczenie historycznego podziału między dwiema grupami: konserwatystami i liberałami. Sam nie odnajduje się w żadnej z grup, a his-

²⁹ Ks. Stefani przeżywał trudności związane z charakterem ucznia – chłopca bardzo żywego i niepotrafiącego się skupić na nauce. Rosmini radził księdzu, by się nie poddawał i nie tracił zapału do pracy, aby wykazał się cierpliwością oraz nie ukrywał trudności przed matką ucznia. „Somma pazienza poi vestire e moderazione: ma sempre piena di dignità, e di contegno; con soavi e pensate parole, con modi avveduti, con metodi fissi, con nulle mutazioni. La costante e prudente uniformità della condotta vostra, una severità ragionevole tutta, e una dolcezza pure piena di ragione vince a lungo ogni animo che pur senta, e non sia di quegli infelici involti, fallaci, ed atroci quasi fin nella culla [...]”. Tamże, *Al Signor D. Giovanni Stefani a Genova*, Rovereto, 24 marzo 1925, s. 605.

torię swoich czasów tłumaczy jako konflikt wady z cnotą³⁰. Zdaniem filozofa nieporządek społeczny, moralny i religijny są ściśle powiązane, zatem jeśli wstrząśnie się fundamentami porządku społecznego – odbudowy trzeba szukać także w siłach wewnętrznych człowieka. Stąd tylko edukacja może przywrócić harmonię, ale edukacja, której pierwszym prawem jest jedność (*unità*)³¹. Taką jedność może dać jedynie religia chrześcijańska, ponieważ to właśnie ona gwarantuje jedność wychowania w trzech aspektach. Przede wszystkim daje jedność celu, do którego skierowuje wszystkie akty wychowawcze. Następnie zabezpiecza jedność doktryn, czyli przedmiotów nauczania, oraz daje jedność sił, władz, tj. jednoczy w harmonii różne aktywności wychowawcze (uczucia, intelekt i wolę). Ostatnie strony eseju zarysowują zagadnienie metody, które autor rozwija w dziele „O najwyższej zasadzie metodyki i niektórych jej zastosowaniach w służbie ludzkiej edukacji”.

„Esej o jedności wychowania” jest uznawany za jedno z najważniejszych dzieł pedagogicznych Rosminiego ze względu na głębię myśli oraz nacisk na prymat człowieka i jego jedności jako prawa prawdziwej edukacji.

Dzieło „O najwyższej zasadzie metodyki i niektórych jej zastosowaniach w służbie ludzkiej edukacji” (*Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio della umana educazione*), jak wskazuje sam tytuł, dotyczy metody edukacji. Zagadnienie metody było jednym z głównych problemów dyskutowanych przez pedagogów i wychowawców pierwszej połowy XIX w., zatem Rosmini nie mógł pozostać na nie obojętny. Wprawdzie już we wcześniejszych pismach dawał wskazówki i zarys metody, ale między końcem 1839 r. i pierwszymi miesiącami 1840 r. napisał osobną książkę poświęconą temu zagadnieniu. W założeniu praca miała dzielić się na pięć ksiąg, lecz z niejasnych powodów została przerwana na księdze drugiej³². Pierwszy tom opublikowano w 1849 r. jako dzieło innego autora i dopiero po śmierci Rosminiego wyjaśniono okoliczność

³⁰ Por. A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, dz. cyt., s. 218.

³¹ Tamże, s. 223.

³² Więcej na temat pisze R. Lanfranchi, dz. cyt., s. 117-118.

ci jego wydania³³. Tekst jest podzielony na dwie części, które poprzedza wprowadzenie dotyczące sprecyzowania terminu *metodyka*. Pierwsza część poświęcona jest poszukiwaniu zasady regulującej działanie metodologii edukacyjnej, ze szczególnym uwzględnieniem dydaktyki. Druga, niedokończona, opisuje życie psychiczne człowieka w różnych etapach rozwoju oraz aplikację metody edukacyjnej w integralnej formacji osoby.

„O wolności nauczania” (*Della Libertà dell'insegnamento*) to cykl artykułów jakie od kwietnia 1854 r. pisał Rosmini na prośbę biskupa Ivrei, Luigi Moreno dla katolickiego pisma „Harmonia” (*l'Armonia*). Zostały one później uporządkowane i opublikowane w postaci książkowej. W artykułach tych wyjaśnia on znaczenie prawa do wolności nauczania, które jego zdaniem może być ograniczone jedynie ze względu na brak koniecznej do nauczania wiedzy lub brak uczciwości w nauczaniu. Obowiązek edukacji czy też wpływ na nią mają, według filozofa:

- Kościół Katolicki (nakaz od Chrystusa nauczania wszystkich narodów),
- osoby do tego przygotowane (nauczyciele, uczeni),
- rodzina (naturalny obowiązek wychowania dzieci),
- dobroczyńcy, którzy finansowo wspierają szkoły,
- miasta i prowincje (prawo zakładania szkół, przyjmowania uczniów),
- państwo³⁴.

Oprócz powyższych, podstawowych pism „pedagogicznych”, na uwagę zasługują napisane podczas Wielkiego Postu 1828 r. na Świętej Górze Kalwarii w Domodossoli „Prawidła doskonałości chrześ-

³³ W 1849 r. Domenico Berti – profesor filozofii moralnej na Uniwersytecie w Turynie publikuje swoje dzieło „O metodzie zastosowanej w nauczaniu podstawowym” (*Del metodo applicato all'insegnamento elementare*) i dołącza do niego pierwszą część dzieła Rosminiego „Del metodo” (*O metodzie*) jako pracę prof. Michela Tarditi. Rosmini bowiem przesłał wcześniej swój tekst do prof. Tarditi, prosząc o rady, a jego kopię odnalazł Berti i stąd autorstwo przypisał profesorowi. Michele Tarditi zmarł 5 stycznia 1949 r., więc nie mógł sprostować pomyłki, a sam Rosmini tego nie zrobił. Dopiero po śmierci Rosminiego sprawę tę wyjaśniono.

³⁴ Por. tenże, *Della Libertà dell'insegnamento*, w: *Opuscoli politici*, a cura di G. Marconi, Roma-Stresa 1978, s. 183-245.

cijańskiej zdadne dla chrześcijanina każdej kategorii” (*Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni tipo di persone*)³⁵ oraz „Konstytucje Instytutu Miłości” (*Costituzioni dell’Istituto della Carità*)³⁶, nakreślające potrzebę doskonałości człowieka i wskazujące narzędzia doskonalenia. Inne ważne teksty to także opracowania: „O metodzie filozoficznej” (*Del metodo filosofico*)³⁷, „Regulaminy szkolne dla różnych stopni szkoły” (*Regolamenti scolastici per i vari gradi di scuola*)³⁸, „Fragmety” (*Frammenti*)³⁹, „Logika” (*Logica*)⁴⁰ oraz

³⁵ „Circa il *fine*, il cristiano deve proporsi e meditare continuamente tre massime fondamentali. E altre tre massime deve proporsi e meditare circa i *mezzi*. In tutto sei massime, che sono le seguenti:

1. Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di esser giusto.
2. Orientare tutti i propri pensieri e le azioni all’incremento e alla gloria della Chiesa di Gesù Cristo.
3. Rimanere il perfetta tranquillità circa tutto ciò che avviene per disposizione di Dio riguardo alla Chiesa.
4. Abbandonare se stesso nella Provvidenza di Dio.
5. Riconoscere intimamente il proprio nulla.
6. Disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito di intelligenza”.

Tenże, *Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni tipo di persone*, Trento 2003, s. 12. W języku polskim: *Ogólne uwagi o życiu doskonałym [Massime di perfezione cristiana comuni a tutti i cristiani]*, tłum. S. Fiutak, w: A. Siemianowski (red.), *Dobroczynne myślenie. Materiały z sympozjum z okazji czterdziestolecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. Stefana Fiutaka oraz prace Jubilatą poświęcone filozofii Antonio Rosminiego*, Gniezno 2000, s. 92-103.

³⁶ Por. tenże, *Costituzioni dell’Istituto della Carità*, a cura di D. Sartori, Istituto di Studi Filosofici, Roma- Centro Studi Rosminiani, Stresa, Roma 1996.

³⁷ Tekst „O metodzie filozoficznej” napisał Rosmini we wrześniu 1845 r. na prośbę prof. Michela Tarditiego, któremu została powierzona dyrekcja Szkoły normalnej metody filozoficznej na Uniwersytecie w Turynie (*Scuola normale del metodo filosofico dell’Università di Torino*). Dotyczy on, jak sama nazwa wskazuje, metodyki filozofii. Por. A. Rosmini-Serbati, *Del metodo filosofico* w: *Scritti vari*, dz. cyt., s. 169-212.

³⁸ Por. tamże, s. 213-268.

³⁹ Por. tenże, *Frammenti*, w: *Dell’educazione cristiana*, dz. cyt., s. 317-349. „Fragmety” zostały napisane w różnych latach i ukazują zagadnienia takie, jak formacja człowieka, teksty do formacji młodzieży gimnazjalnej, studia, szkoła, teatr, rodzaje edukacji itp.

⁴⁰ Por. tenże, *Logica*, a cura di V. Sala, t. 8, Istituto di Studi Filosofici, Roma-Centro Studi Rosminiani, Stresa, Roma 1984. Na uwagę zasługuje tutaj zwłaszcza księga druga poświęcona zagadnieniu metody.

„O pięciu ranach Kościoła Świętego” (*Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*).

Książka „O pięciu ranach Kościoła Świętego” jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych dzieł Rosminiego. Tekst został napisany w latach 1832-1833, a wydany dopiero w 1848 r. Już w roku następnym z powodu napiętnowania w owym dziele pewnych zjawisk obecnych w Kościele, razem z „Konstytucją według sprawiedliwości społecznej” (*La costituzione secondo la giustizia sociale*), został umieszczony przez Święte Oficjum na Indeksie ksiąg zakazanych i stał się źródłem polemiki nazywanej „kwestią rosminiańską”. Książka ta to „raport o kryzysie w Kościele spowodowanym przez brak reformy uwzględniającej ewangeliczną naturę Kościoła”⁴¹. Antonio opisuje w nim pięć „ran” (nawiązanie do ran Chrystusa na Krzyżu – dwie rany dłoni, rana boku oraz dwie rany stóp), które są symbolem problemów i trudności, które widział w Kościele katolickim⁴². Edukacja to „rana” druga (rana w prawej dłoni), czyli rana spowodowana przez niedostateczne wykształcenie kleru⁴³. Wiąże się ona ściśle z „raną”

⁴¹ Tenże, *Zasady etyki*, [*Principia della scienza morale*], tłum. wstęp i kalendarium A. Wierzbicki, Lublin 1999, s. 15.

⁴² Rosmini wymienia w dziele następujące rany:

- rana pierwsza: podział między duchowieństwem a ludem,
- rana druga: niedostateczne wykształcenie kleru,
- rana trzecia: niezgoda między biskupami, którzy zajmowali się partykularnymi interesami politycznymi, a zaniedbywali posługę pastoralną,
- rana czwarta: mianowanie biskupów przez władze świecką, co spowodowało upolitycznienie władzy w Kościele,
- rana piąta: zniewolenie Kościoła przez dobra materialne.

Myśliciel nie tylko pokazuje problemy, ale też opisuje ich źródła i wskazuje program naprawy. Por. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, dz. cyt., s. 51-253.

Wprawdzie Rosmini powołuje się na historię chrześcijaństwa oraz czasy sobie współczesne, jednak od razu widać, iż jego dzieło mimo ponad 150 lat, nie straciło swojej aktualności. Problemy Kościoła XIX w. równie dobrze przystają do czasów nam współczesnych. Ze względu na program reformy i odnowy Kościoła Rosmini może być uważany za jednego z prekursorów Soboru Watykańskiego II, np. kwestia wprowadzenia do liturgii języków narodowych. Należy podkreślić, iż to dzieło Rosminiego doczekało się wielu tłumaczeń na języki obce oraz wielu opracowań.

⁴³ Por. tamże, s. 67-95.

pierwszą, tj. podziałem między duchowieństwem a ludem chrześcijańskim⁴⁴.

Winę za słabą edukację duchowieństwa ponoszą, zdaniem Rossiniego, biskupi, którzy za mało dbają o poziom edukacji i teologiczną głębię nauczania w seminariach. Tylko bowiem kler wywodzący się ze wspólnot tworzonych i kierowanych przez świętych ludzi może dobrze pomagać osobom świeckim⁴⁵. Myśliciel, podając przykłady wybitnych biskupów czasów antycznych stwierdza, że w czasach mu współczesnych biskupi przywiązują większą wagę do zewnętrznych stron posługi (rządy polityczne i gospodarcze) i w konsekwencji kształcenie ludu złożyli w ręce niższego duchowieństwa. A przecież z historii chrześcijaństwa wiemy, iż to biskupi są prawdziwymi Pasterzami Kościoła i to oni powinni dbać o jak najlepsze wykształcenie kleru – nie tylko pod względem umysłowym, ale również duchowym. Dawniej to dom biskupa był szkołą dla kapłanów i diakonów. Od niego uczyli się oni życia modlitwą i prawd wiary. W „najpiękniejszych” czasach najważniejsze było kaznodziejstwo (edukacja przez słowo) oraz liturgia (słowo i ryt, sakramenty)⁴⁶. Dopiero od VI w. (czasy Grzegorza Wielkiego) rozpoczął się „upadek” osób duchownych. Kler zaczął zajmować się bardziej władzą, pieniędzmi, sprawami doczesnymi, a zaniedbał życie duchowe, obowiązki stanu kapłań-

⁴⁴ Separacja taka rodziła szkodliwe zjawiska klerykalizmu i antyklerykalizmu. Była spowodowana przez najazdy barbarzyńskie, zanik znajomości łaciny, słaby udział laikatu w misji Kościoła, tendencje kleru do tworzenia kasty. Lekarstwem na taki stan miała być, według Rossiniego, odnowa eklezjalnej tożsamości laikatu przez wprowadzenie m.in. języków narodowych do liturgii.

⁴⁵ „Certo, solo de'grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini: e questo è appunto un altro pregio dell'educazione antica de'Sacerdoti, che veniva condotta dalle mani de'maggiori uomini che la chiesa avesse. All'opposto quindi assi a ripetere la seconda cagione dell'insufficiente educazione de'sacerdoti moderni”. Tamże, s. 67, n. 27.

⁴⁶ „La predicazione e la liturgia erano né più bei tempi della Chiesa le due grandi scuole del popolo cristiano. La prima ammaestrava i fedeli colle parole; la seconda colle parole insieme co'riti; e fra questi, principalmente con quelli a cui il loro divino Instruttore aggiunse particolari effetti soprannaturali, cioè a dire il Sacrificio ed il Sacramenti. Si l'uno che l'altro di questi ammaestramenti era pieno: non si volgeva solo ad una parte dell'uomo, ed il penetrava, come dicemmo, lo conquistava”. Tamże, s. 67, n. 24.

skiego. Edukację duchowieństwa przekazano seminariom, i odtąd polegała ona głównie na kształceniu intelektualnym kandydatów do kapłaństwa. Co więcej, kształceniu nieprawidłowym, gdyż opartym na „małych” nauczycielach, „słabych” książkach oraz wadliwej metodzie. Według Rosminiego w nauczaniu zabrakło przede wszystkim jedności, spojrzenia integralnego i indywidualnego na każdą osobę, doskonalenia jednocześnie jej umysłu i serca.

W świetle powyższych rozważań widać wyraźnie, że poglądy Rosminiego na edukację wypływają ściśle z jego doświadczeń życiowych i są związane z opracowaną przez niego teorią człowieka. W „Eseju o jedności wychowania” Rosmini wskazuje na to, iż człowiek żyjący w społeczeństwie jest wezwany do realizacji dwóch zasadniczych celów czy też działań: pierwszym z nich jest doskonalenie swojej natury, czyli rozwój ciała i ducha, zaś drugim – zaangażowanie w pomnażanie dobra publicznego. Realizacja powyższych celów jest właśnie zadaniem edukacji⁴⁷.

The Place of Education in Antonio Rosmini Serbati's Thought

Summary

The Authoress presents the idea of education in the thought of Antonio Rosmini Serbati. He was one of the most outstanding Italian thinkers of XIX century, and thanks to the universalism of his doctrine – also the key-figure of modern philosophy. The literary output of Rosmini refers many spheres of live. The education takes the special place in his thought because of the interest of the philosopher with the improvement of man, and also his engagement into educational activity. This interest originated already in first years of the grammar-school (1808-1814) and held until his death (1855). It was an effect of maturities of his mind, very good cultural and scientific formation and “a sign of times”. The first half of XIX century it was period of intensive development of pedagogical doctrines. From this perspective entire life and work of the philosopher from Rovereto appear to be “with the answer” on the question: how to perfect man and society?

⁴⁷ L. Prenna, dz. cyt., s. 157.

Tadeusz Rynkiewicz

Od „proletariatu” do „człowieka masowego”

Panuje dzisiaj powszechne przekonanie, że wraz z upadkiem państw komunistycznych, na czele z ZSRR, komunizm definitywnie się skończył. Wyprowadzono sztandar PZPR z Sali Kongresowej w Warszawie, po czym komuniści w niesławie opuścili „arenę dziejów”. Być może, z wyjątkiem odległej Korei Północnej czy Kuby, może Chin. Nic bardziej błędnego. Obalenie muru berlińskiego czy wygłoszenie w telewizji w 1989 roku przez znaną aktorkę kwestii o końcu komunizmu były to raczej teatralne gesty na użytek „masowego widza” nieodpowiadające rzeczywistości. Komunizm nie tylko nie upadł, ale przeciwnie – przybierając znacznie groźniejszą postać, powstał jak „feniks z popiołów”. „Tradycyjny” marksizm został, co prawda, zarzucony, jako nieskuteczny, ale dzisiaj jego miejsce zajęła „diabelsko” pomyślana i dalece skuteczniejsza od „starego”, „zużytego” komunizmu ideologia. Tą ideologią jest neomarksizm.

Rewolucja „zmutowała”

Nazwa „neomarksizm” jest trochę myląca, ponieważ kojarzy się ze zbankrutowaną ideologią marksistowską. Jednak neomarksizm mało przypomina swoje korzenie. Prawdę mówiąc, tylko nazwa jest podobna. Neomarksizm stoi w opozycji do marksizmu. Neomarksizm „skasował” i wyrzucił „dziadka” Marksa z jego koncepcją rewolucji na czele. Z bardzo prostego powodu: bo się nie sprawdziła albo też, jak chcą inni, wyczerpał się jej rewolucyjny potencjał. Rewolucja zaprojektowana przez Marksa miała bowiem polegać na wykorzys-

taniu zbuntowanego proletariatu, czyli robotników i chłopów, do tego, by siłą obalić państwo burżuazyjne i odebrać władzę kapitalistycznym „krwiopijcom”. Dokładnie tak, jak zrobił to Lenin w Rosji w 1917 roku podczas rewolucji październikowej. Otóż obalenie „kapitalizmu” leninowskimi metodami, przy użyciu przemocy, nie interesuje neomarksistów. Oni pozakładali garnitury i posłali swoje dzieci do elitarnych szkół, ponieważ stosowanie przemocy w praktyce rewolucyjnej nie przyniosło spodziewanych rezultatów. „Jest jedna rzecz – pisał czołowy ideolog neomarksizmu Herbert Marcuse – którą możemy powiedzieć z całkowitą pewnością. Tradycyjny model rewolucji i tradycyjna strategia rewolucji skończyły się. Te pomysły są staromodne [...] To, co musimy przedsięwziąć, to jest typ przenikającej i rozproszonej dezintegracji systemu”¹. Co to oznacza w praktyce? Oznacza zniszczenie, by użyć marksistowskiego slangu, „burżuazyjnej kultury z jej instytucjami stanowiącymi źródło zniewolenia dla człowieka”, czyli zniszczenie religii, rodziny, szkoły, tradycyjnych norm moralnych, obyczajowych i estetycznych. Skuteczną metodę przeprowadzenia – jak to ujął Marcuse – „dezintegracji systemu” wymyślił – trzeba to podkreślić – najgenialniejszy w XX wieku marksistowski strateg. Był nim włoski marksista Antonio Gramsci. Jeszcze przed II wojną światową dokonał kluczowego dla istoty neomarksizmu odkrycia – odkrył rozstrzygające znaczenie „nadbudowy”, czyli kultury, dla sprawy zwycięstwa socjalizmu, opracowując niezwykle groźną strategię obalenia przez socjalizm państwa kapitalistycznego bez użycia przemocy.

Strategia emancypacji mas

Proletariat, któremu Marks przeznaczył „zaszczytną” rolę awangardy rewolucji, zawiódł komunistów. „Lud pracujący miast i wsi”

¹ H. Marcuse, *La sociedad carnívora*, Buenos Aires, 1969; za: Raymond V. Raehn, *The Historical Roots of Political Correctness*, w: *The Free Congress Research and Education Foundation*, s. 3; zob. także: P. J. Buchanan, *Śmierć Zachodu: jak wymierające populacje i inwazje imigrantów zagrażają naszemu krajowi i naszej cywilizacji*, przeł. D. Konik, J. Morka, J. Przybył, Wrocław 2005, s. 86.

okazał się „niewdzięczny” i nie pokochał komunizmu szczerą miłością. Gramsci odkrył przyczynę tak niefortunnego obrotu sprawy. To chrześcijaństwo, które „zdominowało” cywilizację europejską, stało się tym „zaczynem demoralizacji” klasy robotniczej. Aby „idee socjalizmu” zwyciężyły, należy uprzednio wykorzenić chrześcijaństwo z duszy „robotnika”. Klasa robotnicza – przekonuje Gramsci – musi uzbroić się w cierpliwość, bowiem droga do zwycięstwa prowadzi przez „zainfekowanie” kultury poszczególnych narodów „(za)duchem” socjalizmu zamiast stosowania nieskutecznej na dłuższą metę przemocy. Ten powolny proces rewolucyjny ma ostatecznie doprowadzić do emancypacji „mas ludowych”, czyli do trwałej zmiany mentalnej społeczeństwa w taki sposób, aby demokratycznie, czyli świadomie z własnej i nieprzymuszonej woli, odrzuciło „stare” normy moralne, obyczajowe, estetyczne, odrzuciło tradycyjne wartości i utożsa miło się z nowymi socjalistycznymi, uznając je za swoje własne. Ten plan programowej dechrystianizacji Gramsci nazwał hegemonią kulturową. Proces mentalnej transformacji społeczeństwa musi trwać dość długo, gdyż nowoczesne państwa demokratyczne – tłumaczy protoplasta neomarksizmu – posiadają skomplikowaną strukturę obronną przypominającą „system okopów i fortyfikacji” w „wojnie pozycyjnej”². W „Zeszytach więziennych” tak charakteryzował ową strukturę: „Szkołnictwo wszystkich stopni i Kościół to w każdym kraju dwie najpotężniejsze organizacje kulturalne. Po nich idą dzienniki, czasopisma, wydawnictwa, prywatne instytucje wychowawcze, zarówno te, które są uzupełnieniem szkoły państwowej, jak i instytucje kulturalne typu uniwersytetów ludowych. Inne zawody [...] stanowią pewien nieobojętny fragment życia kulturalnego. Należą tu na przykład lekarze, oficerowie armii, pracownicy sądownictwa. [...] Najbardziej typową z tych kategorii intelektualistów jest kler, monopolizujący przez długi czas [...] rozległą i ważną dziedzinę: ideologię religijną, czyli filozofię i naukę epoki wraz ze szkołą, nauczaniem, moralnością, wymiarem sprawiedliwości, dobroczynnością, opieką społeczną itd.”³ W innym

² Zob. A. Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. I, tłum. B. Sieroszewska, Książka i Wiedza 1961, s. 585-586.

³ Tamże, s. 26.

miejscu Gramsci stawia pytanie: „Cóż może przeciwstawić klasa nowatorska temu gigantycznemu kompleksowi szarż i fortyfikacji klasy panującej?” I odpowiada: „Ducha rozłamu” [*Spirito di scissione*]⁴, czyli stopniowe fabrykowanie „demokratycznej zgody”, „przyzwolenia”, „consensusu” w społeczeństwie na dominację idei socjalistycznych. Owo „fabrykowanie zgody” odbywa się poprzez „naturalizację” ideologii socjalizmu. Gdy ideologia zostaje „znaturalizowana”, postrzegana jest przez społeczeństwo jako zespół „zdroworozsądkowych” i „przeźroczystych” poglądów. Jednak emancypacja nie może się dokonać wysiłkiem samego „ludu”. „Masy” same – podkreślał Gramsci – bez udziału inteligencji nie mogą samodzielnie wypracować świadomości rewolucyjnej. To zadanie powierzył „intelektualistom organicznym”, czyli grupie ludzi nadających swoim działaniem charakter i kierunek rozwoju społeczeństwa. To ludzie zajmujący „kierownicze” stanowiska w newralgicznych, ze względu na prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego, instytucjach. A więc dyrektorzy różnego typu szkół, rektorzy, nauczyciele, przedstawiciele instytucji religijnych, prezesi fundacji, przedstawiciele mediów, kierownicy domów kultury, właściciele dyskotek, prezesi wspólnot mieszkaniowych, a nawet, tak – wydawałoby się – marginalnych „odcinków frontu ideologicznego” jak związków wędkarskich, miejskich bibliotek czy punktów skupu buraków. Po to, aby kontrolować dobór i ekspozycję książek w tejże bibliotece lub określać sposób ustalania cen płodów rolnych dostarczanych do skupu przez rolników, co pozwala zrozumieć, że nie były to bynajmniej „odcinki”, których obsadzenie należało powierzyć przypadkowi. Wywołany przez owych „intelektualistów organicznych” „ruch zbiorowy” stanowić ma „proces molekularny”, który doprowadzi do „intelektualnej i moralnej reformy całego społeczeństwa” i to jeszcze zanim „klasa robotnicza” przejmie władzę polityczną w państwie⁵.

⁴ A. Gramsci, *Pisma Wybrane*, t. II, tłum. B. Sieroszevska, Książka i Wiedza 1961, s. 429.

⁵ S. Krzemień-Ojak, *Wprowadzenie*, w: *Antonio Gramsci*, „Zeszyty filozoficzne”, tłum. B. Sieroszevska i J. Szymanowska, PWN 1991, s. XXIII.

Socjalizm jest religią

Strategia emancypacji społeczeństwa, czyli odchrześcijanienia, opracowana przez Antonio Gramsciego, posiada swoje głębokie uzasadnienie ideologiczne, ale przede wszystkim religijne. Włoski marksista, kładąc podwaliny pod współczesny neomarksizm, był przekonany o niemożliwości pogodzenia wiary chrześcijańskiej i socjalizmu. W 1916 roku, polemizując z poglądami pewnej grupy młodych socjalistów, którzy naiwnie usiłowali łączyć socjalizm z chrześcijaństwem, dowodząc, że socjalizm jest spadkobiercą słów Chrystusa o „miłosierdziu i braterstwie”, Gramsci stwierdził zdecydowanie antytetyczność tych dwóch wizji świata. „Idea socjalizmu chrześcijańskiego to kwadratura koła. Socjalizm jest teoretyczną negacją i praktyczną likwidacją religii: socjalizm jest właśnie religią, która musi zabić (ammazzare) chrześcijaństwo”⁶. Dalej tłumaczy, że socjalizm jest religią, „ponieważ wyparł ze świadomości ludzi transcendentnego Boga katolików, zastępując go wiarą w człowieka i jego najlepsze siły twórcze jako jedyną rzeczywistość duchową. Naszą ewangelią jest ta filozofia nowoczesna, [...] która obywa się bez hipotezy Boga w wizji świata, która tylko w historii upatruje swą podstawę, w historii, której jesteśmy wytworami, jeśli chodzi o przeszłość i twórcami, jeśli chodzi o przyszłość”⁷. Antonio Gramsci, w powyższych stwierdzeniach, pochodzących ze zbioru artykułów opublikowanych pod wspólnym tytułem „Sotto la mole”, klarownie określił relację socjalizmu do chrześcijaństwa, a w szczególności do katolicyzmu. Dla włoskiego marksisty to nie zbor protestancki czy synagoga, ale Kościół katolicki jest siłą antyrewolucyjną, wrogą wobec socjalistycznego ruchu robotniczego.

⁶ A. Gramsci, *Audacia e fede* (1916), *Sotto la mole* 1916 – 1920, Einaudi, 1960, 1971, s. 148, za: M. Nowaczyk, *Marksizm a religia w młodzieńczych pismach Gramsciego*, „Euhemer – przegląd religioznawczy”, 1973, nr 3 (89), s. 64.

⁷ Tamże.

„Osobowość tolerancyjna” antytezą „autorytarnej osobowości”

Kościół katolicki, jak też i inne instytucje kulturotwórcze społeczeństwa obywatelskiego w cywilizacji Zachodu stanowią – wedle ideologii neomarksistowskiej – struktury tzw. autorytarne. Ten charakterystyczny dla neomarksistowskiego języka termin pochodzi od szkoły frankfurckiej, która zaatakowała „autorytet” jako najgroźniejszą przyczynę społecznych patologii. Jeżeli Marks w swojej teorii rewolucji piętnem „wroga klasowego” nazaczył „kapitalistę” i „kułaka”, to ideolodzy neomarksizmu tę samą rolę przypisali tzw. „osobowości autorytarnej”. Okazało się, że praprzyczyną tego – jak twierdzą – „zaburzenia psychicznego” jest tradycyjny dla cywilizacji Zachodu model rodziny, oparty o autorytet władzy rodzicielskiej wobec dzieci, który prowadzić ma do nabycia przez dziecko „niebezpiecznej” i „wadliwej” „osobowości autorytarnej”. „Autorytarne” relacje pomiędzy rodzicem a dzieckiem mają charakter represyjny wobec dziecka, ponieważ tłumią jego naturę, co w konsekwencji pociąga za sobą – twierdzą neomarksści – stłumienie w ogóle ludzkiej natury. Konsekwencją tego jest ujawnienie się postaw autorytarnych w całym społeczeństwie i w państwie. Taką genezę posiadał narodowy socjalizm w Niemczech. Te same konotacje – wedle neomarksistów – miała epoka średniowiecza chrześcijańskiego, czyli czasów „religijnej hegemonii”, które to okresy stanowią czas nasilonego antysemityzmu. Ludzie wychowani w oparciu o tradycyjny model wychowawczy, posiadający „osobowość autorytarną”, to wrogowie klasowi neomarksistowskiej rewolucji kulturalnej. „Patologiczne” skłonności tych „osobników” prowadzą do całego szeregu najróżniejszych „odchyleń”, m.in. do nietolerancji, ksenofobii, rasizmu, nazizmu, nacjonalizmu, homofobii, faszyzmu, na czele z największą „zbrodnią”, czyli antysemityzmem. Aby wykorzenić „osobowość autorytarną” ze społeczeństwa, jednym z podstawowych „dogmatów” neomarksizmu jest doprowadzenie do rozbicia tradycyjnego modelu rodziny. Uczni ze szkoły frankfurckiej głosili, że „(...) nawet częściowe zerwanie autorytetu władzy rodzicielskiej w rodzinie mogłoby przyczynić się do zwią-

szenia gotowości młodego pokolenia do tego, by mogło zaakceptować społeczne zmiany”⁸.

O jakie zmiany zatem chodzi? Jaki model osobowości (czy społeczeństwa) proponuje neomarksizm zamiast „wadliwej” i „niebezpiecznej” „osobowości autorytarnej”? Antytezą „wroga rewolucji”, czyli tzw. „autorytarnej osobowości”, jest „nieautorytarna osobowość”. Jest to, z kolei, „odwołująca się do natury”, „nonkonformistyczna”, „refleksyjna jaźń”, „osobowość niedogmatyczna”, „osobowość tolerancyjna” wobec wszelkiej odmienności, a jednocześnie stojąca w opozycji do społeczeństwa. Neomarksisti doszli do przekonania, że to właśnie „osobowość tolerancyjna” stanie się siłą, która jest zdolna do „realnej zmiany istniejącego porządku”, a która to przetrwała jedynie w samej indywidualnej jednostce, która przyjęła postawę krytyczną⁹.

Nowy proletariatus

Zdaniem Gramsciego jakakolwiek klasa, która pragnie dominoać w nowoczesnych warunkach, musi wyjść poza obszar swoich własnych wąsko rozumianych „ekonomiczno- korporacyjnych” interesów i w celu osiągnięcia intelektualnego i moralnego przywództwa musi zawrzeć sojusze, a także być w gotowości do kompromisów z różnaitością sił społecznych. Sojusz ten – pisze Gramsci – stawia na porządku dziennym „zagadnienie «hegemonii proletariatus», czyli społecznej bazy dyktatury proletariatus i państwa robotniczego. Proletariat może stać się klasą robotniczą i dominującą w tej mierze, w jakiej uda mu się stworzyć system sojuszów klas, który by mu pozwolił zmobilizować przeciwko kapitalizmowi i państwu burżuazyjnemu większość ludności pracującej”¹⁰. Gramsci wskazywał na

⁸ Zob. M. Jay, *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Canada 1973, s. 135.

⁹ J. B. Maier, *Contribution to a critique of Critical Theory*, w: *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, red. J. Marcus i Z. Tar, New Brunswick 1984, s. 45.

¹⁰ A. Gramsci, *Sprawy Południa*, w: *Pisma Wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 154-155.

konieczność zawiązywania sojuszy z nie-komunistycznymi ugrupowaniami lewicowymi, co miałyby być warunkiem niezbędnym dla zwycięstwa komunistów. W skład tych ugrupowań wchodzi między innymi ruchy feministyczne, ekstremistyczne organizacje ochrony środowiska, tzw. ruchy obrony praw obywatelskich, stowarzyszenia anty-policyjne, propagatorzy internacjonalizmu, zwolennicy Kościoła tzw. otwartego. Te grupy, wraz z organizacjami jawnie komunistycznymi, tworzą razem jednolity szeroki front walki ideologicznej w celu przeprowadzenia transformacji „starej” kultury chrześcijańskiej poprzez kryptorewolucyjny proces emancypacji społeczeństwa.

„Tradycyjny” komunistyczny proletariat – jak twierdził Gramsci – został zepsuty przez chrześcijaństwo, ale także przez kapitalizm lub faszyzm – dopowiadają uczeni ze szkoły frankfurckiej – ponieważ rozwój dużych przemysłowych przedsiębiorstw i przemysłu kulturalnego w okresie późnego kapitalizmu zniszczył u większości ludzi wewnętrzną wrażliwość, zdolność refleksji, która umożliwiłaby „rozumienia własnej winy” i która mogłaby stawić opór siłom wiodącym do antysemityzmu¹¹. Kto zatem stawi opór „siłom wiodącym do antysemityzmu” i nada się do pełnienia roli nowej „klasy rewolucyjnej” w neomarksistowskiej rewolucji? Ten, kto będzie ucieleśnieniem tzw. „osobowości tolerancyjnej”. Ów warunek wypełnia doskonale nowa klasa uciśniona przez „zamknięte” i „nietolerancyjne” społeczeństwa Zachodu, a więc wszystkie „ofiary” dyskryminacji, najróżniejsze „uciskane mniejszości”: kobiety, studenci, dzieci, młodzież, kryminaliści, a także tzw. mniejszości seksualne, etniczne, narodowe, imigranci, a także „ludzie usunięci z systemu i stojący poza jego nawiasem” (*Aussenseiter*), czyli „lumpenproletariat”¹². Ich opozycja – zdaniem Marcusego – będzie miała rewolucyjny charakter nawet wtedy, gdy nie będą mieli tej świadomości, bowiem „są oni podstawową siłą, która naruszy elementarne reguły gry”¹³. Należy zwrócić

¹¹ T. W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, s. 198, za: K. MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*, Praeger 1998, s. 159-160.

¹² H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied-Berlin 1967, s. 267, za: Tamże, s. 360.

¹³ Tamże.

uwagę na to, że pomiędzy wymienionymi powyżej „mniejszościami” występuje swoista wspólnota interesów. Pisze na ten temat Agnieszka Kołakowska w artykule zatytułowanym „Brygady politycznej poprawności”: „Teza, że zjawiska antysemityzmu i mizoginizmu są w jakiś podstawowy sposób spokrewnione, opiera się na założeniu, iż (a) przynależność do grupy mniejszościowej określa nas w sposób podstawowy; (b) najważniejszym doświadczeniem takiej przynależności jest doświadczenie prześladowania; (c) doświadczenie prześladowania – jak wynika z (a) i (b) – jest tym, co w podstawowy sposób określa i łączy wszystkich członków wszystkich tych grup; (d) jedynie człowiek, który należy do (jakiejs) mniejszości, może zrozumieć innego człowieka, który należy do (tej lub innej) mniejszości. Innymi słowy: „Prześladowani wszystkich mniejszości, łączcie się!”. Wszystko jedno, o jakiego rodzaju prześladowanie chodzi: obowiązkiem prześladowanych, czyli mniejszości, jest solidarność wobec wszelkich innych mniejszości, czyli prześladowanych”. „Ja zatem, jako (wiecznie prześladowana) kobieta, powinnam popierać wartości, dążenia i roszczenia wszystkich innych prześladowanych, czyli mniejszości. Okazuje się jednak, że mniejszości nie tylko p o w i n n y być między sobą solidarne, lecz po prostu takimi są, z samej swojej natury (niejasne jest, co było założeniem, a co wnioskiem: czy powinny takie być, ponieważ takie są, czy też takie są, ponieważ takie być powinny. W obu wypadkach logika wyводу jest, mówiąc delikatnie, wadliwa.) Członek mniejszości, który nie solidaryzuje się wyraźnie z innymi „prześladowanymi” tego świata, który pozwala sobie na kwestionowanie ich wartości, dążeń czy roszczeń, jest postrzegany jako perwersyjny, zwyrodniały. Jeszcze krok podobnej logiki i już za powyższym (d) czyha (e): człowiek, który należy do (jakiejs) mniejszości, n i e m o ż e n i e rozumieć człowieka należącego do (tej lub innej) mniejszości. Tak też, pokrętną i logicznie dość zaskakującą drogą, można dojść do przekonania [...], że kobieta w sposób aprioryczny n i e m o ż e być antysemitą”¹⁴.

¹⁴ A. Kołakowska, *Brygady politycznej poprawności*, w: „Rzeczpospolita” (29.01.2000).

Owe mniejszości połączone „wspólną” interesów zaprzęgnięto do rewolucyjnej walki, niekoniecznie świadomie, jako ów nowy proletariatus, owe „prześladowane mniejszości” wykorzystywane są do „kreciej roboty”, do podkopywania i obalenia tradycyjnych norm kulturowych, poprzez uderzenie w zbiorowości ludzkie, takie jak chrześcijaństwo, naród i rodzina, a powstałe – jak chcą neomarksziści – w wyniku wykształcenia się patologicznej „osobowości autorytarnej”. To na tym polega „rozproszona dezintegracja systemu”, o której pisał Marcuse, kiedy mówił o nowej koncepcji rewolucji.

Nowe społeczeństwo odporne na antysemityzm

Multimilioner Hermann Weil, handlarz zbożem z Ameryki Południowej, w roku 1923 finansuje powołanie do życia pierwszego w Europie Zachodniej¹⁵ instytutu marksizmu pod nazwą Instytutu Badań Społecznych, popularnie nazywanym „szkołą frankfurcką”. Paradoxem jest jednak to, że „czystej krwi” kapitalista finansuje przedsięwzięcie stawiające sobie za cel „ożywienie marksizmu”, marksizmu, który przecież ustanowił tegoż kapitalistę swoim głównym wrogiem klasowym! Okazuje się więc, że pierwszy w Europie, ale także niezwykle wpływowy instytut marksizmu nie powstał z inicjatywy marksistów, ale z inicjatywy wielkiego kapitału! Paradoxs ów próbuje wyjaśnić Antoni Malinowski w książce „Szkoła frankfurcka a marksizm”, pisząc: „Jak wiadomo, jednym z argumentów mających nakłonić Hermanna Weila do sfinansowania utworzenia Instytutu był argument o potrzebie prowadzenia studiów nad antysemityzmem w Niemczech. Realizację tego zadania rozpoczęto dopiero w połowie lat czterdziestych”¹⁶. Problem narastającego antysemityzmu i faszyzmu w Europie stał się wówczas dla uczonych ze szkoły frankfurckiej bodaj najbardziej palącym, a zarazem aktualnym problemem. Jego rozwiązanie miało stanowić opracowanie teorii „osobowości autory-

¹⁵ Instytut Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem powstał w oparciu o założony wcześniej w Rosji bolszewickiej w Moskwie Instytutu Marksa – Engelsa.

¹⁶ A. Malinowski, *Szkoła frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979, s. 65-66.

tarnej”, jako przyczyny i źródła „postaw antysemitycznych” w społeczeństwach Zachodu. Jest to jeden z ważniejszych, jeśli nie najważniejszy, element neomarksistowskiej doktryny rewolucyjnej. W swoim najgłębszym wymiarze działania neomarksistowskich uczonych ze szkoły frankfurckiej są nakierowane na przemianę Zachodnich społeczeństw tak, aby stały się odporne na antysemityzm. Dlatego że koniec antysemityzmu jest postrzegany przez neomarksistów jako konieczny warunek wstępny dla dzieła „wyzwolenia ludzkości” i zbudowania utopijnego „społeczeństwa przyszłości”. W przyszłym społeczeństwie „osobowość tolerancyjna” zajmie miejsce potępionej „osobowości autorytarnej”, stając się jednocześnie niezbędnym wzorcem kulturowym w budowie doskonałego ustroju państwa.

Społeczeństwo uwolnione od „patologii antysemityzmu” będzie społeczeństwem hołdującym radykalnemu indywidualizmowi i akceptacji pluralizmu. Ma to być ustrój, w którym wszystko, co ludzi w jakikolwiek sposób ze sobą integruje, od patriotyzmu poprzez religię, aż do rodziny i rasy, zostanie odrzucone, jako przejaw społecznej lub indywidualnej patologii, której źródło stanowi „osobowość autorytarna”. Dlatego „receptą” neomarksizmu dla przyszłego społeczeństwa nie jest klasyczny socjalizm, ale jego mutacja w postaci liberalizmu¹⁷, gdyż jest on ideowo „nieprzychylny” budowaniu społeczeństwa jako spójnej, jednolitej zbiorowości. Natomiast wszelka „odmienność” w projektowanym „społeczeństwie przyszłości” będzie traktowana jako swego rodzaju ideał, wzorzec, stanowiący istotę „człowieczeństwa”.

Na obecnym „etapie dziejów” w państwach tzw. demokracji liberalnej mamy do czynienia z intensywnym procesem rewolucyjnym zwanym „transformacją ustrojową”. Decyzja o transformacji ustrojowej, którą w Polsce przeprowadzono w 1989 roku, sprawiła, że wszyscy marksiści, komuniści, leniniści, trockiści i pezetpeerowcy, błyskawicznie, jak za „dotknięciem czarodziejskiej różdżki”, „prze-flancowali się”, stając się „rasowymi” liberałami i zagorzałymi zwolennikami ustroju demokratycznego. Chyba nikt dzisiaj nie ma już złudzeń co do szczytowości tej nagłej metamorfozy. Była to odpowiedź

¹⁷ Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000.

na wezwanie „ducha czasu” do kontynuowania „pochodu rewolucji” aż do pełnego zwycięstwa. Dzisiaj owi „wieczni rewolucjoniści” mają nowego „Marksa”. Jest nim Marcuse i szkoła frankfurcka. Rewolucja marksistowska „zmutowała”, ale nadal trwa i ma się tak dobrze, jak nigdy dotąd w historii ruchu rewolucyjnego. Wczoraj walczyli o demokrację socjalistyczną, dzisiaj „biją się” o demokrację liberalną. Zrezygnowano z Marksa i Lenina, ale „zaprzęgnięto” do pracy Antonio Gramsciego, który z procesu „transformacji” społecznej w obszarze kultury uczynił najpotężniejszą broń skierowaną przeciwko społeczeństwu.

From „Proletariat” to „Mass-man”

Summary

Today a common opinion prevails that with a collapse of communist states, with the Soviet Union at the head, the communist era reached its end. However, it turns out that the communism is not collapsed, but with leaving a traditional Marxism it has been mutated into a form of neomarxism. The core of actually made neomarxist revolution consists in bringing down the capitalist state by using no physical force, which has been given up for the benefit of revolutionizing the culture in a peaceful way. This revolution is a long-lasting process of transforming the social mentality; process, which aims at civilizational dechristianization so that the Western society voluntarily reject its traditional values and identify with new socialist ones.

John Deely
 University of St Thomas, Houston

The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part Two)*

6. Exposing the Quo/Quod Fallacy: from Untenable Dyad to a Necessary Triad

Now comes a very crucial point. The forms specificative of sense perception, through the addition to the *species impressae* of external sensation of the *species expressae* of imagination, memory, and estimation in or on the basis of which objects are experienced as desirable, undesirable, or neutral, are, respecting the intellect – understanding – not actually intelligible. They have to be made intelligible by the activity of the intellect itself, the *intellectus agens*, as St Thomas says. This means that what are *species expressae* for the three internal senses are taken over by the *intellectus agens* in such a way as to become *species impressae* respecting the *intellectus possibilis*.

In this change of role – this reversal wherein what *had been* an intentional form specificative *expressa* is turned to function *now* rather as a *species impressa*, a specificative *stimulus* rather than a quality already provenating its *terminus* – what had been “id in quo” for internal sense becomes rather “id quo” for the intellect. Just as what had been “id quo” for the external senses – namely, the *species impressae* from the environmental things and aspects proportioned to the bodily organs of outer sense – is incorporated into the response of the inner sense by the formation of *species expressae* or phantasms as the “id in

* The Part One of the article was published in *Człowiek w Kulturze* 19 (2007): 389-425.

quo” actually presenting objects evaluated perceptually as this or that, so now what had been “id in quo” respecting internal sense is *further ordered* respecting intellect to become simply “id quo” stimulating the formation of a yet higher level “id in quo”, a level presenting no longer a *potentially* intelligible objective world (the animal Umwelt as transformed by the intellect actively introducing formal relations of self-identity into the sense-perceived objects) but now instead an *actually* intelligible objective world crying out to be investigated in its own being and according to the many ways in which being can be said. It will prove, this objective world of animal realism now perfused with the actual intelligibility of being, to be a realm for poets and novelists no less than for scientists and philosophers, a world in which inquisitors no less than astronomers will find their way and have their day.

The possible intellect responds to the stimulus (“id quo”) provided by the agent intellect in appropriating and elevating the *species expressae* (“id in quo”) of internal sense to function rather as *species impressae* (“id quo”) for the possible intellect to respond to the semiotic animals surroundings in its own right through incorporating these “id quo”s into the fashioning of its own proper “id in quo” means for the presentation and awareness of objects finally as *actually* and not just *possibly* intelligible. But the actual accomplishment of this is realized *on the basis of* the irreducibly intellectual specifying forms fashioned and made by the possible intellect itself, those *species expressae* (“id in quo”) which alone *present* the objects *previously* perceived and sensed *now* as *things able to be understood*.

In short, just as the *species expressa* of internal sense as “id in quo” depends upon the *species impressa* of outer sense as “id quo”, so the *species expressa* of the intellect as “id in quo” depends upon the transformation by the intellects own activity of what *had been* “id in quo” for perception into a simple “id quo” for intellection.

The interpreted or completed object, then, as an object of actual experience, whether the animal apprehending be brute or rational, is never presented as such by a “quo” (a *species impressa*) but always further by an “in quo” (a *species expressa*). On the basis of an “in quo” alone does the object exist in awareness either as perceived only (from the *species expressa* of internal sense) or also as under-

standable (from the *species expressa* formed by the understanding itself taking the *species expressa* of internal sense as *species impressa* for the further purpose of *making intelligible* the objects of sense perception). In either the case of the brute or of the rational animal, of course, something of the “outer world is retained in the “inner world of apprehension, from the fact that the *species* of outer sense are a pure “id quo” incorporated, first, into the “id in quo” of perception (the *species expressae* of inner sense), and then further into the “id in quo” of intellection (the *species expressae* of human understanding in what is species-specifically differentiative of it). What is *species impressa* for sensation becomes part (but only part) of what is *species expressa* for perception; and what is *species expressa* for perception becomes *species impressa* for intellection, and thence part (but only part) of what is *species expressa* for the intellect in actually perceiving the per se sensible world as now actually intelligible in its own being as in some measure independent of whatever relations it may happen to have to me as an animal aware of it.

So the “relation to a knower essential to every object as such is precisely what is not essential to every thing as such, even though it is essential to every thing insofar as that thing becomes objectified or known (“being known and “being an object being but two ways of saying the same thing). The world “external to the knower as an animal organism becomes “internal to the knower through the *esse intentionale* of the *species impressae sensuum externorum* as the means by which things are known (“id quo”), and just this “externality is incorporated into the “internality proper to the universe of knowing at its higher levels of perception and understanding (“id in quo”). Hence the famous “quo”/quod distinction of Mortimer Adler¹ and of Neoscholasticism generally – „concepts are not that which (id quod) we know but that by which (quo) we know things – is revealed as the oversimplification that it is, contributing to the failure of even such greats as Jacques Maritain to see their way beyond the modern impasse of „realism vs. „idealism.

¹ See especially, perhaps, M. J. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes*, New York: Holt, 1967.

It is incumbent to speak of the “quo”/quod fallacy in this regard, a fallacy rooted in a misreading (or perhaps just an under-reading) of the *Summa theologiae*, Question 85, Article 2, described by Maritain² as “the main text in which St Thomas shows that the *species intelligibiles* are not the object (*quod*) but the pure means (*quo*) of knowing. Maritain regards this text as “equally applicable to the concept, i.e., to the *species expressa* of the possible intellect, and to the *species impressa* of the possible intellect formed by the agent intellect in subordinating the phantasm (the *species expressae* of internal sense) to the role of stimulus (*species impressa*) regarding the possible intellect. But it remains that this is an erroneous reading, and one surprising for Maritain. For no one read Poinset together with Thomas as much as Maritain read both. Maritain was always growing, always moving on, always breaking new ground, and, at the same time, always looking back, always deepening his grasp of the Thomistic texts in view of the philosophical demands of the problems that came into his view.

His under-reading (or over-reading) of the *Summa* I.85.2c in point of the quo/quod distinction there essayed is not unrelated to (in fact is of a piece with) an earlier error later corrected³, clearly a consequence of not having read at the time, or at least not having read thoroughly, Poinset⁴, wherein Poinset shows the difference for cognition between a *species impressa* (“id quo”) and the *species expressa* (“id in quo”) respecting the thing known in and with the object of apprehension (“id quo”d).

Where at one time Maritain expressly equated the notion of so-called “formal sign with the *species* indifferently *impressa* or *expressa*”, Poinset *always* expressly restricts (and explains the necessity for the

² J. Maritain, *Distinguish to Unite, or The Degrees of Knowledge*, trans. from the 4th French ed. of original 1932 entry above, q.v., under the supervision of Gerald B. Phelan, New York: Scribners, 1959, 390.

³ J. Maritain, *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris: Desclee de Brouwer, 1924, *passim*; corrected in *Distinguish to Unite*, 120n3 *in finem*, and 394n3. Yet cf. 393n2, which, as it were, qualifies even the correction.

⁴ J. Poinset, *Artis Logicae Secunda Pars*, Alcalá, Spain, 1632 (From R I: 249/839), Q. 22, Art. 2 (= *Tractatus de Signis*, subtitled *The Semiotic of John Poinset*, extracted from the *Artis Logicae Prima et Secunda Pars* of 1631/1632, Book 2, Question 2).

restriction of) the formal sign to the *species expressa*, indifferent only to the question of whether it be a *species expressa* of perception or of intellection, but *not indifferent at all* to the question of whether it be a *species impressa* or *species expressa*. Poinsoot explains the difference between the *species impressa* as such – i.e., be it such from external sense respecting the higher internal senses, or from the internal senses under the formative influence of the intellect acting (*intellectus agens*) respecting the bringing to the level of first act the possible intellect – and the *species expressa* as such in terms of the difference precisely between an “id quo” of knowledge and an “id in quo”, both alike respecting the “id quod” or object known⁶:

⁵ J. Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence*; we saw earlier a similar conflation or blurring at work in the writings on this point by one of Maritain's best students, Yves Simon.

⁶ J. Poinsoot, *Artis Logicae Secunda Pars*, 705a42b12 (= *Tractatus de Signis*, Book II, Question 2, 249/14250/6), then 705b3145 (= *Tractatus de Signis*, 250/2234): “St. Thomas calls the mental word an instrument by which the understanding knows something, not as if the concept were a known medium which is an instrument and external means, but as it is an internal medium or means in which the understanding understands within itself, and this is to be a formal sign. But ‘impressed’ specifier is the name for that form of specification by which the understanding formally understands, because it obtains on the side of the principle of the action of understanding; but that which keeps to the side of a principle of acting is called a form. And yet St. Thomas did not say that an impressed specifier formally signifies or represents, but that it is that principle by which the understanding formally understands; but it is one thing to be a formal sign, and another to be a principle ‘by which’ of understanding. ... a concept is not said to represent as something first ‘known’ in the mode of an extrinsic object, so that the qualification known would be an extrinsic denomination; a concept is said to represent as something intrinsic known, that is, as the terminus of the knowledge within the power. But because it is not the terminus in which the cognition finally stops, but one by whose mediation the power is borne to the knowing of an outside object, for this reason a concept has the being of a formal sign, because it is something intrinsic known, that is to say, because it is the intrinsic rationale of the knowing. Whence an instrumental sign is known as something which is known extrinsically and as a thing known, from the knowledge of which the significate is arrived at; but a concept is known as something which is known, not as is an extrinsic known thing, but as that within the understanding in which is contained the thing known. And so, by the essentially same cognition, concept and thing conceived are attained, but the cognition of the thing conceived is not arrived at from the cognition of the concept. And because the concept is that in which the thing or object is rendered proportioned

„D. Thomas vocat verbum [interiorem, i.e., *speciem expressam*] instrumentum, quo intellectus aliquid cognoscit, ... ut medium inter-

and immaterialized in the mode of a terminus, for this reason the concept itself is said to be known as something which, not as a thing separately known, but as constituting the object in the rationale of known terminus. But even though an instrumental sign can be attained with the signified by a single act of cognition, it remains true even then that it is from the known sign that the significate is arrived at, that the [instrumental] sign itself does not formally constitute the [signified] thing as known.

This text shows how unreliable is the treatment that Poinsoot's semiotic of concepts receives in the 2003 work of O'Callaghan (*Thomist Realism and the Linguistic Turn*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press). Suffice to remark here that Poinsoot expressly holds *the opposite* of the view O'Callaghan reports him to hold (e.g., p. 217, text and note 46) in the matter of such analogy as Aquinas makes between mirror images and mental representations: the former is an image objectively, the latter only presuppositively and formally. Thus the image in a mirror is *itself objectively apprehended in its own right* and hence stands within a cognitive relation as *objective terminus* thereof. By contrast, the concept as a 'mental representation' stands within a cognitive relation *not at all as terminus quod* but as *fundament* of the relation ('terminus in quo') which *terminates* at the object represented.

As Poinsoot summarily puts the point O'Callaghan misses, "the first means-in-which" – that is, the mirror image – "makes a cognition mediate ... but the second means-in-which" – that is, the mental image – "does not constitute a mediate cognition, because it does not double the object known nor the cognition" (*Tractatus de Signis*, Book II, Question 1, 224/2934, *et alibi passim*).

Thus, a "medium in quo" external to the mind, such as a mirror image, when and to the extent it makes known another than itself, does so, to borrow Maritain's words (*Distinguish to Unite*, 119), as "an object which, having, first, its proper value for us as an object, is found, besides, to signify another object"; by contrast, a "medium in quo" internal to the mind – any *species expressa*, thus; a "concept", whether perceptual or intellectual – is something that "makes known before being itself a known object", determining the aspect under which the object apprehended is perceived or conceived. In the older terminology (J. Poinsoot, *Tractatus de Signis*, 224/2934), the former "medium in quo" pertains to an *instrumental sign-vehicle*, a material reality which performs the sign-function only by itself being first objectified, that is, by *first terminating* an apprehensive relation, before being able to *further found* a sign-relation; whereas the latter "medium in quo" pertains rather to a *formal sign-vehicle*, a psychological state which exists by performing the sign-function. This *species expressa* becomes itself objectified, if at all, only by a reflexive act of intellection in self-awareness of knowing, never by a direct act terminating at an object. Thus the formal sign-vehicle, in contrast to an instrumental one, "does not double the object known nor the cognition" (J. Poinsoot, *Tractatus de Signis*, 224/3334).

num, in quo intellectus intelligit intra se, et hoc est esse signum formale. Species autem impressa dicitur id, quo formaliter intelligit intellectus, quia tenet se ex parte principii intellectionis; quod autem tenet se ex parte principii, vocatur forma. Et tamen non dixit D. Thomas, quod species impressa formaliter significat seu repraesentat, sed quod est id, quo formaliter intellectus intelligit; aliud est autem esse signum formale [scilicet, species expressa], aliud principium quo intelligendi [scilicet, species impressa]. ... conceptus autem est cognitum ... tamquam id, in quo continetur res cognita intra intellectum. Et sic eadem cognitione per se attingitur conceptus et res concepta, non ex cognitione eius devenitur in cognitionem rei conceptae. Et quia [species expressa] est id, in quo res seu obiectum redditur proportionatum et immaterializatum per modum termini, ideo dicitur ipse conceptus cognosci ut quod, non tamquam res seorsum cognita, sed tamquam constituens obiectum in ratione termini cogniti.”

Whence arises this summary difference between «quo» and «in quo» as far as concerns the *species*, the intentional or specifying form⁷:

When one contrasts O’Callaghan’s remarks on Poinsoot with the actual analysis found in Poinsoot’s own texts, the impression is hard to avoid that we are reading an author more concerned to include a reference than to get the reference right. This at least would explain the otherwise inexplicable ignorance on O’Callaghan’s part of the texts authored by Poinsoot’s most distinguished student in the matter of interpreting the thought of Aquinas, Jacques Maritain – bearing on the thing/object and sensation/perception distinctions that are central to the matter of understanding distinctively “Thomistic” realism.

We are dealing here neither with points marginal to the thesis of O’Callaghan’s book, nor with figures marginal to the Thomistic tradition. To get Poinsoot wrong, while passing silently over the relevant discussions in Maritain’s work which draw on Poinsoot in order to understand the realism of St Thomas, undermines the credibility of O’Callaghan’s central claim to be presenting “Thomistic realism” – in relation to the late modern “linguistic turn” or to anything else. As a guide to 20th century analytic literature, O’Callaghan proves far more reliable than as a guide to the original Latin literature of Thomism. As an English-speaking representative of Neothomism, O’Callaghan’s work blithely presupposes the terms of the quo/quod fallacy as permeating the late modern discussion of “realism” in Neothomistic circles, which gets us nowhere in semiotic terms.

⁷ J. Poinsoot, *Tractatus de Signis*, Book II, Question 2, 245/17246/4 (= *Artis Logicae Secunda Pars*, 703b42704a1). Maritain says the same (*Distinguish to Unite*, 393): “The concept is not a pure means in the sense of a principle or fertilizing seed, like the

„*Species expressa* semper est imago viva et producitur per actionem vitalem a potentia, cui deservit, ut per eam cognoscat. Sed *species impressae* sunt, quae ab una potentia [sive intra sive extra animalem] ad aliam imprimuntur et ad cognitionem formationemque idoli movent aliam potentiam. – An expressed specifier (or expressed form of specification) is always a living image produced through a vital action by the power which it serves in order that the power might know by means of it. But impressed forms of specification are specifiers that are impressed by one power on another and move that other power to cognition and the formation of an icon.”

Hence too, *mutatis mutandis*, in perception and intellection alike, inasmuch as both perception and intellection alike depend upon the formation by the animal of a *species expressa* (in contrast to the animal's sensation, for which alone suffice the environmental stimuli conveying from without the *species impressa* thanks to which proper and common sensibles initiate the process of objectification, transforming the surrounding physical environment into an objective world filled with species-specific meanings – an Umwelt, as the Thomistic thinker Josef Pieper put it⁸ on the basis of what he learned from the experimental work in biology of Jakob von Uexküll⁹), the

presentative [rather: *specifying*] form which is received (*species impressa*); it is a pure means as *term* or fruit (*species expressa*, presentative [or *specifying*] form which is uttered)”. But he then goes on, as we saw above, unwittingly to diminish the force of the crucial distinction between “quo” and “in quo”. Poinset, on this particular, *does exactly the opposite* (*Tractatus de Signis*, II,2, 243/1222; = *Artis Logicae Secunda Pars*, 702b45703a9): “Sicut enim, ut obiectum esset praesens et unitum potentiae in ratione principii concurrentis ad formandam cognitionem, oportuit ponere speciem impressam, ita ut praesens sit in ratione termini, ad quem tendit cognitio, oportet aliam similitudinem seu speciem ponere, si res sit absens. Vel secundo oportet ponere conceptum intra potentiam, ut res cognita seu obiecta reddatur proportionata et conformis ipsi potentiae”. – “For just as it was necessary to posit an impressed specification or form in order for the object to be present and united to a cognitive power in the rationale of a principle concurring in the forming of the powers cognition, so must another similitude or specifier be posited in order for the object to be present in the rationale of the terminus toward which knowledge tends, if the thing objectified is absent. In the second place, it is necessary to posit the concept within the power in order for the things known or objects to be rendered proportioned and conformed to the power itself”.

difference in principle between objects and things, *de facto* identified at the level of external sensation, comes to a *de jure* fruition as the objects of experience are formed on the basis of and blossom further into signs, first of what the animal needs (both to flourish by attaining and to survive by avoiding), and then (for rational animals) signs of what the world is in its proper being and in its dependency upon a First Cause whose signature is existence (“*esse*”) wherever it may be found in act¹⁰:

„For just as an object cannot terminate the sense of sight unless it be bathed in light, so neither can an object be attained by [the inter-

⁸ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, London: Faber & Faber, original ed. trans. Alexander Dru. Introduction by T. S. Eliot; new English trans. by Gerald Malsbary with an introduction by Roger Scruton, South Bend, IN: St Augustines Press, 1998.

⁹ See esp. Jakob von Uexküll: *A Paradigm for Biology and Semiotics*, a Special Issue of *Semiotica* 1341/4.

¹⁰ J. Poinsot, *Tractatus de Signis*, Book II, Question 2, 243/22244/28 (= *Artis Logicae Secunda Pars*, 703a943): “Sicut enim obiectum non potest terminare visionem externam, nisi luce visibili perfundatur, ita nec obiectum potest ab [sensu interiori memoriae, imaginationis, et aestimativae; nec ab] intellectu attingi, nisi a sensibilitate sit denudatum et luce spirituali, quae est immaterialitas [*relatively so* in casu sensus interni] seu abstractio [*strictly immaterial* in casu intellectus humani] affectum et formatum. Immaterialis autem lux non invenitur extra [potentiam phantasiandi seu etiam] potentiam intellectivam; ergo oportet, quod intra ipsam illuminetur obiectum et formetur illa spiritualitate [mediatum in casu sensuum internorum, completum seu penitus in casu intellectus seu rationis], ut attingatur; et hoc formatum in esse obiecti est verbum seu conceptus [ly ‘expressed from of specification’, id est], quod non est ipsa cognitio, ut supra ex D. Thoma diximus et infra quaest. 4. dicitur, quia tenet se ex parte obiecti seu termini cogniti, eiusque officium non est reddere formaliter cognoscentem, ut cognitio est tendentia ad obiectum, sed reddere obiectum praesens per modum termini cogniti. Nec antecedit cognitionem sicut species impressa, quia formatur per cognitionem, nec [rursus dissimile ad ly ‘impressed form of specification] datur ut principium cognitionis, sed ut terminus. Nec propterea oportet, quod tale verbum seu species cognoscatur ut quod [id quod], sicut cognoscitur imago exterior, ut in ea res repraesentata attingatur, quia cum repraesentet intra [sensus internum ut etiam] intellectum et ut forma informans illum, non repraesentat obiective et prius cognitum, sed formaliter et ut ratio cognoscendi [id est, ut ratio ipsa obiecti praesentandi in modo ipso interpretato, sive ut quid attractivum, ut quid repugnantem, vel ut quid indifferens (in casu phantasiandi), seu ut verum vel fictum (et aequaliter correcte vel incorrecte, in casu intellectionis)].”

nal sense of memory, imagination, and estimation; nor by] the intellect unless it be stripped of the conditions of external sensation and affected and formed by the spiritual light which is immateriality [*secundum quid* in the case of internal sense] or abstraction [*penitus immateriale* in the case of human understanding]. But an immaterial light is not found outside the [the perceptive or] intellective power; therefore must the object of needs be illuminated and formed by that spirituality [mediate in the case of internal sense, complete in the case of intellection] in order to be apprehensively attained; and this being formed in the being of object is the word or concept [the *species expressa*, that is], which is not the same as the very cognition itself, because the concept stands on the side of the object or terminus of the cognition, and its function is not to render the animal formally knowing as cognition is a tendency toward an object, but to render rather the object present after the manner of the terminus cognized or known. Nor does it antecede the cognition, as does the *species impressa*, because it is formed within the cognition itself; nor [again unlike the *species impressa*] does it exist as an initiating principle of the cognition, but as the terminus of the cognition. Nor on this account must it be said that the word or *species expressa* is cognized as that which is known [id quod], as if it were a question of cognizing an image in external sensation in order to attain apprehensively the thing represented therein, for the reason that, since the *species expressa* represents within [the internal sense or] the intellect and as a form informing that very power, it does not represent objectively and as itself already cognized, but formally and as the rationale of the cognizing [that is, as the very reason for the objects being presented interpreted in the manner that it is presented, either as desirable, repugnant, or ignorable (in the case of internal sense), or as true or fictive (and in either case rightly or wrongly, in the case of understanding)].”

Perhaps enough has been said by now to reveal just why the celebrated Neothomistic “quo/quod distinction” as a response to or rebuttal of idealist claims regarding knowledge is not just a simplification but an *oversimplification*, and as such a veritable fallacy, as I have shown and emphasized. Necessary to explain the case of ob-

jects not necessarily identified in fact with things is a trichotomy rather of “quo”/in quo/quod.”

With this trichotomy we are well underway, as will shortly appear, toward overcoming the post-Cartesian realism/idealism opposition, and not by coming to terms with Descartes and Kant, but rather by changing the terms in which what is convincing about Kant in particular comes to light, namely, the a-priori role of biological constitution (not at all of the understanding, as he himself mistakenly thought, for want of a distinction between sensation as not involving and perception as involving a *species expressa*, on the one hand, and between intellection and perception inasmuch as intellection or understanding transcends the *species expressa* on which perception in other animals is exclusively based¹¹, although it perforce makes use of that *expressa* as *impressa* respecting the formation of its own proper *expressae*) in the formation of the Umwelt. Here let us summarize the point.

6.1. Question 85, Article 2 and the Quo/Quod Fallacy: Ending a Long Misunderstanding

With Article 2 of Question 85 in the First Part of the *Summa*, St Thomas asks us whether the intelligible specifying forms ‘abstracted’ from the phantasms are related to our intellect as that which is understood; and Maritain, along with Mortimer Adler and most or all of the Neothomists¹², interprets this question as applying equally to the

¹¹ See J. Deely, *Four Ages of Understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the 20th century*, Toronto, Canada: University of Toronto Press, 2001, esp. 553570.

¹² For many years, it was Mortimer Adler who most egregiously illustrated in his writings the quo/quod fallacy. In 2003 this crown passed to John O’Callaghan with his attempt to accommodate Neothomism to the “linguistic turn” of contemporary analytic philosophy (on a much lesser scale, D. Braine, “The Active and Potential Intellects: Aquinas as a Philosopher in His Own Right”, in Haldane ed. 2002, 1835, illustrates the same). Cf. J. Deely, “The literal, the metaphorical, and the price of semiotics: an essay on philosophy of language and the doctrine of signs”, Special Issue on Metaphor Guest-edited by Frank Neussel, *Semiotica* 161.1/4, 974, for details of the difficulties in the way of any such accommodation, which come down to this:

species impressa formed by the agent intellect and to the *species expressa* formed by the possible intellect.

But this is not the case, and amounts again to an oversimplification. The reason is that the *species impressa* functions as the “id quo” simply by which a stimulus originating with the physical environment is conveyed intentionally into the formation of the intellectual concept *along with* the material *entia rationis* necessary to the structure of perception for any animal, while the *species expressa* functions rather as the “id in quo” on the basis of which the per se sensible environment along with and within the perceptible world of interpreted objects for the first time appears rather in the guise of something able to be understood according to its being, according to what it actually is *both* within *and* independently of objectification.

Hence it will not do simply to argue¹³ that “the expression *in quo*” is one “which in no way destroys or diminishes the force of the word *quo* as applied to the concept, but only makes it more precise, and signifies that the act of understanding indivisibly includes, at once and by the same token, both the concept signifying and the object signified.” This will not do, because the “object signified” on the basis of the *species expressa* of internal sense, by comparison with the thing stimulating the external sense and originating the *species impressa* which is the *quo* – pure *quo* – of sensation, is only *partially* ‘the same’, for and inasmuch as the object known in perception is not simply the physical source in itself of the stimulus of external sense but is that source as *incorporated into the needs and interests of the organism perceiving that it be evaluated as indicating some threat (-) or desirable element (+) or something that need elicit no concern at the moment (0).*

while the thought of St Thomas, though itself pre-semiotic, is yet in the line of and compatible with the development of semiotics, late modern linguistic philosophy cannot survive analysis from the semiotic point of view, exactly as and for the reason Todorov projected (“The Birth of Occidental Semiotics”, trans. by D. Swabey, J. Mullen, in *The Sign*, ed. R. W. Bailey, L. Matejka, and P. Steiner, Ann Arbor, MI: Michigan Slavic Publications, 1978, 40).

¹³ J. Maritain, *Distinguish to Unite*, 393.

In other words, “the concept signifying” in sense perception is not signifying *ens reale simpliciter*, but rather *ens reale secundum quid*, namely, as included in the concept *as an expression – species expressa – both* of something of the physical environment *and* of what that something means or could mean in relation to the organism perceiving. This requires that the organism itself add something of its own in its own formation of the *species* in response (*expressa*) to the *species* received (*impressa*) from external sense. It is this “something more, something added”, that is at issue in the transition from *quo* to *in quo*.

Let me cite here, in support of my above remarks¹⁴, the text of St Thomas: *Summa contra gentiles* Book I, chap. 43. The first paragraph

¹⁴ T. Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. R. P. Pauli, M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, Vol. II, 9th ed. rev. by P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, Turin: Marietti, 1953: *De potentia* 9.5c is also worth consulting on this point, where Thomas clearly distinguishes the form (i.e., *species impressa*), which is the “intelligendi principium” and “non sicut intelligendi terminus”, from the “primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta”, which is the “*verbum interius*”, which in itself, as we are seeing, is an “in quo” *per se*, but which becomes a “quo” only *secundum quid*: on the one side (as recounted earlier), through incorporating the *species impressa sensuum externorum ut relicta et praesens in phantasmatibus ex quo intellectus agens format speciem impressam intellectus possibilis*; and, on the other side (as Thomas explains in the text we are considering), respecting the *verbum exterior*, i.e., the exaptation of language in the root sense (T. A. Sebeok, “Communication, Language, and Speech. Evolutionary Considerations”, in Sebeok, *I Think I Am A Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, New York: Plenum Press, 1986, 1016; “Toward a Natural History of Language”, in *The World & I*, October 1986, 462469; “Language: How Primary a Modeling System?”, in *Semiotics 1987*, ed. John Deely, Lanham, MD: University Press of America, 1988, 1527; “Toward a Natural History of Language”, *Semiotica* 65, 343358; J. Deely, *Four Ages of Understanding*, ch. 1) to constitute linguistic communication as species-specifically human: “non enim vox exterior significat ipsum intellectum [the understanding itself], aut formam ipsius intelligibilem [the *species intelligibilis impressa*], aut ipsum intelligere [the act of understanding], sed *conceptum intellectus quo mediante* [italics added; where “quo” mediante means not a window through which is viewed the object but the *species expressa seu intellecta* on the basis of which provenates the cognitive relation terminating at the thing as object known in this or that perspective – i.e., as “specified] significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal. – “for the spoken word does not signify the intellect itself, or the intelligible form itself, or the act of understanding; the spoken word signifies the conception of the

of my citation reads like the common (mis)interpretation of Aquinas: *Summa theologiae* I.85.2c, under discussion. But the next paragraph goes on to explain exactly the points on which the first paragraph remains silent but presupposes, in the sense that, absent a grasp of the presupposed (silent) points, the paragraph opening reduces to an oversimplification that falsifies the matter-at-issue. To the opening paragraph, I add my own emphasis in the form of bold face type. To the follow-up clarification I insert my glosses in italics between square brackets. Here is the text from SCG 1.43¹⁵:

intellect by means of which the spoken word signifies what it is that is understood, the object understood: as when I say man or man is an animal. (Compare, in J. Poinsoot, *Tractatus de Signis*, Appendix A, "On the Signification of Language: Whether vocal expressions primarily signify concepts or things, 344350; = J. Poinsoot, *Artis Logicae Secunda Pars*: "Utrum voces significant per prius conceptus an res, 104b31108a33.)

Then occurs one of those astonishing continuations so common in St Thomas (which make him always new to read): "Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere ("And as far as concerns this matter of the signification of spoken words, it matters not a whit whether the intellect understands itself or something other than itself: just as when it understands something other than itself it forms a concept of that thing which is signified by the voice, so when it understands itself it does so by forming a concept of itself, which can also be expressed by a spoken word ,). How could the *esse intentionale* doctrine that the knower becomes what it knows more strikingly be expressed than in this continuation? See extended discussion of this point as regards the "intentional life of the human being in J. Deely, *The Tradition via Heidegger*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

¹⁵ T. Aquinas, *Summa contra gentiles* I, ch. 43: "Account must be taken of the fact that an exterior thing understood by us does not exist in our understanding according to its proper nature, but there must needs be a form specificative of that thing in our understanding, through which specification **the actual understanding** comes about. Existing in act through a formal specification of this sort the understanding understands the thing itself as if through its proper form; yet *not* in suchwise that the very act of understanding would be an action passing into the thing understood, as heat passes into a heated thing. The actual understanding remains within the very one understanding and **has a relation to the thing which is understood, based on the fact that the aforementioned specificative form is a formal similitude of that very thing** [rather than of something else].

"Account must further be taken of the fact that the [*possible*] understanding specifically formed by a thing [*namely, the form of specification impressed by the*

„Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit **intellectus in actu**. Existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et **habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species** praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, **est similitudo illius**.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus [*possibilis*] per speciem rei formatus [*scil. species impressa ex phantasmato ab intellectu agente*] intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae [*scil. species expressa*], quae est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet [*scil.*

intellects own activity], in actually understanding forms within itself a certain intention of the thing understood [*namely, an expressed specificative form*] which is the rationale of that thing which a definition signifies. And this further posit is necessary from the fact that the understanding understands indifferently present and absent things, in which imagination has something in common with understanding. But the understanding has further [*comparatively, that is, to internal sense or to sense-perception generally speaking*] the ability also to understand a thing as separated from the material conditions without which the thing in nature cannot exist. And this could not be unless the understanding were to form for itself the aforementioned further [*expressed*] specification. Yet this understood or “intellected [*expressed*] intention, since it is a quasi terminus of the intelligible operation, is other than the intelligible specifying form [*impressed by the intellects own acting*] which the intellect made to be actually intelligible, for the intelligible [*impressed*] specification is required as the principle of the intelligible operation, even though both specifications [*both the one impressed by the intellect acting on the phantasm and the expressed by the possible intellect*] are a formal similitude of the thing understood. For from the fact that this intelligible specifying form, which is stimulative of the understanding and the principle of the understanding, is a similitude of the exterior thing [*insofar as it is expressed by the interior senses on the basis of the specifications impressed upon the external senses*] it follows that the understanding forms an intention similar to that very thing; because as a thing is, so does it act. And from the fact that the understood intention is a likeness of some thing, it follows that the understanding by forming this intention understands that specific thing [rather than anything other].

comparative ad sensus interiorem seu phantasiari generaliter loquendo], quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam [*expressam*] formaret. Haec autem intentio intellecta [*expressa*], quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili [*impressa ab intellectu agente*], quae facit intellectum in actu, quam [*impressam*] oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque [*et impressam ab intellectu agente et expressam ab intellectu possibile*] sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris [*inquantum est expressa ab sensibus interioribus ex speciebus impressis supra sensus exteriores*], sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.»

Whence to insist simply that the expression «in quo» in no way «destroys or diminishes the force of the word quo» is to miss a crucial point and to beg the question. For the *quo* as *species impressa* simply conveys iconically the otherness of its source, whereas the *in quo* normally and necessarily (by virtue of its function to engender a *perception* and not merely to duplicate a *sensation*) adds to that iconicity “relations of reason (*entia rationis*), whether only materially (as in the perception of brute animals rendering the cognized environment meaningful *for them*) or also formally (as in the intellection of rational animals rendering the perceived environment something able to be understood in terms of being, both *reale* and *rationis*). And it is as *terminus* of the relations *founded in* (provenating from) the *species expressae* that the object perceived exists, which includes but does not reduce to the relations to the source which provenate from the *species impressae* as sensory stimulus.

Despite having recognized the limitation at work in Thomas’ own writings on the question¹⁶, Maritain then himself also fails to **shift the**

¹⁶ J. Maritain, *Distinguish to Unite*, 389n4, cited above.

emphasis needed to account for those aspects of reality which are socially constructed and as such involve *ens reale* without reducing thereto, **from** (in Maritain's own terms) "the relation between the extramental thing and the presentative form [*species impressa*] thanks to which the thing is made object" **to** "the relation between the presentative form [*species expressa*] and the object itself taken as such."

6.2. *What the Intellect Acting ("Intellectus Agens") Enables the Possible Intellect ("Intellectus Possibilis") To See in Objects Perceived*

So the initial or primitive human awareness of the objective world not simply in terms of animal interaction (+, -, 0) but now also in terms of actual being gives a whole new dimension to the experience of "this" and "what is not this" as a difference in being, a difference in what is and what is not *recognized*, which involves the ability to distinguish *ens rationis* as such ("formally") – comparative non-being to the *ens reale* of that which is or seems to be so. The *ens reale* of the sensible environment becomes entangled with *relationes rationis* in order to exist as a structured or meaningful world of objects for the animal, an Umwelt; and *this is what the rational animal awakens to*¹⁷ as the initial contrast between being (*ens reale*) and nonbeing (*ens rationis*), between something of objectivity that does (*ens rationis*) and that does not (*ens reale*) reduce to our experience of it.

In this very act of comparison, the understanding grasps (again for the first time) *distinction* in a conceptual form. Just so, in the course of experience, being and nonbeing, *ens reale* and *ens rationis*, create each other formally and correlatively as elements of experience¹⁸. They are

¹⁷ From the first of many sleeps, as we might say (for "il est pour l'homme plusieurs dormir" – J. Maritain, *Distinguish to Unite*, 2).

¹⁸ Cf. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.311: "the real ... is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an *ens* relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an *ens* such as would stand in the long run."

You can see here that Peirce has one foot on the trail, but then, exactly like the Neothomists (e.g., B. Ashley, "Change and Process", in *The Problem of Evolution*,

not absolutes, they are correlates¹⁹; and, as in experience so correla-

ed. J. N. Deely, R. J. Nogar, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1973, 265294), his other foot he leaves on the path to psychologism which so bedeviled the logic and philosophy of his time. For the discovery of the unreal need hardly consist in the discovery of illusion. It consists even more fundamentally in the discovery of things that have no subjective reality *per se* while are yet far from “private inward determinations, negations belonging to idiosyncrasy.” The boundary between Texas and Oklahoma or between Dubuque, Iowa, and East Dubuque, Illinois, or the Presidency of the United States have no reality apart from the enculturated social experience of semiotic animals, yet they can hardly be said to reduce to ‘private inward determinations’ or ‘negations belonging to idiosyncrasy’, unless we extend “private” and “idiosyncratic” well beyond individuality as such. The unreal is what cannot be photographed or perceived as such by sense yet is nonetheless public and determinative of human life. Anyone who has ever had to flee the police knows just how real is the unreal boundary between Texas and Oklahoma. There are, of course, “private inward determinations” and “negations belonging to idiosyncrasy”, as when I declare myself King of France and proceed to act accordingly. But even these private and idiosyncratic determinations, as giving rise to relations within an Umwelt, can, in the Lifeworld, become far from private and idiosyncratic, as when Napoleon decided he would be Emperor of France (or even had he – privately and idiosyncratically – decided at the time to be the next King instead) and so introduced into the Umwelt around him energetic interpretants that he soon so became. *Ens rationis* does not belong to the inner world and *ens reale* to the outer. To the inner world belong the *species expressae*, both those of *phantasiari* and those of *intelligere*, which comprise the Innenwelt on the basis of which exists as public in principle the objective world or Umwelt; and it is this objective, public world comprising the interweave of *entia rationis* and *entia realia* as equally objective that is the world of animal experience. Introducing into the human Innenwelt intellectual concepts along with and superordinate to phantasms makes only this difference, but it is huge: that it becomes possible for the animal using signs now to recognize also that there are signs, relations in their difference from and contrast to related things which sometimes terminate at mind-independent objectivities and sometimes rather at mind-dependent objectivities, normally at admixtures of both. At this moment the generically animal Umwelt becomes the species-specifically human Lebenswelt, opened by the notion of being as such to the explorations of subjectivity without which there would be no science, as well as to the flights of fancy which depict even better objective worlds, such as ‘utopias.’

¹⁹ See J. Deely, “Editorial AfterWord” and critical apparatus to *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsett*, Berkeley: University of California Press, 1985, 482485, the “Editorial AfterWord” discussion of the problem of translating the Latin expressions *ens reale* and *ens rationis* in the context of the developing doctrine of signs as Poinsett grounds it in the notion of irreducibly triadic relations indifferent to the *ens reale/ens rationis* distinction.

ted, they provide the basis of all further distinctions of understanding. This new grasp, in turn, enables yet another new grasp, grasp in judgment of the first principle of intelligible discourse, which – in its turn – provides the ground of endless further judgments (“infinite semiosis”) of a logical kind. This first principle of intelligible discourse is exactly as Aquinas described it²⁰, and is called (see the humor in this) by some *the principle of contradiction* and by others *the principle of non-contradiction*. But at least both and all agree on exactly what is the content of this principle: that it is not possible to both be and not be at the same time in the same respect, “*impossibile est esse et non esse simul.*”

As the direct outcome of the judgment that being (*ens reale*) is not non-being (*ens rationis*), the principle of contradiction participates in the non-alternative, therefore necessary, character of that prior judgment. Understanding, unable, on the inward side²¹, to affirm and deny the same thing under the same aspect, has manifested to it by the senses likewise that entities are one way or another but not both in a given aspect, giving rise to the notion of „being undivided or unity. But what is experimentally undivided in itself is given, in and by that very experience, as divided from others. So arises (intellectual) grasp of *plurality*, of many beings each of which is itself one²².

At this stage, finally, tautological judgment (a judgment true by virtue of logical form alone) and the recognition of *identity* (“every being is what it is”) becomes possible. Only then does the recognition of an “outside world” as such, that is, a world apart from our subjectivity and beyond our Umwelt (i.e., independently existing in respect of our being as knowers), a ‘world’, in short – namely, the

²⁰ T. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Book IV, lect. 6, n. 605.

²¹ In words we can say anything; but Aquinas thought like Aristotle on this point (Aristotle, *Organon*, 76b2427): “demonstration is addressed not to the spoken word but to the discourse within the soul, and though we can always raise objections to the spoken word, to the inward discourse we cannot always object.” Often you can actually see someone say what they clearly do not think, just to preserve their position (or pride) in an argument.

²² See the reply to the 15th objection in Q. 9, art. 7, of his *Quaestiones disputatae de potentia*, where Aquinas provides a near-complete summary exposition of this discussion.

physical environment and universe – with a subjectivity and intersubjectivity of its own²³, become possible as well.

We have then seven primitive elements upon which the experience of the physical universe or world as actually intelligible rests, as on a foundation: being, non-being, distinction, contradiction, unity, plurality, identity. Only with these foundation stones in place does „truth as conformity become a possibility in discourse – or even a question²⁴. The sequence of these elements, being the same for all animals possessed of reason in its necessary features, is what lays the ground of possibility for intersubjective agreement in the linguistically communicable results of judgments as well. We have here, so to speak, the intellectual infrastructure of cultural reality in its difference from the purely social world of animal communities.

Idealism in the modern sense (that the mind knows only what the mind itself makes) is precluded in the setting of such an analysis “by

²³ It may not be premature to note that this recognition sets the human use of signs (or “anthroposemiosis”) apart in principle from the use of signs brute animals make (“zoösemiosis”) as such. As it might be said, and as Jacques Maritain did say: “In its most perfect function, which is not to manufacture ideas but to judge, the understanding seizes upon existence exercised by things.”

²⁴ The basis for the prior possibility of such conformity being something else again, as Heidegger (“On the Essence of Truth”, trans. by R. F. C. Hull, A. Crick, in *Existence and Being*, ed. W. Brock, Chicago: Gateway, 1949, 292-324) was first to point out, in an essay all the more important for coming in the wake of Kant’s elaborate explanation of why any such conformity could be no more than a mere appearance, a “phenomenon” in the invidious sense Kant so well managed to attach to the final ontological impoverishment of that term. It is – to answer Heidegger’s later question (ibid.) – the basis for the prior possibility of truth as correspondence or “conformity”, then, that semiosis establishes through but beyond, as we have seen, “animal realism”. See the discussions in J. Deely, *The Impact on Philosophy of Semiotics. The Quasi-Error of the External World, with a Dialogue between a Semiotist and a Realist*, South Bend, IN: St. Augustines Press, 2003; “The Semiosis of Angels”, *The Thomist* 68.2 (April): 205258; “The Thomistic Import” of the Neo-Kantian Concept of Umwelt in Jakob von Uexküll, *Angelicum*, 2005, forthcoming; S. Petrilli, “Responsibility of Power and the Power of Responsibility: From the Semiotic to the Semioethic Animal, Withalm and Wallmannsberger, Eds., *Macht der Zeichen, Zeichen der Macht/Signs of Power, Power of Signs*, Festschrift für Jeff Bernard; =Trans-Studien zur Veraenderung der Welt 3; Wien: Lit. Verlag, 2004, 103-119; and J. Deely, S. Petrilli, A. Ponzio, *The Semiotic Animal*, Ottawa, Canada: Legas Publishing, 2005.

the fact that the knowing subject is discovered” – or, more exactly, discovers itself – “only within a world of change subject to the law of contradiction”²⁵. This „law of contradiction itself, moreover, along with the transcendentals and other logical concepts, as Strasser well says²⁶, “such as ‘something’, ‘identity’, ‘non-identity’, ‘agreement’, ‘disagreement’, ‘characteristic’, ‘relation’, and ‘connection’, is rooted “in our concrete dealings with beings”, what I prefer to call “animal realism”. Over and above this (again Strasser), “The elementary rules of logic owe their compelling force to our habitual knowledge about the identity, unity, inner indivision of being and its difference from other beings. In other words, the logical evidences are based upon, or, rather, arise out of, a certain experience of being as being.”

6.3. From *Per Se Sensible* to *Per Se Intelligible*: the Heart of the Matter

But notice in all this the crucial role of the *entia rationis*, the relation of identity in particular: “every being is what it is.” Every animal lives in a world of objects structured both according to the physical nature of the environment and also according to the needs and desires of the animal. The physically same item of the environment may be evaluated as object oppositely by animals of diverse species, neither being “wrong”; and diverse species even *sense* diverse aspects of the same environment as their species-specific basis for further organizing that environment into an objective habitat which suits their needs. So the objective world of direct perceptual experience, unlike the relations given in and by external sense at its foundation and core where the *entia rationis* as yet have no purchase²⁷, is an irreducible mixture of mind-dependent and mind-indepen-

²⁵ B. Ashley, “Change and Process”, 291292.

²⁶ S. Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences. A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963, 263. Cf. T. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics*, Book V, lect. 11, n. 912. And see the diagram of Aquinas notion of the implicit content of the *primum cognitum* in Chapter 15 of J. Deely, *Four Ages of Understanding*, 648.

²⁷ Animals which learn from experience do so de facto only with the assistance of relations of reason, materially only in the case of brute animals, formally as well in the

dent being, woven together in the web of experience by *relationes* indifferently *reales et rationis* (and here let me say what I have elsewhere²⁸ justified: that *entia rationis* are *nothing but* relations with their termini) so far as the animal in its animality is concerned. What is important for the animal as animal is the cycle of day and night and of the seasons, not whether this cycle results from the sun moving round the earth or the earth moving round the sun.

If we bear in mind that the “agent intellect” (that is, the intellect *by its own activity*) forms the intelligible *species impressa* for the possible intellect not directly from the stimulation of external sense (which is prior to the material formation of *entia rationis*) but directly from the material provided by the phantasms (i.e., the *species expressae* jointly produced by memory, imagination, and estimation, which are interpretive of the environment and not merely selective respecting it – and which, as interpretive, while including the pure *quo* of the *species impressae* of external sense revealing irreducibly aspects of the physical reality, the *ens reale* of the situation, *add* to that manifestation the *in quo* without which the animal would not be able to “make sense” of its surroundings in order to get on with life), we see at once that while the world of perceived and experienced objects

case of rational animals; but the external senses upon which these animals rely respond only selectively rather than interpretively to the stimuli from their surroundings, whence the network of relations among common and proper sensibles in each case is naturally determined even though it obtains only in cognition, and leaves no room for those “relations of reason” – “neque sensus externus relationes rationis format, quis caret isto modo cognoscendi”, scil., per modum interpretationis in formatione specierum expressarum – which necessarily enter in in order for the data of external sense to be interpretively organized on the basis of the subjective, i.e., biological, nature of the cognizing organism according to the perceptual categories of interaction, +, , 0, as we have earlier considered. Exactly here, in the connection between proper and common sensibles, does the modern distinction of “epistemology” from “ontology” break down, as it comes a-cropper also over the singularity of ontological relation in general, as I have so many times elsewhere discussed, e.g., J. Deely, “Evolution, semiosis, and ethics: rethinking the context of natural law”, in *Contemporary Perspectives on Natural Law*, ed. A. M. González, Aldershot, England: Ashgate, volume in preparation, Chapters 8 and 11.

²⁸ Notably J. Deely, “Evolution, semiosis, and ethics: rethinking the context of natural law.”

necessarily contains materially elements of *entia rationis*, and indeed “hangs together” experientially and objectively (as opposed to merely physically) *because of* these *relationes rationis* (the animal organism could not otherwise so much as orientate itself in space to find its way home!), perceptual awareness as sensory does not and cannot directly reveal the difference between the *entia rationis* and the *entia realia* in the constitution of the Umwelt. Perceptual awareness in its sensory dimension relies unwittingly on the functional equivalence, described above, of mind-dependent and mind-independent relations for purposes of action and interaction. But the point is so fundamental, yet so little considered or generally understood, that it bears repeating here²⁹:

„quod obiectum esse reale vel rationis solum facit differentiam in ratione entis, non in ratione obiecti et cognoscibilis. Et stat bene, quod aliquid sit simpliciter obiectum, et simpliciter non sit ens. Aliae enim sunt differentiae rerum in esse rei et entis, aliae in ratione obiecti et cognoscibilis, ut bene advertit Caietanus 1. p. q. 1. art. 3. Et sic univoce conveniunt plura in ratione scibilis et non in ratione entis, vel e contra. Et similiter possunt convenire specificice in ratione scibilis et non in ratione entis, vel e converso Ratio enim scibilis

²⁹ J. Poinsot, *Tractatus de Signis*, Book I, Question 4, “In What Way Are Objects Divided into Stimulative and Terminative”, 187/28190/3 (*Artis Logicae Secunda Pars*: “Qualiter dividatur obiectum in motivum et terminativum”, 678b15679a6): “whether an object is mind-independent or mind-dependent makes a difference only in the rationale of being, not in the rationale of object and knowable thing. Something can well be an object simply and not be a being simply. For the differences of things in physical existence and being are one matter, differences in the rationale of an object and cognizable thing quite another, as Cajetan well notes in his Commentary on the *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 3. And so many things coincide univocally in the rationale of the knowable, and not in rationale of [entitative] being, or conversely. And similarly can many things coincide specifically in the rationale of the knowable and not in the rationale of being, or conversely For the rationale of the knowable only bespeaks the necessary connection of truth, which connection coincides univocally with any other necessary connection whatever in the rationale of the true, even if they would not coincide in rationale of being. And when it is said that an object perfects a power, the response is that even a mind-dependent being perfects, not by reason of itself formally, but by reason of its fundament and of the mind-independent being on whose pattern it is conceived.”

solum dicit connexionem necessariam veritatis, quae univoce in ratione veri convenit cum quacumque alia necessaria connexionem, etiamsi in ratione entis non conveniant. Et cum dicitur, quod obiectum perficit potentiam, respondetur, quod etiam ens rationis perficit, non ratione sui formaliter sed ratione sui fundamenti et entis realis, ad cuius instar concipitur.”

So it would almost seem as though all that the “agency of intellect” need add to the phantasms in order for the sensible world to be presented to the possible intellect under the guise of being – that is to say, as actually and not merely potentially intelligible – is the formal relation of reason of self-identity, even if its initial formation belongs to the preconscious, that is to say, even if its actual formation is prior to the formal recognition of the relation as such (i.e., as ‘ens rationis’): an objective world seen in relation to itself would be a world in which experience of the difference between aspects of objectivity which do (*entia rationis*) and aspects of objectivity which do not (*entia realia*) reduce to our experience of the objects would open the way to investigating the intrinsic structure of the objects presented, not according merely to the way that they *appear* to be (+, -, 0: the “phenomena”) but according to the way that they *are* in their intrinsic subjective and intersubjective structures of existence – which, we have already noted, is the “essence of the idea of essence” so far as concerns the knowability of finite being.

In responding to the phantasms as *species impressa* respecting the formation by the possible intellect of its proper *species expressa*, the awareness of being is not only “first” in a temporal sense but – note this well – *accompanies every awareness distinctively intellectual throughout, thus permeating even sense perception in the human case*. “Every being is what it is”, therefore, is, in any case we choose to investigate, either an *ens reale*, an *ens rationis*, or a mixture of the two that can be sorted out incorrectly or correctly, according to the circumstances of the individual case.

But the brute animal has no rationale available to it under which to thematize such inquiries; only the rational animal, aware of being, can *further* formally identify this or that being as *rationalis*, this or that being as *realis*, and learn from mistakes in particular cases. And only

the semiotic animal, able to know that there are signs because able to know relations in their difference from what is related, is thus able to know being.

For the brute animals, while they can indeed learn from mistakes, their mistakes do not occur in the order of what is true and false, but only in the order of what works and what does not. From the beginning of animal life until its end, what matters is the cycle of day and night and of the seasons; that the cause of this cycle is the motion of the earth relative to the sun rather than of the sun relative to the earth matters not a wit for the brute animals, and for the rational animals it matters only to the extent that their possibility of caring about the truth is brought actually to the fore, which is certainly not in every case.

Hence the *cri de coeur* Maritain utters³⁰ with his *Peasant of the Garonne*: “Whoever does not love the truth is not a human being!” The ability to be concerned with the truth is unique to the rational animal, predicated on the species-specifically human awareness of the objective world under the guise of being, transforming from the outset the animal Umwelt of objects ready-to-hand into an objective ‘life-world’ of things present-at-hand, able to be investigated for what they are.

7. The World of Things in Principle Knowable As They Are

This lifeworld of things knowable as they are differs from the lifeworld of every animal other than human, because, as we have had passing occasion to note, the world of things as known or Umwelt is first of all a world of objects in relation to the animal and nothing more. Only in the case of the human animal does the Umwelt become a lifeworld or Lebenswelt, because only thanks to the intellects own activity, *intellectus agens*, in introducing relations formally knowable as such in their difference from the objects or things related, does the objective world become a world of things knowable as

³⁰ J. Maritain, *The Peasant of the Garonne*, 1968, 85.

they are – not only an admixture of *ens reale* and *ens rationis* but an admixture in which the separate threads can be sorted to reveal “what is in which way”, or “things as they are.”

Human animals do not differ from other animals in being dependent upon signs for the whole extent of their knowledge of objects³¹, but they do differ from the other animals, as Maritain was the first to say³², in *knowing that there are signs*, precisely because – as has only just come to be realized in any general way³³, thanks to the spread of semiotics – signs *consist* in relations (though only relations of a certain type, namely, as Poinset first noted and Peirce more recently, irreducibly *triadic* relations in contradistinction to dyadic relations of cause and effect) and hence cannot be perceived by sense, internal or external, but grasped in their distinctive positive being only by the understanding in its difference from sense³⁴.

Given the privileged role of the doctrine of signs as Poinset developed it in overcoming the pernicious limitations of treating concepts as means “quo” rather than “in quo” as is proper to them in their signifying function, it is worth considering defining the human animal precisely in terms not simply of its highest power as the “rational animal”, but now rather in terms of the most distinctive activity of that power in its capacity to arrange relationships so as to sort out the true from the false, what is from what appears to be, and, in general, “being” from “nonbeing”. The study of how this is possible for human animals, and uniquely possible, is precisely the study of the action of signs, and the knowledge that results from that action is the doctrine of signs, as Poinset, Locke, Peirce, and Sebeok all termed it – in a word “semiotics”.

³¹ “The sign is relevant to the whole extent of knowledge”, Maritain remarked (*Frontiers in Semiotics*, eds. J. N. Deely, B. Williams, F. E. Kruse, Bloomington: Indiana University Press, 1986, 51), because “it is a universal instrument” in the universe of knowledge comparable to “motion in the world of physical nature.”

³² *Ibid.*, 53.

³³ See J. Deely, “A Sign is *What?*”, *Sign Systems Studies* 29.2, 705743.

³⁴ J. Deely, *What Distinguishes Human Understanding?*, South Bend, IN: St. Augustine’s Press, 2002.

So, since the action of signs is semiosis, and the knowledge resulting from the study of that action is semiotics, then the only animal capable of such study is well defined as the *semiotic animal*, the only animal which not only uses signs but knows that there are signs, and as a consequence has that responsibility for truth which Maritain from his heart saw as the distinctiveness of being human. It is not a power so much as it is a way of acting, and that is what our proposed new definition takes into account as its point of advantage over the traditional definition.

The definition of the human being as the semiotic animal, it may thus be said³⁵, best aligns the traditional thinking on realism with the observation of Cardinal Ratzinger (1970) that „the undivided sway of thinking in terms of substance is ended; relation is discovered as an equally valid primordial mode of reality”.

Błędne rozumienie terminów *quo* i *quod* w dyskusjach o realizmie (cz. II)

Streszczenie

John Deely podejmuje analizę filozoficznych dyskusji na temat realizmu, prowadzonych zwłaszcza na gruncie tomistycznym, w celu zażegnania nieporozumień powstałych na skutek nieudanych prób uchwycenia, przez tomistów okresu późnej nowożytności, decydującej różnicy między *gatunkiem* jako *impressa* albo *quo*, z jednej strony, i *gatunkiem* jako *expressa* albo *in quo*, z drugiej. Przeprowadzone refleksje, zdaniem autora, umożliwiają zrozumienie tego, że realizm może dostosować się do rzeczywistości jako społecznej konstrukcji bez utraty zdolności do wykazania, iż ludzki umysł jest otwarty na poznanie rzeczy samych w sobie przed i po części (choć nie całkiem zupełnie) niezależnie od społecznych konstrukcji.

Drugą część swoich rozważań autor poświęca następującym zagadnieniom. Rozpoczyna od analizy Kwestii 85, Art. 2, *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu w perspektywie sporu wokół dyzjunkcji „quo-quod”.

³⁵ See note 24 above.

Teresa Zawojka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dzieje filozofii jako poszukiwanie prawdy. Wojciecha Dzieduszyckiego koncepcja historii filozofii

Prawda pozostaje po wiek wieków prawdą,
ale mało jest rzeczy takich,
w których ludzkość mogłaby kiedykolwiek dojść
do posiadania zupełnej prawdy.
Zbliża się do niej nieustannie, nigdy jej w całości nie
posiędzie, [...].
W. Dzieduszycki, *Historia filozofii starożytnej*, s. 6

Dzieje filozofii postrzegano często jako niekończącą się historię błędów, pomyłek, a nawet fałszów. Taka wizja skutkowałą zakwestionowaniem sensu uprawiania historii filozofii i samej filozofii. To z kolei zrodziło konieczność poszukiwania takich sposobów uprawiania historii filozofii, które pozwoliłyby ponad zewnętrznym chaosem wykluczających się teorii filozoficznych odnaleźć ich wspólny rdzeń – to, co wśród różnorodności poglądów filozoficznych stanowi o jedności samej filozofii, poszukiwania *philosophia perennis*.

Historia filozofii i nieodłącznie z nią związana refleksja metodologiczna były ważnymi dziedzinami zainteresowań Wojciecha Dzieduszyckiego¹. Już u progu swojej pracy naukowej wygłosił w War-

¹ W. Dzieduszycki, filozof, prof. Uniwersytetu Lwowskiego, polityk; ur. w 1848 r. w Jezupolu na Podolu, zm. w 1909 r. w Wiedniu. Studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim prawnie i filozofię. W roku 1896 objął Katedrę Historii Filozofii i Estetyki na Uniwersytecie Lwowskim. U współczesnych cieszył się opinią autorytetu intelektualnego, a u lwowskiej młodzieży akademickiej opinią najpopularniejszego profesora. Był także posłem na sejm galicyjski ze stronnictwa konserwatystów, prezesem Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim. Uważano go za jednego z najoryginalniejszych

szawie cykl wykładów publicznych zatytułowany *Wykłady o pierwszej filozofii, jako „Rys dziejów filozofii”*². Trzy lata później ukazały się jego szkice z zakresu filozofii starożytnej pt. *Sceptycy, stoicy i epikurejczycy*³. Zwieńczeniem badań Dzieduszyckiego nad filozofią grecką i helleńską była książka *Historia filozofii. Filozofia starożytna*⁴, wydana na podstawie wykładów wygłoszonych w latach 1893-1895 na Uniwersytecie Lwowskim. Książka ta stanowi jedno z pierwszych polskojęzycznych opracowań filozofii greckiej. Jest cenna z wielu powodów: ma wartość nie tylko historyczną i emocjonalną, jako pamiątka kultury narodowej⁵, ale też ze względu na oryginalną interpretację filozofii starożytnej oraz dzięki dostarczeniu interesujących, w innych pracach niedostępnych informacji ma też wartość merytoryczną. Także pod względem dydaktycznym jest to ciekawy i – mimo postępu wiedzy historycznofilozoficznej – pełen walorów wychowawczych, głównie z uwagi na akcentowanie aspektu mądrościowego, podręcznik historii filozofii. Autor ukazuje w nim własną perspektywę postrzegania dokonań filozofii starożytnej, wskazując, co było w niej wartościowe, a co błahe lub błędne; wyjaśnia, które poglądy spowodowały, że myśl ludzka mogła oderwać się od błędzenia po manowcach, a zaczęła coraz bardziej zbliżać się do poznawania prawdy.

ludzi swojej epoki, człowieka renesansu. Żywił kult klasycyzmu i greckiego ideału mądrości filozoficznej, który usiłował przekazać współczesnym.

² W. Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii, jako „Rys dziejów filozofii”*, Warszawa 1880.

³ „Biblioteka Warszawska” 1883, t. III.

⁴ *Historia filozofii. Tom I: Filozofia starożytna*, Brody 1914; dalej jako: *Historia filozofii starożytnej*.

⁵ W takim sensie postać Dzieduszyckiego i jego twórczość filozoficzną przywołano w pracy *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895* (wybór i oprac. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Warszawa 1980, t. II, s. 233-259), gdzie podano krótki biogram filozofa oraz zamieszczono fragmenty jego książek: *O wiedzy ludzkiej* oraz *Mesjanizm polski a prawda dziejów*.

Wartościująco-rozumiejąca historia filozofii

Jakimi kryteriami posługiwał się Dzeduszycki, pisząc swoją *Historię filozofii starożytnej*? Odpowiedź na to pytanie jest o tyle ułatwiona, że nie unikał on jednoznacznego określania swoich przekonań filozoficznych i historycznofilozoficznych. W rozdziale wstępnym *Historii filozofii starożytnej* sformułował *expressis verbis* własne założenia metodologiczne badań historycznofilozoficznych, cel uprawiania historii filozofii oraz przedmiot jej zainteresowań. Rangę nadrzędności wyartykułowanym w tej pracy poglądom nadaje fakt, że są one wyrazem ukształtowanych już przekonań autora i że historia filozofii starożytnej jest tą dziedziną z rozległego obszaru zainteresowań Dzeduszyckiego, którą uprawiał z największą pasją naukową i z największym intelektualnym i emocjonalnym zaangażowaniem.

W ramach historycznofilozoficznych ustaleń metodologicznych wyróżniano kilka typów historii filozofii⁶. Podstawowe z nich to: opisowa, wartościująca oraz wyjaśniająca metoda historii filozofii.

Metodę czysto opisową, doksograficzną, polegającą na porządkowaniu stanowisk filozoficznych za pomocą tworzenia chronologii i periodyzacji w celu wskazania ich podobieństw i różnic, dość wczesnie uznano za niewystarczającą. Zasadniczej krytyki tej metody dokonał Hegel⁷. Nie odrzucał jej całkowicie, lecz podporządkował ją umiejętności wartościowania i wyjaśniania opisywanego zjawiska, przez co dał podstawy nowym typom historii filozofii: historii filozofii wartościującej oraz wyjaśniającej. Metodzie opisowej postawił dwa podstawowe zarzuty: 1) analizowanie poglądów filozoficznych w izolacji od historycznych uwarunkowań epoki, w której dane poglądy powstały; 2) izolowanie poszczególnych doktryn od siebie, co uniemożliwiało stworzenie całościowego ujęcia dziejów filozofii. Powyższe zastrzeżenia stały się dla historyków filozofii impulsem do poszu-

⁶ Z. Kuderowicz w pracy *Przegląd metod historii filozofii*, Wrocław 1978, wyróżnił pięć takich metod: opisową (tradycyjna, ukształtowana w epoce hellenistycznej), wartościującą, wyjaśniającą (obie pochodzące od Hegla), rozumiejącą (jej kodyfikatorem był W. Dilthey) oraz materialistyczno-dialektyczną (marksistowska).

⁷ G. W. F. Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, w: tenże, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przekład A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 19-166.

kiwania nowych metod uprawiania historii filozofii i sformułowania nowych zadań tej dyscypliny.

Przyjęto dwa zasadnicze założenia, na których oparto metodę wartościującą: 1) w dziejach filozofii zachodzi postęp poznawczy, istnieje też możliwość oceny systemów ze względu na stopień udziału w tym postępie; 2) droga do prawdy wiedzie również przez teorie o względnej prawdziwości, czyli takie, które obok koncepcji prawdziwych zawierają teorie fałszywe. Dlatego ocena wartości poznawczej każdej teorii powinna uwzględniać jej udział w docieraniu do prawdy.

W dziejach historiografii filozofii wyodrębniły się dwa rodzaje metody wartościującej. Jeden z nich opiera się na rozpatrywaniu dziejów filozofii z punktu widzenia określonego systemu filozoficznego, jako etapów dochodzenia do doktryny głoszonej przez ten system. Taki rodzaj metody wartościującej – przyjęty w systemach neokantowskich, głównie w założonej przez W. Windelbanda szkole badeńskiej, uznającej system Kanta za przełomowe odkrycie filozoficzne – spotkał się z jednoznacznym sprzeciwem zwolenników innych systemów filozoficznych i stosowany był w ograniczonym zakresie. W drugim paradygmacie metody wartościującej przyjmowano, że prawda nie jest wyłączną właściwością jednego systemu, lecz w dochodzeniu do prawdy uczestniczą różne kierunki myślowe. Dochodzenie do prawdy przez filozofię postrzegano jako długotrwały proces poznawczy, w którym przez naświetlanie różnych aspektów zagadnień filozoficznych uczestniczą różne nurty myślowe⁸.

Jako przykład tego typu metody wartościującej Z. Kuderowicz przytoczył *Historię filozofii W. Tatarkiewicza*⁹.

Z wcześniejszych polskich prac historiograficznych XIX w. w obrębie tej metody należałoby usytuować również nieuwzględnianą przez polskich historiografów, a analizowaną tu *Historię filozofii starożytnej W. Dzieduszyckiego*. O takim zaszeregowaniu przesądza

⁸ „[...] różnorodność wynikająca z faktu istnienia wielu filozofii nie tylko nie przynosi żadnego uszczerbku samej filozofii, podważając jej możliwość, lecz jest to – i zawsze było – coś bezwzględnie koniecznego dla istnienia nauki filozofii – jest to jej istotna cecha” (Hegel, dz. cyt., s. 46).

⁹ Kuderowicz, *Przegląd historii filozofii*, s. 13.

fakt, że zabiegi wartościujące są podstawowym wyznacznikiem uprawianej przez niego historii filozofii, wpływającym na wizję jego dziejów filozofii. Metodę wartościującą, w której kryterium stanowi wartość prawdy, łączy Dzieduszycki z procedurami metody wyjaśniającej.

Metoda wyjaśniająca swe pierwsze zasady bierze również z hegłowskiego historyzmu, z twierdzenia, że filozofia jest owocem czasów, w których powstała. Metoda ta służy do odkrywania genezy poglądów filozoficznych, dostrzegając ją nie tylko w obrębie samej filozofii, ale również w czynnikach pozafilozoficznych. Tak rozumiany historyzm, jako poszukiwanie źródeł każdej filozofii nie tylko w obrębie jej samej, ale także w historyczno-społeczno-religijnych uwarunkowaniach epoki, w której dana myśl powstała, jest jednym z wyróżników historiografii filozoficznej Dzieduszyckiego. Deklaruje się on jako zwolennik rozpatrywania filozofii w kontekście jej zakorzenienia w realiach historyczno-społecznych. W *Historii filozofii starożytnej* autor ten napisał: „[...] ustrój moralny, polityczny i religijny społeczeństwa wpływał niegdyś, tak jak i dziś wpływa na myśli, które powstały w głowach filozofów. Najpotężniejszy i najsamodzielniejszy nawet umysł rozwija się pod przemożnym wpływem swojego otoczenia i kto chce rozumieć filozofa, ten musi znać okoliczności, wśród których ten filozof wyrósł. Dlatego będziemy musieli niejednokrotnie zwrócić się ku rzeczom nie mającym związku z filozofią, na to, aby móc zrozumieć dzieje filozofii”¹⁰.

Równoczesne stosowanie zasad metod wartościującej i wyjaśniającej, w praktyce badawczej oznacza łączenie oceny poglądów filozoficznych z szukaniem ich źródeł. Takie zastosowanie obu metod dostrzegł Kuderowicz¹¹ u É. Gilsona, a w Polsce – u S. Swieżawskiego. Wydaje się uzasadnione dołączenie do tej listy nazwiska W. Dzie-

¹⁰ Dzieduszycki, *Historia filozofii starożytnej*, s. 9; „Przychodzi nam tedy najsamprzód mówić o tym narodzie, o jego zdolnościach i usposobieniu, o jego religii i o warunkach jego życia, bo to wszystko musiało przeważnie wpłynąć na rozwój filozofii europejskiej, skoro ta filozofia u starożytnych Hellenów powstała i wyrosła” (tamże, s. 11).

¹¹ Kuderowicz, dz. cyt., s. 19.

duzyskiego, jako prekursora metody wartościująco-wyjaśniającej w polskiej historiografii filozoficznej.

Podejście Dzeduszyckiego do zagadnień historii filozofii jest przeciwieństwem preferowanej przez neokantyzm niemiecki, a później przez nurty pozytywistyczne metody opisowej: immanentnej analizy dzieła przy zachowaniu chłodnego obiektywizmu. Cechą charakterystyczną postawy metodologicznej lwowskiego historyka filozofii jest to, że nie jest to historiograficzna metoda bezstronnego opisu dokonań przeszłości, pozbawiona uzewnętrznienia własnego stanowiska. Przeciwnie – wyróżnikiem postępowania badawczego Dzeduszyckiego jest poddawanie wartościowaniu dorobku myślowego przeszłości, a kryterium tego wartościowania stanowi zbliżanie się do celu, jakim jest dociekanie prawdy. Temu kryterium podporządkował lwowski badacz wszystkie omawiane przez siebie poglądy starożytnych.

Interesującą egzemplifikacją takiego podejścia jest przedstawiona w tej pracy charakterystyka i ocena systemu Arystotelesa¹². Wielkość filozofii Stagiryty, tak jak każdej innej filozofii, ocenia Dzeduszycki w aspekcie jej zbliżania się do prawdy. Uważa, że właśnie w systemie Stagiryty (z wyjątkiem kosmologii) jest tak wiele prawdy, jak w żadnym dotychczasowym systemie filozoficznym. Używając poetyckiej metafory, stwierdza Dzeduszycki, że cała nauka do dziś przebywa w gmachu postawionym przez Stagirytę, nadbudowanym na niewzruszonym fundamencie logiki, której prawa odkrył¹³. Uważa, że nie jest możliwe rzetelne uprawianie żadnej nauki bez znajomości poglądów wygłoszonych przez Arystotelesa na temat danej nauki. Swój podziw dla Filozofa wyraża Dzeduszycki wielokrotnie, uznając, że Arystoteles w pełni zasłużył na szacunek, którym jest darzony, i że nie można być rzetelnym filozofem, nie znając Arystotelesa.

Mimo swojej admiracji dla Arystotelesa Dzeduszycki zauważa mankamenty jego systemu. Za główny błąd uważa przyjęcie przez Stagirytę przekonania, że idee istnieją same w sobie, a Bóg jest ab-

¹² Dzeduszycki, *Historia filozofii starożytnej*, s. 319-332.

¹³ Tamże, s. 321.

strakcyjnym Rozumem. Tego błędu mógłby Filozof, zdaniem Dzeduszyckiego, uniknąć, gdyby przyjął, że idee są pojęciami czyimiś, pojęciami jakiegoś podmiotu, oraz że Bóg jest podmiotem – Kimś, kto posiada wieczny rozum, a w tym rozumie wieczne idee¹⁴.

Krytykę tej części przekonań Stagiryty Dzeduszycki obiektywizuje stwierdzeniem, że nie można Filozofowi czynić zarzutu z tego powodu, że nie stanął na stanowisku filozoficznym możliwym dopiero na wiele wieków po jego śmierci, że nie był w stanie antycypować wiedzy, jaką przyniosło chrześcijańskie Objawienie¹⁵.

W zakresie nauki społecznej Dzeduszycki waloryzuje Arystotelesową obronę autonomii rodziny i lokalnych wspólnot. Obronę tych wartości przeciwstawia współczesnej sobie sytuacji, którą opisuje jako omnipotencję scentralizowanego państwa, w którym „odnawiają się mrzonki o szczęściu ludzkości opartym na zniesieniu własności prywatnej i rodziny”¹⁶. Na kanwie poglądów Stagiryty wygłasza własny pogląd w tej kwestii: uważa, że państwo, które nie składa się z rodzin trwale zorganizowanych, będzie tworem nienaturalnym i nieszczęśliwym. Rola państwa powinna ograniczyć się do zabezpieczenia porządku i bezpieczeństwa publicznego, pozostawiając lokalnej społeczności dbanie o życie wspólnotowe. Wspólnota lokalna powinna być naturalnym związkiem rodzin opartych na wspólnej tradycji¹⁷.

W swojej wizji historii filozofii starożytnej realizuje Dzeduszycki postulat pełnego zaangażowania się w przedmiot swojej pracy: zaangażowania nie tylko intelektualnego, ale również emocjonalnego. Przedstawione przez uczonego przepiękną polszczyzną opisy „kraju, narodu i religii Hellenów”¹⁸ wywołują w wyobraźni czytelnika obraz błękitnego helleńskiego nieba nad spalonymi słońcem skałami zanu-

¹⁴ Tamże, s. 327.

¹⁵ Tamże, s. 328.

¹⁶ Tamże, s. 329.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „Mieszkaniec Grecji może wprawdzie poprzestawać na małym dzięki łaskawości nieba, musi jednak niezbyt urodzajnej ziemi wyrwać dary za pomocą woli i inteligencji, a pogodne niebo, błękitne morze i skały o czystych a wyniosłych kształtach, oświecone złotymi promieniami południowego słońca, budzą w nim spokojny zmysł piękna i pobudzają go do rozmyślań” (tamże, s. 13).

rzonymi w lazurowych wodach Morza Jońskiego. Z kart jego *Historii filozofii starożytnej* emanuje fascynacja dokonaniem myśli ludzkiej sprzed dwóch tysięcy lat i przekonanie, że myśli te nie skostniały w martwe systemy, które pozostały jedynie w archiwach¹⁹, lecz że są to wciąż żywe świadectwa zmagania ludzkiego rozumu poszukującego prawdy. Widoczna jest też chęć przekazania nie tylko wiedzy o dokonaniach myślowych czasów, które okazały się kolebką filozofii europejskiej, ale także miłości do nich. Autor stara się jednak, żeby była to miłość mądra – a nie ślepa, stąd, mimo podziwu dla dokonań intelektualnych epoki, nie jest pozbawiony krytycyzmu wobec nich. Można postawić tezę, że uprawiał sapiencjalny model historii filozofii. Doskonałym przykładem mądrościowego podejścia do dziejów filozofii jest dokonana przez niego charakterystyka i ocena szkół filozoficznych epoki helleńskiej²⁰.

Przyczynę powstania i rozpowszechnienia się filozofii sceptycznej i cynickiej upatruje Dzeduszycki w fakcie, że podzielone na kilka wielkich monarchii imperium Aleksandra Wielkiego potrzebowało odpowiedniej dla swojej sytuacji podbudowy ideowej, potrzebowało zaleceń obyczajowych, wskazujących, jak należy żyć uczciwie. Przyjęcie nowych idei ułatwiało, zdaniem Dzeduszyckiego, fakt, że w epoce helleńskiej Grecy rozsiani w nowo założonych miastach, z dala od swojej ojczyzny, jej tradycji, religii i sposobu życia, wyzbyli się swojej wiary religijnej²¹. Nie byli też zainteresowani głębszą myślą filozoficzną, poszukiwali natomiast filozofii przystępniejszej, a więc płytszej. Potrzebom tym czyniły zadość, zdaniem Dzeduszyckiego, cztery szkoły filozoficzne: sceptyczna, cynicka, stoicka i epikurejska. W ocenie Dzeduszyckiego wartość filozoficzna tych systemów jest niewielka²². Jego zdziwienie budzi fakt, że takie nauki mogły zyskać uznanie po tym, co stworzyli Platon i Arystoteles. Wyjaśnienie po-

¹⁹ „Nie myślcie jednak, aby ta cała filozofia starożytna i średniowieczna, o której zamierzam mówić, miała jedynie znaczenie ciekawego dziejowego zabytku” (tamże, s. 6).

²⁰ Tamże, s. 333-393.

²¹ „Po pojedynczych rzeczachpospolitych, z których się rzesza helleńska składała, zaniechano podobnie wszelkiej czci dla starego obyczaju i dla praw uświęconych przez wiarę przodków” (tamże, s. 334).

pularności tych szkół filozoficznych w tym okresie historycznym upatruje w tym, że systemy te w coraz większym stopniu zastępowały dawną wiarę religijną, która dla wykształconych obywateli była coraz bardziej nie do przyjęcia.

Pozytywistyczny wymóg obiektywizmu historyka, uzasadniany naukowym dogmatem, że opis dziejów powinien być bezstronny, uważał Dzeduszycki za słuszny o tyle, o ile obowiązkiem historyka jest przedstawianie faktów z dobrą wiarą, to znaczy podawanie za prawdę tylko tego, co istotnie za prawdę uważa. Natomiast uchylenie się przez badacza dziejów myśli ludzkiej od wyrażenia swojego sądu o tym, co dobre, a co złe, co słuszne, a co błędne, jest, jego zdaniem, niewypełnieniem swego obowiązku. Historyk, który uchyla się od osądu, daje świadectwo albo swej obojętności dla spraw, którymi się zajmuje, albo braku własnych przekonań – twierdzi Dzeduszycki²³.

Postawę niepełnego zaangażowania dopuszczał jedynie u badaczy przyrody, oni bowiem rzeczy i zjawiska opisują, ale ich nie wartościują, ponieważ zjawiska fizykalne nie podlegają osądowi w kategoriach moralnych. Natomiast w przypadku czynów i przekonań ludzkich – czyny mogą być godziwe lub występne, a przekonania słuszne albo mylne – postawa niezaangażowania jest intelektualnie nierzetelna i etycznie niedopuszczalna. Obowiązkiem człowieka – także naukowca – jest bronienie dostępnymi sobie środkami tego, co uważa za prawdę. W przypadku filozofa, adekwatnym i dostępnym środkiem rzetelnego uprawiania nauki jest wyrażenie własnego osądu. W tym względzie Dzeduszycki głosi stanowisko bezkompromisowe: jeśli naukowiec powtarza bez własnego komentarza opinie, z którymi się nie zgadza, przyczyniając się do ich rozpowszechniania, staje się występny: „Zbyt bezstronny pisarz, który nie wypowiada swojego zdania o tem, co dobre i złe, słuszne lub błędne, mija się tedy z obowiązkiem swoim; staje się wprost występny, jeśli powtarzając zdania, które potępia, nie wypowiada swojego przekonania i przyczynia

²² „Naukowa wartość systematów późniejszej starożytności jest zazwyczaj bardzo mała. Człowiek musi się dziwić, że takie rzeczy mogły nabrać wielkiego znaczenia po Platonie, a zwłaszcza po Arystotelesie, ale te rzeczy zastępowały u wykształconych coraz bardziej niemożliwą wiarę w stare religijne podania [...]” (tamże, s. 340).

²³ Tamże, s. 5.

się do rozpowszechniania mylnego zdania. Aby nie ściągnąć na siebie tej winy, nie omieszkam odróżniać prawdy od fałszu przy wykładzie systemów filozoficznych i [...] będę usiłował dowieść słuszności mojego przekonania”²⁴. W ten sposób wyraził swój pogląd o moralnie wiążącym charakterze prawdy.

W całokształcie filozoficznych dociekań rozumu ludzkiego podkreślał Dzieduszycki niezastąpioną rolę systemów filozoficznych starożytności i średniowiecza. Aprobując ogólnie przyjętą zasadę metodologiczną, że systemy filozoficzne i poglądy poszczególnych myślicieli należy omawiać w porządku chronologicznym, zastrzega jednak, że nie jest to równoznaczne z poświęcaniem jednakowej uwagi wszystkim filozofom i wszystkim systemom; za zasadne uważa skoncentrowanie się na tych myślicielach, którzy swymi teoriami wnieśli największy wkład do ogólnoludzkiego skarbcza wiedzy o świecie. Do takich myślicieli zalicza Platona oraz Arystotelesa. Twierdzi, że o ich wielkości zaświadcza fakt, iż cała europejska filozofia, a także nauki realne, wyrastają z ich dokonań myślowych²⁵.

Obok Platona i Arystotelesa wielki wpływ na filozofię europejską Dzieduszycki przypisuje poglądom stoików (głównie w zakresie etyki), a w epoce chrześcijańskiej – doktrynom ojców Kościoła²⁶. Systemy stworzone przez wyżej wymienionych uważa za oś, wokół której należy koncentrować wykład historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, co też sam czyni. Innych filozofów postrzega albo jako prekursorów przygotowujących powstanie wielkich systemów, albo jako następców genialnych myślicieli. Wśród prekursorów sytuuje pitagorejczyków i Sokratesa, pośród następców – Plotyna i św. Tomasza z Akwinu. Plotyna ceni z tego powodu, że wy dobył on

²⁴ Tamże.

²⁵ „Należy nam się zatrzymać przy tych ludziach, którzy wywarli myśłami swojemi największy wpływ na rozwój umysłu ludzkiego i nikogo nie winno dziwić, jeśli rzecz o Platonie i Arystotelesie zabierze nam najwięcej czasu; myśl tych dwóch mężów panuje bowiem dotąd nad światem, a nie wiemy nawet tego, o ile jesteśmy dotąd we wszystkim zawiśli od jednego albo drugiego myśliciela, i jak filozofia, nauka i nawet poniekąd religia chodzą dotąd u nich na pasku” (Dzieduszycki, *Historia filozofii starożytnej*, s. 4).

²⁶ „Wreszcie założyciele chrześcijaństwa i pierwsi ojcowie Kościoła wywarli nie-dający się przecenić wpływ także na rozwój filozoficznej myśli” (tamże, s. 4).

dalekie konsekwencje z systemu Platona, natomiast Akwinatę za to, że dokonał uzgodnienia myśli Arystotelesa z dogmatami chrześcijańskimi, tworząc w ten sposób „monumentalną budowlę myślową”²⁷.

Za błędne uważał mniemanie tych uczonych, którzy głoszą, że filozofia starożytna oraz średniowieczna mają znaczenie jedynie historyczne, gdyż po nich przyszły systemy nowe, które podważyły dokonania poprzednich. Dzieduszycki głosi odmienny pogląd: przekonanie, że w dziejach myślenia filozoficznego występuje linearny postęp²⁸, przejawiający się tym, że każda z wielkich teorii nowożytnych, nawet gdy neguje dokonania starożytnych, na nich się w istocie opiera i wnosi jakąś część prawdy do dorobku myślowego ludzkości: „Jeśli umysł ludzki nie doszedł w starożytności do posiadania całej prawdy, jeśli odkrył później, także w dziedzinie filozofii niejedną bramę, której się starożytność zaledwie domyślała, rozwijały się zawsze i rozwija na fundamencie stałym i niezachwianym, postawionym przez klasyczne narody, a filozofia nowożytna błąkała się nieraz i błąka dotąd po dziwnych manowcach dlatego jedynie, że ludzie nowożytni zbyt zaufani w swoje własne siły, a gardząc doświadczeniem i owocami rozmyślenia dawnych stuleci, zaczęli na nowo dzieło już dawno rozpoczęte, i nie usiłowali poznać i przetrwać prawd odkrytych przez swoich filozoficznych przodków”²⁹. Podkreślał, że myśl ludzka w kolejnych stuleciach kształtowała się na fundamencie wzniesionym przez filozofię starożytną i średniowieczną, i bez tego fundamentu istnieć nie może. Poznanie dokonań starożytnych Greków i Rzymian w zakresie filozofii uważa za niezbędne dla każdego, kto dociekając prawdy, chce uniknąć poważnych, w skutkach niebezpiecznych błędów. Jest przekonany, że filozofia nowożytna dlatego ustawicznie rozmija się z prawdą, gdyż wzgardziła owocami przemysłań minionych stuleci³⁰.

²⁷ Tamże, s. 5.

²⁸ „[...] ludzkość powoli dąży ku lepszemu, zwalczając po drodze piętrzące się nieustannie trudności. Historia filozofii przedstawia także ten interes [proces] w wysokim stopniu [...]” (tamże, s. 6).

²⁹ Tamże, s. 6-7.

³⁰ Tamże, s. 6.

Historia filozofii, poprzez dociekanie genezy ludzkich przekonań, odtwarza, zdaniem Dzeduszyckiego, intelektualne dzieje ludzkości. W poszukiwaniu podmiotu dziejów charakterystyczne jest do wartościowanie przez Dzeduszyckiego roli genialnych jednostek. Twórcami dziejów ludzkości w sensie najistotniejszym, a więc intelektualnym, są – według niego – myśliciele, filozofowie, a także fundatorzy religii i charyzmatyczni poeci, ponieważ od nich płyną idee, które następnie są podejmowane przez przywódców politycznych i realizowane przez rzesze ludzkie. Przy tym uważa, że przekonania myślicieli z najodleglejszych nawet epok do dziś oddziałują z większą siłą niż czyny wielkich polityków i wodzów³¹.

Badając dzieje myślenia filozoficznego i dzieje jego twórców, Dzeduszycki zauważa, że większość z nich nigdy nie zerwała ze swoją religią, zawsze myśląc w granicach przez nią zakreślonych³². Dlatego w wykładzie historii filozofii uważa za ważne rozważanie treści wierzeń religijnych i wskazanie wpływu przekonań religijnych na treść systemu filozoficznego, ale także relacji odwrotnej – oddziaływania koncepcji i pojęć filozoficznych na pojęcia i wyobrażenia religijne. Tych wzajemnych uwarunkowań nie można, zdaniem Dzeduszyckiego, pominąć w wykładzie dziejów filozofii, a zwłaszcza filozofii czasów tak głęboko religijnych, jakimi były starożytność i średniowiecze³³. Z tego względu analiza czynników religijnych stanowiła ważny element w Dzeduszyckiego interpretacji poglądów filozoficznych przeszłości.

Najbardziej wyrazistym przykładem wpływów religii na filozofię jest, według Dzeduszyckiego, system Platona³⁴. Klucza do zrozumienia całokształtu jego filozofii poszukuje Dzeduszycki w fakcie, że Platon stał na gruncie religijnej tradycji Hellenów, wierząc w nieśmiertelność duszy, i usiłował tę wiarę ocalić. U podstaw nauki Platona dostrzega przekonanie, że człowieka ani świata nie można zro-

³¹ Tamże, s. 9.

³² „Religia kładzie niezatarte piętno nawet na umysł tych ludzi, którzy porzucają prawowierność, a większość najśmielszych nawet myślicieli starożytności i wieków średnich nie zrywała z religią [...]” (tamże, s. 10).

³³ Tamże, s. 9-10.

³⁴ Tamże, s. 126-216.

zumić bez wiary w świat wyższy, boski, a świat ten człowiek może poznać tylko za pomocą objawienia danego bezpośrednio przez bogów³⁵. Natomiast rozwój myśli Platona to, według Dzeduszyckiego, wznoszenie się ponad wiarę religijną Greków. Lwowski historiograf uważa, że Platon akceptował tradycyjną religię z jednym zasadniczym wyjątkiem, z którego wynikały dalsze tezy jego systemu: nie przyjął starohelleńskiego przekonania, utożsamiającego ducha z materialnym ogniem. Przeciwnie – uważał, że duch jest istotą niematerialną. Właśnie dzięki temu przekonaniu mógł konsekwentnie głosić pogląd o nieśmiertelności duszy.

W swoich ocenach koncepcji filozoficznych Dzeduszycki jednoznacznie negatywnie waloryzuje tylko tych myślicieli, a w zasadzie pseudomyślicieli, którzy, jak greccy sofiści, z założenia rezygnują z dążenia do prawdy. Jego osąd sofistów jest bardzo ostry, najostrejszy bodaj z całych dziejów myśli starożytnej³⁶.

Typowym przykładem takiej błędnej filozofii jest dla Dzeduszyckiego teoria i praktyka sofistów. Odmawia im zaszczytnej miana „filozof”, ponieważ to, czego nauczali, różniło się diametralnie od tego, co głosili mędrcy zajmujący się nauką z zamiłowaniem i z poświęceniem³⁷. I nie sam fakt pobierania opłaty za naukę ich deprecjonuje, gdyż – jak przypomina Dzeduszycki – płatne lekcje dawali już Parmenides, Zenon z Elei, Anaksagoras. Ale różni ich to, że tamci kierowali się miłością do prawdy, a nie do pieniędzy, nazywano ich więc mędrkami albo przyjaciółmi mądrości, czyli filozofami. Uwłączającą, według Dzeduszyckiego, nazwę „sofista” nadano tym nauczycielom, którzy zrezygnowali z dociekania prawdy, goniąc za zyskiem, głoszoną naukę przystosowywali do upodobań i zapotrzebowań swoich słuchaczy. Dzeduszycki jest przekonany, że sofiści dramatycznie obniżyli poziom moralny Ateńczyków. Jest to najsurowsza ocena, jaką można przypisać uczynom.

Dostrzegając analogię z sytuacją współczesności, Dzeduszycki wskazuje, że w jego czasach usiłuje się przywrócić sofistom dobrą

³⁵ Tamże, s. 209.

³⁶ Tamże, s. 88-100.

³⁷ Tamże, s. 99.

sławę i przyznać zasługi naukowe. Wyznaje, że nie może się zgodzić z apologetami sofistów. Uważa, że sofiści nie przyczynili się do postępów w filozofii. Czasami bywali tylko jej popularyzatorami, ale popularyzatorami niedobrymi, gdyż niezachęcającymi do szukania prawdy.

Jako przeciwwagę sofistów wskazywał Dzeduszycki Sokratesa, ukazując go jako mędrca przeciwstawiającego się praktykom sofistów, nauczających bronienia każdej sprawy, niezależnie od jej prawdziwości czy fałszu.

Od historiografii do historiozofii: w poszukiwaniu filozofii wieczystej

Toczący się ustawicznie między różnymi odmianami filozofii spór o prawdę przenosi się w obręb zagadnień filozofii wieczystej. Na temat możliwości istnienia jednej filozofii, wyrastającej ponad konkretne historyczne systemy, wypowiadało się wielu myślicieli. Takiej filozofii poszukiwał m.in. Hegel. Dla Hegla wszelkie cechy filozofii wieczystej ma ta filozofia, która jest prawdziwa³⁸. „Filozofia prawdziwa” jest dla niego synonimem *philosophiae perennis*. Taką nie jest w całości żadna poszczególna filozofia historyczna, lecz jest nią realizujący się w dziejach stały rdzeń wszelkich filozofii historycznych, stanowiący o jedności filozofii w wielości historycznych poglądów³⁹. *Philosophia perennis* nie jest odrębną od konkretnych historycznych filozofii urzeczywistniającą się „nadrzędną” filozofią, lecz istnieje we wszystkich poszczególnych filozofiach, dlatego badania historyczne

³⁸ „Myśl, która jest w istotny sposób myślą, istnieje sama w sobie i dla siebie, jest wieczna. To, co jest prawdziwe, zawarte jest tylko w myśli, jest prawdziwe nie tylko dziś i jutro, lecz niezależnie od wszelkiego czasu, a o ile istnieje w czasie, jest zawsze i o każdej porze prawdziwe” (Hegel, dz. cyt., s. 28).

³⁹ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 356: „Zdaniem Hegla spór, który system filozoficzny jest najbliższy prawdy, jest pytaniem zupełnie bezprzedmiotowym. To nie systemy tworzą historia filozofii – to historia filozofii tworzy systemy. Historia filozofii jest samą filozofią”.

dokonywane przez filozofa historii filozofii mogą wykryć etapy jej wynurzenia się⁴⁰.

Historiografia przybiera u Hegla postać historiozofii: swój wykład historii filozofii prowadzi on w perspektywie jednej filozofii, tworzącej się ustawicznie w dziejach i objawiającej się w wielości konkretnych koncepcji, z których każda jest etapem jednej filozofii wieczystej⁴¹. Hegel głosił, że w dziejach filozofii, pomimo jej niezliczonych błędów, nieustannie powiększa się zasób prawd niewątpliwych. Właśnie one stanowią konkretną, dającą się wyrazić filozofię wieczystą. Najistotniejszą cechą tej filozofii jest jej pełna prawdziwość.

Zagadnienie *philosophiae perennis* rozważał również E. Gilson⁴², a w Polsce – S. Swieżawski. W swojej pracy z zakresu teorii historii i historii filozofii wyróżnił Swieżawski dwa etapy badań historyczno-filozoficznych: pierwszy to wskazanie genezy danej doktryny, drugi – to ocena tej doktryny ze stanowiska *philosophiae perennis*, to znaczy ze stanowiska „takiej filozofii, która pośród wszystkich innych byłaby tą jedyną, nieprzemijającą i właśnie tą prawdziwą filozofią”⁴³. Swieżawski uważa, że problem *philosophiae perennis* to nie dodatek do

⁴⁰ „Zasadnicza wartość poszczególnych części tkwi faktycznie w ich odnoszeniu się do całości. Niczego nie dotyczy to w większym stopniu niż filozofii, a następnie jej historii” (Hegel, dz. cyt., s. 29).

⁴¹ „[...] tylko historia filozofii ujęta jako taki system rozwoju idei zasługuje na miano nauki” (Hegel, dz. cyt., s. 61). Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 629: „Oznacza to dla Hegla, że filozofia ma objąć całą rzeczywistość oraz ma wykorzystać cały dorobek dotychczasowej myśli filozoficznej. W dziejach filozofii trzeba widzieć nie tyle różnorodność stanowisk, ile postęp poznawczy”.

⁴² *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, s. 206-220. Swieżawski, interpretując Gilsonowską wizję *philosophiae perennis*, określił, że według Gilsona, wieczystość filozofii przejawia się nie w nieustannym dążeniu rozumu ludzkiego (podmiotu) do odkrycia jednej prawdy filozoficznej, lecz w (przedmiotowej) niezmienności struktury bytu, który jest przedmiotem refleksji metafizycznej (przedmiotowa koncepcja filozofii wieczystej, w odróżnieniu od podmiotowej, która bierze pod uwagę określone predyspozycje podmiotu poznającego). Dlatego filozofią wieczystą w pełnym tego słowa znaczeniu może być tylko metafizyka (Swieżawski, dz. cyt., s. [449]).

⁴³ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii* (wyd. 1: Warszawa 1966), Warszawa 2005, s. [444].

historiozofii, lecz zagadnienie kluczowe dla filozofii, punkt kulminacyjny, do ustalenia którego zmierzają wszystkie badania historyczno-filozoficzne⁴⁴. W tym punkcie historia filozofii spotyka się z samą filozofią.

W kwestii określenia, jaką filozofię można nazwać filozofią wieczystą, Swieżawski dostrzega podstawowy problem filozoficzny: Jaki typ filozofowania zapewnia zdobycie prawdy? Dość powszechne jest przekonanie, że koncepcja *philosophiae perennis* jest uwarunkowana określoną koncepcją filozofii. Swieżawski uważa, że każdy rodzaj filozofii ma swój typ idealny filozofii, czyli swoją koncepcję *philosophiae perennis*. Przy czym życie weryfikuje te koncepcje filozoficzne z ich idealnymi modelami, a historiografia filozofii pokazuje na konkretnym materiale historycznym, jak pewne typy filozofowania prędzej czy później dochodzą do absurdu. Tylko niektóre utrzymują swą sensowność. W dziejach myśli ludzkiej dostrzegalna jest sensowność jednych i absurdalność innych filozofii⁴⁵.

Swieżawski wskazuje na niedostateczność rozwiązania mówiącego, że o wieczystości i jedności filozofii stanowią odwieczne, ogólnoludzkie problemy filozoficzne. W upatrywaniu istoty *philosophiae perennis* jedynie w ogólnoludzkich problemach dostrzega filozoficzny minimalizm, wyrażający się w zasadniczym mankamencie – tak pojęta filozofia nie spełnia istotnego dla filozofii wieczystej warunku: nie można do niej stosować kategorii prawdziwości⁴⁶. Uważa, że w tak rozumianej filozofii wieczystej pozorna jest także postulowana „neutralność”, gdyż zestawienie problemów, które chce się uznać za należące do filozofii wieczystej, musi opierać się na jakiejś, zwykle nieujawnionej, filozofii. Swieżawski stwierdza wprost, że doświadczenie poucza, iż filozofowie zajmujący się filozofią wieczystą „nie mogą sobie pozwolić na »zbytek neutralizmu« i muszą być ludźmi [...] zaangażowanymi”⁴⁷. Zaangażowanie to ma polegać, według niego, na konieczności dokonania podstawowych wyborów i decyzji dotyczących punktów wyjścia i pierwszych założeń filozofii. W tych decy-

⁴⁴ Tamże, s. [448].

⁴⁵ Tamże, s. [448].

⁴⁶ Tamże, s. [445].

⁴⁷ Tamże, s. [446].

jach podstawowych filozof powinien odwoływać się do zdrowego rozsądku oraz do oczywistości. Taki podstawowy wybór stanowi, według Swieżawskiego, neutralistyczne podłoże filozofii wieczystej. Przy takim wyborze podstawowym jeden ze stale nawracających rodzajów filozofii pojmuje się nie jako jej konkretną realizację historyczną, lecz jako typ idealny.

Ważnym kryterium prawdziwości danej filozofii jest, zdaniem Swieżawskiego, jej logiczna zgodność z wymogami normalnie funkcjonującego intelektu. Przy przyjęciu postawy realistycznej – z decydującym głosem zdrowego rozsądku i wymogu oczywistości – za filozofię wieczystą należy uznać realistyczną metafizykę, czyli filozofię bytu.

Jednak, jak pokazują dzieje myśli intelektualnej ludzkości, dotychczasowy rozwój filozofii wskazuje, że przyjęcie postawy realistycznej jest tylko jedną z wielu możliwych decyzji podstawowych, przyjmowanych nie zawsze, a nawet nie najczęściej, zwłaszcza w myśli nowożytnej, a przez to nie jedynym, lecz jednym z wielu możliwych typów idealnych filozofowania. Z tego powodu spór o filozofię wieczystą będzie trwał nadal i raczej nie ma szans na definitywne rozstrzygnięcie. Mimo to główne zadanie filozofii dziejów filozofii upatruje Swieżawski w odkryciu procesu krystalizowania się trudno dostępnego oblicza filozofii wieczystej⁴⁸.

W nurcie tomistycznym za filozofię wieczystą uważa się filozofię uprawianą w paradygmacie arystotelesowsko-tomistycznym. Przyjmując istnienie *philosophiae perennis*, musi się tym samym na gruncie tej filozofii przyjmować istnienie filozoficznie utrwalonych prawd. W historycznym rozwoju filozofii prawdy filozoficzne narastają i utrwalają się, a dzieje duchowej kultury ludzkości realizują się ogromnym nakładem czasu i wysiłków człowieka („powoli rośnie drzewo filozofii”).

Taką perennistyczną wizję dziejów filozofii realizuje w swojej *Historii filozofii starożytnej* Dzieduszycki. Studium tego dzieła upoważnia do sformułowania twierdzenia, że w dziejach filozofii poszu-

⁴⁸ Tamże, s. [452].

kiwał on tego, co jest w niej ponadczasowe, prawdziwe, niezienne, a więc tego, co określamy jako filozofię wieczystą.

Dla Dzeduszyckiego nieodłączną cechą historii filozofii jest ocena samej filozofii, a więc próba jej wartościowania. Kryterium tego wartościowania stanowi prawda. Prawdę pojmował jako wartość nie-relatywną: prawda zawsze pozostaje prawdą, niezależnie od okoliczności i uwarunkowań. Na stronach *Historii filozofii starożytnej* ukazał filozofię jako proces zbliżania się myśli ludzkiej do prawdy. W tym celu w dorobku myślowym przeszłości wskazywał te aspekty, które były wartościowe i wywarły pozytywny wpływ na dalszy rozwój myśli ludzkiej, oraz te, które przeprowadzając błędne rozumowania, były szkodliwe w konsekwencjach. Przy czym uważał, że ocena konkretnych systemów filozoficznych nigdy nie jest oceną ostateczną, gdyż prawda jest dla człowieka dostępna w wymiarze ludzkim, ograniczonym, a nie w wymiarze bezwzględnym, absolutnym. Ocena systemów filozoficznych nie może mieć cech oceny bezwzględnej, gdyż podlega niedoskonałości wiedzy ludzkiej, jej stałemu rozwojowi. Ocenę należy oprzeć na rozeznaniu, na ile dany myśliciel zbliżył się do prawdy ostatecznego celu⁴⁹.

History of Philosophy as the Quest of Truth. The Idea of History of Philosophy in Wojciech Dzeduszycki's Thought

Summary

History of philosophy and methodological reflection connected with it were an important sphere of interests of Wojciech Dzeduszycki. In history of philosophy he sought this, what is timeless, true, invariable, so this,

⁴⁹ „Wzgląd na konieczną niedoskonałość wiedzy ludzkiej i na stopniowy jej rozwój sprawi, że moje wyroki o dobroci lub słabości systematów dawnej filozofii nie będą nigdy kategorycznymi. Nie potępię wyobrażeń dawnego myśliciela za to, że nam się wydadzą niedokładnymi albo nawet zgoła naiwnymi, i owszem, powitam w nich zdo-bycz ducha ludzkiego, skoro ujrzę, że ten myśliciel postąpił naprzód po owej drodze wiodącej do prawdy, po której stąpamy dotąd, poznawszy kierunek podróży, ale nie wierząc, abyśmy kiedy mogli stanąć (tamże, s. 6).

what we qualify as the perennial philosophy (*philosophiae perennis*). For Dzieduszycki an inseparable feature of history of philosophy is the estimation of philosophy itself, the attempt of valuing it. The criterion of this valuing is the truth. The truth was comprehended by him as the not relative value: the truth stays always a truth, regardless of the circumstance and conditionings. In *History of ancient philosophy* he showed the philosophy as the process of bringing closer the human thought to the truth. He thought that the estimation of concrete philosophical systems was never a final estimation, because the truth is accessible for the man only in human, limited dimension, not in absolute dimension. The estimation of philosophical systems cannot be the absolute estimation, because of imperfections of human knowledge and its stable development. The estimation should be based on the cognition how much the thinker drew on the ultimate truth.

Robert Brzozowski

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) – współczesny filozof i etyk

Dietrich von Hildebrand urodził się we Florencji 12 października 1889 roku¹. Jego ojcem był Adolf von Hildebrand, znany niemiecki rzeźbiarz i teoretyk sztuki, matką zaś Irena von Hildebrand, z domu Schäubelen. Ślady artystycznej twórczości Adolfa są widoczne w Monachium po dziś dzień. W 1873 r. A. von Hildebrand kupił poklasztorną posiadłość San Francesco we Florencji, gdzie osiadł. Tam poznał żonę i tam urodziło mu się pięć córek i jeden syn: Dietrich. Rodzice Hildebranda należeli przed I wojną światową do kulturalnej elity Niemiec. Prowadzili dom otwarty, zapraszając różne osoby ze świata nauki i sztuki, najpierw do San Francesco, a później przy Maria-Theresia-Strasse w Monachium. Młodość Dietrich spędził we Włoszech i Niemczech. Pobierał prywatne nauki u wybranych profesorów: Waltera Rietzlera, Ludwiga Curtiusa i Aloysa Fischera. Czytał z zamiłowaniem dzieła literatury światowej, słuchał dzieł muzycznych wybitnych kompozytorów i dość szybko posiadał znajomość kilku języków europejskich i klasycznych. Mając 15 lat, sięgnął już do *Dialogów* Platona, których lektura, a zwłaszcza *Obrony Sokratesa*, skłoniła go do wyboru filozoficznej drogi życia. Po maturze w 1906 r. rozpoczął studia filozoficzne na Uniwersytecie w Monachium, gdzie był uczniem Theodora Lippsa i Alexandra Pfündera. W roku 1909 przeniósł się na Uniwersytet w Getyndze ze względu na wykładowcę tam Edmunda Husserla, którego *Badania logiczne* uznał za

¹ Czytelnika zainteresowanego bliżej biografią tego filozofa odsyłamy do następujących tekstów: Tenze, *Philosophie in selbstdarstellungen*, Hamburg 1975, s. 77-127; A. von Hildebrand, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda*, Warszawa-Ząbki 2008.

ważne wydarzenie w filozofii współczesnej. W 1912 r. obronił pracę doktorską pod jego kierunkiem, pt. *Die Träger des Sittlichen innerhalb der Handlung* (Nosiciel moralności w zakresie czynu), która ukazała się drukiem w 1916 r. pt.: *Die Idee der sittlichen Handlung* (Idea moralnego czynu). W maju 1912 r. ożenił się z Margarete Denk, z którego to małżeństwa urodził się syn Franz. Wśród fenomenologów szczególnym uznaniem darzył Adolfa Reinacha, przyjaźnił się również z Maxem Schelerem, Gabrielem Marcellem, Jacquesem Maritainem oraz z Eugenio Pacellim, przyszłym papieżem Piusem XII. Zauważając niezgodność swego stanowiska filozoficznego z E. Husserlem, habilitował się w 1921 r. na Uniwersytecie Monachijskim na podstawie pracy *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, w której wyłożył podstawowe tezy swojej etyki.

W międzyczasie miało miejsce istotne wydarzenie w jego życiu – mianowicie w 1914 r. Hildebrand przyjął katolicyzm. Odąd aż do śmierci z wielkim zaangażowaniem uczestniczył w życiu i nauce Kościoła katolickiego. Na początku szczególnie zainteresował się osobą św. Franciszka z Asyżu i III świeckim zakonem franciszkańskim. Następnie intensywnie zajął się literaturą katolicką, a zwłaszcza św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu. Dalszy tok jego życia uległ znacznej intensywności, na skutek wydarzeń historycznych pojawiło się wiele komplikacji. W latach 1919-24 pracował na monachijskim uniwersytecie jako *Privatdozent*. W roku 1924 otrzymał tam nominację na profesora nadzwyczajnego. W 1933 r., jako jeden z nielicznych niemieckich profesorów, pozostając w opozycji względem partii nazistowskiej, zdecydował się – z uwagi na zagrożenie życia – opuścić Niemcy. W podobny sposób postąpił profesor, którego Hildebrand traktował z wielkim pietyzmem i który miał na niego znaczący wpływ, pedagog, F.W. Foerster. Hildebrand udał się do Austrii, gdzie wykładał na Uniwersytecie Wiedeńskim jako profesor nadzwyczajny od 1935 do 1938 r. oraz redagował tygodnik *Der Christliche Ständestaat* (w porozumieniu z austriackim kanclerzem federalnym E. Dollfussem), podejmując na jego łamach tematykę religijno-etyczną oraz społeczno-polityczną. W tym czasie prowadził także spotkania w zakresie kształcenia religijnego i pogłębiania wiary. Liczba ich uczestników sięgała nawet stu osiemdziesięciu: przychodzili tam do-

stojnicy kościelni i świeccy, intelektualiści, arystokraci, członkowie rodziny, przyjaciele i ludzie pracy.

Z obawy przed aresztowaniem przez Gestapo (Himmler wydał rozkaz, aby go rozstrzelać) Hildebrand przemieścił się okreśną drogą do Szwajcarii, a następnie do Francji, gdzie do czerwca 1940 r. wykładał w Instytucie Katolickim w Tuluzie. Zmuszony przez ekspansję hitlerowską do ucieczki z Francji, dzięki pomocy Edmonda Micheleta, późniejszego ministra sprawiedliwości w rządzie Charlesa de Gaulle'a, emigrował przez Hiszpanię i Portugalię do Brazylii, a w grudniu 1940 r. dotarł do Stanów Zjednoczonych Ameryki, gdzie w lutym 1941 r. przyjął stanowisko profesora na jezuickim Fordham University w Nowym Yorku. Pełnym profesorem został tam w 1949 r. i pracował w Fordham University aż do przejścia na emeryturę w 1960 r. W 1948 r. odrzucił propozycję monachijskiego uniwersytetu przyjęcia stanowiska profesora zwyczajnego. W 1957 r. po śmierci żony Margarette poślubił A. Jourdain, filozofa religii z tego samego uniwersytetu. W tym czasie odbywał liczne podróże do Europy, a zwłaszcza do Niemiec, Austrii, Szwajcarii, Włoch i Hiszpanii. W 1970 r. otrzymał papieskie odznaczenie: „Order św. Sylwestra”. Wcześniej papież Pius XII nazwał go „dwudziestowiecznym doktorem Kościoła”. Z kolei Benedykt XVI zalecił czytanie tego autora, a będąc jeszcze kardynałem stwierdził, że w ramach intelektualnej historii Kościoła katolickiego XX wieku będzie on uznany za jedną z najwybitniejszych postaci naszych czasów². Co charakterystyczne, na wielu książkach Hildebranda można znaleźć kościelne *imprimatur*. Hildebrand występował wielokrotnie i zdecydowanie w obronie Magisterium Kościoła, zwłaszcza w II poł. XXw. Był jednym z założycieli towarzystwa tradycjonalistów katolickich *Una Voce America* – organizacji, która powstała w styczniu 1967 r. w Zurychu, stawiając sobie za cel obronę Tradycji Kościoła. Hildebrand bronił liturgii trydenckiej, dogmatyki, moralności i dyscypliny katolickiej, wychowania, małżeństwa i kapłaństwa katolickiego³ oraz przeciwstawiał się

² Przedmowa kardynała Josepha Ratzingera, w: *Dusza lwa*, dz. cyt., s. 11.

³ Jego książki na ten temat to: *Marriage. The mystery of faithful love*, Manchester 1991; *In defense of purity. An analysis of the catholic ideals of purity and virginity*, Chicago 1970; *Man and woman*, Chicago 1966; *Die Enzyklika „Humanae vitae” – ein*

wielu ówczesnym błędom ideologicznym, zwłaszcza relatywizmowi i pragmatyzmowi. Jego dzieła zebrane obejmują 10 tomów: Hildebrand opublikował 35 książek i 135 artykułów, a także 78 wydanych we wspomnianym wyżej czasopiśmie. Umarł w New Rochelle koło Nowego Yorku 26 stycznia 1977 roku. Do kontynuatorów jego filozofii należą m.in. J. Seifert, J.F. Crosby, B. i S. Schwarz, F. Wenisch, D. Fedoryka, A. Laun i W. Marra. Hildebrand jest ponadto intelektualnym patronem Międzynarodowej Akademii Filozofii w Liechtensteinie oraz wydawanego przez nią pisma „Aletheia”, jak też wydawanego w ostatnich latach kwartalnika „Transformation”.

Zainteresowania naukowe Hildebranda obejmowały wiele dziedzin⁴. Dotyczyły one problematyki z zakresu etyki, filozofii jako takiej, antropologii, metafizyki, epistemologii, filozofii wspólnoty (*philosophy of community*), filozofii nauki, kultury, sztuki, religii, a także estetyki, pedagogiki, moralności, mistyki i liturgiki katolickiej⁵.

Cechy konstytutywne jego filozofii możemy znaleźć przede wszystkim w jego opracowaniu *What is philosophy?* Hildebrand szuka właściwego przedmiotu dla filozofii, który odróżniałby ją od innych nauk. Znajduje go w istotowo koniecznych i wysoce inteligibil-

Zeichen des Widerspruchs, Regensburg 1968; *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970.

⁴ W języku polskim znajdujemy następujące opracowania myśli tego filozofa: T. Wojtarowicz, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości oblubieńczej*, Lublin 1982; A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand- filozof obiektywności*, „W drodze” 7(1979), nr 12(76), s. 77-88; W. Galewicz, *U podstaw aksjologii D. von Hildebranda*, „Znak” 37(1985), nr 4 (365), s. 27-40; J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia” 19(1987), s. 427-439; P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989; S. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości. M. Scheler- N. Hartmann- D. von Hildebrand*, t. I, Kraków 1997, s. 223-332; K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości D. von Hildebranda*, Kraków 2001; A. Bohdanowicz, *Integrująca rola w miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, Poznań 2007.

⁵ Napisał dzieło poświęcone wpływowi liturgii na osobowość człowieka pt. *Liturgy and personality*, New York 1943.

nych przedmiotach, którymi są istoty i ufundowane w nich stany rzeczy. Przedmiot ten zatem ma nie zmysłową, lecz intelektualną naturę, a także jest stały, niezmienny, konieczny i ogólny. Hildebrand dodaje nadto, że przedmiot ten stanowi coś centralnego dla rzeczy, coś głębokiego i fundamentalnego. Nazywa ten przedmiot jednością, która odznacza się wewnętrzną ścisłą znaczeniowością (*meaningfulness*) i spoistością (*consistency*). Taki przedmiot określa jako aprioryczny w sensie różnym od wcześniej rozumianych *a priori*, który, jego zdaniem, ma zakorzenie w samym świecie obiektywnym. Odznacza się on pełnią treściową i kwalitatywną. To, mówiąc językiem filozoficznej tradycji, jest *eidos* i *logos*, który bytuje sam w sobie jako pierwotna i ostateczna dana. Jest to, jego zdaniem, najdoskonalszy i najwyższy przedmiot dla ludzkiego poznania i intelektu, który sam wyjaśnia siebie oraz którego poznanie jest pierwszorzędnym i ostatecznym celem filozofii, dostarczającym prawdę o rzeczywistości. Jest to samo-zrozumiała rzecz o wewnętrznej, ściśle zdeterminowanej treści, stanowiąca zawartość samą w sobie (*in itself, intrinsic*). Konsekwentnie, istoty te, jego zdaniem, są najbardziej centralne dla rzeczywistości i najbardziej dla niej podstawowe. Nazywa on je także, zgodnie z augustyńską terminologią, *veritates aeternae* – prawdami wiecznymi; można je również określić jako *perfectiones purae* – czyste doskonałości⁶. Stanowisko takie nazywamy w filozofii **esencjalizmem**. Po charakterystyce przedmiotu filozofii należy wskazać na sposób poznania, który Hildebrand uznaje za najwyższy i najbardziej właściwy dla filozofii, a który, jego zdaniem, pozostaje w istotnej zależności od samego przedmiotu, a mianowicie przedmiot właściwie go wyznacza, co zgodne jest zasadą sformułowaną już przez Arystotelesa.

Metodą, którą Hildebrand uznaje za najdoskonalszą w filozofii, jest intuicja intelektualna. Umysł ludzki, *resp.* intelektualna świadomość uchwytuje (*Erfassen, grasp*) wyżej wspomniane przedmioty właściwe dla jej natury – *prise de conscience* (ujęcie przez świadomość). Ma to charakter „świadomości czegoś” (*consciousness of*) po

⁶ Zob. J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka (red.), Lublin 1997, s. 118-122.

stronie przedmiotowej. Hildebrand nazywa je także percepcją intelektualną i wglądem (*Einsicht, insight*) tego rodzaju. Ten akt określa jako „przebudzenie” świadomości (*being spiritually awake*) na jej wyższym i głębszym poziomie (*awakes to a thoroughly new stage of awareness*). Na nim przedmiot jest zdezaktualizowany (wyjęty z „wiru” aktualności) i zdepragmatyzowany (odłączony od sfery doraźnych celów). Jest ono jeszcze, innymi słowy, uprzytomnieniem sobie, uświadomieniem sobie (*Vergegenwärtigung*) tego, co stanowi istotną treść określonej rzeczywistości i jej rozumieniem. To uchwycenie ma charakter receptywny, jest „otrzymywaniem”, „przyjmowaniem”. Podmiot poznający jest w tych aktach „pusty” (*leer*) i dopiero dzięki przedmiotowi przyjmuje naoczną, poznawaną treść. Przedmiot w nim narzuca się podmiotowi w jego autonomicznym bycie, informuje go, „zapładnia”, podmiot zaś go spotyka, napotyka. Jest to swego rodzaju doświadczenie (*Erfahrung, experience*), polegające na bezpośrednim, naocznym, żywym, organicznym, egzystencjalnym kontakcie z bytem. Stanowi ono, mówiąc językiem św. Tomasza, *intima rei intus legere* - czytanie wewnątrz najgłębszej rzeczy, „sięganie” i wnikanie w istotę rzeczy. Dokonuje się ono nie tylko za pomocą pojęć i wiedzy, lecz także za pomocą kontemplacji oraz intuicyjnego znania i posiadania. Stanowi ono pewien proces wgłębiania się, „kopania”, współpodążania za przedmiotem, co Hildebrand oznacza sumarycznym terminem zaznajamiania się (*Kenntnisnehmen*). Doświadczenie to jest wymagane przez przedmiot bogaty treściowo i jakościowo. W jego trakcie przedmiot samo-odśłania się i samo-prezentuje, dlatego też konstytutywne dla jego zaistnienia jest przedstawienie się przedmiotowi, choćby we śnie, przypomnieniu czy literackim dziele. Jest to poznanie rzeczy od wewnątrz (*from within*). We właściwym sensie chodzi tu o uczestnictwo w istocie, charakterze i istnieniu poznawanego przedmiotu na sposób Tomaszowego *intentionaliter modo* i Augustyńskiego *habere quoddam*. Cechuje je radykalny obiektywizm, tzn. całkowite zwrócenie uwagi i skoncentrowanie się na przedmiocie. Hildebrand stwierdza w tym miejscu: to przedmiot „mówi”, zaś podmiot poznania „słucha” i przedmiot udziela swej zawartości podmiotowi. Poznanie to skupia się całkowicie na przedmiocie takim, jakim on jest i nie bierze pod uwagę żadnych elementów, które nie

należą do tego „czystego” poznania. Polega ono na „oddaniu bytowi sprawiedliwości”, tzn. na nie pogwałcaniu jego specyfiki przez redukcję go do czegoś innego. W swej terminologii Hildebrand nazywa to, jego zdaniem, najwyższe dla filozofii poznanie doświadczeniem, kontemplacją istoty, uposażeniem treściowego, jakościowego przedmiotu (*Soseinerfahrung, experience of such-being*)⁷.

Myśl jego, jak sam przyznaje w pisanej cztery lata przed śmiercią *Spustoszonej winnicy*, najbardziej bliska jest nurtowi augustyńskiemu⁸. Od połowy lat 60. ubiegłego wieku daje się zauważyć wyraźną ewolucję filozoficznych poglądów tego autora, wystrzającą i określającą jego ostateczne stanowisko⁹. Krytykując filozofię postkantowską i nie wspominając już o fenomenologii, Hildebrand wpisuje się w nurt filozofii klasycznej, najbardziej identyfikując się z jej kierunkiem platońsko-augustyńskim. Jego pozycje zawierają najwięcej nawiązań właśnie do myśli Augustyna i najwięcej inspiracji dla niego płynie także z tego źródła. Biorąc pod uwagę jej całość, która niezrędko wykracza poza filozofię samego św. Augustyna, twierdzimy, że można ją określić i zinterpretować jako **neoaugustynizm**, w czym dadzą się zmieścić i platonizm, i elementy arystotelesowsko-tomistyczne, i filozofia chrześcijańska w ujęciu Ojców Kościoła, a następnie św. Anzelma i św. Bonawentury, filozofia podmiotu w wydaniu B. Pascala, J. H. Newmana, S. Kierkegaarda i G. Marcela, a także fenomenologia obiektywistyczna i ejdetyczna typu A. Reinacha i A. Pfündera. Hildebrand nawiązywał nadto niejednokrotnie do filozofii teologa-humanisty św. Franciszka Salezego.

Zaletą tegoż neoaugustynizmu jest maksymalizm, faktycznie nieobecny w filozofii współczesnej, posiadający, co najwyżej, swój przejaw w deklaracjach E. Husserla, mających inspirujące znaczenie dla

⁷ Tamże, s. 86-97.

⁸ Tamże, s. 15. Pisze tam w paragrafie pt. *Czy istnieje współczesna filozofia?*, wymieniając nurty filozoficzne, o augustyńskim obiektywizmie i realizmie, domyślnie sam kwalifikując się do tego nurtu. Nie wspomina tam ani słowem o fenomenologii, a do nurtów, w których niedostrzega błędów, zalicza nadto tomizm i G. Marcela.

⁹ Por. wstęp do *What is philosophy?* z 1960 r. i wstęp z *Was ist Philosophie?* z 1976 r., a także zob. *Serce* z 1965 r., *Koń trojański w Mieście Boga* z 1967 r. i *Spustoszona winnica* z 1973 r.

samego Hildebranda, który starał się zrealizować postulat „powrotu do samych rzeczy” oraz „filozofii pierwszej i ostatniej”. Ponadto jego walorem jest nawiązywanie do wielkiej tradycji filozofii klasycznej oraz jej głęboko humanistyczny charakter. Natomiast wyraźnym mankamentem jest tu platoński idealizm i separacjonizm, zagrażający integralności samemu przedmiotowi filozofii, którym jest realna rzeczywistość i realne byty oraz agenetyczność (akauzalność), niepozwalająca uchwycić podstaw relacji między rzeczami, co prowadzi m.in. do jednostronnie afektywnego ujmowania wielu moralnych postaw i cnót.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977)
– Contemporary Philosopher and Ethicist

Summary

The Author presents in this article the profile of Dietrich von Hildebrand. His philosophy can be qualified and interpreted as neo-Augustinian philosophy. An advantage of this philosophy is the maximalism, absent in fact in the present philosophy, which manifests itself, at most, in declarations of E. Husserl, having inspiring meaning for Hildebrand who tried to realize the postulate of „return to things themselves” and „first and last philosophy”. Besides his value is referring to the great tradition of the classical philosophy and deeply humanistic character of his philosophy. However his fault is Platonic idealism and separationism, threatening of the integrality of philosophical object which is the reality and real beings, and acausality not permitting to catch bases of the relation between things, what leads among other things to one-sidedly affective conceiving of many moral attitudes and virtues.