



# **Wolność człowieka i jej granice**

**Antologia pojęcia  
w doktrynach polityczno-prawnych**

**Od Nietzschego do współczesności**

**pod redakcją  
Olgięrdę Góreckiego**



**Wolność  
człowieka  
i jej granice**





WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# **Wolność człowieka i jej granice**

**Antologia pojęcia  
w doktrynach polityczno-prawnych**

**Od Nietzschego do współczesności**

**pod redakcją  
Olgerda Góreckiego**

 **WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2019

Olgierd Górecki – Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji  
Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

RECENZENT

*Andrzej Sylwestrzak*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Monika Borowczyk*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

*Bogusław Pielat*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: Pxhere

<https://pxhere.com/en/photo/850317>

© Copyright by Authors, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Publikacja dofinansowana ze środków przyznanych w ramach dotacji  
dla Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego na rozwój  
młodych naukowców i doktorantów

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08439.17.0.K

Ark. wyd. 35,0; ark. druk. 34,375

ISBN 978-83-8142-188-1

e-ISBN 978-83-8142-189-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. (42) 665 58 63

## Spis treści

Marta Baranowska – <i>Wola mocy a wolność w filozofii Fryderyka Nietzschego</i> .....	7
Adam Bosiacki – <i>Antynomie wolności w teorii i praktyce doktryny Władimira Lenina</i> .....	31
Paweł Sydor – <i>Świadomość konieczności czy konieczność świadomości. Wolność według Lwa Trockiego</i> .....	49
Jacek Bartyzel – <i>Wolności konkretne i wolność chrześcijańska w hiszpańskiej myśli tradycjonalistycznej (karlistowskiej)</i> .....	61
Marek Maciejewski – <i>O wolne i wielkie Niemcy. Rewolucyjnych konserwatystów idee Rzeszy Niemieckiej (do 1933 r.)</i> .....	83
Maria Zmierzak – <i>Pojmowanie wolności w doktrynie narodowego socjalizmu</i> .....	107
Jan Kłós – <i>Wolność w myśli Ludwiga von Misesa</i> .....	121
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Miłowit Kuniński</span> – <i>Wolność w filozofii Friedricha Augusta von Hayeka</i> .....	149
Piotr Ptak – <i>Wolność w poglądach Milтона Friedmana</i> .....	185
Beata Polanowska-Sygulska – <i>Doktryna wolności Isaiaha Berlina</i> .....	217
Katarzyna Metelska-Szaniawska – <i>Koncepcja wolności w ekonomii konstytucyjnej Jamesa M. Buchanana</i> .....	245
Elżbieta Jung – <i>Wolność jako główny postulat feminizmu</i> .....	265
Agnieszka Walecka-Rynduch – <i>Pojęcie wolności w ruchu Nowej Lewicy</i> .....	293
Lech Dubel, Marcin Niemczyk – <i>„Upojeni wolnością”. Historia i idee Praskiej Wiosny jako próba wdrożenia socjalizmu z ludzką twarzą</i> .....	325
Michał Rupniewski – <i>Wolność w filozofii politycznej Johna Rawlsa</i> .....	351

Magdalena Modrzejewska – <i>Koncepcja wolności w myśli Roberta Nozicka – w poszukiwaniu aksjologicznych podstaw systemu polityczno-prawnego ...</i>	379
Jerzy Zajadło – <i>Testament Ronalda Dworkina .....</i>	399
Ilona Balcerczyk – <i>Filary wolności. Aksjologiczny wymiar wolności w myśli Jana Pawła II.....</i>	423
Adam Chmielewski – <i>Komunitaryzm: poszukiwanie warunków wolności.....</i>	443
Jacek Malczewski – <i>Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera .....</i>	465
Stanisław Filipowicz – <i>Wolność we współczesnej demokracji.....</i>	475
Olgierd Górecki – <i>Granice wolności jednostki – problemy metodologiczne i klasyfikacja pojęcia .....</i>	499
Olgierd Górecki – <i>Typologia granic wolności jednostki w doktrynach polityczno-prawnych .....</i>	515
Noty biograficzne autorów .....	537

## Wola mocy a wolność w filozofii Fryderyka Nietzschego

### Wstęp

Fryderyk Nietzsche był jednym z filozofów, który bez wątpienia wywarł wpływ na współczesne postrzeganie rzeczywistości. Autor publikacji na jego temat, Ivo Frenzel, zauważył, że:

Jeśliby znaczenie filozofa oceniać wedle wpływu, jakie jego dzieła wywarły na potomnych, Fryderyk Nietzsche znalazłby się wówczas w jednym rzędzie z Hegłem, Marksem, Kierkegaardem i Schopenhauerem. Jest on jednym z niewielu myślicieli XIX wieku, którzy wyprzedzili swoją epokę i bez których wiek XX nie stałby się tym, czym jest<sup>1</sup>.

Nietzsche, nie zaznawszy popularności za życia, oczekiwał na pojawienie się swych czytelników w przyszłości. Rozważał nawet możliwość powołania specjalnych katedr, na których wykładać się będzie jego *Zaratustrę*. Można powiedzieć, że przewidywania te się spełniły. Reginald John Hollingdale stwierdził:

Rozkwit badań nad Nietzschem, obfitość nowych interpretacji jego filozofii, które pojawiły się od czasu ukazania się pierwszego wydania tej książki, budzą podziw i zdumienie. Wzrost zainteresowania w świecie akademickim przybrał takie rozmiary, że student filozofii, „kulturoznawstwa” czy pokrewnych dyscyplin, któremu poskąpiono wykładów o Nietzschem, czuje się pokrzywdzony. Niemal każdy ruch artystyczny czy intelektualny w taki czy inny sposób powoływał się na niego<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> I. Frenzel, *Nietzsche*, Wrocław 1994, s. 5.

<sup>2</sup> R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, Warszawa 2001, s. 298. René Girard fenomen popularności Nietzschego ujął słowami: „Filozof ten ma zawsze modę po swojej stronie. Między rokiem 1930 a 1950 przeżywa trudne chwile, ale dzięki naszym dzielnym krytykom zawsze



Liczne publikacje dotyczące filozofii Nietzschego są świadectwem, że nadal jest ona inspirująca i aktualna<sup>3</sup>. Pragnąc poznać różnorodne i znaczące stanowiska na temat wolności, koniecznie trzeba się więc odnieść również do jego zapatrywań, tym bardziej że wyrażał on oryginalne i często kontrowersyjne sądy.

## Wolność, czyli filozofia interpretacji

O poglądach Nietzschego, również tych dotyczących problematyki wolności, napisano wiele, dlatego należy zadać pytanie, czy pomimo licznych publikacji uprawnione jest ponowne podjęcie próby analizy jego filozofii? Poszukując odpowiedzi na nie warto zwrócić się do zapatrywań samego autora *Jutrzenki*. Uważał on, że wartością jego książek jest to, że za każdym razem można odnaleźć w nich nowe treści<sup>4</sup>. Podkreślał, że jego idee nie są dogmatami religijnymi, którymi pragnie zniewolić czytelników, tylko stanowić mają one punkt wyjścia ich rozważań i twórczości.

Zaprawdę, radzę wam: idźcie precz ode mnie i brońcie się przeciw *Zaratustrze!*  
Lub lepiej jeszcze: wstydźcie się go! Może on was oszukał. [...] Źle się wywdzięcza mistrzowi, kto zawsze tylko jego uczniem zostaje. [...] Uwielbiacie mnie;

wychodzi z nich zwycięsko. I oto znów jest pomiędzy nami, całkiem odświeżony, całkiem odmieniony. Zamiast dawnego posępnego myśliciela zjawił się wesoły kontestator w stylu roku '68; jest to Nietzsche ludyczny, beztroski, swawolny, którego nie poznałaby ani Lou Salome, ani Cosima". R. Girard, *Mord założycielski w myśli Nietzschego*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 416. Więcej na temat recepcji filozofii Nietzschego oraz jej analiza pod kątem stawianego często pytania, czy którakolwiek z jego idei faktycznie stanowiła inspirację dla nazistów zob. M. Baranowska, *Nazizm kontra Nietzsche*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” [Wrocław] 2008, XXX, s. 37–64.

<sup>3</sup> Sam Nietzsche wskazywał, że wartościowym dziełem jest to, które nie traci na znaczeniu, co więcej z czasem jest coraz lepiej rozumiane. „Ale więcej radości i większe zdumienie przeżywa ten, kto nie wiąże dzieła z epoką, i więcej też można się wtedy nauczyć! Czyż nie zauważyliście, że każde nowe i dobre dzieło posiada swą wartość minimalną, póki pozostaje w wilgotnym powietrzu swoich czasów – jest tak dlatego, iż zachowuje ono silny zapach rynku, animozji, najnowszych poglądów i wszystkiego, co przemija z dnia na dzień? Później wysycha ono, jego «czasowość» obumiera – i dopiero wtedy zyskuje owo dzieło głębie, blask, przyjemny zapach, a nawet, w sprzyjających okolicznościach, swoje spokojne oko wieczności”. F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Kraków 2006, 506, s. 231.

<sup>4</sup> Nietzsche *Jutrzenkę* charakteryzował w ten sposób: „Takiej książki, jak ta, nie należy czytać jednym ciągiem ani odczytywać innym ludziom, lecz trzeba ją otwierać na chybił trafił, na przykład w czasie spaceru albo w podróży, trzeba móc do niej zajrzeć, by potem cofnąć wzrok i nie zobaczyć dookoła siebie niczego, co dobrze znane”. *Idem*, *Jutrzenka...*, 454, s. 214.

lecz cóż się stanie, gdy to wasze uwielbienie któregoś dnia runie? Baczcie, aby was posąg nie przygniótł! [...] Jeszcze samych siebie nie szukaliście: a oto już mnie znaleźliście. Tak czynią wszyscy wyznawcy; dlatego tak niewiele waży wszelka wiara. Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli i kiedy wszyscy mnie się zaprzecie, wówczas dopiero do was powrócę<sup>5</sup>.

Podkreślał, że książką *Tako rzecze Zaratustra* przekroczył dotychczasowe bariery języka, wyzwolił się z konwencjonalnych form, dzięki czemu stał się najbardziej niezależnym i wolnym człowiekiem<sup>6</sup>. Aforystyczna forma większości pism, liczne metafory, niedopowiedzenia, sprzeczności powodują, że **prezentacja** jego filozofii jest niemal zawsze interpretacją, w którą czytelnik musi **włożyć również swoje poglądy**<sup>7</sup>. Karl Jasper niezwykle trafnie ujął sens indywidualnego odczytania filozofii autora *Wiedzy radosnej*: „Prawdziwe jest tylko to, co dzięki Nietzschemu wychodzi z nas samych”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, Kęty 2004, s. 57–58.

<sup>6</sup> Filozof szczególnie *Tako rzecze Zaratustra* traktował jako dzieło sztuki. „Nie ma tu twierdzeń, nie ma dowodów i argumentów, są obrazy, symbole i przypowieści. [...] Książka świadomie apeluje nie do rozumu, lecz do uczuciowości czytelnika. [...] Skoro zaś «Zaratustra» zwraca się przede wszystkim do uczuć, to każdy nieuchronnie mieć będzie własnego «Zaratustrę»”. J. Niecikowski, *Fryderyk Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1997, nr 2, s. 138.

<sup>7</sup> „Aczkolwiek wielka jest moja chciwość wiedzy: to nie mogę wydobyć z rzeczy nic innego nad to, co już do mnie należy”. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 2003, 242, s. 136. „Zgodnie z zamysłem Nietzschego i zgodnie z sensem przekazywanej przez niego prawdy to, kim ktoś jest, można poznać po jego sposobie rozumowania. [...] Do prawdy filozoficznej dociera się w pierwotnie inny sposób niż do poznania czysto naukowego. Poznanie to rozumie każdy przy pomocy przeciętnego intelektu, który wymaga jedynie wyszkolenia i pilności. W rozumieniu prawdy filozoficznej natomiast (oraz we wszelkiej nauce, o ile czerpie ona tylko z żywotnych impulsów filozoficznych) następuje możliwe stawanie się sobą, przebudzenie oraz objawienie się samego siebie w sposób, w jaki objawia się komuś byt”. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Warszawa 1997, s. 21.

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991, s. 256. Podsumowując te rozważania ten sposób nie zgodzić się z opinią, że „nie ma chyba drugiego filozofa tak trudnego w czytaniu jak Nietzsche, wymaga on bowiem nie tylko wnikliwej wrażliwości na problemy filozoficzne, ale także zdolności natychmiastowego uwalniania się od wszelkich fałszywych, dogmatycznych wyznaczników narzucanych przez rozum i od formuł racjonalnych, służących wywodom, które na skutek swojej statyczności oderwały się już od głębokiego życia filozoficznych rozważań”. E. Paci, *Związki i znaczenia*, Warszawa 1980, s. 320.

## Wola mocy

W celu zrozumienia zjawiska wolności konieczne jest w pierwszej kolejności określenie tożsamości człowieka. Musi bowiem istnieć indywidualne ego, które zdolne jest do podejmowania wolnych decyzji i działań<sup>9</sup>. Odnosząc się do problematyki antropologii filozoficznej należy podkreślić, że myśl autora *Tako rzecze Zaratustra* nie była antropocentryczna. Jak wskazała Hanna Buczyńska-Garewicz:

nadmierną koncentrację uwagi na jednostce uważał za symptom zagubienia myśli europejskiej. Człowiek jest częścią przyrody, wyrósł ze świata zwierzęcego, jest fenomenem życia i woli – i w tym kontekście Nietzsche chce go widzieć i rozumieć. Tradycją myślową tego spojrzenia jest Heraklit i presokratycy, a nie Sokrates. [...] Nie poszukuje Nietzsche platońskiej istoty człowieczeństwa, wiecznej i absolutnej. Człowiek jest dlań kategorią historyczną, mówiącą o zmiennym zjawisku w jego rozwoju, czyli o zjawisku, które ma nie tylko swoją przeszłość, ale i przyszłość mogącą stać się odmienną od terażniejszości. Człowiek badany jest więc jako fakt, a nie jako idea<sup>10</sup>.

10 Nietzsche odrzucił uniwersalizm, czyli założenie, że wszyscy są tacy sami oraz mają te same podstawowe zasady i dążenia<sup>11</sup>. Uzasadniał to koncepcją woli mocy, która stanowi podstawową kategorię jego filozofii.

<sup>9</sup> Warto przytoczyć słowa Jaspersa: „Jeśli pytam, czy istnieje wolność, to pytanie to zarazem staje się moim czynem, świadczącym o tym, czy i jak przejmuję się sobą, czy też nie zależy mi na mnie samym. Nie rozglądam się wokół, szukając wolności gdzieś w świecie. Dlatego pytanie o istnienie wolności jest niczym jako pytanie świadomości w ogóle”. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 163.

<sup>10</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Kraków 2011, s. 110.

<sup>11</sup> „Głównym błędem stojącym u kołyski uniwersalizmu etycznego było pojęcie człowieka abstrakcyjnego, którego – zdaniem Nietzschego – nigdy nie było i nie ma [...]. Do tej nieudanej fikcji bywały odnoszone normy etyczne, co z góry przesądzało ich niepowodzenie”. J. Pietrzak, *Relatywizm etyczny Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 5–6, s. 141. Tak samo niebezpieczne dla życia są chrześcijańskie koncepcje Boga dającego ludziom określony system wartości, egalitaryzm ruchów demokratycznych, jak i imperatyw kategoryczny Kanta, który jest zarówno szkodliwy dla życia, jak i błędny w swych założeniach. „Co nie jest warunkiem naszego życia, szkodzi mu: cnota tylko z poczucia szacunku dla pojęcia «cnoty», jak chciał Kant, jest szkodliwa. [...] Coś odwrotnego nakazują najgłębsze prawa utrzymania się i wzrostu: by każdy wynalazł sobie swoją cnotę, swój kategoryczny imperatyw. [...] Nic nie niszczy głębiej, węższej, niż wszelki obowiązek «nieosobisty», wszelka ofiara na ołtarzu molocha abstrakcji. – Że też nie odczuto kategorycznego imperatywu Kanta jako niebezpiecznego dla życia! [...] Jest to wprost recepta na *décadence*, aż do idiotyzmu... Kant stał się idiotą”. F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, Kraków 2003, 11, s. 12–13. Więcej na temat krytyki kandyzmu przez Nietzschego w artykule Mirosława Żelaznego, który podkreśla powierzchowną znajomość filozofii Kanta przez autora *Poza dobrem i złem*. M. Żelazny, *Chaos i logos*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11–12, s. 258.

Jest to ujednociająca zasada, która nie stanowi jednak statycznego podłoża świata, nie przeczy niezależności poszczególnych zjawisk<sup>12</sup>. Złożoność woli mocy oznacza, że mamy zawsze do czynienia z różnorodnością jej ilości, która nie jest, tylko się staje. „Wola nie istnieje: istnieją akty woli, które stale pomnażają bądź tracą swą moc”<sup>13</sup>.

Z perspektywy człowieka wola mocy jest naturą ciała i popędów, motorem jego działania. Należy zaznaczyć, że natężenie woli mocy w człowieku nie jest czymś stałym, lecz zależy od indywidualnej pracy nad sobą, od walki, jaką się toczy o jej zwiększanie. Nietzsche wprowadził jednak pewne uogólnienie, które pozwalało mu na przedstawienie charakterystyki ludzi. Na podstawie kryterium natężenia woli mocy wyróżnił dwa rodzaje działalności: reaktywną i twórczą, a co za tym idzie wprowadził podział ludzi na niewolników i panów. Odzwierciedleniem woli mocy w jednostce jest moralność, która ma biologiczne, popędowe podłoże, dlatego Nietzsche wyodrębnił dwa jej rodzaje: „niewolniczą” i „dostojną”.

Wolność ani nie przynależy do istoty człowieka, ani nie jest celem determinującym jego działania. To wola mocy, a nie wolność jest podstawą bytu zarówno człowieka, jak i całej rzeczywistości. O wolności można więc mówić tylko w kontekście woli mocy. W związku zaś z faktem, że ludzie różnią się między sobą natężeniem woli mocy, kwestię wolności należy rozpatrywać mając na uwadze to podstawowe zróżnicowanie.

## Człowiek a wolność

Większość ludzi o moralności niewolników jest przekonana o swej wolności. U podstaw tego leży poczucie, że mają oni wolną wolę, dzięki której zdolni są do podejmowania niezależnych decyzji. Nietzsche bezlitośnie rozprawił się z tym przekonaniem wskazując, że wolna wola nie ma nic wspólnego z wolnością, wręcz przeciwnie, jest to koncept będący wyrafinowaną metodą niewolenia ludzi. Była ona bowiem wymysłem ludzi dążących do podporządkowania sobie innych, a czyni się to najefektywniej poprzez narzucanie grupie jednolitych zasad, wyrażających

<sup>12</sup> Zdaniem Zbigniewa Kaźmierczaka nieprzewyciężalną sprzecznością jest dwuznaczność w opisie woli mocy, która z jednej strony postrzegana jest jako dynamiczny proces tworzący pluralizm rzeczywistości, z drugiej zaś jest ona wspólną dla wszystkich zjawisk cechą. Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*, Kraków 2000, s. 254–255.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13. *Notatki z lat 1887–1889*, Łódź 2012, s. 60.

interesy ich twórców. Należy więc wmówić ludziom, że przestrzeganie tych wartości jest cnotą, która ich uwzniośla i jest celem ich życia. Faktycznie w ten sposób czyni się ludzi niewolnikami, ponieważ wszystkie działania starają się oni podporządkować wyznaczonym powinnościom. Z tego względu Nietzsche pisał:

Człowiek cnotliwy jest już dlatego gatunkiem niższym, ponieważ nie jest żadną „osobą”, lecz wartość swą otrzymuje przez to, iż odpowiada schematowi człowieka, ustanowionemu raz na zawsze. Nie ma swej wartości *a parte*: może być porównany, ma równych sobie, nie powinien być sam jeden<sup>14</sup>.

Władza przejawia się w pełni wówczas, gdy ma się możliwość egzekwowania tych zachowań, dlatego konieczne było uczynienie poddanych odpowiedzialnymi za swoje czyny. W tym właśnie celu stworzono konstrukcje wolnej woli. Panujący nie mają jednak aż tyle władzy, by stosować kontrolę permanentną, dlatego niezbędną stała się idea wszechwiedzącego Boga bądź bogów, którzy mogą ocenić i ukarać każdy czyn, a nawet myśl człowieka. Nietzsche dowodził:

Naukę o woli wymyślono zasadniczo dla karania, to znaczy dla chęci – znalezienia – winnego. Powstanie całej dawnej psychologii, psychologii woli, warunkował fakt, że jej twórcy, kapłani stojący na czele dawnych wspólnot, chcieli stworzyć prawo wymierzania kar – lub nadać to prawo Bogu... Przedstawiono ludzi jako „wolnych”, by móc ich sądzić i karać – by mogli stać się winnymi: w konsekwencji, musiano pomyśleć każde działanie jako chciane, a źródło każdego działania jako leżące w świadomości<sup>15</sup>.

Początkowo, w celu wpojania ludziom co jest dobre, a co złe, stosowano okrutne i odstrasające kary za odstępstwa od norm. Z czasem utrwalił się w pamięci człowieka prosty mechanizm, że „nie chce” tych rzeczy czynić sam z siebie. W ten sposób człowiek kontroluje już sam siebie, a z wpojonych zasad ukształtowało się sumienie, które, za nieprzestrzeganie zasad, każe wewnętrznym cierpieniem.

Konstrukcja wolnej woli to genialny wynalazek panujących. Dzięki niej człowiek ma poczucie, że decyduje o swoich działaniach, które w istocie są na nim wymuszane. „Wolność woli nie jest czym innym wła-

<sup>14</sup> *Ibidem*, 226, s. 152. Max Scheler podkreślał ten element, jako istotny dla rozróżnienia jednostek silnych i słabych. „Człowiek dystygowany przeżywa wartości, z a n i m je porówna; człowiek pospolity – dopiero podczas porównania i przez porównanie. «Stosunek między wartością własną i cudzą» – taka struktura jest u człowieka «pospolitego» bezwzględny warunkiem uchwycenia w ogóle własnej wartości”. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977, s. 49. Stąd też tak silna potrzeba „przykazań” u najsłabszych.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Kraków 2004, s. 38–39.

ściwie, jak tym, że się nie czuje nowych łańcuchów”<sup>16</sup>. Wolna wola, czyli „społeczny kaftan bezpieczeństwa”<sup>17</sup>, który uczynił człowieka przewidywalnym, doskonale się przyjął, zapewnia bowiem dodatkowe odczucie przyjemności i siły.

Dumna świadomość nadzwyczajnego przywileju odpowiedzialności, świadomość tej rzadkiej wolności, tej mocy nad samym sobą i losem, wsiąkła w niego, w głąb jego najskrytszą i stała się instynktem, instynktem dominującym. [...] Nie ulega wątpliwości, że ten samowładny człowiek zwie go swym sumieniem<sup>18</sup>.

Koncepcja suwerenności w kształtowaniu swych myśli, charakteru, postępowania, idealnie wtopiła się w psychikę próżnego człowieka, przekonanego o swej wyjątkowości. Nie próbuje on dociec, czy jego zachowanie jest czymś uwarunkowane. Nie czuje nawet krępujących go więzów, nigdy nie próbował ich bowiem dostrzec. Idea wolnej woli oraz oparta na niej moralność są najskuteczniejszym środkiem niewołającym człowieka.

## Nadczłowiek a wolność

Nietzsche uważał, że człowiek nie jest wolny, a jedynie żyje złudzeniem o swej wolnej woli. Autor *Antychrysta* nie odrzucił jednak zupełnie pojęcia wolności, bo choć niedostępna dla człowieka, to możliwa jest w odniesieniu do nadczłowieka, który jest ideałem osobowym i „celem” jego filozofii.

Nie to, co ma zluzować ludzkość w kolejnym szeregu istot, jest problematem, który tu stawiam (– człowiek jest k r e s e m –): lecz jaki typ człowieka h o d o - w a ć należy, jakiego c h c i e ć należy, jako wartościowszego, godniejszego życia, pewniejszego przyszłości<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, 10, Kraków 2003, s. 137.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, Kraków 2003, s. 42.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 43. Człowiek pragnie odczuwać swą moc, szczególnie gdy w grę wchodzi panowanie nad sobą. „Śmiejemy się z człowieka, który wychodzi ze swej izby w tej chwili, gdy słońce wychodzi ze swojej, i mówi: «Chcę, żeby słońce wzeszło», [...] i również z człowieka, który zostaje pokonany w zapasach i mówi: «Teraz leżę tutaj, ale chcę tu leżeć!» Pomińmy jednak wszystko to, co śmiesz! Czyżbyśmy kiedykolwiek różnili się od tych trzech osób, wypowiadając słowo: «chcę»?” *Idem, Jutrzenka...*, 124, s. 88.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Antychryst...*, s. 8. Nie jest możliwe opisanie nadczłowieka za pomocą słów, znanych wyobrażeń, ponieważ przerasta on wszystko, co do tej pory znane. Nietzsche zdawał sobie sprawę, że otwarty projekt spowoduje liczne błędne interpretacje, dlatego w swej ostatniej książce *Ecce homo* dał wykładnię słowa „nadczłowiek”, równocześnie zbijając próby jego fałszywego pojmowania. „Słowo «n a d c z ł o w i e k» na oznaczenie



Za podstawową cechę takiej jednostki uważał on dostojność, która jest wynikiem wysokiego natężenia woli mocy. Właśnie ze względu na potencjał nadczłowieka do potęgowania woli mocy, może on zdobywać wolność. Nietzsche uważał bowiem, że wolność nie jest czymś danym, ani stałym. W każdym momencie, odnośnie do każdej sprawy, należy ją chcieć i zdobywać, a do tego zdolne są tylko wyjątki. W *Zmierzchu bożyszcz* czytamy:

Wolność oznacza, że męskie, radujące się wojną i zwycięstwem instynkty panują nad innymi instynktami, na przykład nad instynktem szczęścia. [...] Człowiek wolny jest w wojownikiem. Czym się mierzy wolność u jednostek i narodów? Oporem, który należy pokonać, trudem, jaki się płaci, by pozostać na górze. Najwyższego typu wolnego człowieka należałoby szukać tam, gdzie stale jest przewyciężany największy opór. [...] Pojmuję słowo wolność jako coś, co się ma i czego się nie ma, czego się chce, co się zdobywa<sup>20</sup>.

Wolność, zdaniem Nietzschego, to rezultat potęgowania woli mocy, co zależne jest od wysiłku, który podejmie jednostka, w przewyciężaniu swoich słabości i zewnętrznych przeszkód. Ta walka z przeciwnościami wyzwala w człowieku nowe pokłady energii i siły. Wydaje się, że ten aspekt filozofii Nietzschego jest najbardziej znany, a przynajmniej dotyczy to jednego, bardzo często powtarzanego, cytatu: „Co mnie nie zabija, czyni mnie mocniejszym”<sup>21</sup>.

Warto zwrócić uwagę na pewien ciekawy aspekt: aby zaistniała wolność konieczne są zewnętrzne przeszkody i nasze słabości. Gdy ich nie ma, sami ich sobie dostarczamy. Taka jest natura życia, które jest nieustanną walką.

I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: „Patrz, jam jest tym, co się zawsze samo pokonywać musi”. [...] Cokolwiek stwarzam i jakkolwiek to umiuję – wnet przeciwnikiem stawać się muszę tworowi swemu i miłości swej: tak chce moja wola<sup>22</sup>.

typu najwyższej udaności, w przeciwieństwie do człowieka «nowoczesnego», człowieka «dobrego», chrześcijanina lub innego nihilisty – słowo, które w ustach Zaratustry, niszcząca moralności, zastanawiającym staje się słowem – zrozumiano prawie wszędzie z całą niewinnością w znaczeniu owych wartości, których przeciwieństwo ujawnione zostało w postaci Zaratustry: to znaczy jako typ «idealistyczny» wyższego rodzaju człowieka, na pół «świętego», na pół «geniusza»... Inne uczone bydle rogacie podejrzewało mnie z jego powodu o darwinizm: rozpoznano w nim nawet ów tak gniewnie odtrącany przeze mnie «kult bohaterów» owego wielkiego fałszerza monet mimo wiedzy i woli, Carlyle’a. Komu szepnąłem w ucho, by oglądnał się raczej za jakimś Cezarem Borgia niż za «Persialem», ten własnym uszom nie wierzył”. *Idem, Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, Kraków 2003, s. 34. Więcej na temat koncepcji nadczłowieka zob. M. Baranowska, *Kalliklesa i Nietzschego marzenie o nadczłowieku*, [w:] *Nietzsche i tradycja antyczna*, „Nietzsche Seminarium” t. 4, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Toruń 2012, s. 113–128.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 76–77.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 84.

Nietzsche określił również, w jaki sposób jednostka potęguje wolę mocy i staje się wolna. Istotna jest introspekcja – choć wydaje się niemożliwa, jest niezbędna w drodze do nadczłowieczeństwa<sup>23</sup>. Poznając tkwiące w nas siły, z których wcześniej nie zdawaliśmy sobie sprawy, pozwalamy uwolnić się im i oddziaływać, a akceptacja tego jest miarą dostojności, dlatego zalecał: „nie obawiać się siebie, nie oczekiwać po sobie nic haniebnego, bez namysłu lecieć, gdzie nas rwie – nas urodzone ptaki! Dokądkolwiek kiedy przybędziemy, zawsze będzie wolno i słonecznie wkoło nas”<sup>24</sup>. Najważniejsze, by przestać się siebie wstydzić. To właśnie jest oznaką, pieczęcią, osiągniętej wolności.

W momencie, gdy jednostka uzmysłowi sobie, że popędy kierują jej poczynaniami oraz to zaakceptuje, wówczas nadchodzi czas na sublimację, czyli uduchowienie, wysubtelnienie instynktów, ich ujarzmienie i wykorzystywanie w wybranym kierunku<sup>25</sup>. Należy podkreślić, że sublimacja nie oznacza niszczenia któregokolwiek z popędów, nawet takiego, który wydawałby się szkodliwy. „Nasz pogląd jest przeciwny: że wraz z jakimkolwiek wzrostem człowieka musi też wzrastać jego odwrotna strona”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Nietzsche zastanawiając się, czy możliwe jest samopoznanie, zwrócił uwagę, że często jest to utrudnione, chociażby dlatego, że widzimy siebie przez pryzmat opinii innych. Niezrównane są w tym zwłaszcza kobiety: „Nakłonić bliźnich do dobrego mniemania, po czym święcie wierzyć w to mniemanie: któż dorówna w tej sztuczce kobietom?” F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, Kraków 2001, 148, s. 98. Karl Jaspers postrzeganie siebie przez pryzmat opinii innych uważał za jeden z pięciu sposobów autoiluzji, które zasłaniają nam obraz naszego rzeczywistego „ja”. Zalicza do nich również: „1. Język określa schematy, przez które postrzegamy siebie. Ponieważ słowa nazywają najczęściej stany skrajne, ponieważ tam, gdzie kończą się słowa, kończy się dla nas sfera istnienia, nie jesteśmy tym wszystkim, czym wydajemy się jedynie zgodnie z tymi stanami, których jesteśmy świadomi i dla których mamy określenia. 2. Nieświadomie poszukujemy zasad odpowiednich dla naszego temperamentu [...] 3. Przeinaczamy ocenę wydarzeń z perspektywy sukcesu [...] 4. Staramy się zachować przyjemny obraz naszej przeszłości. [...] Człowiek, nieustannie oceniając w życiu samego siebie, zdolny jest jednak kształtować siebie, chociaż nie widzi się i ulega złudzeniom co do siebie samego”. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia...*, s. 107–108.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, 294, s. 154.

<sup>25</sup> Nietzsche wskazał, że różne popędy, składające się na osobowość, walczą ze sobą i wyzwalają siłę, którą może jednostka wykorzystywać, by pokierować instynktami. Czyli siła, która opanowuje instynkty, pochodzi od tych instynktów. Potrzeba ujarzmienia popędów jest jak najbardziej naturalna, jej źródłem jest bowiem instynkt dążenia do potęgowania w sobie mocy.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, 446, s. 386. „Nie inaczej zachowujemy się wobec «wroga wewnętrznego»: również tu uduchowiliśmy wrogość, również tu pojęliśmy jej wartość. Jest się płodnym jedynie za tę cenę, że jest się bogatym w przeciwieństwa”. *Idem, Zmierzcch bożyszcz...*, s. 28.



Z tego też powodu, zdaniem Nietzschego, jak najszybciej należy odciąć się od nauki Kościoła, który najchętniej zabiłby wszelkie popędy w człowieku, tym samym zaś unicestwiłby samo życie.

To samo mówi się, na przykład, w zastosowaniu do seksualności: „Jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je”: na całe szczęście żaden chrześcijanin nie stosuje się do tego zalecenia. U n i c e s t w i a n i e namiętności i żądz jedynie po to, by zapobiec ich głupocie i nieprzyjemnym następstwom ich głupoty, jawi się nam dziś jedynie jako gwałtowna forma głupoty. Nie podziwiamy już dentystów, którzy w r y r w a j ą zęby, aby już więcej nie bolały. [...] Ten sam środek, przycinanie, tępienie, w walce z żądzą wybierają instynktownie ci, którzy mają zbyt słabą wolę, którzy są zbyt zdegenerowani, by w swej żądzę móc narzucić sobie miarę<sup>27</sup>.

Nietzsche wskazywał, że nadludzie to jednostki, które nie obawiają się swych żądz, ponieważ mają dość sił, by nimi pokierować.

Najbardziej wyzwolone jest to działanie, w którym wytryskuje nasza najbardziej swoista, najsilniejsza, najsubtelniej wykształcona natura, a zarazem nasz intelekt własnoręcznie kieruje. A więc działanie najs w o b o d n i e j s z e, ale też najbardziej rozumne!<sup>28</sup>

16 Wolność więc to postępowanie wygenerowane w wyniku nieustannej walki popędów i ich sublimacji.

Wolne działania wiążą się z odpowiedzialnością. Nietzsche nie uniikał tej konsekwencji, dlatego połączył ją z ideą wiecznego powrotu, która jest swoistym imperatywem postępowania.

Pytanie przy wszystkim i każdym szczególe: „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?” leżałoby jak największy ciężar na postępkach twoich. Lub jakże musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne, wieczne poświadczenie i pieczętowanie?<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 27–28. „Nietzsche uchodzi za jednego z pierwszych nowożytnych filozofów, który zauważył, że kwintesencję bycia człowiekiem stanowi nie jakaś niezależna od wpływów świata dusza, źródło działań absolutnie wolnych, nie moralny podmiot sam w sobie, ale konkretna empiryczna psychika z jej przeplatającymi się wzajemnie namiętnościami, kompleksami, uczuciami miłości i nienawiści oraz wszelkimi innymi przeżyciami mającymi swe źródło w świadomości i podświadomości. Założenie, że siły inspirowane przez biologiczne popędy są siłami zła, źródłem niemoralności, czy nawet uobecnianiem się w człowieku zwierzęcia (choć ta ostatnia teza została przez Nietzschego w jakimś sensie zaakceptowana, ale już bez pejoratywnego wydźwięku) i że podmiot moralny jest w stanie nad nimi wszystkimi zapanować poprzez akt woli wypływający z jakiejś tajemniczej, absolutnie wolnej części ludzkiej istoty, autor *Zaratustry* uważał za największą bzdurę w historii kultury europejskiej”. M. Żelazny, *Nietzsche „ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007, s. 114.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, 285, s. 304.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, 341, s. 179. „Nietzscheański nadczłowiek gotów jest zawsze wrócić do każdego momentu swego empirycznego życia. Nie ma dla niego «chwil

Nadczłowiek ma więc pewność, że każdą chwilę przeżywa w najwłaściwszy sposób i nie pragnie nigdy innej możliwości, innego rozwiązania, nie pozwala sobie na żadną słabość, przez co wolność staje się niezwykle rygorystyczną formułą<sup>30</sup>.

Wieczny powrót jako zasada działania oznacza pełną afirmację życia w każdej chwili. Szukanie sensu życia w przeszłości i przyszłości uważa Nietzsche za słabość, stąd też religie, które zaspokajają potrzeby ludzi o moralności niewolników, odwołują się przede wszystkim do przeszłości i przyszłości. Koncept sumienia to właśnie nakaz nieustannego rozpastrywania i żałowania tego, co było. Przekonanie o istnieniu Boga i doskonałego życia po śmierci jest negowaniem niedoskonałej teraźniejszości. Mirosław Żelazny analizując poglądy Nietzschego podkreślił:

W swych wczesnych pismach Nietzsche wielokrotnie zwraca uwagę na niebezpieczeństwo wynikające ze stanu, w którym realne ludzkie życie staje się jedynie środkiem dopasowanym do metafizycznie pojmowanego ideału<sup>31</sup>.

---

straconych», gdyż nie jest mu znany rozdźwięk między wolą a rzeczywistością. Jedyną rzeczywistością jest «wola chwili». M. Żelazny, *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 12, s. 69.

<sup>30</sup> Zdaniem Józefa Pietrzaka stawia to autora *Poza dobrem i złem* w gronie najsurowszych moralistów. J. Pietrzak, *Nietzscheańska koncepcja wychowania*, Słupsk 1997, s. 102. Kaźmierczak jest natomiast zdania, „że Nietzsche dążył do obalenia moralności «stada», ale tylko po to, aby wprowadzić na jej miejsce bardziej rygorystyczną moralność nadczłowieka [...]. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na Nietzscheańską pochwałę surowości obyczajowo-moralnej, w czym niemiecki filozof był, i to na sposób całkiem świadomy, odnowicielem umysłowości pierwotnej. Mimo że obłąd nieokiełznanej biologizacji traktował, jak widzieliśmy, jako fenomen typowy dla mentalności pierwotnej, również za taki sam fenomen uważał zjawisko, które zakłada samoprzewycięzenie, a mianowicie surowość moralną. W podobnym podejściu do problemu nie musi kryć się, zauważmy, sprzeczność; jest bowiem faktem, dostrzeżonym również przez Van der Leeuwa, iż u ludów pierwotnych okresy rozprężenia obyczajów w czasie świąt są rekompensowane niezwykłą surowością obyczajów w czasie pozaświątecznym”. Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej...*, s. 238–239.

<sup>31</sup> M. Żelazny, *Nietzsche „ten wielki wzgardziciel”...*, s. 169. „Różnorodne przyczyny degeneracji kultury europejskiej, opisane przez Nietzschego, dadzą się sprowadzić do jednej przyczyny zasadniczej, do metafizyki. Stwierdzenie, że autor *Zaratustry* był amoralistą lub antychrześcijaninem, zgodnie z tą interpretacją wymija istotę jego filozofii, należałoby bowiem stwierdzić, że był antymetafizykiem chrześcijaństwa, ujmując zaś ściśle antymetafizykiem w ogóle. Zasadnicze pytanie, jakie postawimy poszukując przyczyn nihilizmu europejskiego brzmi: w jakim sensie preferowany przez nowożytność system wartości jest systemem metafizycznym? Przede wszystkim w takim, odpowie Nietzsche, że wartościując sposób swego odniesienia do otaczającego nas świata zwykliśmy odróżniać uczynki złe i dobre. Pierwsze z nich stają się domeną sumienia, drugie ideału. [...] Odniesienie do «chwili» jest dla Nietzschego jedynym właściwym odniesieniem się człowieka do czasu, a zarazem jedyną możliwą postawą do wartościowania świata. Równie wielkim bezsen-

Wolność pojmowana jako postępowanie zgodne z wolą mocy w każdym momencie, jest afirmacją i zatraceniem się w chwili. Z tego względu dziecko, które zatracą się w zabawie, nieumarunkowane przez konwencje oraz akceptujące i kierujące się swą naturą, jest dla Nietzschego symbolem nadczłowieka<sup>32</sup>. Nietzsche przywoływał również kulturę misteriów dionizyjskich, czyli tradycję organizowania uczt, wesołych parad, w czasie których pito aż do osiągnięcia ekstazy<sup>33</sup>. Dzięki ekstatycznemu samozapomnieniu zanika podmiotowość, uzewnętrzniają się stany najgłębiej ukryte, a człowiek w pełni jednoczy się z naturą.

Należy pamiętać, że akceptacja losu w filozofii Nietzschego nie jest utożsamiana z biernością, tylko z tworzeniem chwili, i stąd wypływa pragnienie, by ona wiecznie powracała. Taki sposób stawania się nadczłowieka autor *Wiedzy radosnej* określił formułą *amor fati*. Wolności nie utożsamiał ze szczęściem jako stanem błogości, tylko z potęgowaniem woli mocy, dlatego stwierdził:

Człowiek, który stał się wolny, a jeszcze bardziej duch, który stał się wolny, pogardliwie pominał dobrym samopoczuciem, o którym marzą kramarze, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy i inni demokraci<sup>34</sup>.

18 sem, jak trwonienie mocy duchowej z chwili na rzecz skruchy za przeszłość, jest tworzenie przeciwstawnego terazniejszości ideału przyszłości". *Ibidem*, s. 167–169.

<sup>32</sup> „Myśl o zabawie dziecka Nietzsche zaczerpnął z filozofii Heraklita. Filozof ten posługiwał się metaforą bawiącego się dziecka dla ukazania istoty wolności człowieka. Intencją Heraklita było sprzeciwienie się zbyt uproszczonemu, moralistycznemu rozumieniu człowieka. Wskazał on na zabawę jako na działalność wymykającą się teleologii, a przez to, i etyce. Nie myślał on wcale o budowaniu jakiejś estetycznej koncepcji zabawy. Nietzsche przeprowadził jednak własną interpretację tej metafory stwierdzając, że bardzo dobrze oddaje ona sens wszelkiej zabawy. Powiązał więc zabawę dziecka z twórczością artystyczną, a potem nawet z zabawą świata". H. Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stojącej się filozofią*, Kraków 1995, s. 134.

<sup>33</sup> Dionizos, z greckiego Bakchos, to bóg wina i ekstazy oraz odradzającej się wiosną natury, syn Zeusa i Semeli. Dionizos, w dzieciństwie rozszarpany przez Tytanów, jest przepełniony przeciwieństwami i sprzecznościami. Ma on dwoistą naturę, okrutną i łagodną, co pociąga za sobą dwoistość uczuć radości i bólu, rozkoszy i męki. Ból, który staje się warunkiem istnienia, został uświęcony w misteriach dionizyjskich będących mieszaniną rozkoszy i okrucieństwa. Do Grecji jego kult został przeniesiony ze Wschodu. Początkowo nie był w pełni akceptowany, z powodu orgiastycznego charakteru, jednak z czasem kapłani delficki uznali Bakchosa za równego Apollonowi i święty rok pytyjski podzielono na dwie części: apollińską i dionizyjską. Dionizos był bogiem życiowej witalności, a jego atrybuty to fallus, byk i kozioł. Uroczystości ku jego czci, zwane Dionizjami, były celebrowane od Babilonu po Rzym. W Attyce obchodzono je cztery razy w roku. Więcej o samym bogu Dionizosie, jego kulcie oraz znaczeniu tych elementów dla filozofii Nietzschego w pracy H. Benisza, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001.

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 76.

Dzięki wysokiemu natężeniu woli mocy, nadczłowiek staje się zdolny do twórczości, która, zdaniem Nietzschego, ma wartość samą w sobie i jest wyrazem wolności<sup>35</sup>.

Samo zadanie wymaga czegoś więcej – wymaga, by filozof tworzył wartości. Wyrobnicy filozoficzni, idąc za szlachetnym wzorem Kanta i Hegla, powinni się zajmować faktycznymi ocenami wartościującymi – to znaczy ustalać i zawierać w formułach dawniejsze ustano w i e n i a wartości, dawniejsze kreacje wartości, które zapanowały nad duchem i były przez pewien czas nazwane „prawdami”. [...] Natomiast właściwi filozofowie są istotami, które rozkazują i nadają prawa: mówią „tak ma być!”, określają kierunek i cel ludzkiej drogi, dysponując przy tym plonem pracy wstępnej wszelkich wyrobników filozoficznych, którzy przemagają przeszłość; twórczą ręką sięgają w przyszłość, przy czym wszystko, co jest i co było, staje się dla nich środkiem, narzędziem, młotem. Ich „poznawanie” jest tworzeniem, ich tworzenie jest prawodawstwem, ich wola prawdy jest – w o l ą m o c y<sup>36</sup>.

Właśnie twórczość stanowi o przepaści między człowiekiem a nadczłowiekiem. Tylko twórcy są rozkazodawcami, mają siłę, by walczyć i narzucać innym swoją wolę. Zdają sobie sprawę z faktu, że ich istnienie zależne jest od nich samych, ponieważ mają wystarczająco wiele mocy, by poruszać się poza wytyczonymi ścieżkami dobra i zła<sup>37</sup>. Nie odkrywają porządku świata, tylko sami kreują rzeczywistość. Z tych względów

19

<sup>35</sup> Jaspers wskazywał, że „twórczość jest najwyższym wymogiem, właściwym bytem, przyczyną wszelkiego istotnego działania. [...] Istota twórczości pozostaje z konieczności nieokreślona. To jeden z owych znaków filozofii Nietzschego, które nie stały się pojęciem – podobnie jak życie, wola mocy, wieczny powrót. [...] Nietzsche zawsze traktuje twórczość jako coś oczywistego. Nie wypowiada się prawie nigdy wprost na jej temat, nie rozwija myśli o tym, czym ona jest. [...] Twórczość jest wręcz źródłem, ale nie jest nowym początkiem, tak jakby nie istniało nic przedtem. Jeśli po unicestwieniu moralności twórczość stanowi nową moralność, to właśnie twórca jest tym, kto, unicestwiając, zachowuje. W myśleniu Nietzschego uwidacznia się zatem postawa, która negując moralność, w żadnym wypadku nie dąży do zniesienia poczucia moralnego”. K. Jaspers, *Nietzsche...*, s. 122–123.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, 211, s. 138–139.

<sup>37</sup> Mirosław Żelazny zwrócił uwagę, że fakt odrzucenie kategorii dobra i zła, które mają swoje źródło w ukierunkowaniu sumienia na przeszłość i przyszłość, czyli skrucę i ideał, „często stawał się przyczyną przesądu interpretacyjnego, w myśl którego koncepcja Nietzscheańska miała być rzekomo wezwaniem do powszechnej akceptacji postępowania niemoralnego. Nietzscheanizm po dziś dzień kojarzy się z symbolem bezmyślnego okrucieństwa i pogardy, której ofiarą stają się najsłabsi [...]. Na gruncie kultury polskiej jednym ze źródeł takiej dezinterpretacji był niezbyt precyzyjny sposób przetłumaczenia kilku podstawowych Nietzscheańskich terminów”. Przede wszystkim chodzi tu o dwa słowa *böse* i *schlecht*, które tłumaczy się zazwyczaj tak samo, za pomocą terminu *zły*, mające jednak różne walory znaczeniowe i Nietzsche właśnie z tego korzystał. Więcej na ten temat: M. Żelazny, *Nietzsche „ten wielki wżgardziciel”...*, s. 170–172.

nie potrzebują bogów nad sobą. „Jeśli by bogowie byli, jakże zniósłbym, abym bogiem nie był! Dlatego nie ma bogów”<sup>38</sup>. Nietzsche stwierdził, że tylko w świecie bez Boga możliwa jest wolność, ponieważ tylko wówczas jesteśmy nieuwarunkowani przez inny byt, a więc całkowicie autonomiczni i odpowiedzialni za siebie. Przypomnijmy również, że symbolem nadczłowieka jest bawiące się dziecko. Zabawę postrzegał jako twórczość, w której wyraża się poczucie wolności, dlatego odnajduje się w niej największą radość i zadowolenie.

W kontekście rozważań Nietzschego o twórczości można w pełni pojąć jego rozumienie wolności. Filozof za niewystarczającą uznał wolność negatywną i jedynie tworzenie własnego świata wartości, stanowienie dla siebie prawa przyjął za właściwą jej definicję. Ten aspekt podkreślał też Jaspers w swojej analizie twórczości Nietzschego.

Wolność, którą Nietzsche uznaje i której broni, jest pozbawionym transcendencji poleganiem na sobie samym i życiem z głębi samego siebie. Wolność ta jest negatywna i pozytywna. Negatywna jest droga wolności, o ile ona odrzuca, przełamuje, podważa to, co było i miało znaczenie. [...] Pod względem pozytywnym wolność jest kreowaniem o charakterze „twórczości”. To, co pozytywne, nie może się rozwijać bez tego, co negatywne, ponieważ to, co pozytywne, zdobywa się tylko na drodze negacji. Dialektyka pierwszej mowy Zaratustry pokazuje tę drogę: od służby poprzez odrzucenie służby do twórczości<sup>39</sup>.

20

## Wolność w życiu społecznym i politycznym

Nietzsche analizując zagadnienie wolności, która jest wywieraniem woli mocy, odnosił się również do kwestii życia społecznego. Jego zdaniem zdobywanie władzy przejawia się przede wszystkim w narzucaniu grupie jednolitych zasad, wyrażających interesy ich twórców. Według filozofa, ludzie często są zbyt dumni, by przyznać, że całkowicie poddają się

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 63.

<sup>39</sup> K. Jaspers, *Nietzsche...*, s. 126. Janusz Kuczyński podobnie zwraca uwagę na negatywne i pozytywne rozumienie wolności oraz „swoistą dialektykę” jej pojmowania. „Po negatywnym określeniu wolności – od winy, moralności, kultury, społeczeństwa – przyszła więc kolej na jej pozytywną definicję: wolność ku tworzeniu. Piękna metaforyczna opowieść o wielbłądzie, lwie i dziecku, zawarta w pierwszej mowie Zaratustry, daje w sugestywnej metaforyce szkic owych dróg ku wolności, dróg ku przyrodzie i wartościom mającym być tworzonymi, ku nowej kulturze. [...] Jasna jest więc tendencja Nietzschego: owa praca oczyszczająca, praca niszczycielska, ma przygotować pole dla nowych wartości”. J. Kuczyński, *Fryderyk Nietzsche: wolność przeciwko społeczeństwu*, [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 336–337.



woli innego człowieka, świadome tego wybitne jednostki tworzą więc obraz Boga. Przyznają sobie zarazem prawo karania za łamanie jego przykazań i w ten sposób umacniają swą władzę, uzależniając od swojej woli wiernych<sup>40</sup>.

Autor *Poza dobrem i złem* stwierdził, że ludzie o moralności niewolników potrzebują pana nad sobą, który przejmie odpowiedzialność i będzie wydawał bezdyskusyjne rozkazy. Nie będąc w stanie przewyciężyć swej słabości, tylko w posłuszeństwie i dyscyplinie upatrują swej siły. Ich dążenia ukierunkowują się na pragnienie podziwiania kogoś silnego, traktowanego przez nich jako wyzwoliciela, zbawcę, stąd też znane są w historii przypadki, gdy silne jednostki zdobywają władzę. Próbując przybliżyć, kim jest nadczłowiek, Nietzsche odwoływał się do przykładów postaci historycznych Cezara, Cesarego Borgii czy Napoleona, którym udało się przez pewien czas panować. W ten sposób autor *Wiedzy radosnej* podsumowywał te wydarzenia w odniesieniu do potrzeb społeczeństwa:

Jakim dobrodziejstwem, jakim wybawieniem od nieznośnej presji mimo wszystko jest dla europejskiego człowieka stadnego pojawienia się istoty, która wydaje bezwarunkowe rozkazy – ostatnim wielkim tego świadectwem jest wpływ, jaki wywarło wystąpienie Napoleona: historia jego działalności to nieomal historia wyższego szczęścia<sup>41</sup>.

Należy zaznaczyć, że słabi również próbują zdobyć dominującą pozycję. U podstawy ich działań leży resentment. Jest to uczucie zawiści i zazdrości, które powoduje, że odwraca się znaczenie wartości. Deprecjonuje się znaczenie siły, co pogłębia poczucie słabości. Słabi dążą do panowania, ale poprzez przystosowywanie się do zewnętrznych okoliczności i ujarzmianie silnych, uznając ich działania za niemoralne<sup>42</sup>. Jaspers zwrócił uwagę, że

<sup>40</sup> „Człowiek wierzący, «wyznawca» wszelkiego rodzaju, jest z konieczności człowiekiem zależnym – takim, który nie umie siebie za cel postawić, który sam w sobie w ogóle celów stawiać nie umie. «Wierzący» nie jest swoją własnością, może być tylko środkiem, musi zostać zużyty, potrzebuje kogoś, kto go zużywa”. *Idem, Antychryst...*, s. 54.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, 199, s. 116. Tom Stern analizując zagadnienie wolności wskazywał, że można je zrekonstruować również odnosząc się do postrzegania przez Nietzschego wielkich postaci historycznych. „Napoleon and Catiline reflect two different features of freedom. In Catiline, we find strong inner conflict without outward mastery; his self-doubt crushes him. In Napoleon’s case, we find outward mastery but a lack of inner conflict. Caesar, the free man, combines the inner conflict with the outward mastery”. T. Stern, *Nietzsche, Freedom, and Writing Lives*, „Arion”, Third Series, vol. 17, nr 1 (Spring–Summer, 2009), s. 98 (<http://www.jstor.org/stable/29737431>) [dostęp: 10.01.2014 11:36].

<sup>42</sup> „Osądzenie i potępienie moralne są ulubioną formą zemsty ludzi duchowo ograniczonych na mniej ograniczonych; jak również swego rodzaju odszkodowaniem za liche przymioty, którymi obdarzyła ich natura”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, 219, s. 145.

psychologicznym odkryciem Nietzschego było to, że „resentyment słabości może jeszcze w słabości, mianowicie z pragnienia mocy, stać się twórczy w wydawaniu ocen, budowaniu ideałów, przekreśnianiu znaczeń”<sup>43</sup>.

Słabi dzięki swej przeważającej liczbie stają ponad silnymi. Nietzsche stwierdził, że współczesność jest triumfem słabości. Demokracja, będąca pod względem treści zsekularyzowanym chrześcijaństwem, odzwierciedla potrzeby mas, szukających nowych rządców i ideologii, które głosiłyby zadowalające je treści, takie jak równość, altruizm, współczucie, litość. Ze względu na fakt, że słabi tylko w grupie i dyscyplinie odnajdują siłę, wartością jest dla nich strzeżenie integralności wspólnoty, co czynią przede wszystkim narzucając zasadę egalitaryzmu. Zdaniem Nietzschego natomiast lekceważenie indywidualnych różnic między jednostkami, niwelowanie szczytów, ciągłe równanie do przeciętności jest przyczyną degeneracji kultury i społeczeństw<sup>44</sup>. Postrzegał demokrację jako formę upadku państwa i społeczeństwa. Wychodził z założenia, że „najlepsze powinno panować, najlepsze chce też panować! A gdzie inaczej brzmi nauka, tam – brak najlepszego”<sup>45</sup>.

22

Warto przytoczyć słowa Schelera, który w ten sposób odnosi się do zjawiska resentymetu: „Resentyment – to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności – same przez się normalne i wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń, co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Odruchami uczuciowymi i namiętnościami, które przede wszystkim wchodzą tu w grę, są: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość, zawiść, szysterstwo”. M. Scheler, *Resentyment a moralność...*, s. 33–34.

<sup>43</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, s. 195. „W patosie moralisty Nietzsche dostrzega ukryte pragnienie ważności właściwe podłości, w fanatyzmie sprawiedliwości – ukrytą mściwość, w idealnych ocenach – ukrytą walkę przeciwko poziomowi faktycznie wyższemu. [...] Przez zastosowanie owej psychologii do chrześcijaństwa Nietzsche chce uchwycić jego źródło i rozwój. Chrześcijaństwo wykorzystuje każdą prawdę, którą napotyka – a więc także i prawdę Jezusa – w celu przywłaszczenia jej sobie na drodze wypaczonej interpretacji, za pomocą której zmusza ją do współudziału w niszczeniu wszystkiego, co wielkie, potężne, szlachetne, wszystkiego, co zdrowe, silne, dostojne, wszystkiego, co głośno pochwałą życia”. *Ibidem*, s. 195–196.

<sup>44</sup> Janusz Kuczyński zwrócił uwagę, że „nietzscheańska krytyka przeciętności prowadzi do odkrycia negatywnej strony więzi społecznej, pozwala podjąć analizę tkwiących w niej zasadniczych antynomii. [...] Nietzsche nie walczy z każdym społeczeństwem; [...] chodzi w istocie o zniszczenie fałszywych stosunków międzyludzkich. [...] fałszywe stosunki międzyludzkie to takie, które są sprzeczne z naturą [...]. Fałszywe, tzn. zacierające biopsychiczne kontrasty i przede wszystkim odrębności jednostek niwelujące ludzi, narzucające im schemat, banał, sztampe”. J. Kuczyński, *Fryderyk Nietzsche: wolność przeciwko społeczeństwu...*, s. 331–333.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 151.

Demokracja, pomimo założeń, na których się opiera, wcale nie zapewnia wolności. Nietzsche analizował chociażby funkcjonowanie powszechnego prawa wyborczego i stwierdził, że *de facto* decyzje podejmuje wąska grupa polityków, elita władzy<sup>46</sup>. Masy niezdolne są do formułowania własnych, wolnych decyzji, dlatego tak łatwo ulegają propagandzie. Kierują się najgłośniejszymi i schlebiającymi im głosami, nie zwracając zupełnie uwagi na faktyczną treść i sens. Z rozważań autora *Wiedzy radośnej* wyłania się wniosek, że demokracja opiera się na podsycaniu złudzeń o wolności i nadrzędnej pozycji jednostki wobec grup społecznych. W ten sposób politycy rozleniwiają i „urabiają” ludzi, by nad nimi panować.

Fryderyk Nietzsche zwrócił również uwagę, że demokracja wcale nie jest gwarancją równości i wolności jednostek. Wskazywał, że – jak uczy historia – dowolne wartości można zinterpretować w ten sposób, by uzasadnić prowadzoną politykę, która polega przecież na poszerzaniu zakresu panowania. Nawet, gdy wprowadzi się idealną równość, jak na przykładowym „Folwarku zwierzęcym”, to natura dążąca do powiększenia władzy i tak dojdzie do głosu. Zawsze znajdą się świny, które do hasła: „Wszystkie zwierzęta są równe, dopiszą, ale niektóre zwierzęta są równiejsze od innych”<sup>47</sup>. Wojny, zbrodnie towarzyszą ludzkości przez całe dzieje. Nie idee są tu najważniejsze, nie one je wywołują, tylko taka jest natura ludzka, która oczywiście potrzebuje hasła, by postępowanie swe uzasadnić i usprawiedliwić<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> „The nature of modernity is not only the replacement of tyranny by oligarchy but a transformation of the political system into one divided between a ruling elite and a potential mob. [...] Paradoxically, the absence of those who take their vision to be universally valid generates both stability and a mass-elite division. The present situation is one in which there is, as Nietzsche remarks in *Z*, «one herd and no Shepherd», where everyone is the same and wants the same and where anyone who feels differently is sent to the insane asylum (*Z* P:5)”. T.B. Strong, *Nietzsche and the Political: Tyranny, Tragedy, Cultural Revolution, and Democracy*, „Journal of Nietzsche Studies” 2008, nr 35/36 (SPRING-AUTUMN 2008), University Park, PA, s. 60–61 (<http://www.jstor.org/stable/20717924>) [dostęp: 10.01.2014 11:40].

<sup>47</sup> G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, Warszawa 2006, s. 117.

<sup>48</sup> „Nietzsche często zastanawiał się nad łatwością, z jaką ludzie poddają się oddziaływaniom na nich, iż pod hasłami jakiejś idei, państwa, narodu, ojczyzny są tak skorzy do najgorszych zbrodni w imię m.in. tzw. sprawiedliwości i dochodził do wniosku, że idee te i instytucje są usankcjonowaną, zalegalizowaną niemoralnością. Jednostki szczególnie perwersyjne, pchane reaktywną Wolą Mocy, mogą w imię prawa dawać dowolny upust drzemiącej w nich dzikiej bestii, bowiem moralność osłania sobą ducha zemsty, pychy, dręczenia innych [...] przydając im słodko brzmiące miana i ideały. [...] Dzięki moralności może człowiek spokojnie dokonywać największych zbrodni, byle ubrał je w łachmany ideałów, co da mu satysfakcję czystego sumienia, zadowolenia z siebie (bojownika cnoty, moralności), poczucie, że jest człowiekiem moralnym, wypełniającym swój obowiązek



W rozważaniach Nietzschego na plan pierwszy wysuwa się teza, że żadna instytucja czy prawa nie dadzą nikomu wolności. Każdy musi ją sam nieustannie zdobywać. Niezdolni do tego słabi ludzie potrzebują istoty realnej bądź wymyślonej, której będą podlegać. Zdejmuje ona z nich odpowiedzialność za świat, wytycza im drogę życia oraz wypełnia ją stałymi wartościami. Dlatego też Nietzsche stwierdził:

Gdzie człowiek dojdzie do zasadniczego przekonania, że m u s z ą mu rozkazywać, tam staje się „wierzącym”; odwrotnie, można by sobie wyobrazić rozkosz i siłę władania sobą, w o l n o ś ć woli, w której duch rozbrat bierze z wszelką wiarą, z wszelkim pożądanym pewności, wyćwiczon tak, że umie się trzymać na lekkich linach i możliwościach i tańczyć nawet nad bezdniami. Taki duch byłby d u c h e m w o l n y m <sup>49</sup>.

Należy zaznaczyć, że Nietzsche chrześcijaństwo i jego konsekwencje, czyli współczesną demokrację oraz ideologie, jak liberalizm, socjalizm, anarchizm, traktuje jako istotny element dziejów, który ma być gruntem dla pojawienia się nadczłowieka<sup>50</sup>. Trzeba pamiętać, że niezbędne są przeszkody i granice, które pobudzają do walki i potęgowania woli mocy – dlatego stwierdził: „Chwała wszystkiemu, co twardym czyni! Nie

[...] nadto poczucie wyższości nad innymi, którym można przypisać grzeszność”. J. Pietrzak, *Relatywizm etyczny Fryderyka Nietzschego...*, s. 134.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, 347, s. 189.

<sup>50</sup> Liberalizm, podobnie jak socjalizm oraz anarchizm, za jedną z podstawowych wartości przyjmuje równość fundamentalną, którą filozof tak krytykuje. Równie negatywnie postrzegał on leżący u podstaw liberalizmu indywidualizm, który określił jako efekt osłabionej woli mocy. „If freedom as opportunity – typical of liberalism – requires the absence of external obstacles, it is because obstacles are seen to inhibit freedom. For Nietzsche freedom presupposes resistance or obstacles, because obstacles do not act as an inhibitor. Without doubt, obstacles impose a limit, but the resistance they offer is what first calls free action forth. [...] Nietzsche’s argument against liberal democracy must therefore be reformulated as follows: if freedom means the struggle for freedom, for equal rights to basic liberties, then the institutional guarantee of these rights (by eliminating the exercise of struggle and promoting uniformity) undermines freedom. In these terms, Nietzsche’s exercise-concept of freedom is still implacably opposed to liberalism and, specifically, to the institutional safeguards against the conflict between different values or ends in liberal democracy. [...] This reading suggests that Nietzsche’s exercise-concept of freedom (as warfare) intends an immanent critique of liberalism: what liberalism claims to advance, the interest of the individual, it ends up undermining through the uniformity and conformity engendered by liberal institutions. Nietzsche’s counterclaim is (in agreement with liberalism) that freedom attaches to the individual in its particularity, in its difference from plurality of other individuals, but (contra liberalism) that it is conflict, obstacles, resistance, and not the protection against them that promotes particularity, difference, and genuine pluralism”. H. Siemens, *Nietzsche contra liberalism on freedom*, [w:] *A companion to Nietzsche*, red. K.A. Pearson, Oxford–Chichester 2009, s. 445–449.

sławie ja krainy w miód i mleko – opływającej!”<sup>51</sup> Z tego względu, wydaje się, należy postawić tezę o możliwości pojawienia się nadczłowieka w każdych warunkach. Również dziś można przewycięzać siebie, zdobywać wolność, twórczo zagospodarować własną przestrzeń. Wolność natomiast to nieustanne przewyciężanie oporu, ponieważ wolność to moc pozytywna, czyli wola mocy.

## Zakończenie

Analizując filozofię Nietzschego pod kątem jego zapatrywań na wolność, należy zaznaczyć, że traktował on ją jako wtórną kategorię wobec woli mocy. Filozof podkreślał, że nikt nie dąży do wolności, tylko do woli mocy.

Notabene [człowiek] chce **wolności**, dopóki nie ma jeszcze mocy. Gdy ją ma, chce nadmocy; gdy jej nie [może] wywalczyć (jest jeszcze zbyt słaby na nią), chce „**sprawiedliwości**”[,] to znaczy „**równej mocy**”<sup>52</sup>.

Niewolnicy, pomimo hasła, które głoszą, *de facto* nie chcą wolności, oni chcą być panami. Można to ująć za pomocą następującego porównania: podwładni chcą takiej swobody i wpływów, jak ich przełożeni, ale gdy je mają, to zaczynają pragnąć więcej, czyli zdobyć przewagę. Doskonale widoczne jest to również w sporcie, gdzie każdy chce wygrać, a nie dzielić się splendorami. Słabi boją się o tym głośno mówić, by się nie ośmieszyć, gdy im się nie uda. Natomiast silni wychodzą na boisko po to, by wygrać.

Słabe jednostki, nie będąc w stanie zaspokoić pragnienia potęgowania woli mocy, ukierunkowują swoje dążenia na poszukiwanie zasad i stwo-

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 116. Więcej na temat projektu „wielkiej polityki”: M. Baranowska, *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka*, Toruń 2009, s. 213–314; *eadem*, *Crusoe i Piętaszek. Nowa wizja stosunków społecznych Nietzschego*, [w:] R.M. Małajny (red.), *Konstytucjonalizm a doktryny polityczno-prawne. Najnowsze kierunki badań*, Katowice 2008, s. 39–52.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12, *Notatki z lat 1885–1887*, Łódź 2012, s. 418. „Jeśli [ktoś] osiągnął pewną niezależność, to chce więcej: następuje **wyodrębnienie** stosowne do stopnia [posiadanej] siły; jednostka już się nie stawia od razu na równi [z innymi], lecz **szuka sobie równych** – odcina innych od siebie. Po [okresie] indywidualizmu następuje [okres] **wytwarzania kończyn i narządów**: pokrewne dążenia[,] zestawiające się razem i aktywizujące się jako moc, między tymi centrami mocy tarcie, wojna, rozpoznanie sił po obu stronach, wyrównanie, zbliżenie, ustalenie **wymiany świadczeń**. Na koniec: **porządek hierarchiczny**”. *Ibidem*.

rzenie systemu, które ochronią je przed silnymi. To jest dla nich ideałem, dlatego na sztandarach umieszczają hasła: „wolność, równość, braterstwo”<sup>53</sup>.

Analizując demokrację Nietzsche stwierdził, że *de facto* zasady, które leżą u jej podstaw, przyczyniają się do ugruntowania słabości i przeciętności. Leży to w interesie osób pragnących władzy, ponieważ masą łatwiej jest sterować. To, co się wyróżnia, staje się niebezpieczne, stąd też dążenie do ujednolicenia społeczeństwa. Uwagę tę można odnieść do współczesnego społeczeństwa masowego, którego cechą jest odsuwanie od siebie wszelkiej odpowiedzialności. Ryszard Kapuściński w ten sposób odniósł się do tego fenomenu:

Nie trzeba wsadzać do więzień, wystarczy stworzyć społeczeństwo przeciętnych, aby rządzić nimi bez większych problemów. Człowiek przeciętny zrobi wszystko, co zechce władza, ponieważ przeciętniak ma tylko jeden ideał – żeby dać mu spokój<sup>54</sup>.

Krytykując współczesną demokrację, Nietzsche przedstawił zarys projektu wielkiej polityki. Podkreślał jednak, że są to tylko warunki i nigdy nie będą one idealne. W dodatku potrzebne są przeszkody i granice, które spowodują, że poczuje się chęć podjęcia walki i dzięki temu stanie się możliwe zdobywanie wolności, czyli potęgowanie woli mocy. Do tego zdolni są tylko ludzie o moralności panów, którzy wytyczają kierunki swego działania, nie zważając na innych. Nietzsche na kartach swych dzieł chce pokazać, że buntując się wobec przeciętności można wyrwać się z przypisanej człowiekowi mierności. Wywalczona moc zostaje ukierunkowana na aktywność twórczą. Właśnie poprzez twórczość, kulturę, jednostka przekracza determinizm i uzyskuje pełną wolność, czyli samostworząc się zdobywa autonomię.

Pojęcie nadczłowieka zyskuje swój właściwy sens wyłącznie w perspektywie szeroko rozumianej kultury, łączącej obiektywne (naturalne) warunki działania oraz indywidualne możliwości człowieka. Zgodnie z tym nadczłowiek, jak każda jednostka, jest częścią przyrodniczego świata i podlega powszechnej biologicznej determinacji. O jego swoistości decyduje jednak dopiero sens, kształ-

<sup>53</sup> „The French Revolution exemplifies for Nietzsche the idealism that rejects the reality of nature and human nature. Declaring his hatred for «Rousseau in the French Revolution» and the «doctrine of equality, Nietzsche praises a «return to nature» at odds with the primitive equality Rousseau offers [...] Nietzsche's realism stands at odds with modern egalitarian idealism, rejecting its view of nature as primitive and common”. P.E. Kirkland, *Nietzsche's Tragic Realism*, „The Review of Politics” 2010, vol. 72, nr 1 (WINTER 2010), Cambridge University Press, s. 62 (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25655890> [dostęp: 10.01.2014 11:32]).

<sup>54</sup> R. Kapuściński, *Lapidarium III*, [w:] *Lapidaria I-III*, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2008, s. 325.

tujący się za sprawą wartości i pozostałych składników kultury. Z tego punktu widzenia myślenie Nietzschego jest próbą ujednoczenia tych dwóch wymiarów egzystencji ludzkiej, tzn. biologicznie, źródłowo pojętego życia i sfery wartości. Dopiero ich połączenie daje pełen wizerunek człowieka, który w wartościach i towarzyszących im wytworach sytuuje własną indywidualną energię życia, kreatywność i poczucie wolności<sup>55</sup>.

Ludzie o moralności panów nie będą potrzebować zewnętrznych „zabezpieczeń”, sami zdobywają to, czego pragną i to oni rządzą światem. Jak pisał filozof: „Nie wokół wynalazców nowej wrzawy: wokół twórców nowych wartości obraca się świat ten; obraca się niesłyszalnie”<sup>56</sup>. Wolność jest nieustanną walką, pokonywaniem siebie, dlatego Nietzsche pisał, że człowiek wolny jest wojownikiem. Oznacza to, że im większe jest poczucie mocy, tym szersze są granice indywidualnej wolności. Dlatego też określał wolę mocy jako instynkt wolności.

Nietzsche walczył ze słabością, pragnął wyrwać człowieka z marazmu, stanu dekadencji i porwać za sobą w drogę do stawania się wolnym. Uważał, że najskuteczniejszą metodą poruszenia sumienia intelektualnego czytelników, sprowokowania ich do podjęcia wysiłku interpretacji, jest ich rozbawienie bądź zranienie, dlatego jego aforyzmy uderzają niczym błyskawica, są bezpośrednie, okrutne, prowokujące, ponieważ „nie wtedy, kiedy mówić prawdę jest niebezpiecznie, prawda najrzadziej znajduje przedstawicieli, lecz kiedy to jest nudne”<sup>57</sup>.

27

<sup>55</sup> A. Kucner, *Friedrich Nietzsche...*, s. 199. Buczyńska-Garewicz analizując zagadnienie wolności w filozofii wskazała, że Nietzsche „wiąże wolność z wolą – jak wielu filozofów – lecz podkreśla, że wolność nie polega na przypadkowej samowoli. Wolność człowieka polega na stworzeniu przez wolę własnej konieczności. [...] autonomiczność woli rozumiał [...] jako zdolność woli do rządzenia samą sobą, a więc do stanowienia własnego prawa. [...] człowiek tworzy sam siebie. A rezultatem jego twórczej woli jest jego charakter, jego indywidualna tożsama jedność osobowości. [...] Jego osobowość nie jest ani przypadkowa, ani określona przez transcendentny los, lecz jest przede wszystkim jego własnym dziełem”. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu...*, s. 131–135.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 96.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, 506, s. 250. „Pytania Sokratesa i możliwości, jakie wypróbowywał, doprowadziły Ateńczyków do wściekłości. Wprawiały w konsternację kogoś, kto sądził, że posiadał prawdę w zwykłych zdaniach albo nowych hasłach. W końcu możliwe było albo zwymyślanie natrętnego człowieka i zabicie go, albo uczestniczenie w głębokim wzlocie bycia człowiekiem, który pohamuje zawrotne zamieszanie, najpierw spotęgowane jeszcze przez Sokratesa. Nietzsche dotyka czytelnika w podobny sposób, gdy pozwala on przy lekturze całemu Nietzschemu pytać i mówić. Wtedy następuje owo zamieszanie – ale również możliwość prawdziwej powagi, która dopiero pozwala się autentycznie ustosunkować do ukrytych w Nietzsche żądań, wykraczających poza ustalenia jakiegokolwiek konkretnej wypowiedzi”. K. Jaspers, *Nietzsche...*, s. 352.

## Bibliografia

- Ansell-Pearson K.A. (red.), *A companion to Nietzsche*, Malden–Oxford–Chichester 2009.
- Baranowska M., *Crusoe i Piętaszek. Nowa wizja stosunków społecznych Nietzschego*, [w:] R.M. Małajny (red.), *Konstytucjonalizm a doktryny polityczno-prawne. Najnowsze kierunki badań*, Katowice 2008, s. 39–52.
- Baranowska M., *Fryderyk Nietzsche o genezie i funkcjach religijności*, [w:] P. Jaskóła, E. Kozerska, P. Sadowski (red.), A. Szymański, *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno-historyczne i teologiczne*, Opole 2014, s. 165–180.
- Baranowska M., *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka*, Toruń 2009.
- Baranowska M., *Kalliklesa i Nietzschego marzenie o nadczłowieku*, [w:] F. Nietzsche, *Seminarium*, t. 4: *Nietzsche i tradycja antyczna*, Toruń 2012, s. 113–128.
- Baranowska M., *Nadczłowiek, czyli negacja religijności*, „*Studia Iuridica Torunien-sia*” 2014, t. 13, s. 13–33.
- Baranowska M., *Nazizm kontra Nietzsche*, „*Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*” [Wrocław] 2008, XXX.
- Benisz H., *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*, Kraków 1995.
- Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001.
- 28 Benisz H., *Poza winą i karą, czyli filozofia prawa F. Nietzschego*, „*Edukacja Filozoficz-na*” 1999, nr 28, s. 319–326.
- Buczyńska-Garewicz H., *Człowiek wobec losu*, Kraków 2011.
- Buczyńska-Garewicz H., *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 11, s. 125–145.
- Colli G., *Po Nietzschem*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 1997.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 6, s. 252–261.
- Frenzel I., *Nietzsche*, tłum. J. Dziubiński, Wrocław 1994.
- Gadamer H.-G., *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
- Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.
- Girard R., *Mord założycielski w myśli Nietzschego*, „*Literatura na Świecie*” 1988, nr 8–9, s. 414–434.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, Warszawa 1998.
- Hollingdale R.J., *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2001.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Warszawa 1997.
- Jaspers K., *O tym jak Nietzsche rozumiany jest przez nas*, tłum. W. Buchner, „*Pismo Literacko-Artystyczne*” 1986, nr 10, s. 104–115.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.



- Kaufmann W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974.
- Kazmierczak Z., *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*, Kraków 2000.
- Kirkland P.E., *Nietzsche's Tragic Realism*, „The Review of Politics” 2010, vol. 72, nr 1 (WINTER 2010), Cambridge University Press, (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25655890>) [dostęp: 10.01.2014].
- Kucner A., *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, Olsztyn 2001.
- Kuczyński J., *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – Nihilizm – Faszyzm*, Warszawa 1967.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1976.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Łojek S., *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002.
- Łojek S., *O nadczłowieku i pożytkach nihilizmu*, „Principia” 1997, t. 18–19, s. 207–224.
- Łojek S., *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Kęty 2002.
- Mackiewicz W., *Batalia o denazyfikację Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1997, nr 23, s. 231–245.
- Mackiewicz W., *Fryderyk Nietzsche – problemy recepcji*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 101–115.
- Markowski M.P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
- Nieciowski J., *Fryderyk Nietzsche: Tako rzecze Zaratustra*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1997, nr 2, s. 137–146.
- Nietzsche F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1986.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1988.
- Paci E., *Związki i znaczenia*, Warszawa 1980.
- Pąckiński M., *Maski Zaratustry. Motywy i wątki filozofii Nietzschego a kryzys nowoczesności*, Warszawa 2004.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009.
- Pietrzak J., *Fryderyk Nietzsche jako rzecznik demokracji i parlamentaryzmu*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1.
- Pietrzak J., *Ideał nadczłowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 101–116.
- Pietrzak J., *Immoralizm Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 10, s. 93–108.
- Pietrzak J., *Losy jednej myśli*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11.
- Pietrzak J., *Nietzscheańska koncepcja wychowania*, Słupsk 1997.
- Pietrzak J., *Relatywizm etyczny Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 5–6.
- Przybyłowski A. (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Salaquarda J., *Nietzschego idea wielkiej polityki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 4, s. 115–128.

- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- Stern T., *Nietzsche, Freedom, and Writing Lives*, „Arion”, Third Series, vol. 17, nr 1 (Spring–Summer, 2009), s. 98 (<http://www.jstor.org/stable/29737431>) [dostęp: 10.01.2014].
- Strong T.B., *Nietzsche and the Political: Tyranny, Tragedy, Cultural Revolution, and Democracy*, „Journal of Nietzsche Studies” 2008, nr 35/36 (SPRING–AUTUMN 2008), Penn State University Press (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20717924>) [dostęp: 10.01.2014].
- Żelazna J., *Niewinny świat wiecznego stawania się*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” [Toruń] 1985, z. 143, s. 97–123.
- Żelazny M., *Chaos i logos*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11–12, s. 257–265.
- Żelazny M., *Koncepcja nihilizmu w późnych poglądach Nietzschego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” [Toruń] 1985, z. 157.
- Żelazny M., *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń 1986.
- Żelazny M., *Nietzsche „ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.
- Żelazny M., *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 12, s. 61–72.

## Polskie tłumaczenia dzieł Fryderyka Nietzschego

- 30 *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Dzieła wszystkie*, t. 12, *Notatki z lat 1885–1887*, Łódź 2012.
- Dzieła wszystkie*, t. 13, *Notatki z lat 1887–1889*, Łódź 2012.
- Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków 2006.
- Listy*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.
- Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, Warszawa 2011.
- Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 2004.
- Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.
- Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004.

## Antynomie wolności w teorii i praktyce doktryny Władimira Lenina

Celem przedstawianego tekstu będzie analiza podejścia do wolności twórcy pierwszego państwa totalitarnego. Państwa, jakiego ludzkość wcześniej w praktyce nie znała<sup>1</sup>, a które mniej czy bardziej mgliście pojawiało się w doktrynach utopijnych od czasów starożytności.

Analiza jest możliwa do przeprowadzenia na podstawie co najmniej kilku czynników; wolność nigdy jednak oczywiście nie zajmowała znaczącej roli w jego doktrynie. Lenin w ogóle nie zajmował się wieloma aspektami nauki czy życia, odmiennie niż to następnie imputowano<sup>2</sup>, a w efekcie w opinii tak przeciętnego mieszkańca ZSRR, jak i badaczy, „po prostu nie miał żadnych zasad prócz jednej: zawsze dopasować bazę teoretyczną do konkretnej swojej decyzji”<sup>3</sup>.

Prezentowaną tezę można oczywiście odnieść do wielu polityków. Lenin jednak stanowi dla badaczy fenomen jako człowiek, który zaczynając od nic nie znaczącego przywódcy małego odłamu partii, zrealizował swój program przejąwszy władzę w ogromnym kraju i zbudował system pod wieloma względami nieporównywalny z żadnym innym systemem politycznym w historii<sup>4</sup>.

Jak wielu autorytarystów, w swej doktrynie Lenin nie pozostawił znaczniejszych śladów teorii sprawowania władzy ani projektowanego

<sup>1</sup> M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 9.

<sup>2</sup> W. Bukowski, *I powraca wiatr*, Warszawa 1990, s. 74–75. Szerzej: A. Bosiacki, *Utopia – władza – prawo. Doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1917–1921*, wyd. II, Warszawa 2012, s. 32. Na ile jest to możliwe, prezentowany szkic nie chce powielać ustaleń, zawartych w ostatniej z przywołanych książek i stanowi analizę tematu, przygotowaną specjalnie na potrzeby tego opracowania. W znacznej mierze opiera się jednak na wskazanej książce.

<sup>3</sup> W. Bukowski, *op. cit.*; A. Bosiacki, *op. cit.*

<sup>4</sup> Por.: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, wyd. polskie, Warszawa 1994, s. 271; A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 33.



systemu społeczno-politycznego. Stąd też rekonstrukcję myśli Lenina trzeba prowadzić niejako redukcyjnie – od faktów do teorii, od wniosków czy implikacji do przesłanek, przy czym przesłanki stanowią często małe fragmenty rozważań na marginesie zasadniczej tematyki, prawie zawsze dotyczącej doraźnych polemik politycznych.

Przy wszystkich poczynionych założeniach Lenin był jednak w pewnej mierze produktem swej epoki. Jego idee kształtowały się w ramach rosyjskiej radykalnej lewicy<sup>5</sup>, wierzącej w anarchizującą ludowość czy terror jako środek do przekształcania stosunków społecznych. Punktem wyjścia takich idei była koncepcja odrzucenia zastanego *status quo*, czyli absolutyzmu, typowa dla radykalnych francuskich idei oświecenia i związanego z tym skrajnego egalitaryzmu oraz inżynierii społecznej. Implikacją były natomiast typowe dla rosyjskiej wersji myśli lewicowej koncepcje władzy opartej na ludzie (*narodovlastie*)<sup>6</sup>, z pragnieniem stworzenia luźnej władzy państwowej, na podobieństwo swoistych komun. Politycznie najważniejszym środkiem kreacji nowego systemu miała być, jak wiadomo, nowa socjaldemokracja i związana z nią koncepcja partii „nowego typu”, tworzonej na wzór wojskowy i złożonej z zawodowych rewolucjonistów (*revolucioner-professionalist*)<sup>7</sup>.

32 Warto dodać, że przedstawione ujęcie nie korespondowało bynajmniej z dyskusjami o wolności, które od końca wieku XIX toczono w rosyjskiej teorii prawa i w szerokich rozważaniach politycznych tamtego czasu. „Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu”, jak określił to Andrzej Walicki, była w tym okresie bogata i często wysokiej próby. Podobne zjawiska obserwowano w myśli politycznej tamtych lat<sup>8</sup>.

W sensie filozoficznym można z jednej strony próbować zestawić koncepcję wolności u Lenina z materializmem, z drugiej z tzw. empirio-krytycyzmem<sup>9</sup>, jednak trop taki w sensie realizacji jakichś koncepcji wol-

<sup>5</sup> Por. np. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 269–279. Ostatnio pisze się znowu, że co najmniej do października roku 1918 Lenin bynajmniej nie odżegnywał się od teorii klasycznej niemieckiej socjaldemokracji, uosabianej w tym czasie w szczególności przez Karla Kautsky’ego (L.T. Lih, *Lenin and Bolshevism*, [w:] S.A. Smith (red.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*, Oxford 2014, s. 54–56). Działo się tak nawet pomimo faktu, że od rozłamu w SDPRR w roku 1903 bolszewizm miał już inny charakter niż rosyjska socjaldemokracja.

<sup>6</sup> L.T. Lih, *op. cit.*, s. 60; M. Liebman, *Was Lenin a Stalinist?*, [w:] T. Ali (red.), *The Stalinist Legacy. Its Impact on Twentieth-Century World Politics*, Chicago 2013, s. 146.

<sup>7</sup> W. Sukiennicki, *O Leninie*, [w:] *idem*, *Kolumbowy błąd. Szkice z historii, teorii i praktyki sowieckiego „komunizmu”*, Paryż 1959.

<sup>8</sup> Z prac ostatnich por. np. A. Bosiacki, H. Izdebski, *Konstytucjonalizm rosyjski: historia i współczesność*, Kraków 2013.

<sup>9</sup> W. Lenin, *Materializm a empirio-krytycyzm. Uwagi krytyczne do pewnej reakcyjnej filozofii*, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1986, t. 18, zwłaszcza s. 3–4 i 178–184.

ności u Lenina byłby oczywiście chybiony. Marksista Lenin, jak ukąszony heglizmem jego patron, ideologię marksistowską postrzegał jako absolut, który jak wiadomo obdarzony był, co ciekawe u woluntarystycznego materialisty, metafizyczną treścią<sup>10</sup>. Wątek empirii, uzasadniony jedynie politycznie, w efekcie schodził na plan dalszy. Lenin dostrzegał również wolność woli oraz wolność ludzkiego działania, przejawy takiej wolności miały jednak zawsze charakter kolektywny jako determinanta woli jednostki<sup>11</sup>. Odrzucał przy tym wolność indywidualną, określając ją raz jako „paszport liberalizmu”<sup>12</sup>.

W ślad za Friedrichem Engelsem (*Antydühring*) i pośrednio Karlem Marxem Lenin przyjął również, że „wolność jest to zrozumienie konieczności”<sup>13</sup>. Zbudowana w ten sposób konstrukcja mogła zakładać, że ideologizowana kolektywna wola zbiorowości jest koniecznością, wykluczającą indywidualny udział w tak rozumianej wolności. Odniesienia w historii myśli można czynić w tym przypadku do woli powszechnej Jeana-Jacques’a Rousseau (do konstrukcji której Lenin odwoływał się najczęściej), a nawet do konstrukcji Arystotelesa czy Cyncerona. Lenin nie wymieniał jednak z nazwiska podobnych antenatów, jak wielu twórców traktując swą doktrynę jako wytwór własnych przemyśleń i implikacji. Jako materialista negował poza tym obiektywne pojęcie wolności, typowe dla idealistów<sup>14</sup>, a jako kolektywista odrzucał oczywiście jednostkowe pojęcie wolności, typowe dla liberałów.

W sensie politycznym koncepcję wolności Lenina można już rozpatrywać w bardziej konkretnych płaszczyznach. Stosunkowo wiele, jak na niego, odniesień do wolności zawarł Lenin w programie partii bolszewików. Opublikowany w początkach roku 1900 r. (w ostatecznej wersji wiosną 1917 r.), a zatem przed rozłamem na liczniejszych mieniszewików i bardziej radykalnych bolszewików, *Projekt programu SDPRR* zawierał hasła: wyzwolenia ludu spod ucisku rządu absolutystycznego, wolności zgromadzeń, stowarzyszeń i strajków. W roku przejęcia władzy – po siedemnastu latach – program stanowił postulaty

<sup>10</sup> Patrz np.: M. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, Warszawa 1937. Z prac nowszych por. A. Walicki, *op. cit.*, s. 263.

<sup>11</sup> W. Lenin, Recenzja książki Karla Kautskiego *Bernstein und die sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie...*, Warszawa 1984, t. 4, s. 190.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> W. Lenin, *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce p[ana] Struvego (odzwierciedlenie marksizmu w literaturze burżuazyjnej)*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, Warszawa 1983, t. 1, s. 397; *idem, Karol Marks. Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu* [konic 1914 r.], Warszawa 2005.

<sup>14</sup> Cechę tę zauważył u Lenina Andrzej Walicki (*op. cit.*, s. 269), pomimo że Lenin często nadużywał w polemikach politycznych stwierdzenia obiektywizmu.

Samowładztwa ludu [*samoderżawe naroda*], jako przeciwieństwa samodzierżawia cesarza, powszechne, równe, bezpośrednie i tajne wybory dla obu płci, nieograniczoną wolność sumienia, słowa, druku, zebrań, strajków i stowarzyszeń [*sojuzov*], szerokie kompetencje samorządu terytorialnego, nietykalność osobistą i nienaruszalność mieszkań, wolność przemieszczania się i wyboru zawodu, likwidację przywilejów stanowych, prawo ludności do uzyskania wykształcenia w języku ojczystym czy prawa narodów.

W sensie rosyjskiej tradycji demokracji bezpośredniej program zakładał wybieralność sędziów przez lud czy populistyczne prawo skarżenia każdego urzędnika przed sądem. Populizm odgrywał zresztą zawsze w doktrynie Lenina znaczącą rolę<sup>15</sup> i, co ciekawe, wiązał się z doktryną wolności ludu i demokracji partycypacyjnej, stanowionej przez społeczności lokalne.

Wskazane w programie SDPRR hasła były w doktrynie Lenina jednymi z niewielu regulacji dotyczących wolności w sensie niejako formalnym. Postulaty podobnych wolności politycznych zostały oczywiście złamane już od pierwszych dni sprawowania władzy. Wydano wtedy w szczególności dekret o ziemi, konfiskujący wszelką prywatną własność ziemi, dekret o prasie, zakazujący wydawania wszystkich (poza bolszewickimi i lewicowymi eserowców) tytułów prasowych i czasopism oraz *Dekret o sądzie nr 1*, likwidujący niemal w całości system prawny obowiązujący przed przewrotem.

Najbardziej wolnościową w kolektywistycznym sensie koncepcją wolności politycznej jest u Lenina anarchizująca idea państwa wyrażona w książce *Państwo a rewolucja*<sup>16</sup>. Napisana, jak wiadomo, bezpośrednio przed przejściem władzy (wrzesień 1917 r.), miała stanowić *credo* przywódcy bolszewików i przez długie lata pole do rozważań. Za centralny punkt książki badacze uznali wymyślony już przez Engelsa w cytowanej pracy problem tzw. obumierania państwa (*otmiranie gosudarstva*), które nastąpi w pełni po nadejściu systemu komunistycznego<sup>17</sup>. System taki zapanować miał szybko<sup>18</sup> (w jednym z listów Lenin napisał, że już po pół roku), a w drodze do jego urzeczywistnienia państwo miało obumierać niejako samoczynnie. Projekcją konstrukcji miało być także obumieranie

<sup>15</sup> Zob. np. A. Walicki, *op. cit.* Warto dodać, że populistyczne były w szczególności pisma polityczne Lenina, łączące i przejaskrawiające poglądy polityków (czasem filozofów polityki), uznanych przez założyciela bolszewizmu za konkurentów.

<sup>16</sup> Tekst polski: W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 33, Warszawa 1987.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 17 i nast.

<sup>18</sup> Nadchodzący system Lenin podzielił na republikę socjalistyczną i państwo komunistyczne. Obumarcie państwa miało zasadniczo nastąpić już w tzw. pierwszej fazie społeczeństwa komunistycznego. Por. szerzej A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 46.

prawa i tę koncepcję w Rosji bolszewickiej próbowano realizować co najmniej do roku 1921.

W odniesieniu do wolności książka Lenina *Państwo a rewolucja* była najszerzą apoteozą demokracji bezpośredniej. Jak stwierdzono, właśnie w tej książce społeczeństwo, mniej państwo<sup>19</sup>, było luźno powiązane w komuny o charakterze miejskim i wiejskim, rządzone przez przedstawicieli wyłanianych oddolnie. Twór taki, zarysowany *implicite*, przypominał nawet tradycyjną rosyjską *obszczinę* (Richard Pipes), utopię Thomasa More, wskazany model państwa czy bardziej społeczeństwa, umowy społecznej Rousseau, w przeważającej części organizacji społecznej komunę wiejską na podobieństwo *falansterów*, ale też jakobiński okres rewolucji francuskiej i komunę Paryża z jej represyjnymi organami<sup>20</sup>. Wolność miała charakter powszechny i oczywiście kolektywistyczny. Prawo funkcjonowało na dalszym planie jako dobrowolne, często niepisane umowy. Istotna była przede wszystkim ekonomiczna strona wolności, pojmowana głównie jako „wolność od”.

Oparcie wolności na kryterium ekonomicznym wynikało z przyjęcia przez Lenina dychotomii marksizmu z podziałem na bazę i nadbudowę. Według takiego kryterium przebiegał w opinii Lenina podział społeczeństwa, zasada ochrony prawnej klasy panującej (i odmowa takiej ochrony dla innych klas społecznych) i wolność tylko dla tej właśnie klasy. Poza tym państwo stanowiło instytucję wewnątrznie (klasowo) antagonistyczną, a możliwość nie tylko pogodzenia, ale jakiegokolwiek koegzystencji klas w społeczeństwie socjalistycznym w ogóle nie istniała<sup>21</sup>.

Lenin popadał w tym przypadku w pewną sprzeczność: zarysowany solidaryzm społeczny z niemal pełną wolnością społeczną<sup>22</sup> (mniej państwową) istniał jedynie wewnątrz klasy panującej<sup>23</sup> (robotników, a także

<sup>19</sup> W pewnej chwili Lenin określił nawet w książce dychotomię państwa i wolności: „Dopóki istnieje państwo – nie ma wolności. Kiedy będzie wolność – nie będzie państwa” (W. Lenin, *Państwo a rewolucja...*, s. 90–91; por. także A. Walicki, *op. cit.*).

<sup>20</sup> Zob. np. J. Burbank, *Lenin and the Law in revolutionary Russia*, „Slavic Review” 1995, t. 54, nr 1, s. 35; J. Stembrowicz, *Rządy Komuny Paryskiej z 1871 r. a państwo socjalistyczne*, „Studia Prawnicze” 1971, z. 31, s. 43; A. Bosiacki, H. Izdebski, *op. cit.*, s. 181–182. Lenin pisał, że *masy same* mają stosować represje, ale po przewrocie szybko uzasadniono to koniecznością stworzenia przez *masy* organów represyjnych i *nowego prawa*.

<sup>21</sup> Por. A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 47.

<sup>22</sup> W.S. Nersesjanc, *Filosofia prawa. Učebnik dla vuzov*, wyd. II, Moskwa 2006, s. 201 i nast. Autor zauważył, że tego typu wolność jest w istocie wolnością w państwie totalitarnym.

<sup>23</sup> Najpełniej chyba przedstawiony pogląd został wyrażony przez Lenina w wykładzie *O Państwie*, wygłoszonym w czerwcu 1919 r. Twórca partii nowego typu zawarł w nim krytykę wolności w państwie burżuazyjnym, właśnie z ekonomicznego punktu widzenia (zdaniem Lenina przyznane w takim państwie wolności nie istniały dla robotni-

chłopów, tych ostatnich było bowiem w społeczeństwie ponad 60%), wobec innych klas istniał natomiast przymus społeczny i przymus państwa, do którego obumarcia potrzebny był nie tylko pełen komunizm, ale i likwidacja wszystkich (czyli wrogich) klas społecznych.

Co również ciekawe, odmiennie od anarchistów, w pierwszym etapie nowego państwa, republice socjalistycznej, Lenin postulował nierówność społeczną i to nie *de facto*, za co permanentnie piętnował w swych pismach tzw. państwo burżuazyjne, ale *de iure*<sup>24</sup>. Z drugiej zaś strony apoteozował bezpośredni terror, stosowany oddolnie przez masy w celu likwidacji wrogów, czyli całych grup społecznych<sup>25</sup>.

Już zatem przed rokiem 1917 wolność w doktrynie Lenina dotyczyła tylko tzw. klasy robotniczej (i chłopstwa). Miała charakter głównie ekonomiczny<sup>26</sup> i była zawsze koncepcją „wolności od”, czyli wolności negatywnej, którą zgodnie z wymogami radykalnej lewicy i radykalnego antyabsolutyzmu epoki pojmowano w dużej mierze jako ludową koncepcję demokracji bezpośredniej, związaną z rousseauską ideą społeczeństwa woluntarystycznego i mgliście zarysowanej woli powszechnej. Politycznie jednak koncepcja wolności Lenina na tym się kończyła. Co więcej, przed rokiem 1917 w swoich pismach Lenin zawarł wiele pomysłów przeczących idei wolności nie tylko w sensie materialnym, ale nawet ściśle politycznym. Były nimi w szczególności zasada antagonizacji społeczeństwa i likwidacji uznanych za wrogie grup społecznych, militaryzacja pracy czy pozbawienie wrogów ochrony prawnej<sup>27</sup>.

Od czasu powstania swej partii antagonista Lenin odmawiał także jakiegokolwiek współpracy bolszewików z innymi partiami<sup>28</sup>. Było to zgod-

ków z powodu braku posiadania przez nich ekonomicznych możliwości egzystencji, czyli tzw. środków produkcji). Zob. np. A. Walicki, *op. cit.*, s. 277 i nast.

<sup>24</sup> Lenin, *O Państwie...* Por. także A. Walicki, *op. cit.*, s. 271.

<sup>25</sup> Ciekawe też, że Lenin jeszcze przed rewolucją opowiadał się za silnym państwem. Mogło zatem być tak, że silną władzę projektował w sposób przejściowy, jak następnie twierdzili bolszewicy, bądź że co innego pisał na użytek propagandowy (np. w książce *Państwo a rewolucja*), co innego zaś pod wpływem chwili, jak jeszcze później wielokrotnie się zdarzało. Wydaje się jednak, że omawiana praca stanowiła szczere wyznanie twórcy bolszewizmu i zakończyła w pewnym sensie „flirt Lenina z koncepcją demokracji bezpośredniej”, jak ujął to Andrzej Walicki. Zob. np. W. Lenin, *O silnej władzy rewolucyjnej*, t. 32, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, Warszawa 1987, s. 30; J. Burbank, *op. cit.*, s. 39 i nast.

<sup>26</sup> Por. np. W. Lenin, *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, t. 3, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, Warszawa 1984, rozdział II (*rozwarstwienie chłopstwa*) i A. Walicki, *op. cit.*, s. 273, gdzie autor pisze, że np. terminu demokracja Lenin używał w znaczeniu socjalnym, a nie politycznym.

<sup>27</sup> A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 50–51.

<sup>28</sup> Sformułowana w pełni, *expressis verbis*, koncepcja odrzucenia współpracy z innymi partiami politycznymi znana jest najbardziej od kwietnia roku 1917, gdy w znanym przemówieniu na dworcu w Piotrogradzie, wydrukowanym następnie jako *modus operandi*,



ne z przeciwstawieniem „partii nowego typu” wszystkim innym partiom i ruchom politycznym<sup>29</sup>. Podobny zabieg został wyrażony już w pierwszym zdaniu *Manifestu komunistycznego* Marxa i Engelsa, wcześniej poprzez stworzenie pojęcia *kontrrewolucji*, dokonane przez jakobinów, a następnie poprzez Komunę Paryża, dyferencjującą świat polityczny na komunę i jej wrogów. Porozumienie z bolszewikami nie tylko partii politycznych, ale i poszczególnych ludzi poza partią, *ex definitione* uznanych za wrogów, było zatem niemożliwe.

Państwo Lenina było z początku organizacją utopijną, ale też zawsze poddaną niesamowicie organom represji. Cechowało je przede wszystkim odebranie wszystkim ludziom podstawowych praw obywatelskich. Wolność istniała jedynie nominalnie i mogła być postrzegana jako przejaw kolektywnej działalności partycypacyjnej grup robotników i chłopów, nominalnie sprawujących władzę. Analiza tak pojętej wolności jest oczywiście ciekawa, nie należy jednak zapominać o jej niejako drugim dnie: państwie terroru, stworzonym przez Lenina od podstaw bolszewickiej władzy<sup>30</sup>.

W sensie ustrojowym Lenin sugerował, że w nowym państwie burżuazyjny parlamentaryzm zostanie zastąpiony nową formą władzy przedstawicielskiej, opartej na systemie rad. Następny etap miała stanowić „republika pełnego socjalizmu”, docelową zaś formę „społeczeństwo komunistyczne”<sup>31</sup>. Można było więc przypuszczać, że parlamentaryzm

---

a w komunistycznej historiografii określonym jako tzw. tezy kwietniowe, Lenin nie tylko odmówił udzielenia poparcia Rządowi Tymczasowemu, ale sprzeciwił się jakimkolwiek aliansom politycznym i, co istotne, rzucił koncepcję „przejęcia całej władzy”, co stanowiło zapowiedź stworzenia systemu totalitarnego. Brak współpracy z innymi partiami politycznymi przywódca bolszewików formułował jednak znacznie wcześniej, m.in. w książce *Co robić?*, stanowiącej *credo* partii bolszewickiej, wydanej w roku 1902. Ze względów taktycznych po przewrocie bolszewickim w charakterze koalicjanta dopuszczono lewicowy odłam Partii Socjalistów-Rewolucjonistów. Stan taki nie trwał jednak długo (do początku lipca 1918 r.).

<sup>29</sup> W typowym dla siebie stylu Lenin pisał np.: „Nasza taktyka: całkowita nieufność, żadnego poparcia nowemu rządowi; Kiereński szczególnie podejrzany; uzbrojenie proletariatu jedyną gwarancją; natychmiastowe wybory do Dumy Piotrogrodzkiej; żadnego zbliżenia z innymi partiami...” W. Lenin, *Telegram do bolszewików wyjeżdżających do Rosji*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 31, Warszawa 1987, s. 8.

<sup>30</sup> Podobny system został zaprojektowany od początku właśnie przez Lenina; szerzej: H. Carrère d’Encausse, *Stalin. Państwo terroru*, Warszawa 1987.

<sup>31</sup> Przedstawiony schemat zob. W. Lenin, *Dzieła wszystkie...*, t. 35, s. 427; O. Znamiencki, W. Szyszkin, *Lenin, ruch rewolucyjny i parlamentaryzm*, Warszawa 1981, s. 153; A. Bościacki, *op. cit.*, s. 338–339; L.T. Lih, *op. cit.*, s. 66. Warto też podnieść, że nad parlamentem *sensu stricto* istniał jeszcze Zjazd Delegatów Robotniczych, Chłopskich, Żołnierskich i Kozackich, będący nominalnie najwyższą władzą w państwie bolszewickim.

przestanie istnieć, tj. że ewolucja parlamentu w państwie bolszewickim prowadzić będzie do jego zaniknięcia<sup>32</sup>.

Także przyjęta 10 lipca 1918 r. konstytucja państwa bolszewickiego sankcjonowała materialne przejawy partycypacyjnej wolności. Wprowadzała m.in. zniesienie prywatnej własności ziemi i nacjonalizację podstawowych gałęzi przemysłu. Deklarowała też „likwidację wyzysku człowieka przez człowieka”. Zarazem jednak wprowadzała nierówność grup społecznych, obowiązek pracy i bardzo małe – wbrew deklaracjom – kompetencje rad delegatów robotniczych, chłopskich, żołnierskich..., będących nominalnie najwyższymi i jednolitymi organami władzy<sup>33</sup>.

Po przejściu władzy Lenin próbował wprowadzać system projektowanej wolności również pod pojęciem socjalizacji, a na początku także pewnej municypalizacji. Stanowiło je wiele nowych organów, a przede wszystkim nieznanymi wcześniej instytucji prawnych, z bolszewicką konstytucją na czele. Wszystkie organy i instytucje miały realizować model partycypacyjnej demokracji bezpośredniej, bez jakichkolwiek ciał pośredniczących czy wielu instytucji politycznych i prawnych, wypracowanych w czasach nowożytnych (np. podziału władzy).

W sensie społecznym nastąpiło zrealizowanie wielkiej utopii chłopskiej w postaci socjalizacji ziemi oraz zniesienie własności nieruchomości w miastach. Wydano także dekret o zniesieniu dziedziczenia, postulowany jeszcze przez Marxa<sup>34</sup>. By to osiągnąć, dokonano jednak wcześniej uchylecia przepisów i zasad systemu prawnego sprzed bolszewickiej rewolucji. Wydany w tym przypadku *Dekret o sądzie nr 1* zniósł jak wiadomo

wszystkie dotychczasowe ogólne organy sądowe [...] senat rządzący ze wszystkimi departamentami, wojskowe sądy morskie wszystkich szczebli, jak również sądy handlowe, zamieniając wszystkie te organy sądami, wyłonionymi na podstawie demokratycznych wyborów<sup>35</sup>.

Wybory takie faktycznie nie istniały, zgodnie z dekretem na niektórych obszarach państwa powołano jednak sądy lokalne (*miestnyje sudy*), następnie sądy ludowe (*mestnye sudy*) w składzie jednego stałego sędziego i dwóch ławników (*očredel'nych zasedatelej*), wzywanych na sesje według listy sporządzonej przez lokalne rady delegatów. Sądy lokalne wyłaniano „na podstawie bezpośrednich demokratycznych wyborów”,

<sup>32</sup> Por. A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 163.

<sup>33</sup> Zob. *Ibidem*, s. 358.

<sup>34</sup> Wszystkie trzy regulacje omówiłem dokładniej w cytowanej pracy *Utopia – władza – prawo* (wyd. II).

<sup>35</sup> *Sobranie Uzakonienij i Rasporjaženij Rabočego i Kresjanskogo Pravitel'stva* [w sowieckim skrócie SU i tak cytowane dalej] 1917/1918, nr 4, poz. 50; A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 119–120.

przeprowadzanych przez lokalne rady delegatów robotniczych, żołnierskich i chłopskich. Próbowano też włączyć do nowego systemu sędziów, a następnie jedynie sędziów pokoju. Solidarnie odmówili oni jednak udziału w nowym „wymiarze sprawiedliwości”.

Dekret stanowił, że

nowe sądy [...] kierują się w swoich postanowieniach i wyrokach ustawami obalonych rządów tylko o tyle, o ile nie zostały one zniesione przez rewolucję oraz nie sprzeciwiają się rewolucyjnemu sumieniu (*revolucionnoj sovesti*) i rewolucyjnej świadomości prawnej (*revolucionnomu pravosoznaniu*).

Pojęć takich nigdy jednak nie zdefiniowano<sup>36</sup>, a posłużyły one do nadużyć i normatywnego uzasadnienia terroru przez wiele dziesięcioleci (patrz dalej).

Socjalizacja ziemi oznaczała użytkowanie niemal jedynie przy wkładzie pracy<sup>37</sup>. Poglądy socjalizacyjne (z reguły utopijne) stanowiły odzwierciedlenie programów politycznych poprzednich kilkudziesięciu lat historii Rosji. Z tego powodu były również realizacją jednego z podstawowych celów rewolucji. Zgadzano się wtedy, że rewolucja w Rosji miała charakter ziemski, a to z kolei znaczyło, że najpoważniejsze zmiany dotyczyły właśnie problemu własności ziemi i reformy rolnej. Poprzez wprowadzenie obowiązku pracy na roli oraz kontrolę jej wykonania przez jednolite organy władzy, niektóre postanowienia *Dekretu o socjalizacji ziemi* przypominały uregulowania pańszczyźniane. Indywidualny model pracy na roli oraz konieczność osobistego świadczenia na niej pracy (choć dla ogółu) stanowiły nawiązanie do systemu feudalnego.

Inną wspomnianą już sferę stosunków własności w bolszewickiej Rosji stanowiła problematyka prawa własności w miastach. W odróżnieniu od socjalizacji, metodami zastosowanymi w stosunkach miejskich były nacjonalizacja, a pierwotnie także municypalizacja, czyli przekazywanie własności jednostkom samorządu terytorialnego. Zlikwidowano natomiast inne instytucje pośrednie, jak choćby wszystkie, poza użytkowaniem, ograniczone prawa rzeczowe (w stosunkach wiejskich – na przykład służebności gruntowe).

<sup>36</sup> Nauka dopatrywała się w tym przypadku odwołań do prawa intuicyjnego teorii Leona Petrażyckiego. W warunkach wojny domowej oba terminy miały jednak charakter etyczny i oznaczały możliwość podejmowania przez sędziów specyficznych działań wbrew świadomości prawnej oraz sumieniu, nie ozdobionych przmiotnikami. Por. A. Bosiacki, *op. cit.*

<sup>37</sup> H. Izdebski, *Rewolucja a prawo w Europie w XX wieku*, cz. II: *Rewolucja a prawo dawne i nowe: tradycja prawna i środowisko prawnicze w obliczu rewolucji*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1987, z. 1, s. 137.



Przy opisywaniu podobnych instytucji nie należy jednak zapominać, że zmiany w strukturze własności na wsi i w miastach zapoczątkowała instytucja konfiskaty własności prywatnej. Stosowano ją w odniesieniu do niemal wszystkich form przedrewolucyjnej własności, począwszy od zgromadzonych oszczędności aż do spółek akcyjnych i banków. Istotną cechą przeprowadzanych konfiskat była całkowita arbitralność, oznaczająca brak możliwości wniesienia jakichkolwiek środków odwoławczych, oraz natychmiastowa wykonalność orzeczonych decyzji. Po raz pierwszy instytucję konfiskaty zastosowano w akcie normatywnym już dwa dni po przewrocie, przyznając prawo jej wymierzania samorządom miejskim<sup>38</sup>.

Istotą wszystkich bolszewickich regulacji było zanegowanie prawa własności prywatnej i przyznanie osobom fizycznym jedynie władztwa faktycznego nad nieruchomościami oraz rzeczami ruchomymi. Doktrynę prawa bolszewickiego cechowało konsekwentne dążenie do likwidacji różnych form prawa własności poprzez pozbawianie uprawnień właścicieli kolejnych grup ludności oraz rozszerzanie przedmiotu obowiązywania przyjmowanych dekretów. Miało to zapewnić niezależność ekonomiczną jednostek. Przyjęte regulacje stały się jednak podstawą do zawłaszczenia uprawnień właścicieli, których dokonały inne podmioty. W przypadku stosunków własnościowych na wsi uprawnienia właściciela przejmowała *de iure* cała wspólnota wiejska czy nawet ogólnospołeczna (socjalizacja); w obrębie miast następowała okupacja majątku w imieniu państwa lub jednostek samorządu terytorialnego (nacionalizacja bądź municypalizacja).

Znaczenia wskazanych zmian stosunków własnościowych nie sposób przecenić. Były one pierwszą w dziejach próbą całkowitej likwidacji prawa własności, chociaż ograniczenia tego prawa oraz konfiskaty stosowano również w czasie rewolucji 1789 r. Podobne postulaty widoczne są na przykład u Jean Paul'a Marata czy Loisa de Saint-Justa<sup>39</sup>.

Bardzo jaskrawą regulacją prawa własności był *Dekret o zniesieniu spadkobrania*<sup>40</sup>. O ile wskazane wcześniej regulacje zajmowały się stosunkiem prawa własności ukształtowanym w społeczeństwie przedrewolucyjnym, zniesienie spadkobrania odbierało prawa własności w procesie kształto-

<sup>38</sup> *Postanowienie Vremennogo [Raboče-Krestianskogo] Pravitel'stva o rasširenii prav gorodskich samouprawlenij v prodovol'stvennom dele*. Położenie, SU, 1917/1918, nr 1, poz. 6; Por. *Diekriety Sowietsoj Własti*, t. 1, Moskwa 1957, zwłaszcza s. 28–29.

<sup>39</sup> Por. L. de Saint-Just, *Wybór pism*, Warszawa 1954, s. 155, 173, 175, 235, 242, 245; J.P. Marat, *Pisma wybrane*, Warszawa 1954, s. 139–140, 145.

<sup>40</sup> *Dekret ob otmene nasledowania*, SU, 1918, nr 34, poz. 456; *Dekrety Sovetskoj Własti...*, t. 2, s. 187–190. Z najnowszych publikacji w polskim piśmiennictwie por. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2009, s. 359–360.

wania społeczeństwa porewolucyjnego<sup>41</sup>. Podobnie jak w przypadku poprzednich regulacji *Dekret* został napisany głównie przez Lenina<sup>42</sup>.

Co do zasady, w Rosji bolszewickiej zniesiono dziedziczenie z ustawy i z woli spadkodawcy. Po jego śmierci majątek stawał się własnością państwa. Organami zarządzającymi spadkiem stawały się lokalne rady, które następnie przekazywały mienie „instytucjom zajmującym się na miejscu odpowiednimi rodzajami majątku”, według miejsca jego położenia lub miejsca śmierci spadkodawcy.

Przewidziano wyłączenia od tak restrykcyjnych przepisów, możliwość dziedziczenia była jednak bardzo ograniczona. I tak w stosunkach wiejskich możliwe było kontynuowanie posiadania nieruchomości rolnych jedynie przez osoby pracujące wspólnie ze spadkodawcą. Dopuszczano też dziedziczenie jedynie osobistych rzeczy zmarłego oraz przyborów niezbędnych do pracy w gospodarstwie rolnym, jeśli całość masy spadkowej nie przekraczała określonej w dekrete wartości (10 tysięcy rubli).

Według bolszewickiego autora państwo burżuazyjne pozostawiało spadkobierców na pastwę losu. W nowej rzeczywistości państwo przejmowało natomiast rolę opiekuna obywateli. Spadkobranie okazywało się zatem niepotrzebne<sup>43</sup>. Zniesienie instytucji spadkobrania miało mieć również cele wychowawcze, odzwyczajając ludzi od instynktów indywidualistycznych<sup>44</sup> oraz likwidując do minimum instytucję rozstrzygnięcia cywilnych sporów na drodze sądowej<sup>45</sup>.

Przejawem opisywanych rewolucyjnych koncepcji wolnościowych były też inne regulacje prawa prywatnego. Dostyc znane są koncepcje prawa rodzinnego i próby zlikwidowania formalizmu instytucji małżeństwa. Zawierano je w bardzo nieskomplikowanym trybie. Małżeństwo mogły zawrzeć dwie osoby różnej płci, zdrowe na umyśle, na zasadzie stwierdzenia wzajemnej zgody. Wymogów formalnych ustawodawca ustanawiał zaledwie kilka. Dolna granica wieku wymagana do zawarcia małżeństwa wynosiła osiemnaście lat dla mężczyzn i szesnaście dla kobiet. Aby skutecznie zawrzeć małżeństwo w granicach RFSRR, przynajmniej jeden z małżonków musiał posiadać obywatelstwo republiki. Zawarcie małżeństwa musiało nastąpić przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego lub jego zastępcą (będących kierownikami wydziału lokalnej rady delegatów), co zostawało potwierdzone wpisem do dokumentu tożsamo-

<sup>41</sup> A.G. Gojchbarg, *Otmena nasledowanija*, „Proletarskaja Revolucija i Pravo” 1918, nr 2; *idem*, *Proletariat i pravo*. *Sbornik stat'ej*, Moskwa 1919, s. 49–57.

<sup>42</sup> Por. pierwszą wersję dokumentu: *Dekrety Sovetskoj Vlasti...*, t. 2, s. 185–187.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 57.

ści. Była to jedyna forma skutecznego zawarcia małżeństwa. Małżeństwo zawarte w opisanym trybie było całkowicie świeckie.

Podobnie jak niektóre teorie współczesne, wolnościowe regulacje prawa małżeńskiego pozbawiały *de facto* kobiety w związku małżeńskim ochrony majątkowej. Prawo prywatne i tak próbowano znieść, jednak w przypadku tak zawartego małżeństwa koszty społeczne okazywały się zbyt duże. Głoszono także postulat swobód obyczajowych, z czego jednak Lenin się wycofał. Była to prawdopodobnie pierwsza sytuacja, w której empirycznie twórca bolszewizmu szybko zmienił poglądy.

Ograniczenia wskazanych materialnych form wolności w państwie Lenina miały charakter immanentny. Cechowała je przede wszystkim ogromnie rozwinięta represyjność systemu. Już *Dekret o sądzie nr 1* wprowadził dwutorowość bolszewickiego wymiaru sprawiedliwości, wzorcem jakobińskim powołując do życia trybunały rewolucyjne. Powołano je

do walki z siłami kontrrewolucyjnymi w celu przyjęcia środków odgrodzenia od nich rewolucji i jej zdobyczy, jak również dla rozstrzygania spraw o walkę z maruderstwem i szkodnictwem, sabotażem oraz pozostałymi nadużyciami kupców, przemysłowców, urzędników oraz innych osób [...].

42 Trybunały takie były „wybierane przez Gubernialne albo Miejskie Rady Delegatów Robotniczych, Żołnierskich i Chłopskich”, jednakże często była to teoria. Trybunały natomiast stosowały prawie wyłącznie karę śmierci, od „orzeczenia” której nie było odwołania<sup>46</sup>.

Leninowską Rosję cechował, jak wskazano, ogromny rozrost instytucji represyjnych. Stosowały one represje administracyjne, od których nie tylko nie było odwołania, ale które były też stosowane w sposób arbitralny. Na domiar złego represję administracyjną stosowali sędziowie nie mający nie tylko wykształcenia prawniczego, ale też często żadnego formalnego przygotowania. Oprócz pierwotnych trybunałów rewolucyjnych, represje administracyjne stosowały rewolucyjne trybunały wojskowe, rewolucyjne trybunały kolejowe i osławiona Nadzwyczajna Komisja do Walki z Kontrrewolucją, Sabotażem i Spekulacją (WCzK, nazywana zawsze CzK), której nazwa oficjalna nigdy zresztą nie była używana. Wszystkie wskazane organy stosowały represje w trybie administracyjnym i bywały powoływane również *ad hoc*. CzK stosowała represje w trybie całkowicie pozasądowym. Rozstrzygnięcia przyjmowały niemal wyłącznie formę kary śmierci, a liczba ofiar jest niemożliwa do dokładnego wskazania.

<sup>46</sup> Podobnie jak w przypadku sądów lokalnych (ludowych) istniała jedynie możliwość kasacji, ale w warunkach wojny domowej jej wyegzekwowanie było często niemożliwe.

W działalności represyjnej nie było jednak przypadków. Lenin uważał, że szybką budowę nowego społeczeństwa może zapewnić nie tylko nowe prawo, ale również terror.

Przed przejściem władzy o terrorze Lenin pisał niewiele. Akty terrorystyczne narodników czy Partii Socjalistów-Rewolucjonistów określał jako terror indywidualny, lecz znaczenia terminu nigdy nie wyjaśnił. Pisał natomiast, że jest przeciwnikiem terroru indywidualnego, po rewolucji trzeba natomiast dokonać likwidacji burżuazji jako klasy. Stwierdzenie takie można było rozumieć jako polityczną metaforę, jednak po przewrocie znalazło ono jak najbardziej konkretne zastosowanie. Termin „likwidacja” wywoływał przy tym jednoznaczne skojarzenia i choć oznaczał również likwidację w sensie społecznym, mógł oznaczać eksterminację fizyczną z użyciem środków, poprzez które próbowano to uczynić. Jako warunek zbudowania nowego, bezklasowego i egalitarnego społeczeństwa, Feliks Dzierżyński i jego współpracownicy proponowali np. wytrzebienie niektórych klas społecznych<sup>47</sup>.

Według znanych słów zastępcy Dzierżyńskiego, WCzK

likwiduje bez sądu na miejscu przestępstwa, albo izoluje od społeczeństwa, zamykając w obozie koncentracyjnym [*koncentracionnyj lager*] przekazuje [sprawę] trybunałowi, gdy sprawa wymaga podobnego rozstrzygnięcia oraz szerokiej jawności<sup>48</sup>.

43

Najczęściej jednak organ taki zabijał na miejscu osobę uznaną za wroga „władzy radzieckiej”<sup>49</sup>.

Urzędnicy Ludowego Komisariatu Sprawiedliwości alarmowali czasem, że CzK stosują represje bez opamiętania. Było to jednak zgodne z polityczną koncepcją terroru, a głosy takie prawie zawsze okazywały się bezskuteczne.

Już w lipcu 1918 r., a zatem jeszcze przed wydaniem słynnego *Dekretu o czerwonym terrorze* z września 1918 r.<sup>50</sup>, zwracano uwagę, że

komisje nadzwyczajne pretendują do funkcji [wymiaru] sprawiedliwości. W ich ramach istnieją odrębne komisje śledcze, przez nikogo nie wybrane, a po prostu wyznaczone. Wykonują one swą pracę równoległe z komisjami trybunału rewolucyjnego, rozprzestrzeniając swą działalność nawet na przypadki pojawienia się na ulicy w stanie nietrzeźwym, za co również wymierzają karę; wykonują również cały szereg funkcji sądowych, a w efekcie należy stwierdzić,

<sup>47</sup> „Prawda”, 25 grudnia 1918 r. Cytat za: M. Heller, *op. cit.*, s. 98 oraz A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 225.

<sup>48</sup> R. Pipes, *op. cit.*, s. 655; A. Bosiacki, *op. cit.*

<sup>49</sup> A. Bosiacki, *op. cit.*

<sup>50</sup> Omówienie dekretu zob. A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 243.

że komisje takie dążą do ogarnięcia swoją kontrolą nawet instytucji wymiaru sprawiedliwości<sup>51</sup>.

Komisarz sprawiedliwości guberni orłowskiej informował:

Komisje robią wszystko, co chcą. Przed moim odjazdem tutaj przewodniczący komisji orłowskiej stwierdził: „Ja nie podlegam nikomu: mam taką władzę, że mogę samodzielnie rozstrzelać każdego”. Był u nas również przypadek, że komisja rozstrzelała cztery osoby, w tym człowieka bezwzględnie nie związanego ze sprawą, na podstawie prośby administracji więziennej<sup>52</sup>.

Za szczyt bezprawia w państwie Lenina mogły uchodzić nie tylko działania organów represji, ale też katalog kar, opracowany najszerzej pod koniec roku 1919. Wiązał się on z działalnością wszystkich organów represyjnych i nie miał charakteru wyczerpującego. Przewidywano w nim

[...] a) upomnienie, b) udzielenie nagany publicznej, c) zmuszenie do działania nie będącego fizyczną zniewagą (np. odbycie jawnego kursu nauczania), d) ogłoszenie o bojkocie (*objawlieniye pod bojkotom*), e) wykluczenie ze stowarzyszenia na czas określony lub na zawsze, f) zwrot, a w przypadku niemożności takowego, naprawienie wyrządzonej szkody, g) pozbawienie funkcji, h) zakaz wykonywania konkretnej lub innej czynności albo wykonywania konkretnej lub innej pracy, i) konfiskatę całości lub części mienia, j) pozbawienie praw politycznych, k) ogłoszenie wrogiem rewolucji lub ludu (*objawlieniye wragom Riewoljuciji ili naroda*), l) roboty przymusowe (*prinuditielnyje raboty*) bez kierowania do miejsc pozbawienia wolności, m) pozbawienie wolności na czas określony albo na czas nieokreślony do [czasu] nastąpienia określonego wydarzenia, n) postawienie poza prawem (*objawlieniye wnie zakona*), o) rozstrzelanie, p) połączenie wymienionych wyżej środków karnych<sup>53</sup>.

44

Za polityczny testament Lenina uchodził długo na Zachodzie nie list do Zjazdu RKP (b), ale dwa listy do Ludowego Komisarza Sprawiedliwości z maja 1922 r. w sprawie przyjęcia kodeksu karnego. Lenin żądał w nich rozszerzenia stosowania kary śmierci

odnośnie do wszystkich rodzajów działalności mienszewików, e s e r o w - c ó w itp. [...]. [Pisał też, że należy] znaleźć sformułowanie, które wiązałoby te poczynania z m i e d z y n a r o d o w ą b u r ż u a z j ą i jej walką z nami (przekupywaniem prasy i agentów, przygotowywaniem wojny itp.).

W ostatnim liście pisał też, by w kodeksie

otwarcie postawić zgodną z zasadami i pod względem politycznym słuszną (a nie tylko ściśle prawną) tezę uzasadniającą istotę i słusność terroru, jego

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 240–241.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Rukowodaščie načala po ugotovnomu pravu RSFSR, SU*, rozdz. VI, ust. 25; A. Bosiacki, *op. cit.*

konieczność, jego granice. Sąd nie powinien uchylać się od stosowania terroru, [...] takie zapewnienie byłoby oszukiwaniem siebie lub oszukiwaniem innych – powinien natomiast uzasadnić i zalegalizować go pryncypialnie, jasno, bez fałszu i bez upiększania. Formułować trzeba możliwie szeroko, gdyż jedynie rewolucyjna świadomość prawna i rewolucyjne sumienie określają warunki stosowania terroru w praktyce na większą bądź mniejszą skalę<sup>54</sup>.

Powrócił tym samym do konsekwentnie używanych klauzul generalnych *Dekretu o sądzie nr 1*. Poprawki Lenina weszły do *Kodeksu karnego RFSRR z 1922 r.*, a następnie z roku 1926 i stały się podstawą słynnego art. 58 kodeksu karnego, dającego możliwość podejmowania, o tym zresztą Lenin *expressis verbis* pisał, z czasem represji stalinowskich. Stalin w tym znaczeniu jest zatem ścisłym kontynuatorem doktryny Lenina. W czasach twórcy „utopii u władzy” wprowadzono już niemal wszystkie cechy państwa stalinowskiego, z kultem przywódcy włącznie.

Argument przeciwny przytoczonej tezie stanowi często twierdzenie, że po klęsce systemu Lenin rozluźnił komunizm wojenny, wprowadzając ograniczoną formę rynku, nazwaną przez niego Nową Polityką Ekonomiczną. Jest to jednak argument chybiony, gdyż wprowadzając NEP Lenin wyraźnie instruiował, by nie przyjmować „starego, burżuazyjnego pojęcia prawa cywilnego (ściślej, nie dać się nabierać tępych i burżuazyjnym starym pracownikom, którzy je przejmują), lecz tworzyć nowe”. Resortowi sprawiedliwości wskazywał, by nie stał „na stanowisku »przystosowania się do Europy«, lecz walczył z tym stanowiskiem, kształtując nowe prawo cywilne, nowy stosunek do »prywatnych« umów itp.” W najbardziej znanym fragmencie listu, Lenin pisał:

my niczego „prywatnego” nie uznajemy, dla nas w s z y s t k o, co dotyczy gospodarki, jest publicznoprawne, a nie prywatne. Zezwalamy na kapitalizm tylko państwowy, państwo zaś to my, jak powiedziano wyżej. Stąd – rozszerzyć zakres ingerencji państwa w stosunki „prywatnoprawne”; rozszerzyć jego prawo do uchylania „prywatnych” umów; stosować nie *corpus iuris romani* do „stosunków cywilnoprawnych”, lecz naszą rewolucyjną świadomość prawną; systematycznie, uparcie, wytrwale ukazywać w wielu pokazowych procesach, jak to należy czynić rozsądnie i energicznie; w drodze partyjnej stawiać pod pręgierzem i przepędzać tych członków trybunałów rewolucyjnych i sędziów ludowych, którzy się tego nie uczą i nie chcą zrozumieć<sup>55</sup>.

Nietrudno zauważyć, że jest to również powrót do kluczowej klauzuli generalnej *Dekretu o sądzie nr 1* oraz wskazanie *modus vivendi* i *modus*

<sup>54</sup> W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 45, Warszawa 1989, s. 187–189; A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 424–425.

<sup>55</sup> Niewielkie dostosowanie form gramatycznych listu do wymogów prezentowanego tekstu za: W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 45, s. 370 i 420.



*operandi* systemu realnego socjalizmu, z wprowadzanym czasem w ograniczonej formie w państwach komunistycznych (głównie w PRL i na Węgrzech) udziałem podmiotów prywatnych w gospodarce.

W przytoczonych tekstach nie ma oczywiście mowy o pomyłkach. Jest to klasyczny wykład polityki służącej kreacji nowego państwa i nowych stosunków społecznych. W systemie takim również inne funkcje prawa traktowane były w podobny sposób. Za kreatora takiego systemu należy uznać przywódcę bolszewików. Według wiarygodnych świadectw, w latach 1917–1921, zredagował on bądź naniósł poprawki w blisko 90% aktów normatywnych szczebla centralnego. W bolszewickiej Rosji swoiste reformy prawa prowadzono zatem ściśle według nakazów Lenina. Funkcjonowała tu np. bardzo represyjna funkcja prawa własności, tym bardziej że wbrew głoszonym koncepcjom socjalizacyjnym (a wcześniej muncypalizacyjnym), rolę podstawowego podmiotu prawa własności zaczynało odgrywać państwo. Problem praw obywatelskich *de facto* został sprowadzony do minimum. Konstytucja wprowadzała nie tylko deklaracyjny katalog praw, ale też nieznanie wcześniej obowiązki (np. obowiązek pracy). Zlikwidowano również wszystkie gwarancje urzeczywistnianych praw, poza prawami zbiorowymi, które mieć miały zupełnie nowy charakter. Wszelkie przepisy zawierały zarazem sankcje, tj. miały charakter prawnokarny, a skonstruowany system prowadził do samosądów i eksterminacji całych grup społecznych. W krótkim czasie zbudowano zatem antynomię wolności, funkcjonującą na bardzo wielu społecznych płaszczyznach, z czego Lenin jako prawnik musiał konsekwentnie zdawać sobie sprawę. W efekcie musiał jednak w pewnym stopniu przestać być utopistą. Mimo to do końca życia projektował taki właśnie system, mający zagwarantować nieograniczoną władzę. Władza była przy tym dlań pojęciem fundamentalnym. W efekcie powstało zatem państwo terroru i bezprawia, które nie tylko z wolnością nie miało nic wspólnego, a doprowadziło do zniewolenia. Alexis de Tocqueville uczył swego czasu, że wiek XX może przynieść podobne systemy, a „kto w wolności szukał czegoś innego niż ona sama, został stworzony na niewolnika”<sup>56</sup>.

46

## Bibliografia

- Bierdiajew M., *Problem komunizmu*, Warszawa 1937.  
 Bosiacki A., *Utopia – władza – prawo. Doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1917–1921*, wyd. drugie, Warszawa 2012.

<sup>56</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1995, s. 132.

- Bosiacki A., Izdebski H., *Konstytucjonalizm rosyjski: historia i współczesność*, Kraków 2013.
- Bukowski W., *I powraca wiatr*, Warszawa 1990.
- Burbank J., *Lenin and the Law in revolutionary Russia*, „Slavic Review” 1995, t. 54, nr 1, s. 23–44.
- Carrère d’Encausse H., *Stalin. Państwo terroru*, Warszawa 1987.
- Dekret ob otmene nasledowania*, [w:] *Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Krestianskogo Pravitel’sтва*, Moskwa 1918, nr 34, poz. 456.
- Diekriety Sowietsoj Własti*, t. 1, Moskwa 1957.
- Gojchbarg A.G., *Otmena nasledowanija*, „Proletarskaja Revolucja i Pravo” 1918, nr 2.
- Gojchbarg A.G., *Proletariat i pravo. Sbornik stat’ej*, Moskwa 1919.
- Heller M., *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988.
- Izdebski H., *Rewolucja a prawo w Europie w XX wieku*, cz. II: *Rewolucja a prawo dawne i nowe: tradycja prawna i środowisko prawnicze w obliczu rewolucji*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1987, z. 1, s. 111–159.
- Lenin W., *Karol Marks. Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu* [koniec 1914 r.], Warszawa 2005.
- Lenin W., *Materializm a empiriokrytycyzm. Uwagi krytyczne do pewnej reakcyjnej filozofii*, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, t. 18, Warszawa 1986.
- Lenin W., *O silnej władzy rewolucyjnej*, t. 32, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, Warszawa 1987.
- Lenin W., *Państwo a rewolucja*, t. 33, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, Warszawa 1987.
- Lenin W., *Recenzja książki Karla Kautskiego Bernstein und die sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*”, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa 1984.
- Lenin W., *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1984.
- Lenin W., *Telegram do bolszewików wyjeżdżających do Rosji*, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, t. 31, Warszawa 1987.
- Lenin W., *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce p[ana] Struwego (odzwierciedlenie marksizmu w literaturze burżuazyjnej)*, [w:] *idem*, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1983.
- Liebman M., *Was Lenin a Stalinist?*, [w:] T. Ali (red.), *The Stalinist Legacy. Its Impact on Twentieth-Century World Politics*, Chicago 2013.
- Lih L.T., *Lenin and Bolshevism*, [w:] S.A. Smith (red.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*, Oxford 2014.
- Marat J.P., *Pisma wybrane*, Warszawa 1954.
- Nersesjanc W.S., *Filosofia prava. Učebnik dla vuzov*, wyd. II, Moskwa 2006.
- Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, wyd. polskie, Warszawa 1994.
- Postanowienie Vremennogo [Raboče-Krestianskogo] Pravitel’sтва o rasširenii prav gorodskich samouprawlenij v prodowol’stvennom dele. Położenie*, [w:] *Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Kresianskogo Pravitel’sтва*, Moskwa 1917/1918, nr 1, poz. 6.
- Rukowodaščie načala po ugovnomu pravu RSFSR*, [w:] *Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Kresianskogo Pravitel’sтва*, Moskwa 1917/1918, rozdz. VI, ust. 25.
- Saint-Just L. de, *Wybór pism*, Warszawa 1954.

- Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Kresianskogo Pravitel'stva*, Moskwa 1917/1918, nr 4, poz. 50.
- Sójka-Zielińska K., *Historia prawa*, Warszawa 2009.
- Stembrowicz J., *Rządy Komuny Paryskiej z 1871 r. a państwo socjalistyczne*, „*Studia Prawnicze*” 1971, z. 31, s. 33–56.
- Sukiennicki W., *O Leninie*, [w:] *idem*, *Kolumbowy błęd. Szkice z historii, teorii i praktyki sowieckiego „komunizmu”*, Paryż 1959.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustroj i rewolucja*, Kraków 1995.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.
- Znamienski O., Szyszkin W., *Lenin, ruch rewolucyjny i parlamentaryzm*, Warszawa 1981.

## Świadomość konieczności czy konieczność świadomości. Wolność według Lwa Trockiego\*

Lew Trocki był jednym z głównych organizatorów przewrotu bolszewickiego w Rosji w październiku 1917 r., decydem, a następnie dysydem Rosji Sowieckiej. Do końca życia (1940 r.) uważał reżim sowiecki za wyraz obiektywnych procesów historycznych, niezależnie od jego biurokratycznej deformacji<sup>1</sup>. Swe przekonanie wywodził z oparcia analizy rozwoju wydarzeń w Rosji na założeniach materializmu historycznego, stosownie do filozofii marksistowskiej, w kręgu której przez cały czas swej aktywności politycznej i intelektualnej pozostawał. Jednocześnie był postacią ważną dla całego ruchu marksistowskiego, jak i – wobec ekonomistycznego obrazu tego kierunku – dla współczesnego pojmowania procesów rynkowych, albowiem *de facto*, poprzez swą koncepcję rewolucji permanentnej, zakładającą rozerwanie związku rozwoju gospodarczego ze stanem świadomości „klasowej”, przy niezmiennym twierdzeniu o wtórnym charakterze zmian w nadbudowie wobec zmian ekonomicznych, on i jego myśl stanowią swoisty łącznik między marksizmem przedwojennym (sprzed II wojny światowej) a neomarksizmem. Ten ostatni zaś jest stale obecny w dyskursie ekonomicznym przełomu wieków, w tym poprzez koncepcje procesów decyzyjnych i pojmowania wolności, także wyboru konsumenta. Wskazuje to na zasadność przedstawienia przemyśleń człowieka, którego założenia były dla tych twórców inspirujące, niezależnie od jego, w ocenie autora niekwestionowanej, politycznej odpowiedzialności za zbrodnie popełnione przez reżim bolszewicki, którego był współtwórcą.

49

---

\* Artykuł opublikowany pierwotnie w: „Przedsiębiorczość i Zarządzanie” 2014, t. 15, z. 11, cz. III, s. 145–157.

<sup>1</sup> L. Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Warszawa 1991, s. 69 i nast.; L. Dubel, *Problem biurokracji w tradycji myśli socjalistycznej*, Lublin 1988, s. 86.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest zatem podjęcie próby uchwycenia miejsca wolności w myśli Trockiego, człowieka – rzecz można – pogranicza marksizmu i neomarksizmu oraz reprezentatywnego dla dyskursu marksistowskiego okresu II i III Międzynarodówki, a w ramach tej ostatniej, dla kontrowersji doktrynalnych w Rosji Sowieckiej. Reprezentatywność ta, również w zakresie analizy pojęcia wolności, wynika z oryginalności pojmowania rewolucji przez Trockiego, tzw. koncepcji rewolucji permanentnej, łączącej marksowską i marksistowską „ortodoksję”, ujmującą wolność na modłę heglowską, jako świadomość konieczności<sup>2</sup> z, w pewnym uproszczeniu, rewolucyjnym blankizmem<sup>3</sup> w sferze działań politycznych, motywowanych jedynie wiedzą o marksowskiej przepowiedni co do kierunku procesu historycznego. Ten zaś ostatni aspekt łączy się z analizą pozaekonomicznych przesłanek procesów decyzyjnych jednostek ludzkich, pojmowanych tak w kategoriach obywateli, jak i konsumentów. Założenia koncepcji rewolucji permanentnej pozwalały Trockiemu na zastosowanie marksowskiej siatki pojęciowej, w tym dotyczącej wolności, do realiów kraju, który – stosownie do założeń Karla Marxa i Friedricha Engelsa – przez swe zacofanie gospodarcze nie był bynajmniej predestynowany do przeprowadzenia w nim rewolucji proletariackiej. Dialektyka świadomości (procesu dziejowego) i konieczności (stawania się historii) wyznaczać ma przy tym, natomiast, według Trockiego, pojmowanie wolności w optyce rewolucji w kraju zacofanym<sup>4</sup>.

50

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, *Powstanie*, Poznań 2000, s. 74–76.

<sup>3</sup> Odwołanie się do poglądów L. Blanquiego jest o tyle usprawiedliwione, iż Blanqui był zwolennikiem akcji rewolucyjnej opartej na bezpośrednim stosowaniu przemocy, bez potrzeby doszukiwania się uzasadnienia historycznego dla możliwości zastosowania tejże przemocy w danym momencie dziejowym. Miał on wielu zwolenników w okresie Komuny Paryskiej, w związku z czym marksiści właśnie z blankizmem jako kierunkiem niematerialistycznym polemizowali.

<sup>4</sup> Lew Trocki w trakcie rewolucji 1905 roku był wiceprzewodniczącym Sowietu Petersburskiego, następnie, po ucieczce z konwoju wiozącego go do odbycia kary – dożywotniego zesłania, przebywał na emigracji. Do lipca 1917 r. nie należał do żadnej z frakcji SDPRR, w lipcu 1917 r. został członkiem frakcji bolszewickiej i dokooptowano go do jej komitetu centralnego. Był jednym z organizatorów przewrotu październikowego, a następnie członkiem Rady Komisarzy Ludowych, piastując funkcje Komisarza Ludowego Spraw Zagranicznych (z którego to stanowiska odwołano go w trakcie rokowań brzeskich w 1918 r.), Komisarza Ludowego do Spraw Wojennych i Morskich oraz przewodniczącego Wojskowej Rady Rewolucyjnej. Po śmierci Lenina (21 stycznia 1924 r.) został odsunięty od władzy przez triumwirat – Kamieniew, Zinowiew i Stalin. Z początkiem roku 1925 zmuszony był podać się do dymisji z zajmowanych stanowisk, w końcu roku 1926 usunięto go z Biura Politycznego. 18 stycznia 1929 r., stosownie do decyzji GPU, został wydalony z ZSRR za działalność antyradziecką. Na emigracji przebywał kolejno – w Turcji, we Francji, w Norwegii i Meksyku, gdzie też 20 sierpnia 1940 r. został zamordowany przez agenta służb wywiadowczych ZSRR. W roku 1938 powołał do życia tzw. IV Międzynarodówkę,

Przedstawienie wskazanej problematyki wymaga w pierwszym rzędzie i w sposób syntetyczny, z uwagi na ramy artykułu, zarysowania hermeneutyki postrzegania wolności przez Marxa i Engelsa oraz marksistów tworzących otoczenie ideowe i intelektualne Lwa Dawidowicza, dalej zaś wpływu ich myśli na koncepcję wolności Trockiego, w zakresie zmieniających się, wobec wydarzeń rewolucji październikowej, paradygmatów dyskursu marksistowskiego. Zmiany te prowadziły, przy pozornej tożsamości semantycznej pojęć stosowanych przez Trockiego, do przededefiniowania podmiotu procesu historycznego oraz sfery wolności jednostki w dialektycznie ujmowanym układzie klasa – partia, a co za tym idzie różnego pojmowania wolności na płaszczyźnie przedmiotowej i podmiotowej, w zależności od zmian w obszarze wskazywania przez Trockiego podmiotu wolności – jednostki albo kolektywu – partii. W końcowej części podejmę próbę wskazania, czy wolność dla Trockiego przejawiała się w świadomości konieczności procesu historycznego, czy też konieczności takowej świadomości, wobec braku dowodów empirycznych potwierdzających przewidywania Marxa i Engelsa, czy też wreszcie dialektycznie zamykać się mogła w koncepcji konieczności świadomości konieczności, na co wskazują niektóre wypowiedzi Trockiego z końca lat trzydziestych XX w.

Poglądy Marxa i Engelsa ufundowane są na założeniu, że to warunki, w których człowiek wytwarza produkty, determinują jego sposób myślenia oraz świadomość. Etapem końcowym historii jest natomiast komunizm, albowiem poprzez stały rozwój sposobu wytwarzania, aż do

51

---

która miała być przeciwwagą w ramach ruchu komunistycznego dla III Międzynarodówki, dyspozycyjnej wobec Stalina. Program IV Międzynarodówki opierał na założeniu naukowości marksizmu, której potwierdzeniem miała być zwyczajna rewolucja październikowa w Rosji oraz na konieczności powrotu do źródeł tej rewolucji, w tym myśli Lenina z okresu 1917–1922. Trocki postrzegany był jako doktrynalny oponent, z pozycji marksistowskich, komunizmu radzieckiego w wydaniu stalinowskim. Por. D. Wołkogonow, *Trocki*, Warszawa 1999; I. Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky 1879–1921*, London 1954; *idem*, *The Prophet Unarmed. Trotsky: 1921–1929*, London 1959; *idem*, *The Prophet Outcast, Trotsky: 1929–1940*, London 1963; R. Payne, *The Life and Death of Leon Trotsky*, New York 1977; I.D. Thatcher, *Trotsky*, London–New York 2003; G. Swain, *Trotsky*, London 2006; J. Rubenstein, *Leon Trotsky, A revolutionary s life*, New Haven 2011; B. Knei-Paz, *The social and political thought of Leon Trotsky*, Oxford 1978; M. Lowy, *Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution*, London 1981; M. Mirowski, *Rewolucja permanentna Lwa Trockiego. Między teorią a praktyką*, Warszawa 2013; M.B. Patenaude, *Trocki. Upadek rewolucjonisty*, tłum. J. Wołk-Łaniewski, Wrocław 2009; L. Hass, *Trockizm*, Warszawa 1989; *idem*, *Trockizm: od Lewej Opozycji do Czwartej Międzynarodówki*, Warszawa 1989; L. Dubel, *U źródeł koncepcji „rewolucji permanentnej” L. D. Trockiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio G” 1987, t. 34, nr 5; U. Ługowska, A. Grabski, *Trockizm. Doktryna i ruch polityczny*, Warszawa 2003.



osiągnięcia apogeum w kapitalizmie, człowiek będzie w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby społeczne. Część następców Marxa i Engelsa, których nazwano rewizjonistami, nie kwestionując założeń marksowskich co do istotności warunków ekonomicznych, zakwestionowała przepowiednie dotyczące konieczności komunizmu, zwracając uwagę na istotność bieżącej działalności politycznej. Schizma rewizjonistyczna dotyczyła partii marksistowskich w wysoko uprzemysłowionych krajach niemieckojęzycznych, w których rozwój kapitalizmu dawał asumpt działaczom obu frakcji do przyjęcia, że klasa robotnicza jest liczącą się siłą polityczną i społeczną. Członkowie Socjaldemokratycznej Partii Robotników Rosyjskich byli również, jako członkowie Międzynarodówki, aktywnymi uczestnikami tej dyskusji. Nie zmienia to faktu, że sytuacja społeczna Rosji końca wieku XIX, kraju feudalnego, o zdecydowanej przewadze chłopstwa i jedynie załazkowych formach gospodarki kapitalistycznej w kilku izolowanych okręgach przemysłowych, nie wskazywała, stosownie do założeń marksowskich, by możliwa była w Rosji rewolucja socjalistyczna. O ile zatem w krajach wysoko uprzemysłowionych stochastycznie ujęty członek klasy robotniczej lub też członek innej klasy, zaangażowany w działalność polityczną partii socjaldemokratycznej, mógł się czuć człowiekiem wolnym, mając świadomość zachodzących zmian i wpisując się swym działaniem w konieczność historyczną, o tyle ta sama jednostka w realiach rosyjskich działała w warunkach zgoła odmiennych. Do takiej deterministycznej wizji przychylali się również, przed rokiem 1917, zarówno przedstawiciele frakcji bolszewickiej, jak i mienszewickiej rosyjskiej socjaldemokracji, stojąc na stanowisku, że sytuacja gospodarcza Rosji nie dojrzała do przeprowadzenia rewolucji komunistycznej. Przeciwnikiem tej wizji był natomiast Lew Trocki. Pisał:

Jeżeli proletariats bierze udział w rewolucji w kraju zacofanym (Rosji), w historii którego nie zaistniała rewolucja typu burżuazyjno-demokratycznego, i dokonuje tej rewolucji bądź z liberalną burżuazją (jak chcieli mienszewicy), bądź z chłopstwem (jak chcieli bolszewicy), to (wbrew stanowisku teoretycznemu obu frakcji) nie może zatrzymać się na zdobytych pozycjach (w zależności od stanowiska – bądź udziału w demokratycznym rządzie liberalnym, bądź w dyktaturze demokratycznej robotników i chłopów), lecz natychmiast musi przejść do rewolucji socjalistycznej. „Bez względu na to, pod jakim znakiem teoretycznym proletariats znajdzie się u władzy, nie będzie mógł zaraz, w pierwszym dniu, nie zetknąć się twarzą w twarz z zagadnieniem braku pracy. Jest rzeczą wątpliwą, żeby wiele pomogło mu w tej sprawie wyświechtanie różnicy między dyktaturą socjalistyczną a demokratyczną. Proletariats posiadający władzę będzie musiał natychmiast, w tej lub w innej formie (roboty publiczne itp.) wpisać zabezpieczenie bytu bezrobotnych na rachunek państwa. To z kolei wywoła natychmiast potężny wzrost walki ekonomicznej i potężne strajki... Kapitaliści zaś odpowiedzą robotnikom tym, czym odpowiedzieli na żądanie ośmio-

godzinnego dnia pracy: zamknęciem fabryk. Zawieszą kłódki i powiedzą sobie – naszej własności nic nie grozi, bo ogłoszono, że proletariat jest teraz zajęty nie socjalistyczną, lecz demokratyczną dyktaturą. Co zrobi rząd robotniczy wobec zamkniętych fabryk? Będzie musiał otworzyć je i podjąć na nowo produkcję na koszt państwa. Ależ to będzie droga do socjalizmu!? Oczywiście! Lecz jaką inną drogę [bolszewicy i mienszewicy – przyp. P.S] potrafią wskazać?<sup>5</sup>

Przedstawiając swą, unikatową w ramach marksizmu, koncepcję rewolucji permanentnej, i wpisane w nią prawo kombinowanego rozwoju, dotyczącą również ujmowania wolności jednostki, zakwestionował on przyjmowany schemat przebiegu procesu dziejowego, podkreślając dialektykę zmian jakościowych w toku rozwoju historycznego. Opisane myśli oparte zostały na założeniu konieczności rozróżnienia reżimu robotniczego i reżimu socjalistycznego (komunistycznego), gdzie ten pierwszy powstaje w warunkach niedojrzałości ekonomicznej kraju do przejścia do komunistycznych zasad produkcji i redystrybucji, i którego zadaniem jest właściwie dialektyczne stworzenie bazy ekonomicznej umożliwiającej przejście do tychże zasad produkcji i redystrybucji.

## Wolność w myśli Lwa Dawidowicza Trockiego

53

Próbując uzasadnić konieczność wybuchu rewolucji proletariackiej w rosyjskim ruchu socjaldemokratycznym próbowano z jednej strony, w wymiarze oceny sfery wolicjonalnej człowieka, przenieść element psychiczny z nadbudowy, gdzie jest umiejscowiony stosownie do tradycyjnych założeń marksowskich, do bazy. Tym samym życie miało być świadome psychicznie i dla przeprowadzenia przewidywanych przez Marxa zmian konieczna byłaby zmiana świadomości (bez zmiany „bytu”) ludzi stanowiących potencjalne społeczne zaplecze rewolucji<sup>6</sup>. Z drugiej strony tak bolszewicy, jak i mienszewicy pozostawali na gruncie konieczności zmian gospodarczych („bytu”) jako warunkujących możliwość przeprowadzenia rewolucji proletariackiej i przejścia do komunistycznych zasad produkcji oraz redystrybucji. Trocki, zgadzając się

<sup>5</sup> L. Trocki, *W czym się różnimy?*, „Przegląd Socjaldemokratyczny” 1908, nr 5, s. 415.

<sup>6</sup> Tzw. koncepcja Proletkultu miała uzasadnić możliwość prowadzenia rewolucji marksistowskiej w kraju zacofanym. By zobrazować to przykładem – zakup koszulki z Che Guevarą jest w świetle tej koncepcji aktem politycznym. Por. L. Trocki, *Inteligencja demokracja*, [w:] *idem, Z historii jednego roku*, Petersburg 1906; R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próby rekonstrukcji bolszewickiej wizji dziejów*, Łódź 1998; M. Styczyński, *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1900; I.W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1984.

z tymi ostatnimi co do konieczności odrzucenia koncepcji Proletkultu, negował sceptycyzm bolszewików i mienszewików dotyczący prognozy rewolucji robotniczej w Rosji, jej potencjalny wybuch traktując jako przejaw wolności, właściwie nieistniejącej w Rosji jako siła społeczna, klasy robotniczej. Perspektywę taką uzasadniał stworzoną przez siebie koncepcją rewolucji permanentnej, wraz z wpisanym w nią prawem skombinowanego rozwoju.

## Prawo skombinowanego rozwoju i koncepcja rewolucji permanentnej

Trocki jako marksista podzielał wizję procesu historycznego nakreśloną przez Marxa w *Przyczynku do krytyki ekonomicznej*, cytowaną na wstępie. Społeczeństwa w swym rozwoju przejść mają poszczególne formacje społeczno-gospodarcze, by osiągnięty poziom wytwarzania umożliwił im przejście ze stanu konieczności do stanu wolności, gdzie świadomość zakręluje nad bytem, to jest do komunizmu. Trocki jednakże, i to wyróżnia go w ramach marksizmu, wskazywał, że automatyzm ten nie dotyczy społeczeństw zacofanych, które w sferze tak gospodarczej, jak i ideowej przejmują najnowsze osiągnięcia społeczeństw wysoko rozwiniętych. Pisał:

Nowa Rosja przybrała zupełnie samoistny charakter, dzięki temu, że jej chrztu kapitalistycznego w II. połowie XIX wieku dokonywał kapitał, doprowadzony do swojej najbardziej skoncentrowanej i wysubtelnionej formy: kapitał finansowy. Jego własna, poprzednia forma nie jest niczym związana z poprzednią historią Rosji. Gdy kapitał angielski lub francuski, ten wytwór kilkuwiekowej historii, zjawia się na stelach Zagłębia Donieckiego, jest zupełnie niezdolny do wykrzesania z siebie tych samych sił, stosunków i namiętności społecznych, które kolejno w siebie wchłonał. Nie powtarza już na nowym terytorium niegdys przebytego rozwoju, lecz zaczyna od tego, na czym zatrzymał się we własnym kraju. Wokół maszyn, które przerzucił przez morza i granice celne, od razu, bez zbędnych etapów pośrednich, skupia masy proletariatu i w tę klasę przelewa zastygłą w nim energię rewolucyjną dawnych pokoleń burżuazji<sup>7</sup>.

Kraje zacofane, importując technologie i sposoby organizacji produkcji, tworzą klasę robotniczą, a więc klasę rewolucyjną w kapitalizmie. W kraju zacofanym, w którym powstała już, rozumiana jakościowo a nie ilościowo, z uwagi na przewagę chłopstwa, klasa robotnicza, to ona, a nie burżuazja, jest klasą rewolucyjną i to do niej należy przeprowadzenie re-

<sup>7</sup> L. Trocki, *W czym się różnimy...*, s. 432.

wolucji burżuazyjno-demokratycznej. W tym zakresie pogląd ten nie był odosobniony w rosyjskiej socjaldemokracji. Jednakże, wbrew stanowisku obu frakcji, klasa robotnicza ma nie poprzestać na przeprowadzeniu zmian prokapitalistycznych, ale natychmiast przejść do realizacji rewolucji socjalistycznej. Jest to tzw. pierwszy aspekt rewolucji permanentnej. Z punktu widzenia tematyki artykułu aspekt ten jest szczególnie istotny. Stosownie do założeń koncepcji rewolucji permanentnej wybuch rewolucji w kraju zacofanym jest realizacją historycznej konieczności<sup>8</sup>. Robotnicy w akcie rewolucji są ludźmi wolnymi – czyniąc to, co konieczne z historycznego punktu widzenia. Wolność zatem postrzegana jest tutaj jako świadomość konieczności. Z drugiej strony rozpoczęcie procesu rewolucyjnego następuje wbrew, jak pisał Antonio Gramsci, *Kapitałowi*<sup>9</sup>. Robotnicy nie stanowią realnej siły społecznej z punktu widzenia ich liczby i bycia odrębną grupą społeczną. Realizować zaś mają cele klasowe reżimu robotniczego. Trocki, tworząc koncepcję rewolucji permanentnej, w sposób pietystyczny wyróżniał nieznaną w marksizmie alternatywę ze zmiennymi – „reżim robotniczy i reżim socjalistyczny”. Dla zwycięstwa komunizmu konieczne jest osiągnięcie poziomu rozwoju nie niższego niż w najbardziej rozwiniętym kraju kapitalistycznym. Dialektyka procesu rewolucyjnego nie pozwala jednocześnie na współistnienie reżimów komunistycznych i kapitalistycznych. Dla zapewnienia zwycięstwa komunizmu niezbędne jest zatem zwycięstwo rewolucji robotniczej w skali globalnej, które pozwoli z jednej strony na transfer technologii i produktów na zasadach solidarności klasowej i internacjonalistycznej, nie zaś w oparciu na prawie wartości, z drugiej zaś wyeliminuje zagrożenie polityczne ze strony państw kapitalistycznych. Powyższe stanowi osnowę tzw. drugiego aspektu koncepcji rewolucji permanentnej i jednocześnie podstawę pojmowania wolności jako konieczności świadomości. Klasa robotnicza kraju zacofanego, niezależnie od stopnia jej załężkowości<sup>10</sup> i niezależnie od obiektywnych warunków gospodarczych, mających wyznaczać ramy świadomości jej członków, ma być świadoma celów procesu historycznego. Wojny rewolucyjne i eksport samej rewolucji, pojmowane jako warunek *sine qua non* zwycięstwa socjalizmu i komunizmu w kraju zacofanym, wskazywać mają na konieczność świadomości. Jak pisał:

Władza rewolucyjna będzie miała przed sobą obiektywne zadania socjalistyczne, lecz rozwiązanie ich popadnie na pewnym szczeblu w konflikt z zacofaniem

<sup>8</sup> L. Trocki, *Historia rewolucji październikowej*, cz. 1, Warszawa 1934, s. 5.

<sup>9</sup> A. Gramsci, *Rewolucja przeciwko Kapitałowi*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1961.

<sup>10</sup> L. Trocki, *Kryzys w partii*, „Przegląd Socjaldemokratyczny” 1908, nr 4, s. 330.

ekonomicznym kraju. W ramach rewolucji krajowej z tej sprzeczności nie ma wyjścia. Przed rządem robotniczym stanie od razu zadanie połączenia własnych sił z siłami socjalistycznego proletariatu zachodniej Europy. Tylko na tej drodze jego tymczasowe panowanie rewolucyjne stanie się prologiem do dyktatury socjalistycznej. „Revolution in Permanenz”, nieustająca rewolucja, stanie się w ten sposób dla proletariatu Rosji kwestią klasowego samozachowania<sup>11</sup>.

Trocki zatem, wychodząc z założeń materializmu historycznego i odrzucając koncepcję Proletkultu, wydaje się postrzegać wolność jako świadomość konieczności, rewolucja ma być wynikiem napięć społecznych uwarunkowanych ekonomicznie. Koncepcja rewolucji permanentnej pozwala jednak, poprzez analizę jakościową procesów historycznych, niejako przenieść obraz ekonomiczny społeczeństwa krajów uprzemysłowionych do kraju feudalnego i traktować wybuch społeczny w tym kraju jako właśnie samorealizację koniecznego procesu historycznego. Z drugiej zaś strony dialektyka prawa skombinowanego rozwoju nakazuje klasie robotniczej realizację procesu historycznego niezależnie od warunków gospodarczych i społecznych<sup>12</sup>.

Ten nurt wolicjonalny w myśli Trockiego uzyskał wzmocnienie po jego wstąpieniu do partii bolszewickiej w lipcu 1917 r., a w szczególności po jego wydaleniu ze Związku Radzieckiego. W okresie przed rokiem 1917 Trocki postrzegał partię jako konieczny, ale pomocniczy organ klasy robotniczej, traktując rady robotnicze jako *per excellence* organy władzy robotniczej. To klasa robotnicza realizować miała zadania, które postawiła przed nią historia, partia miała mieć jedynie wymiar logistyczny. Sama rewolucja była pojmowana jako proces masowy, a więc bliższy realizacji wolności jako świadomości konieczności, chociażby na podstawie ujęcia empirycznego. Po upodmiotowieniu partii, to do niej należała rejestracja zmian historycznych i ewentualna decyzja o rozpoczęciu rewolucji. To partia miała właściwie realizować konieczność historyczną, a nie poszczególny proletariusz czy – szerzej – rewolucjonista, uczestnik zachodzących zmian społecznych. To ujęcie w szczególności podkreślał tzw. trzeci aspekt rewolucji permanentnej, dodany po roku 1917, a będący próbą odpowiedzi na legitymizację partii robotniczej w sytuacji braku poparcia proletariatu. Zgodnie z tym ujęciem, w toku procesu rewolucyjnego mogą zachodzić zmiany w poparciu zaplecza społecznego rewolu-

<sup>11</sup> L. Trocki, *W czym się różnimy...*, s. 417.

<sup>12</sup> Na marginesie wskazać można na uproszczenie pojmowania rewolucji w rosyjskiej socjaldemokracji, w tym i w myśli Trockiego, w stosunku do tradycyjnego marksizmu. Marx i Engels pojmowali rewolucję jako zjawisko bazowe, które może przybrać różne formy polityczne w nadbudowie. Lenin i Trocki traktowali ją jako zjawisko polityczne, tworząc *de facto* podstawę do analizy marksowskiej zachowań konsumenckich w neomarksizmie.

cji, jak też zmieniać się może stan napięcia międzyklasowego. W ocenie Trockiego aspekt ten uzupełniać miał dwa poprzednie, niemniej jednak stanowił o jakościowej zmianie samej koncepcji, również w zakresie pojmowania wolności jednostki. Nie popierając reżimu robotniczego, mimo obiektywnej konieczności historycznej, jednostka ta podlegała mijającym modom czy chwilowym niedogodnościom bytowym. To zaś czyniło z niej człowieka nie-wolnego, któremu może się wydawać, stosownie do poglądów Engelsa, iż jest wolny, gdyż czyni to, co uważa za słuszne w danym momencie dziejowym, to jest nie popiera rządu robotniczego. *De facto* to ten rząd realizuje jego wolność, poprzez dokonywanie zmian zgodnych z kierunkiem obiektywnego procesu dziejowego.

## Zwyrodnienie biurokratyczne państwa robotniczego Wolność w opresji stalinowskiej

Począwszy od roku 1924 Trocki był odsuwany od władzy, początkowo, jak wskazano na wstępie, przez triumwirat Grigorij Zinowiew – Lew Kamieniew – Józef Stalin, następnie zaś przez tego ostatniego w przy-  
mierzu z Nikołajem Bucharinem. Obserwując zmiany zachodzące w Rosji Sowieckiej Trocki określił ustrój tam panujący po roku 1924 mianem stalinizmu, nie negując robotniczego charakteru państwa sowieckiego. Przez stalinizm rozumiał szereg ujemnych zjawisk zachodzących w społeczeństwie państwa robotniczego, a wynikających z konieczności utrzymywania w tym reżimie biurokracji i jej stopniowego zwyrodnienia. Jak pisał:

Cezaryzm, albo jego burżuazyjna forma – bonapartyzm, wstępuje na scenę dziejową w takich momentach, kiedy to ostra walka między dwoma obozami powoduje wyniesienie się władzy państwowej ponad naród i zapewnia jej z pozoru całkowitą niezależność względem klas, zaś naprawdę tylko niezbędną swobodę ruchów dla obrony uprzywilejowanych. Reżim stalinowski, wyniesiony przez zatamizowane społeczeństwo, opiera się na korpusie policyjnym i oficerskim i nie dopuszcza do żadnej kontroli nad sobą; reprezentuje on jawną odmianę bonapartyzmu nowego typu, jeszcze w historii nieznanego... – na fundamentach państwa robotniczego rozdzieranego antagonizmami między zorganizowaną i uzbrojoną elitą radziecką a bezbronnymi masami ludzi pracy...<sup>13</sup>

Wskazywane w cytacie antagonizmy wynikają ze sprzeczności państwa robotniczego (niesocjalistycznego) – z jednej strony upaństwowienia środków produkcji, z drugiej zaś utrzymywania „burżuazyjnych”

<sup>13</sup> L. Trocki, *Zdradzona rewolucja...*, s. 207.



stosunków pracy z uwagi na niedorozwój ekonomiczny i brak wystarczających środków do wprowadzenia komunistycznych zasad ich redystrybucji, co z kolei powoduje konieczność istnienia biurokracji i stanowi zacyzn stalinizmu. Trocki, nie przesądając kwestii rozwoju historycznego ZSRR, wskazuje, że dla korekty kierunku politycznego konieczne jest przeprowadzenie niejako uzupełniającej rewolucji robotniczej. Niezależnie od tego, że on sam nie utrzymuje, by ta rewolucja miała wynikać ze sprzeczności ekonomicznych, podkreślając fakt upaństwowienia środków produkcji, nie wskazuje również na to, by to sami robotnicy w akcie realizacji swej klasowej, opartej na świadomości konieczności wolności, mieli obalić reżim polityczny. Konieczne jest powstanie nowej, prawdziwie lewicowej partii (IV Międzynarodówki), która jako podmiot wolności pokieruje klasą robotniczą, doprowadzając do obalenia stalinizmu i realizacji porządku społecznego wynikającego z procesu historycznego. Partia ta działać będzie jednakże w rzeczywistości postrewolucyjnej, przy negowaniu przez Trockiego, iż biurokracja stała się nową klasą. Odmienne zatem niż przy pierwszym aspekcie rewolucji permanentnej – nie będzie ona realizować celów rewolucji socjalistycznej. Przyjmując, że państwo radzieckie jest państwem socjalistycznym, wpisywać się musi w agresywną politykę zagraniczną tego państwa, niezależnie od tego, czy przyjmować będzie, że jest to wspieranie zachodnioeuropejskich ruchów komunistycznych, czy też polityka mocarstwowa. Tym samym stan emocjonalny członków tej partii i jej zwolenników to świadoma konieczności świadomości, by móc wskazywać kierunek rozwoju historycznego, który powinien być realizowany w ramach państwa robotniczego. Jak pisał:

Proletariatowi zacofanego kraju sądzone było dokonać pierwszej rewolucji socjalistycznej. Wszystko wskazuje na to, że ten historyczny przywilej będzie on musiał przypłacić drugą – dodatkową rewolucją – przeciwko biurokratycznemu absolutyzmowi... nie będzie to rewolucja społeczna, gdyż tym razem nie chodzi o zmianę podstaw ekonomicznych społeczeństwa...<sup>14</sup>

## Konkluzje

Marx i Engels tworzyli w krajach wysoko rozwiniętych, tam też działały najliczniejsze partie marksistowskie. Stopień rozwoju sił wytwórczych w tych krajach dawał robotnikom podstawę epistemologiczną do podzielenia poglądu marksistów o konieczności zrewidowania stosunków pro-

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 215.

dukcji i uspołecznienia tychże sił wytwórczych. Pogląd ten miał być egzemplifikacją ich wolności jako świadomości konieczności. W warunkach Rosji przełomu wieków XIX i XX jednostka nie mogła w drodze zmysłowej przekonać się o „prawdziwości” założeń marksizmu. Koncepcja rewolucji permanentnej Trockiego była jednakże jedną z prób uzasadnienia takiej możliwości. Poprzez odwołanie się do globalnego rozumienia procesów historycznych wybuch rewolucji w Rosji postrzegał on jako triumf wolności – świadomości konieczności wybuchu takowej w ogóle. Wobec niedostatków bazy, rewolucjoniści powinni dokonać aktów ekspropriacji poprzez eksport rewolucji i zapewnienie importu technologii i środków konsumpcji. Takie działanie byłoby przejawem konieczności świadomości co do skuteczności budownictwa socjalistycznego. Wreszcie w warunkach opresji stalinowskiej jednostka wolna winna mieć świadomość konieczności świadomości, iż państwo, w którym funkcjonuje, aczkolwiek ma robotniczy klasowy charakter, winno być zmienione dla zapewnienia skuteczności tegoż budownictwa. Koncepcja rewolucji Trockiego, opierająca się na założeniu, że wolność to świadoma konieczność, pozwala jemu samemu i jego zwolennikom – poprzez dialektyczne zmiany w zakresie relacji konieczności i świadomości – na właściwe uzasadnienie, jako wolnościowego, każdego przejawu działalności wywrotowej tak na dalekim przedpolu samej rewolucji rozumianej jako zjawisko masowe, jak i długo po tym akcie jako przejaw wolności już nieuwarunkowanej ekonomicznie. Pozwala wreszcie, by posłużyć się określeniem Leszka Kołakowskiego, na wykazanie, że rzeczywistość totalitarna może być ujmowana jako najpełniejszy wyraz wolności, przy przyjęciu świadomości konieczności istnienia jej dla osiągnięcia celu ostatecznego – komunizmu. Ta konstatacja zaś pozostaje paradoksalnie bliska realizacji idei monopolu w sferze ideologii konsumpcji poprzez wytworzenie np. masowego przeświadczenia o konieczności posiadania danego dobra. Tym samym wolność decyzyjna obywatela, według myśli marksistowskiej, pozostaje w bardzo bliskiej relacji z jego wolnością jako konsumenta, oczywiście w warunkach swobodnego dostępu do dóbr i możliwości ich wyboru.

## Bibliografia

- Deutscher I., *The Prophet Armed. Trotsky 1879–1921*, London 1954.  
Deutscher I., *The Prophet Outcast, Trotsky: 1929–1940*, London 1963.  
Deutscher I., *The Prophet Unarmed. Trotsky: 1921–1929*, London 1959.  
Dubel L., *Problem biurokracji w tradycji myśli socjalistycznej*, Lublin 1988.

- Dubel L., *U źródeł koncepcji „rewolucji permanentnej” L. D. Trockiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio G” 1987, t. 34, nr 5.
- Engels F., *Przedmowa do Wojny Domowej we Francji*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane: w dwóch tomach*, t. 1, Warszawa 1949.
- Engels F., *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950.
- Gramsci A., *Rewolucja przeciwko Kapitałowi*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1961.
- Hass L., *Trockizm*, Warszawa 1989.
- Hass L., *Trockizm: od Lewej Opozycji do Czwartej Międzynarodówki*, Warszawa 1989.
- Knei-Paz B., *The social and political thought of Leon Trotsky*, Oxford 1978.
- Kořakowski L., *Główny nurt marksizmu*, t. 1, *Powstanie*, Poznań 2000.
- Lenin I.W., *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1984.
- Lowy M., *Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution*, London 1981.
- Ługowska U., Grabski A., *Trockizm. Doktryna i ruch polityczny*, Warszawa 2003.
- Mirowski M., *Rewolucja permanentna Lwa Trockiego. Między teorią a praktyką*, Warszawa 2013.
- Patenaude M.B., *Trocki. Upadek rewolucjonisty*, tłum. J. Wołk-Łaniewski, Wrocław 2009.
- Payne R., *The Life and Death of Leon Trotsky*, New York 1977.
- Rubenstein J., *Leon Trotsky, A revolutionary s life*, New Haven 2011.
- 60 Stobiecki R., *Bolszewizm a historia. Próby rekonstrukcji bolszewickiej wizji dziejów*, Łódź 1998.
- Styczyński M., *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1900.
- Swain G., *Trotsky*, London 2006.
- Thatcher I.D., *Trotsky*, London–New York 2003.
- Trocki L., *Historia rewolucji październikowej*, cz. 1, Warszawa 1934.
- Trocki L., *Inteligentna demokracja*, [w:] *idem*, *Z historii jednego roku*, Petersburg 1906.
- Trocki L., *Kryzys w partii*, „Przegląd Socjaldemokratyczny” 1908, nr 4, s. 325–332.
- Trocki L., *W czym się różnimy?*, „Przegląd Socjaldemokratyczny” 1908, nr 5, s. 405–418.
- Trocki L., *Zdradzona rewolucja. Czy jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Warszawa 1991.
- Wołkogonow D., *Trocki*, Warszawa 1999.

## Wolności konkretne i wolność chrześcijańska w hiszpańskiej myśli tradycjonalistycznej (karlistowskiej)

Rozważania karlistów o wolności nie stanowią nigdy – jak w wielu innych doktrynach politycznych, na czele z liberalizmem – tematu prymarnego i oderwanego od innych aspektów społecznej egzystencji człowieka, lecz umieszczone są w polu semantycznym tradycjonalistycznego „tetralematu” *DIOS – PATRIA – FUEROS – REY*, co (jak nietrudno zauważyć) sytuuje zasadniczo ich desygnat w trzecim z obiektów tej afirmacji. Esencją karlistowskiej filozofii wolności jest afirmacja (historycznych) „wolności konkretnych”, co posiada ugruntowanie w tomistycznej antropologii „bytu konkretnego”, przeciwstawionych nowoczesnej „wolności abstrakcyjnej” oraz demoliberalnej doktrynie „praw człowieka”, z drugiej strony jednak również anihilacji osoby ludzkiej i „totemizacji” państwa (lub „państwa-partii”) w teorii i praktyce totalitaryzmu, jej zwieńczeniem zaś jest teologiczno-polityczna wizja „wolności chrześcijańskiej”. Koncepcję tę przedstawimy wobec tego w pięciu odsłonach, gdzie przedmiotem wykładu będą:

61

I. Antropologiczna antynomia człowieka abstrakcyjnego i człowieka konkretnego.

II. Refutacja doktryny praw człowieka (abstrakcyjnego).

III. Symetryczne potępienie demoliberalizmu i totalitaryzmu.

IV. Historyczna egzemplifikacja wolności konkretnych w postaci *fueros* ludów hiszpańskich.

V. Kosmowizja uniwersalnego ładu wolności chrześcijańskiej.

Autorami, do których będziemy się odwoływać, są myśliciele, którzy w sposób najbardziej kompletny dokonali współcześnie<sup>1</sup> teoretyzacji kar-

<sup>1</sup> Należy mieć na uwadze, że chociaż karlizm, jako ruch legitymistyczny i tradycjonalistyczny, ma już 180-letnią historię (od roku 1833), to jednak „pierwszy karlizm” (*el primer carlismo*) był spontaniczną, a w pierwszym rządzie zbrojną, reakcją żywotnych jeszcze komórek tradycyjnego ciała społecznego starej Hiszpanii przeciwko odgórnjej rewolucji liberalnej, toteż proces jego teoretyzacji (*carlismo teórico*) rozpoczął się na dobre dopiero

lizmu, tj. Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917–1978), Rafael Gamba Ciudad (1920–2004), Álvaro d’Ors y Pérez-Peix (1915–2004) oraz Miguel Ayuso Torres (ur. 1961).

## Człowiek abstrakcyjny i człowiek konkretny

Jak podkreśla Elías de Tejada, tym, co przeciwstawia wolność abstrakcyjną wolnościom konkretnym jest bardziej jeszcze od pozycji politycznej przeciwieństwo antropologiczne. Źródłowo i konceptualnie jest to także jusnaturalizm protestancki w opozycji do jusnaturalizmu katolickiego<sup>2</sup>. Pierwszy rozpatruje człowieka jako byt abstrakcyjny (jednostkę), co zostało przejęte przez zsekularyzowaną myśl polityczną wieku XVIII: oświeceniową i rewolucyjną. Dlatego właśnie ludzie 1789 r. proklamowali nie prawa człowieka francuskiego, tylko człowieka abstrak-

w okresie przejścia do oporu cywilnego, pod koniec wieku XIX, głównie za sprawą znakomitego mówcy i publicysty Juana Vazqueza de Melli (1861–1928), a swoje uwieńczenie znalazł dopiero w drugiej połowie XX w., dzięki wspomnianym wyżej myślicielom.

<sup>2</sup> Zob. F. Elías de Tejada, *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008, s. 77–78. Jeśli chodzi o rozumienie przez filozofów karlistowskich prawa naturalnego, to reprezentatywna jest tu definicja tego samego autora: prawo naturalne (*derecho natural*) stanowi „rezultat połączenia boskiej władzy Stwórcy (*poderio divino del Creador*) z wolnością stworzeń rozumnych (*criaturas racionales*) w dramatycznym napięciu nadprzyrodzonego przeznaczenia (*la tensión dramática de un destino trascendente*) pojętego (*entendido*) przez podbój natury (*conquista de la naturaleza*), która rozumuje, decyduje i nakłada osobistą odpowiedzialność działania istot stworzonych za dokonywanie rozstrzygnięć w obrębie ograniczeń nakazywanych przez rozum rozpoznający się w uniwersalnym porządku ustanowionym przez miłującego Boga” – *idem*, *La cuestión de la vigencia del derecho natural*, [w:] F. Puy (red.), *El derecho natural hispánico. Acta de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid 1973, s. 18–19. Pierwszą funkcją prawa naturalnego jest bycie filozoficznym źródłem prawa, tzn. ostateczną podstawą prawa pozytywnego: prawo naturalne zakłada się w naturze ludzkiej i stanowi ono projekcję prawa wiecznego (*ley eterna*) w rozumie ludzkim, wzbudzającą poruszenia woli ku właściwym celom człowieka, tak pozadoczesnym, jak ziemskim, koordynując racjonalnie swobodną aktywność człowieka. Zawiera ono przeto w sobie etykę materialną wszelkiego prawa, to znaczy jest „wyrazem i zbiorem zasad ładu moralnego paralelnego do porządku fizycznego świata, pobudzającym do płodnego dialogu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, obiektywnością obowiązku a subiektywnością wolności, pryncypiami bytu a naturą ludzką” – *idem*, *Memoria sobre el concepto, método, fuente, programa y plan de la asignatura Filosofía del Derecho y Derecho Natural*, rkps, Madrid 1968, s. 135. Na takim modelowaniu społecznych instytucji człowieka, których sprawiedliwość unaocznia ich podporządkowanie nakazom boskim, zasadza się druga funkcja prawa naturalnego, którą jest służyć jako kryterium aksjologiczne praw stanowionych.

cyjnego (*el hombre abstracto*) i wyzuteego z tradycji – jak Rousseau'owski „dobry dzikus”<sup>3</sup>.

Ta wizja człowieka abstrakcyjnego występuje we współczesnej myśli politycznej w dwu wariantach, w zależności od przyjętych presupozycji antropologicznych. Optymizm antropologiczny prowadzi do liberalizmu, a dalej do demokracji egalitarnej, dającej równy głos każdej jednostce, bez względu na jej wartość czy kulturę, a jedynie na podstawie założenia, że wszyscy ludzie są (rodzą się) równi. Z kolei skrajny pesymizm antropologiczny (teza o człowieku złym z natury) prowadzi do totalitaryzmu, który jednak również jest na swój sposób egalitarny, tyle że równość nie polega tu na równym głosie wrzucanym do urny, lecz na identycznym i bezwzględnym posłuszeństwie wobec dyktatora, indywidualnego (wódz) lub kolektywnego (partia). W jednym i w drugim wypadku (demoliberalizmu i totalitaryzmu) mamy wszelako do czynienia z człowiekiem abstrakcyjnym<sup>4</sup>.

Jusnaturalizm katolicki natomiast – na czele ze św. Tomaszem z Akwinu – pojmuje człowieka jako byt konkretny, zakorzeniony w rozmaitych ciałach naturalnych, w których rozwijała się historycznie egzystencja narodów. Wynika to z faktu, iż filozofia tomistyczna jest esencjalistyczna, kontemplując byt (*ser*) jako rzeczywistość najwyższą, która konkretyzuje się w świecie w zróżnicowanych hierarchiach ontologicznych (*resp.* egzystencjach)<sup>5</sup>. Pierwszą afirmacją bytu, wcześniejszą od jakości zawartych w jego przypadłościach, jest jego własna egzystencja. Stwierdzenie „Jan jest człowiekiem” poprzedza takie determinacje akcydentalne, jak „Jan jest wysoki” albo „Jan jest brunetem”. Ontologia tomistyczna jest ontologią egzystencji zawierającej substancje i przypadłości, co otwiera niezmierną liczbę potencji, w których może aktualizować się ludzka rzeczywistość. Wyklucza to – jako absurdy – zarówno przypuszczenie, że substancja może wyczerpać każdy akt, jak i to, że wszystkie indywidua mogą zostać wyposażone w identyczne zdolności czynienia tych samych dzieł<sup>6</sup>. Doskonałość egzystencji stworzeń (*criaturas*) może aktualizować się tylko według specyfikacji ich naturalnych uzdolnień. Wspólna wszystkim stworzeniom jest sama zdolność doskonalenia się, która jest przekazywana z pokolenia w pokolenie w obrębie gatunku, ale nie jako instynkt biologiczny, tylko w ramach społeczeństw historycznych. To, między innymi, różni człowieka od zwierzęcia.

<sup>3</sup> Elías de Tejada, *Poder...*, s. 90.

<sup>4</sup> Zob. *ibidem*, s. 90–91.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 78–79.



Elías de Tejada pisze –

Tygrys bengalski poluje w identyczny sposób, jak polował jego przodek 20 tysięcy lat temu; człowiek różni się od innych ludzi sprzed 20 tysięcy lat dlatego, że socjologicznie otrzymał wiedzę innych ludzi w transmisji, która jest tym, co nazywa się Tradycją. Inaczej mówiąc, człowiek jest człowiekiem dzięki posiadanej możliwości dziedziczenia historii, jest człowiekiem ponieważ jest tradycjonalistą. Gdyby człowiek nie był tradycjonalistą, byłby po prostu zwierzęciem<sup>7</sup>.

Wynika z tego, że specyfikacja natury ludzkiej wpisuje się metafizycznie w historię i w Tradycję, która jest niczym innym jak „historią uprzedmiotowioną (*historia objetiva*)”<sup>8</sup>. Aktualizacja istoty (bytu ludzkiego) w istnieniu przejawia się więc jako zróżnicowanie społeczne wedle specyfikacji natur, czyli także wolności konkretnych osiągniętych przez człowieka jako byt, który dziedziczy historię, a więc jest – jak już wiemy – tradycjonalistą.

Spółeczeństwo tradycyjne (chrześcijańskie) jest pluralistyczne, a więc organiczne i uporządkowane hierarchicznie; każdy człowiek jest umiejscowiony w jakiejś grupie społecznej: religijnej (zakony i bractwa), militarnej (rycerstwo), religijno-militarnej (zakony rycerskie), ekonomicznej (korporacje, cechy, gildie), politycznej (stany, organy terytorialne: gminy, municypia, prowincje); każdy jest zatem członkiem jakiejś części całego ładu i elementem hierarchii. Taka organiczna wspólnota jest dopasowana do koncepcji człowieka jako bytu konkretnego oraz do kosmowizji chrześcijańskiej, w której cały wszechświat wyraża boski porządek (*orden divino*), gdzie każdy byt zajmuje określone miejsce w hierarchii stworzeń<sup>9</sup>. Opiera się ona też na antropologii chrześcijańskiej, która nie jest ani optymistyczna (bo człowiek to istota grzeszna), ani beznadziejnie pesymistyczna (bo człowiek jak każdy byt powołany do istnienia jest w swojej naturze dobry, a grzech pierworodny nie zniszczył całkiem jego natury, tylko ją poważnie zranił), ale realistyczna (bo bez odkupienia i łaski człowiek sam nie może zaktualizować potencji dobra w swojej naturze). Katolicka wizja człowieka nie przesądza więc z góry o dobru i złu jakichkolwiek dzieł ludzkich, ponieważ nie uważa człowieka za stwórcę ładu (którego wzór jest mu dany), tylko za istotę mającą go rozpoznać, odczytać i realizować poprzez dzieła swoich rąk. Ponad człowiekiem istnieje Byt Wszchemogący (*Ser todopoderoso*), będący źródłem i celem wszystkich rzeczy oraz ustanawiający porządek hierarchiczny (*el orden jerárquico*), któremu podporządkowane są wszystkie istoty żyjące we wszechświecie. Wszechświat (kosmos) nie jest

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Zob. *ibidem*, s. 91–92.

zatem chaosem, ponieważ odzwierciedla on ład wprowadzony do stworzenia i nadający mu harmonię. Harmonia ta posiada dwa filary: omnipotencję przyczyny pierwszej i wolność przyczyn wtórnych, z czego wynika, że Bóg pragnie współpracy ze strony człowieka w ramach owej harmonii powszechnej. Prócz daru wolności człowiek obdarowany został również rozumem po to, aby mógł rozpoznać ten sam porządek. Człowiek postawiony wobec tego ładu, którego dokładne znamiona rozpoznaje rozum, i używając swojej wolności, może ów ład uszanować bądź pogwałcić go. W pierwszym wypadku wypełnia swoje przeznaczenie i spełnia czyn dobry, współpracując z dziełem boskim; w drugim jego dzieła są złe, bo sprzeczne z dziełem boskim, toteż człowiek zaciąga winę skutkującą karą; człowiek nie jest więc ani „dobry”, ani „zły” w bezwzględnym sensie i raz na zawsze: będzie on usprawiedliwiony (*justo*) bądź nie, w zależności od tego, czy respektuje boski porządek i współpracuje z nim, czy też go ignoruje bądź przeciwstawia się mu. Skoro zatem jedne działania ludzkie składają się ku temu, co dobre, inne zaś ku temu, co złe, skoro człowiek może chcieć zarówno dobra, jak i zła, i tak samo żyć w prawdzie albo w kłamstwie, to również system polityczny, odpowiedni dla tych jego różnorodnych i sprzecznych skłonności, powinien być tak zbudowany, aby wolność i autorytet mogły się wzajemnie moderować, to znaczy, aby jego słuszna, tj. składająca się ku dobru, wolność była ubezpieczona przez autorytet chroniący ją przed zbaczaniem ku czynieniu zła, jak również przez prawo do „wolności konkretnej wewnątrz konkretnego porządku”<sup>10</sup>.

65

Doktryna tradycjonalistyczna pojmuje zatem człowieka jako byt integralny, to znaczy taki, który rodzi się jako mający przeznaczenie ponadziemskie (*ultraterrena*), czyli zbawienie, ale realizujący je na ziemi (*terrenal*). Niezbędna ku temu wolność człowieka, w którą wyposażył go Stwórca, musi być więc jednocześnie postrzegana i wykonywana przez człowieka nie tylko ze względu na dobra, które może on osiągnąć tu, na ziemi, ale także w perspektywie „jego transcendentnego przeznaczenia (*su destino trascendente*), do którego zobowiązuje go jego natura”<sup>11</sup> dziecka Bożego.

## Refutacja „praw człowieka”

Miguel Ayuso konstatuje zajęcie miejsca transcendentnego (jako „ołtarza kultu”) w myśli współczesnej przez doktrynę „praw człowieka” (*derechos humanos*), jako ograniczenia władzy i przedmiotu wolności

<sup>10</sup> F. Elías de Tejada, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid 1946, s. 19.

<sup>11</sup> Elías de Tejada, *Poder...*, s. 96.

nowoczesnej<sup>12</sup>. Intencjonalnie symbol tych praw wyraża wprawdzie konieczność tego, co „uniwersalne”, ale jest skażony nominalizmem i empiryzmem – w sumie ideologią konstruującą nowe „powszechniki” bez kontaktu z rzeczywistością, związane natomiast z wiarą quasi-religijną; są one więc mitami. Ich pojawienie się stanowi efekt procesu subiektywizacji myśli jurystycznej, jako następstwa subiektywizacji wszystkiego co ludzkie w przestrzeni religijnej, moralnej, politycznej, prawnej i ekonomicznej<sup>13</sup>. Abstrakcjonizm *derechos humanos* wskazuje na konsekwencje negacji, którą ona zakłada, intelektu jako fundamentu *in re*. Wyjaśnia to Rafael Gamba:

Dzisiejszy człowiek pracuje podług liczby, schematów i planów abstrakcyjnych bardziej aniżeli podług istniejącej i zróżnicowanej rzeczywistości. W imię teorii równościowych i uniformizmu prawnego człowiek współczesny zapomniał lub zniszczył tysiącletnie rzeczywistości i środowiska; zrównał z ziemią zróżnicowania, hierarchie i obyczaje (*diferencias, jerarquías y costumbres*), które stanowiły przestrzeń życia i autentyczną wolność ludów. Przykładami tych wszechmocnych i powszechnie obowiązujących konceptów są dzisiaj: Demokracja, Równość, Ewolucja, Postęp, Aggiornamento, Humanizm [...]. Zaś absolutnie wykluczonych: reakcja, klasy, zróżnicowanie, dyskryminacja, paternalizm, aryстокracja<sup>14</sup>.

66 Dla Ayuso płynie stąd wniosek, że (autentyczne) wolności oraz „prawa człowieka” tworzą opozycję realizmu i ideologizmu, albo – lepiej mówiąc – natury rzeczy (*la naturaleza de las cosas*) i ideologii. Wolność konkretna jest codziennie zdobywana w pokorze (*humildad*) i odpowiedzialności przez zbożne (*piadoso*) działania wielu pokoleń; ideologia praw człowieka to bezbożny kult (pisanej majuskułą) Wolności abstrakcyjnej<sup>15</sup>. Nawiązując do słynnego rozróżnienia – pomiędzy „wolnością nowożytnych” a „wolnością starożytnych” – u ojca liberalizmu doktrynalnego, Benjamina Constanta, można powiedzieć za Rafaelem Gambą, że jest to różnica pomiędzy „wolnością w społeczeństwie masowym” a „wolnością w społeczeństwie tradycyjnym”<sup>16</sup>. Pierwsza oznacza stałe kontestowanie aparatu przymusu, druga – służenie człowiekowi wewnątrz ładu społecznego<sup>17</sup>. Abstrakcyjna „Wolność praw człowieka” jest kategorią prawa subiektywnego w obrębie ideologii liberalnej; wolności konkretne społeczeństwa

<sup>12</sup> Zob. M. Ayuso, *La cabeza de la Gorgona. De la «Hybris» del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires 2001, s. 85.

<sup>13</sup> Zob. *ibidem*, s. 86.

<sup>14</sup> R. Gamba, *Metodo racional, „Verbo”* [Madrid] 1967, nr 53, s. 223.

<sup>15</sup> Zob. M. Ayuso, *op. cit.*, s. 87.

<sup>16</sup> R. Gamba, *La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas, „Verbo”* 1970, nr 84, s. 283.

<sup>17</sup> Zob. M. Ayuso, *op. cit.*, s. 88.

czeństwa tradycyjnego są realne, uporządkowane i chrześcijańskie<sup>18</sup>. *Derechos humanos* mają wprawdzie niewątpliwie źródła prawnonaturalne, ale nie jest to katolicki jusnaturalizm szkoły klasycznej, lecz racjonalistyczny szkoły nowożytnej, źródłowo protestanckiej. „Prawa człowieka” w tym ujęciu mają być ufundowane na godności (*dignidad*) naturalnej człowieka, koniecznie równej dla wszystkich, lecz przecież godność zakłada właściwe postępowanie osoby i tylko takiemu można przypisać jakiegokolwiek prawa (*derechos*). To zatem, co nazywa się „prawami człowieka”, w rzeczywistości jest – jak oznajmia Álvaro d’Ors – wywróceniem prawa naturalnego, bo godność nie jest naturalnym atrybutem osób, lecz podmiotów odpowiedzialnego postępowania.

Tylko osoba może być podmiotem praw (*derechos*) i obowiązków (*deberes*), a nie natura (*naturaleza*). A zatem nie można mówić o uniwersalnych prawach człowieka, a jedynie o konkretnych prawach każdej osoby. Prawo naturalne, które określa, co należy czynić, ustanawia ład odniesiony do natury ludzkiej, który narzuca się osobom jako całokształt ich obowiązków; z tego powodu Przykazania Prawa Bożego (*los Mandamientos de la Ley de Dios*) są sformułowane jako obowiązki, a nie jako prawa: obowiązki osoby w stosunku do natury. To, co *Deklaracja Praw Człowieka* rości sobie uczynić, jest przypisaniem praw naturze jako odzwierciedleniu owych obowiązków, mylącym naturę indywidualną z osobą i ustanawiającym owe mniemane prawa jako rzekomą godność naturalną<sup>19</sup>.

67

Według Juana Valleta de Goytisolo (barcelońskiego tomisty bliskiego karlistom) archetyp społeczeństwa ufundowanego na *derechos humanos* jest antytetyczny względem tego, które chroni wolności obywatelskie, w tym polityczne, ponieważ autentyczne wolności polityczne nie mogą istnieć bez respektowania wolności cywilnej, zakładającej integrację zbiorowości przez związki rodzinne, ukazującej się jako solidarna wolność polityczna i wolność „domu, kołyski i rodziny”<sup>20</sup>. Jeżeli społeczeństwo jest tradycyjne, czyli silnie zespolone i organiczne, to strzeże tych wolności przez samą swoją strukturę. Na odwrót, społeczeństwo liberalne skłania się ku indywidualizmowi i mechanistycznej koncepcji porządku prawnego i politycznego, która promuje subiektywne prawa jednostki, niszcząc ludzkie więzi, wierność i odpowiedzialność. W tym samym duchu, lecz jeszcze mocniej, Gamba orzeka, że nowoczesna koncepcja wolności zastępuje ustrój wyłaniający się z historii i dostosowany do konkretnych potrzeb grup społecznych aprioryzmem ideologicznym,

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 90–91.

<sup>19</sup> Á. d’Ors, *La llamada dignidad humana*, „La Ley” [Buenos Aires] 1980, nr 148, cyt. za: M. Ayuso, *op. cit.*, s. 93.

<sup>20</sup> J. Vallet de Goytisolo, *La libertad civil*, „Verbo” 1968, nr 63, s. 699.

forsowanym przez klasę kierowniczą (*clase directora*) utopistów<sup>21</sup>. Równie zdecydowanie broni roli „ciał pośredniczących” pomiędzy jednostką a państwem d’Ors:

Fundamentalnym błędem liberalizmu jest, jak wiadomo, przekonanie, że wolność osobista jest możliwa tylko, kiedy nie istnieją inne więzy społeczne, aniżeli państwowe. Doświadczenie unaocznia natomiast, że przeciwnie: wolność osobista (*libertad personal*) jest ubezpieczana najściślej przez te inne formy społeczne, które zwykło się nazywać „grupami pośredniczącymi (*grupos intermedios*)”, poczynając od rodziny, poprzez gminę i cech, aż po inne formy uspołecznienia (*sociabilidad*)<sup>22</sup>.

68 Ta wolność zrzeszania się, która wzmacnia wolność osobistą, nie musi być pojmowana jako prawo do konstytuowania osób prawnych przez prostą autonomię prywatną. Błąd fałszywego prawa naturalnego „stowarzyszania się (*asociación*)”, typowy dla prawodawstwa współczesnego<sup>23</sup>, oraz to, że każde ludzkie ugrupowanie (*agrupación humana*) musi być odziane w osobowość prawną, jest również – zdaniem d’Orsa – podsyćany przez kapitalizm, który służy wolności tworzenia osób prawnych jako instrumentów czysto ekonomicznych, jak również przez liberalizm, wykorzystujący ją do tworzenia grup nacisku i partii politycznych. Atoli utworzyć osobę prawną (*persona jurídica*) znaczy intencjonalnie stworzyć byt wieczny (*ser perenne*), można rzec – nieśmiertelny (*inmortal*). Osobowość prawną należy bowiem do prawa publicznego i jej kontrola musi łączyć się z władzą odpowiedzialną za ład wspólnoty, którą musi rządzić (*gobernar*)<sup>24</sup>.

Wolność osobista nie może być zatem umiejscowiona w tym, co publiczne, jeżeli nie służy dobru wspólnemu. Przykładowo, wolność myślenia (*libertad de pensamiento*) wcale nie implikuje prawa do publikowania tego, co się myśli, tak samo jak prawo do słuchania muzyki w zaciszu domowym (*hogar*) nie implikuje prawa do zakłócania życia publicznego przez megafony<sup>25</sup>. Należy też mieć na uwadze to, że ten sam impuls rewolucyjny, który prowadzi ku proliferacji osób prawnych handlowych, politycznych itp., zawsze wykazuje wrogość wobec rodziny, powodem zaś tej głębokiej antypatii demokratycznej (*animadversión democrática*)

<sup>21</sup> R. Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954, s. 21.

<sup>22</sup> Á. d’Ors, *La violencia y el orden*, Madrid 1987, s. 117.

<sup>23</sup> Stanowi to zresztą pochodną kardynalnego błędu odrzucenia w legislacji nowoczesnej nadrzędności *prudentia iuris* (jurysprudencji rozumianej jako wiedza filozoficzna) nad prawniczą wiedzą praktyczną („techniczną”) i w wąskim sensie naukową.

<sup>24</sup> Á. d’Ors, *La violencia...*, s. 117.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

do rodziny jest sama natura rodziny, będącej zawsze „rezerwą nierówności (*reserva de desigualdad*)”<sup>26</sup>. Istnieją przeto i są konieczne dwojakie ograniczenia tej wolności, której skłonności są bezowocne (*usufructúan*). Pierwsze pochodzą „z góry” (*por arriba*), co oznacza, że wolność nigdy nie będzie prawomocna (*válida*), jeśli narusza prawo Boże (*ley de Dios*) – naturalne i objawione – co czyniłoby ją „wolnością rozwiązłą (*libertad del libertinaje*)”<sup>27</sup>. To ograniczenie oddziela bezwzględnie tradycjonalistyczne pojmowanie wolności od liberalnego. Drugie pochodzą „z dołu” (*por abajo*) i oznaczają, że nie może być nigdy prawomocna wolność zdążająca ku likwidacji, w imię „wyzwolenia utopijnego i bezgranicznego (*liberación utópica y ucrónica*)”, tych wolności konkretnych, z których każdy człowiek już korzysta, choćby niedoskonale, jako członek rodziny, gminy czy organizacji zawodowej<sup>28</sup>. Te ograniczenia czynią niemożliwym pogodzenie tradycjonalizmu z socjalistyczną koncepcją wolności.

## Liberalizm – totalitaryzm – tradycjonalizm

Podobnie jak większość analityków totalitaryzmu, karliści odnoszą tę kategorię zarówno do systemu i praktyki komunizmu, jak i faszyzmu oraz narodowego socjalizmu. W „kanonicznym” dziele zbiorowym (którego autorem w lwiej części był jednak Elías de Tejada) *Czym jest karlizm?*, totalitaryzm jest ujęty jako formuła wprawdzie alternatywna wobec liberalizmu (i adekwatnej dlań ustrojowej formy demokracji egalitarnej), lecz ufundowana na tym samym co liberalizm błędzie antropologicznym, a z obu tymi fenomenami skonfrontowane zostaje stanowisko tradycjonalistyczne. Tak samo przeto jak liberalizm i demokracja egalitarna (*democracia igualitaria*), totalitaryzm wyznaje charakterystyczną dla rewolucji współczesnej koncepcję człowieka abstrakcyjnego, niezakorzenionego w żadnej tradycji oraz całkowicie uzależnionego od Państwa. Tak jak w demokracji, również w totalitaryzmie wszyscy ludzie są równi, z tą tylko różnicą, że jeśli równość demokratyczna polega na niezróżnicowaniu prawa głosu podczas wyborów, to w totalitaryzmie zasada się ona na jednomyślności posłuszeństwa wobec rozkazów partii lub dyktatora, będącego „mistycznym” wcieleniem zabsorbowanej przez niego woli zbiorowej, nigdy nie skonkretyzowanej<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>27</sup> *¿Qué es el Carlismo?*, edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid 1971, s. 164.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 114.



Obie ideologie są końcowym produktem rewolucji, która pluralizm wertykalny organizmu hierarchicznego społeczeństwa tradycyjnego, zorganizowanego w stany, korporacje i cechy, zastąpiła pluralizmem horyzontalnym „sztandarów” (*banderías*) zorganizowanych jako „Państwa” i partie polityczne – liczne w demokracjach, a jedne (monopartie) w totalitaryzmach. Intencją totalitaryzmów jest proste zastąpienie wielości polityk partyjnych przez jedną politykę, ale też partyjną, gdyż wydaje im się, że „udoskonalają” mechanizm partyjny redukując go do monolitu. Nie oznacza to jednak przewyciężenia mechanicyzmu polityki nowoczesnej poprzez odbudowanie społeczeństwa (*sociedad*) w jego nawarstwieniach zawodowych, wertykalnych i apolitycznych, tylko ustanowienie partii unifikującej społeczeństwo w podporządkowaniu wyłącznie politycznym i horyzontalnym, wraz z całkowitym zniesieniem wolności<sup>30</sup>. Charakter monopartii (*partido único*) jest w zasadzie ten sam – czy to w faszystowskich Włoszech, czy w narodowosocjalistycznych Niemczech, czy w komunistycznej Rosji i krajach od niej uzależnionych. W każdym wypadku monopolizacja przez nią polityczności oznacza zniesienie wolności politycznej przez unifikację wszelkiego działania, które może odbywać się wyłącznie w ramach jej struktur horyzontalnych, ogarniających wszystkie grupy wspierające władzę, na podobieństwo renesansowych *condottieri*. Człowiek jest tu oszacowywany wyłącznie jako przedmiot ekonomiczny lub pasywny podmiot posłuszeństwa, nigdy zaś jako byt konkretny, którym jest tylko wówczas, gdy przekracza „poziom własnego żołądka” lub ślepego posłuszeństwa<sup>31</sup>.

Stanowisko tradycjonalistyczne polega na odrzuceniu obu symetrycznych błędów, wynikających z tej samej, abstrakcyjnej koncepcji bytu ludzkiego: liberalizmu i totalitaryzmu. Liberał stawia w centrum wszystkiego abstrakcyjną jednostkę – z definicji dobrą – negując wartość jakiegokolwiek instytucji społecznej. Totalitarysta centralizuje wszystko w Państwie – drapieżniku pożerającym jednostkę, a także społeczeństwo, które zastępuje przez instytucje biurokratyczne, ponieważ uważa, że jakakolwiek wolność przyznana człowiekowi, z natury złemu, będzie przez niego źle użyta. Tradycjonalista, przeciwnie: chroni zarówno wolność indywidualną, jak polityczne funkcje państwa, ale oś podporządkowania zbiorowego umieszcza w społeczeństwie ukonstytuowanym przez samowystarczalne i niezależne instytucje, które służą jako zaporę przeciwko nieograniczonej władzy Państwa, a jednocześnie jako ujście dla konkretnych wolności jednostek<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 120–121.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 123–124.

Liberalizm sumuje osoby jako policzalne jednostki; totalitaryzm przekształca je w elementy kolektywnej maszyny; tradycjonalizm waży ciężar społeczny, który jednostka rzeczywiście posiada<sup>33</sup>. Liberalizm rozprawia o wolności abstrakcyjnej; totalitaryzm neguje wolność, aby zaprowadzić równość; tradycjonalizm szanuje wolności konkretne – jedyne, które ocalają ontologiczną godność (*dignidad ontológica*), równą dla każdego człowieka, użyźnioną nierównością etyczną, zachęcającą do wstępowania na drogę służby (*servicio*) i cnoty (*virtud*)<sup>34</sup>. Dla liberalizmu człowiek jest numerem, który głośuje; dla totalitaryzmu człowiek jest cząsteczką zbiorowości; dla tradycjonalizmu człowiek jest bytem konkretnym: ojcem rodziny, sąsiadem z okolicy, akademikiem, przedsiębiorcą, robotnikiem, rolnikiem, architektem czy handlowcem<sup>35</sup>. Liberalizm czyni człowieka liczbą w spisie ludności; totalitaryzm czyni go śrubką w maszynie; tradycjonalizm widzi ludzi konkretnych z krwi i kości<sup>36</sup>.

Liberalizm ignoruje realność życia społecznego, redukując społeczeństwo do agregatu indywidualów; totalitaryzm ignoruje również rzeczywistość społeczną, którą sprowadza do masy zniewolonej przez wszechmocne Państwo (*Estado omnipotente*). Tradycjonalizm natomiast, jako koncepcja realistyczna, uznaje realność zarówno społeczeństwa, jak i jednostki, bez przesadnego wynoszenia indywidualności, ale i bez zezwalania na jej pochłonięcie przez Państwo. Liberalizm rozpuszcza (*disuelve*) naturalną więź społeczną; totalitaryzm czyni ją wątlą (*fleco*) ozdobnikiem dla aparatu państwowego; tradycjonalizm afirmuje społeczeństwo jako prawdziwą rzeczywistość<sup>37</sup>.

Wszystkie trzy stanowiska, doktryny i systemy wpływają zatem z trzech odmiennych filozofii człowieka. Liberalizm jest dzieckiem antropologicznego optymizmu, toteż logicznie prowadzi do anarchii. Totalitaryzm jest dzieckiem skrajnego pesymizmu antropologicznego, toteż jego nieubłaganą konsekwencją jest tyrania. Obie ideologie umieszczają zresztą człowieka w centrum wszechświata – liberałowie pozytywnie, totalitaryści negatywnie, albowiem dla obu człowiek – uwielbiany lub pogardzany – jest miarą wszystkich rzeczy, „jedyną zasadą wszechświata (*la regla única del universo*)”: tego, co dobre, podług liberalizmu, tego, co złe, według totalitaryzmu. Tradycjonalizm natomiast widzi w człowieku istotę poddaną łaadowi powszechnemu (*orden universal*) i – jak wszystkie inne byty – podległą zasadom ustalonym przez Boga, lecz zarazem przez

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 124–125.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 125 [dosł. „z mięsa i kości” (*de carne y hueso*)].

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Niego wyróżnioną pośród innych rzeczy. W swojej koncepcji teocentrycznej tradycjonalizm jest przeto zarazem jedynym autentycznym humanizmem, ponieważ byt ludzki postrzega jako ten, który nie powinien być ani poniżony, ani uwielbiony. Dla tradycjonalizmu bowiem człowiek jest „słusznym środkiem (*justo medio*)”, usytuowanym poniżej Boga a powyżej wszystkich innych bytów doczesnych, a nie na miejscu Boga – jak uważa liberalizm – lub na miejscu rzeczy – jak głosi totalitaryzm<sup>38</sup>.

Liberalizm, w imię koncepcji człowieka „dobrego z natury”, przeklina (*reniega*) społeczną historię człowieka i chciałby zredukować ją do „historii naturalnej”, czyli biologii. Totalitaryzm, uważający człowieka za złego z natury, niszczy historię ludzką, ponieważ niszczy rozumność i wolność jednostki, sprowadzając ją do funkcji członka roju lub mrowiska. Tylko tradycjonalizm, uznający człowieka za istotę jedynie osłabioną (*desfalleciente*) przez grzech, akceptuje historię ludzką w całości jej rezultatów, ponieważ precyzyjnie oddziela człowieka od zwierząt i rozpoznaje jego prymarne miejsce pośród wszystkich bytów stworzonych<sup>39</sup>. Podczas gdy i liberalizm, i totalitaryzm, są destrukcyjne dla natury ludzkiej – pierwszy z powodu „wybryków płochości (*excesos desbordados*)”, drugi z racji stosowanego ucisku, to tradycjonalizm kontempluje naturę ludzką w jej żywej rzeczywistości stworzenia rozumnego, wolnego, społecznego i religijnego, wtórnej przyczyny (*causa segunda*) ładu powszechnego, dziezica historii, wolnego, ale z ograniczeniami, zdolnego rozumować poprawnie, ale i błędzącego, odpowiedzialnego za wszystko, co czyni, tak w działaniu indywidualnym, jak zbiorowym, przed Sędzią ostatecznym, i od którego nie ma apelacji, czyli przed Bogiem<sup>40</sup>.

Warto podkreślić w tym miejscu jeszcze zdecydowane odrzucenie przez karlistów – z pozycji uniwersalnej antropologii chrześcijańskiej – tak istotnej komponenty totalitaryzmu w wydaniu hitlerowskim, jak rasizm. Elías de Tejada pisał w związku z tym:

Pozycja katolicka wobec doktryn rasistowskich jest ich negacją. W myśli chrześcijańskiej cały dramat kosmiczny koncentruje się wokół kwestii relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, przychodzącym do każdego człowieka, będącego istotą wyposażoną w rozum i wolną wolę, aby uzyskać on własnym wysiłkiem chwałę wieczną; chrystianizm daje wszystkim ludziom możliwość zbawienia, a dokładniej – obwieszcza nowinę, która w przeciwieństwie do ciasnej koncepcji judaistycznej od początku była uniwersalistyczna religijnie, otwierając przed wszystkimi narodami drzwi do Nieba, w odróżnieniu od starożytnego znaczenia mozaistycznego „wybranych”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 125–126.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> F. Elías de Tejada, *El racismo. Breve historia de sus doctrinas*, Madrid 1944, s. 93.

Myśl hiszpańska, która jest „najwierniejszą córką Ewangelii”, zawsze wykluczała jakiegokolwiek różnicowanie ludzi pod względem biologiczno-rasowym, na którą to okoliczność Elías de Tejada przytacza liczne wypowiedzi klasyków Złotego Wieku (Diego Laínez, Antonio de Guevara, Bartolomé Felipe) oraz współczesnych myślicieli hiszpańsko-katolickich (Ramiro de Maeztu, ks. Zacarías de la Vizcarra), a nawet konserwatywno-liberalnych (José Ortega y Gasset), którzy pojęciu *raza española* nadawali sens jednoznacznie antyrasistowski, kulturowy, traktując je jako symbol jedności wszystkich ludów hiszpańskojęzycznych<sup>42</sup>. Ani przeto przepojony ponurym, „neopogańskim mistycyzmem” narodowy socjalizm, a „teatralnością sztucznych salw wigoru” faszizm włoski, ani usiłujący dokonać niemożliwej syntezy katolicyzmu z totalitaryzmem narodowo-syndykalistyczny falangizm, są nie do pogodzenia z myślą tradycjonalistyczną, która pragnie odtworzenia uporządkowanej, chrześcijańskiej wolności średniowiecznych królestw Hiszpanii<sup>43</sup>.

## **Fueros jako systemy konkretnych wolności politycznych**

Jak usilnie podkreśla Elías de Tejada, karlistowska teoria „wolności konkretnych (*libertades concretas*)” rozwija bezpośrednio problematykę antropologiczną i socjologiczną rozpracowaną przez św. Tomasza z Akwinu, czyniąc to dwiema drogami. Z jednej strony przez to, że postrzega człowieka jako byt konkretny (*ser concreto*) w treści swojej egzystencji i jako byt historyczny. Z drugiej strony, ponieważ wolność wybierania (*elegir*) pomiędzy dobrem a złem uważa za przymiot charakterystyczny dla człowieka i używany przez niego w funkcji jego kondycji bytu historycznego, wypracowującego szereg konkretnych struktur, które chronią jego wolność w przestrzeni życia zbiorowego. „Wolności konkretne i polityczne wynikają więc z historii, która jest częścią specyfikacji jego natury ludzkiej (*naturaleza humana*)”<sup>44</sup>. Na takich to fundamentach filozoficznych został zbudowany szereg wolności konkretnych, który w hiszpańskiej tradycji politycznej znany jest pod nazwą *fueros*.

Moc *fueros* tkwi w tym, że wyrażają one zmysł (*sentido*) wolności historycznych. Dużo bardziej niż faktami z przeszłości są one śladem odważnych prac podejmowanych przez legiony pokoleń budujących ciała pośredniczące (*cuerpos*

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 94–101.

<sup>43</sup> Elías de Tejada, *Tríptico sobre las dictaduras*, rkps, Salamanca 1947, cyt. za: M. Ayuso Torres, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994, s. 332.

<sup>44</sup> F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 82.

*intermedios*), które służyły jako okopy (*trincheras*) strzegące wolności i bariery zapobiegające arbitralności tyranii. W obrębie instytucji politycznych są [one] projekcją wizji człowieka konkretnego, córy jusnaturalizmu katolickiego [...]. Wolności konkretne różnią się od wolności abstrakcyjnej w następujących punktach kardynalnych:

Po pierwsze, wywodzą się z historii, ponieważ prawdziwy (*verdadero*) człowiek jest bytem historycznym, nigdy zaś dobrotliwym dzikusiem (*el salvaje bondadoso*), idealizowanym chimerycznie przez Rousseau.

Po drugie, wcielają się w ciała pośredniczące, bastion (*baluarte*) skutecznej obrony, zrodzone w tej samej żywej historii pokoleń żyjących w wolności.

Po trzecie, nie wynikają one z fantastycznych katalogów, pustych i próżnych (*hueras y vacías*), odgłosów pychy, marzeń niezdatnych do przełożenia na stosowne instytucje, lecz z faktów ścisłych, rzeczywistych, żywotnych.

Po czwarte, są wolnościami (*libertades*), a nie wolnością (*libertad*), jako że historia jest wpisana w pewne wydarzenia, stosownie do których są pewne ludzkie dzieła, które uczyniła historia<sup>45</sup>.

W świetle powyższego zachodzi jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy Tradycją (*Tradición*), której inkarnacją były *fueros*, jako systemy konkretnych wolności politycznych, a Rewolucją (*Revolución*), którą jest Europa (nowożytna), ufundowana na dwóch kardynalnych błędach: idei człowieka jako bytu abstrakcyjnego i mechanistycznej koncepcji porządku (*ordenamiento*) politycznego. Przeciwieństwem tych błędów jest Tradycja, jako idea człowieka konkretnego (bytu historycznego), i koncepcja porządku politycznego jako organicznej całości konkretnych usytuowań poszczególnych ciał społecznych w ramach całości wyższego rzędu. Tradycja hiszpańska nie zna szumnych proklamacji Wolności, rozbrzmiewających w nowożytnej historii europejskiej, ale rozpoznaje i utwierdza wolności rzeczywiste, uzyskane przez ludy Hiszpanii w toku jej dziejów; nie próbuje konstruować ideologicznych „zamków z powietrza (*castillos en el aire*)”, lecz szanuje instytucje chroniące wolne działanie (*acción libre*) każdego człowieka<sup>46</sup>. To stanowisko Tradycji hiszpańskiej krystalizuje się w *fueros*, czyli prawnej i politycznej manifestacji wizji wspólnoty jako *corpus mysticum*.

Eliás de Tejada wyjaśnia w tym miejscu, że kastylijskie słowo *fuero* pochodzi z łacińskiego *forum*, czyli nazwy miejsca, w którym zarządza się (*administraba*) sprawiedliwością; później zaczęło ono oznaczać orzekane sentencje, jeszcze później – partykularne prawa jakiegoś miasta (*ciudad*) lub stanu (*estamento*), aż wreszcie uzyskało znaczenie całokształtu swoistych (*peculiares*) norm, którymi rządzi się każdy z ludów (*pueblos*) hisz-

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 82–83.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 100.

pańskich; to ostatnie znaczenie jest tym, które obowiązuje w terminologii „tradycyjnego prawa publicznego (*derecho público tradicional*)”<sup>47</sup>.

Przechodząc od etymologii i semantyki historycznej pojęcia *fueros* do jego teoretyzacji, Elías de Tejada konstatuje, że zakłada się w nim:

1<sup>o</sup> wizję człowieka jako bytu konkretnego; 2<sup>o</sup> że wolności albo obszar (*círculo*) działania praw każdego człowieka w określonych warunkach sytuują każdy lud wewnątrz reguł (*cánones*) prawnych i społecznych, wytworzonych w jego tradycji partykularnej; 3<sup>o</sup> że wobec walki (*pugna*) wolności z równością (*igualdad*), która zżera (*corroe*) myśl rewolucyjną, Tradycjonalizm potwierdza prymat zasady wolności; 4<sup>o</sup> że Tradycja odrzuca abstrakcyjną Wolność Rewolucji, przeciwstawiając jej systemy wolności konkretnych rozmaitych tradycji hiszpańskich; 5<sup>o</sup> że *Fueros* są jedyną solidną gwarancją autentycznej wolności politycznej<sup>48</sup>.

W myśli tradycjonalistycznej *fueros* spełniają jednocześnie dwie funkcje: bariery i ujścia. Bariery ochraniającej obszar działania każdego człowieka, który w życiu społecznym występuje czy to jako ojciec rodziny, czy to reprezentant zawodu, czy to członek gminy, regionu lub któregoś z ludów (*pueblos*) hiszpańskich; ujścia natomiast dla swobodnego przebiegu jego działania, usankcjonowanego prawnie jego pozycją w życiu społecznym. Obie te funkcje unaoczniają więc, że człowiek może

być wolnym tylko wewnątrz społeczeństwa (*dentro de la sociedad*), bez poniżania się w zwierzę nietowarzystwie (*animal hurraño*), jak w liberalizmie, ani w zwierzę stadne (*animal gregario*), jak w socjalizmie<sup>49</sup>.

W dawnej Hiszpanii – a raczej w wielości *las Españas*, będących skomplikowanym i misternym *compositum* prastarych królestw, księstw i hrabstw, stopniowo łączących się w jedną *Monarquía Hispánica*, a mimo to zachowujących swoją wewnętrzną autonomię i specyfikę – każda historyczna prowincja<sup>50</sup> posiadała własne *fueros*, niekoniecznie takie same<sup>51</sup>, ale zawsze rozstrzygające o istnieniu owej specyfiki i autonomii. Nigdzie jednak tradycja foralna nie była aż tak silna i określająca tożsamość żyjących nią wspólnot, jak w najbardziej wysuniętych na północny wschód „Hiszpaniach”, czyli w siedmiu historycznych prowincjach Kraju Basków

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 89–90.

<sup>49</sup> *¿Qué es el Carlismo?...*, s. 161.

<sup>50</sup> Wyjąwszy najpóźniej odwołowaną część Andaluzji, czyli ostatnie mahometańskie królestwo (Grenady) na Półwyspie Iberyjskim.

<sup>51</sup> Wbrew obiegowemu u postronnych mniemaniu *fueros* nie zawsze dotyczyły tylko zwolnień o charakterze podatkowym czy ze służby wojskowej; na przykład tym *fuero*, które już w XVI w. ustanowiła sobie Nawarra, była gwarancja, że żaden żyd ani protestant nie będzie mógł osiedlić się w tym żarliwie katolickim kraju, a jedynie może mieć prawo do przejazdu nie dłuższego niż trzy dni.



(*País Vasco, Vasconia*) oraz w sąsiadującej z nią (a pierwotnie zasiedlonej również przez ludność etnicznie baskijską) Nawarze, które razem<sup>52</sup> przez prawie siedemset lat (824–1512), czyli do zaanektowania ich przez króla Aragonii Ferdynanda Katolickiego<sup>53</sup>, tworzyły stosunkowo niewielkie przecież terytorialnie, lecz nigdy nie ujarzmione przez nikogo Królestwo Nawarry (*Reino de Navarra*), nazywane początkowo (do wieku XI<sup>54</sup>) Królestwem Pampeluny<sup>55</sup>. Z tego też powodu baskijsko-nawaryjska tradycja foralna zajmuje szczególnie wyeksponowane miejsce w doktrynie karlistowskiej<sup>56</sup>, a nawet – by tak rzec – w karlistowskiej *mitopei* politycznej. Kiedy czyta się teksty autorów karlistowskich, a zwłaszcza F. Eliasa de Tejady, to trudno nie zauważyć, że pisząc o Nawarze i jej *fueros* przekraczają oni nie tylko beznamiętny ton badacza – historyka, ale nawet zaangażowanego „ideologa”; odczuwa się tam po prostu głębokie poruszenie duszy.

„Lekcja nawaryjska” unaocznia tedy, między innymi, że te systemy wolności tradycyjnych i konkretnych, którymi są *fueros*, znamionuje autentyczna wolność polityczna. Elías de Tejada zauważa, że podczas gdy absolutyzm „załążkowy (*incipiente*)” Domu Austriackiego i „bezwstydną (*descarado*)” Burbonów niszczył stopniowo w innych *las Españas* organiczną różnorodność społeczeństw tradycyjnych, to cały szereg okoliczności sprzyjał – wyjątkowej na tle całej Monarchii – ciągłości ustroju tradycyjnego (*régimen tradicional*) w Nawarze<sup>57</sup>. Znoszone w innych królestwach

76

<sup>52</sup> Ta ścisła więź zarówno etniczna, jak polityczna Baskonii i Nawarry sprawia, że w literaturze przedmiotu, również karlistowskiej, używa się często określenia „baskijsko-nawaryjski” (*vasco-navarro*), pomimo iż od czasów nowożytnych są to jednak dwie odrębne krainy.

<sup>53</sup> Będącego także od śmierci w roku 1504 swojej współpanującej w Kastylii żony, Izabeli Katolickiej, jedynym już królem Kastylii.

<sup>54</sup> Pierwszym królem Pampeluny, który zaczął się tytułować – w 1162 r. – *Rex Navarre* był Sanczo VI Mądry (Sancho el Sabio) z dynastii Jimena.

<sup>55</sup> Dla ścisłości należy nadmienić, że Hiszpanom nie udało się opanować zapirenejskiej (lub przedpirenejskiej patrząc od strony Francji) części Królestwa Nawarry, które w roku 1589 zostało złączone unią personalną (w osobie Henryka III Burbona, zwanego też w Nawarze Bearneńskim, a odtąd także Henryka IV Francuskiego), w 1620 r. zaś formalnie włączone do Francji, przy czym królowie Francji zachowali w swojej tytulaturze również tytuł króla Nawarry.

<sup>56</sup> Zauważyć wszelako wypada, że ekspozycja ta wzmaga się stopniowo, od stosunkowo skromnej obecności *fueros* w początkach karlizmu do apogeum we współczesnym *carlismo teórico*, natomiast w „heterodoksyjnym” odłamie karlizmu lewicowego wręcz wypiera pozostałe składniki i przechodzi w afirmację „socjalizmu samorządowego” (*socialismo autogestionario*) – por.: J. Bartyzel, „Don Carlos Marx”. *Studium przypadku rewolucyjnej transgresji tradycjonalizmu w socjalizm w hiszpańskim karlizmie*, Wrocław 2011, s. 40–53.

<sup>57</sup> F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 101.

hiszpańskich Kortezy tu wciąż ulegały wzmocnieniu, a na zgromadzeniu w roku 1514 w Pampelunie Ferdynand V przyznał im nawet prawo weta zawieszającego (*suspensivo*) ogólnopaństwowe rozporządzenia królewskie<sup>58</sup>, które to weto Filip II, w roku 1561 w Sangüesa, podniósł do rangi rozstrzygającej pod nazwą „unieważnienia (*sobrecarta*)”<sup>59</sup>, składając je w ręce Rady Nawarry. Wprawdzie w roku 1624 Filip IV uchylił wyjątkowo to pełnomocnictwo, a w latach 1817–1818 absolutysta Ferdynand VII znacznie je okroił<sup>60</sup>, to jednak aż do początku wieku XIX Nawarra zachowała swoją tradycyjną organizację

bez zrywania linii politycznej zawiązanej w czasach średniowiecznego chrześcijaństwa (*Cristiandad*), nie znając absolutyzmu, który zgasił życie *fueros* jako systemów wolności konkretnych u innych ludów hiszpańskich. Dzięki błogosławionym okolicznościom Nawarra nie stała się pnieniem drzewa bez gałęzi (*árbol sin ramajes*); człowiek był tam wpleciony w żywotną osnowę konkretności; prawodawstwo nie rozważało indywiduum izolowanego (*aislado*), ale w bogatej gamie instytucji, które jednocześnie chroniły i powściągały działanie jednostki; cech (*gremio*) i rodzina, Deputacja i Kortezy nie przeciwstawiały się sobie; filozofia chrześcijańska wysubtelniała system konkretnych wolności foralnych (*libertades forales*)<sup>61</sup>.

I dzięki tej nieprzerwanej tradycji Nawarra stała się natychmiast, spontanicznie i trwale, karlistowska podczas i w następstwie kryzysu zapoczątkowanego zgonem Ferdynanda VII w roku 1833 i zaprowadzeniem liberalizmu na dworze madryckim; była karlistowska, ponieważ od dawna umiała być wolna. Dla Nawaryjczyków, którzy od wieków „smakowali” konkretne wolności foralne, nagłe przejście całego kraju od oświeconego despotyzmu (*despotismo ilustrado*) do liberalnej idei wolności abstrakcyjnej, odnoszonej do wszystkich ludzi w każdej epoce i w każdym kraju, spajanej mechanistyczną formułą *homo oeconomicus* i odzwierciedlającej, w ahisterycznym wykorzenieniu (*desarraigo*), wyposażenie jednostki w równościowe prawo głosu (*el voto igualitario*), nie miało żadnego sensu i powabu. Podczas gdy w Kastylii i w pozostałych regionach

77

<sup>58</sup> Jeśli były one sprzeczne z legislacją własną, obowiązującą w prawie foralnym Nawarry. Prawo to jest porównywane z teorią nullyfikacji (*nullification*), bronioną przez stany południowe w USA i uzasadnianą zwłaszcza przez Johna C. Calhouna, czyli upoważnieniem legislatur stanowych do uchylania praw federalnych sprzecznych z prawodawstwem własnym.

<sup>59</sup> Właściwie: „prawa do unieważnienia” (*derecho de sobrecarta*); tradycyjna formuła odrzucająca rozporządzenie królewskie brzmiała: *sea acatado, pero no cumplido* [„należy szanować, ale nie wykonywać”].

<sup>60</sup> Ostatecznie *derecho de sobrecarta* zostało zniesione ordonansem tegoż władcy 14 maja 1829 r.

<sup>61</sup> F. Elías de Tejada, *Poder...*, s. 102.

Hiszpanii walka polityczna sprowadzała się już od wieku XVIII do wyboru opcji za absolutyzmem suwerenności królewskiej (*soberanía regia*) lub za absolutyzmem suwerenności ludowej (*soberanía popular*),

obu konceptów europeizujących i abstrakcyjnych, suwerenności zamiast suwerenności, abstrakcji zamiast abstrakcji, jednej gorszej od drugiej, [to w Nawarze] spór polityczny nie toczył się między absolutyzmem abstrakcyjnym i wolnością abstrakcyjną, tylko pomiędzy dwiema kategoriami wolności: historycznej wolności 1789 roku z jednej strony, i tradycyjnego systemu wolności foralnych z drugiej strony, których nigdy nie osiągnęła absolutystyczna skłonność królów<sup>62</sup>.

Nawarra była karlistowska, ponieważ знаła prawdziwą wolność polityczną. Najcenniejszą lekcją polityczną Nawarry jest – według teoretyka karlizmu – ta, że ludzie, którzy zasmakowali wolności konkretnych, cenią je wyżej niż abstrakcyjną wolność rewolucyjną, ale z drugiej strony również i ta, że kiedy zamiast podążać ścieżkami Tradycji, w tej drugiej szukają (złudnego) wyjścia z opresji absolutyzmu, to dlatego, że nie wiedzą czym są *fueros* i te autentyczne wolności, które *fueros* zapewniają.

## Wolność chrześcijańska

78

Szacunek, a nawet kult – rzecz jasna w znaczeniu *dulia*, czyli czci, a nie *latria*, czyli uwielbienia – jakim karliści otaczają samorządową tradycję foralną, nie oznacza, że wyczerpuje ona karlistowskie rozumienie wolności, gdyż byłoby to wewnętrznie sprzeczne z zasadniczym nastawieniem tradycjonalizmu hiszpańskiego. *Fueros*, aczkolwiek cenne i czcigodne, należą wszakże do porządku naturalnego i doczesnego, podczas gdy sednem tego tradycjonalizmu jest źródłowo nadprzyrodzona *Tradición Católica*, inkarnowana jedynie w doczesność i zobowiązująca do jej respektowania w każdym wymiarze egzystencji człowieka, indywidualnej i zbiorowej. Również zatem i wolność musi być tutaj rozpatrywana w perspektywie teocentrycznej, w obrębie – jak to już wyżej zaznaczono – kosmowizji oraz antropologii chrześcijańskiej, a zatem także eschatologicznego przeznaczenia człowieka, którego nie może usatysfakcjonować w pełni wolność inna, jak tylko wolność dziecka Bożego (*hijo de Dios*), niespokojnego i zniewolonego przez grzech, dopóki – przez łaskę – nie znajdzie ono wyzwolenia i ukojenia w ramionach Boga, oglądanego przez człowieka zbawionego „twarzą w twarz”. Chociaż zatem pełnię prawdziwej wolności człowiek uzyskać może dopiero w życiu wiecznym, to

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 103.

jednak nie ma do niej innej drogi jak wolność chrześcijańska miłujących się w Chrystusie osób, uzyskiwana podczas ziemskiej peregrynacji, odbywanej w ramach hierarchicznie uformowanych wspólnot naturalnych społeczeństwa chrześcijańskiego. Temat ten rozwija ze szczególną atencją d'Ors, który wyjaśnia, iż

[...] wolność chciana przez Boga, która emanuje z zasady Miłości (*principio del Amor*), konkretyzuje się w obowiązku traktowania osób – tak jak siebie samego – jako bliźnich, którym należy jest szacunek, lecz nie tylko osób rozpatrywanych indywidualnie, ale również w ich naturalnych ugrupowaniach (*agrupaciones*), do czego odnosi się to, co rozpoznajemy jako pierwszą zasadę chrześcijańskiej filozofii społecznej, znaną dobrze jako zasadę „pomocniczości” (*subsidiariedad*)<sup>63</sup>.

Świadomy jednocześnie faktu, że sekularystyczne ideologie nowożytne i współczesne zerwały nici wiążące obecne społeczeństwo z tradycją, d'Ors prezentuje – w ostatnim rozdziale swojej najważniejszej książki z zakresu filozofii polityki *Przemoc i ład* – warunki rozpoznawane przezeń jako fundamentalne dla ustanowienia nowego już ładu wolności chrześcijańskiej (*nuevo orden de libertad cristiana*), ujęte jakby w „prawo XII tablic”, które tu poniżej przytaczamy *in extenso*.

1. Od Odkupienia (*Redención*) nie może istnieć władza prawowita, która nie rozpoznaje się jako boska delegacja Chrystusa Króla, któremu przynależy wyłączna suwerenność (*soberanía*) nad światem. Inne władze (*potestades*) zasługują tylko na posłuszeństwo tymczasowe i względne.
2. W każdym wypadku konkretne działania władzy nie zobowiązują moralnie wówczas, kiedy sprzeciwiają się przykazaniom moralnym, o których wiemy, że są dane przez Boga, ponieważ należy być bardziej posłusznym Bogu niż ludziom.
3. Cała organizacja polityczna świata musi składać się z wielości (*pluralidad*) [podmiotów] politycznych, jako czegoś chcianego przez Boga, w odróżnieniu od jedności (*unidad*) Jego Kościoła. Wszelkie roszczenie do ustanowienia rządu światowego, czy to jawne, w postaci Państwa uniwersalnego, czy to w formie organizacji z jedną władzą nad wszystkimi narodami na sposób tajny, na wzór Synarchii (*Sinarquia*) ekonomicznej, jest sprzeczne z wolą Bożą i nie może być respektowane jako władza ustanowiona (*poder constituido*).
4. Terytorialne organizacje polityczne muszą porzucić roszczenie do ustanawiania Państw w nowoczesnym znaczeniu atrybutu suwerenności.
5. Każda władza, która jest niezdolna do podtrzymywania przez siebie ładu (*orden*), musi być władzą przeistaczającą się w czystą przemoc (*fuerza*), przeciwko której zbrojny opór w miarę ludzkich możliwości jest dozwolony (*lícita*). Na niezdolność do podtrzymywania ładu wskazuje już powszechna bezkarność zbrodniarzy.

<sup>63</sup> Á. d'Ors, *La violencia...*, s. 116–117.

6. Obalenie siłą (*subversión violenta*) każdego niesprawiedliwego (*injusto*) porządku ustanowionego staje się usprawiedliwione (*legitimada*) przez sukces.
7. Wojna, jako uprawniona obrona (*legítima defensa*) narodów, musi być uważana za dozwoloną w granicach (*términos*) moralności i prawa wojennego. Terroryzm musi być zwalczany militarnie jako akt wojenny (*beligrancia*), a nie sądownie jako przestępstwo.
8. Wszelki ład polityczny musi chronić i przestrzegać wolności osób i grup podległych (*inferiores*) zgodnie z zasadą pomocniczości (*subsidiariedad*).
9. Władza musi zawsze pozostawać ograniczona (*limitada*), nie przez sztuczny (*artificial*) podział władz, tylko przez instytucjonalny układ (*constitución institucional*) instancji czystego autorytetu (*autoridad*), to znaczy organów, które nie aspirują do sprawowania części władzy. Z autorytetem łączy się uprawnienie do potwierdzenia prawowitości (*legitimidad*) władzy oraz aktualnego istnienia – bądź nie – ładu.
10. Kościół musi być rozpoznany powszechnie jako autentyczny interpretator prawa naturalnego (*derecho natural*). Od Jego autorytetu zależą moralne zobowiązania do respektowania władzy ustanowionej.
11. Ekonomia musi być pojmowana i studiowana jako nauka zarządzania majątkiem (*bien*) i ubóstwem (*pobreza*), a nie nieustannego powiększania bogactwa (*riqueza*).
12. Prawo musi być rozumiane i opracowywane jako porządek osobistego służenia sprawiedliwości, a nie poszczególnym władzom czy subiektywnym uprawnieniom<sup>64</sup>.

80

W tych dwunastu zasadach d’Ors zdołał zawrzeć, z intelektualną finezją, na jaką stać erudytę będącego jednocześnie jednym z największych romanistów swojej epoki, znawcą chrześcijańskiej filozofii i teologii politycznej oraz nauczania społecznego Kościoła, a także tradycji hiszpańskiej, nie stroniącym przy tym od absorpcji osiągnięć współczesnej myśli europejskiej<sup>65</sup>, nieomal całość karlistowskiego *ideario* w złożoności jego pierwiastków. Odnaleźć w nich możemy zarówno augustyńskie (a współcześnie petersonowskie<sup>66</sup>) odrzucenie imperialnego uniwersalizmu i „monoteizmu politycznego”, mającego być prostym, a przez to sprzecznym z tajemnicą trynitarną, odwzorowaniem Monarchii Bożej we wszechświecie, na rzecz pluralizmu doczesnych *civitates*, jak tomistyczne rozróżnienie pomiędzy posłuszeństwem bezwzględnym a względnym władzom ziemskim, w zależności od tego, czy rozpoznają się one jako delegacja boska, czy też nie – co funduje zarazem *stricte* karlistowskie rozróżnienie pomiędzy legitymizmem a legalizmem i między „prawowitością

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 120–121.

<sup>65</sup> W autobiograficznym wstępie do *Przemocy i ładu* d’Ors oznajmiał, że: „...w swojej formacji umysłowej przyswoił sobie Sorela i Maurrasa, Dantego i Mussoliniego, Goethego i Carla Schmitta” – *idem*, *La violencia...*, s. 8.

<sup>66</sup> Zob. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny* [1935], tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, zima 2012, nr 20 (210), s. 39–61.



pochodzenia (*legitimidad de origen*)" a „prawowitością wykonywania (*legitimidad de ejercicio*)" – a także dozwoleństwo przez Akwinatę, pod pewnymi warunkami, oporu czynnego wobec niesprawiedliwej władzy<sup>67</sup>. Konstytutywny dla tradycjonalizmu hiszpańskiego opór wobec nowożytnego pojęcia suwerenności (jako sekularyzującego porządek polityczny) idzie tu jednak w parze ze schmittiańską aprobatą dla wojny, jako egzystencjalnej konieczności w sytuacjach krytycznych, i zwalczania terroryzmu środkami militarnymi<sup>68</sup>. I wreszcie zdecydowana refutacja liberalizmu politycznego („sztuczny” podział władz), jurydycznego (indywidualizm i subiektywizm praw podmiotowych) i ekonomicznego (niepohamowana żądza bogacenia się) zmusza do postawienia pytania o instytucjonalne

<sup>67</sup> Prawo do oporu czynnego (*resistencia*) przeciwko uporczywej tyranii ze szczególną mocą akcentował pośród filozofów karlistowskich Elías de Tejada. Po przewrocie wojskowym w Chile 11 września 1973 r. – i odwołując się do takich analogicznych przypadków, jak *Alzamiento Nacional* w Hiszpanii (1936), zamach na Hitlera (1944) i powstanie węgierskie (1956) – opublikował w artykule, w którym doktrynę tyranobójstwa (*doctrina del tiranicidio*) uznał wprost za kulminację katolickiego prawa naturalnego (*derecho natural católico*), formułując wszelako szereg założeń warunkujących to uprawnienie: (1) dualizm Stwórca – stworzenie (*Creador – creatura*), w którego ramach to Stwórca jest prawodawcą i sędzią (*legislador y juez*); (2) nieograniczoność władzy boskiej, a radykalne ograniczenie władzy człowieka, władnego wprawdzie dostosować się lub nie do danego przez Boga ładu naturalnego, lecz niezdolnego do samodzielnego stworzenia ładu moralnego; (3) pomiędzy uprawnieniem do rządzenia a wykonywaniem władzy staje norma oceniająca (*calificadora*) wszelkie działania: prawo naturalne; (4) wszelki autorytet pochodzi od Boga, lecz rządzący traci ów autorytet, jeśli nie wykonuje Jego przykazań (*preceptos*); (5) władca, który nie dostosowuje się do prawa naturalnego, traci swój autorytet, toteż poddany (*el súbdito*), postawiony wobec wyboru pomiędzy posłuszeństwem rządzącemu człowiekowi (*hombre-gobernante*) a posłuszeństwem Bogu, musi podążać za nakazami (*dictados*) Boga; (6) jeżeli władza polityczna jest tylko siłą (*fuerza*) i przemocą (*violencia*), a nie służy sprawiedliwości (*justicia*), to jest tyranią; (7) hiszpańska tradycja prawnonaturalna (w przeciwieństwie do myśli nowoczesnej), rozróżnia precyzyjnie siłę i rozum (*razón*), polityczną normę współżycia (*convivencia*) i przepisy prawa; (8) stawianie oporu władzy gwałcącej nakazy prawa naturalnego nie jest zwykłym uprawnieniem danym człowiekowi (*simplemente derecho para el hombre*): jest obowiązkiem (*deber*). „A zatem doktryna tyranobójstwa jest najdobitniejszym (*más acabada*) wyrazem prawa naturalnego, kosmologicznego teocentryzmu i katolickiej koncepcji świata” – F. Elías de Tejada, *El derecho a la rebelión: la resistencia al tirano*, „Tizona” [Viña del Mar /Chile/] 1973, nr 44, ss. 4–7; cyt. za: M. Ayuso Torres, *La filosofía jurídica...*, s. 183.

<sup>68</sup> Wieloletnia osobista przyjaźń d’Orsa ze Schmittem przekładała się również na teoretyczne rozwijanie schmittiańskich tematów, a zwłaszcza „wroga publicznego” – zob. Á. d’Ors, *Bien común y enemigo público*, Madrid 2002 oraz przekład fragmentu: *Dobro wspólne i wróg publiczny*, tłum. B. Różycki, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13, s. 95–105. Ten schmittianizm d’Orsa czyni go myślicielem zajmującym w karlizmie pozycję odrębną, w szczególności zaś różni go od zawziętego przeciwnika Schmitta (oraz jego hiszpańskiego tłumacza i popularyzatora, Javiera Conde, co pośrednio miało uderzać we Franco, gdyż Conde był jego „nadwornym jurystą”), Eliasa de Tejadę.



gwarancje respektowania przez ustanowione władze danych przez Boga przykazań moralnych, tym samym zaś wolności osób i grup podległych. A takim gwarantem w oczach tradycjonalisty, zdolnym także dać prawnomocnie przyzwolenie na postawienie granic respektowania zarządzeń władzy politycznej, jest i może być tylko Kościół katolicki, jako instancja czystego, wyższego ponad *potestates* ziemskie, autorytetu oraz autentyczny interpretator prawa naturalnego.

## Bibliografia

- Ayuso M., *La cabeza de la Gorgona. De la «Hybris» del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires 2001.
- Ayuso Torres M., *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994.
- Bartyzel J., „Don Carlos Marx”. *Studium przypadku rewolucyjnej transgresji tradycjonalizmu w socjalizm w hiszpańskim karlizmie*, Wrocław 2011.
- Elías de Tejada F., *El racismo. Breve historia de sus doctrinas*, Madrid 1944.
- Elías de Tejada F., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid 1946.
- 82 Elías de Tejada F., *La cuestión de la vigencia del derecho natural*, [w:] F. Puy (red.), *El derecho natural hispánico. Acta de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid 1973.
- Elías de Tejada F., *Memoria sobre el concepto, método, fuente, programa y plan de la asignatura Filosofía del Derecho y Derecho Natural*, rkps, Madrid 1968.
- Elías de Tejada F., *Poder y libertad. Una visión desde el tradicionalismo hispánico*, Barcelona 2008.
- Elías de Tejada F., *Tríptico sobre las dictaduras*, rkps, Salamanca 1947.
- Gambra R., *La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas*, „Verbo” 1970, nr 84.
- Gambra R., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954.
- Gambra R., *Metodo racional*, „Verbo” 1967, nr 53.
- Goytisolo J. Vallet de, *La libertad civil*, „Verbo” 1968, nr 63.
- d’Ors Á., *Bien común y enemigo público*, Madrid 2002.
- d’Ors Á., *Dobro wspólne i wróg publiczny*, tłum. B. Różycki, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13.
- d’Ors Á., *La llamada dignidad humana*, „La Ley” [Buenos Aires] 1980, nr 148.
- d’Ors Á., *La violencia y el orden*, Madrid 1987.
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny [1935]*, tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, zima 2012, nr 20 (210).
- ¿*Qué es el Carlismo?*, edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gambra Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid 1971.

## O wolne i wielkie Niemcy Rewolucyjnych konserwatystów idee Rzeszy Niemieckiej (do 1933 r.)\*

W wyniku klęski militarnej Niemiec w I wojnie światowej, upadku cesarstwa Hohenzollernów i ustanowienia rządów republikańskich pod koniec 1918 r. pojawiły się w ówczesnych doktrynach niemieckich, podobnie jak w dobie zjednoczenia Niemiec w 1871 r., rozmaite wizje przyszłej Rzeszy. U źródeł tych koncepcji nowego państwa – znamienych dla okresów przełomu historycznego – legło pragnienie przewyciężenia powszechnego wtedy wśród Niemców poczucia niezadowolenia, krzywdy i poniżenia wywołanego wymienionymi wydarzeniami, których negatywną ocenę jeszcze bardziej pogłębiły konsekwencje narastającego na początku lat dwudziestych XX w. i ponownie pod koniec tego dziesięciolecia kryzysu politycznego i gospodarczego w republice weimarskiej. Odpowiedzialnością za wystąpienie tych niekorzystnych zjawisk, urażających dumę narodową Niemców i godzących w ich mocarstwowe aspiracje, nągminnie obarczano w nacjonalistycznej propagandzie oprócz państw byłej ententy i innych „wrogich” Rzeszy sił (m.in. Żydów, komunistów, socjaldemokratów) młodą, niedoświadczoną oraz borykającą się z ustrojowo-prawnymi i socjalnymi problemami parlamentarną demokracją niemiecką<sup>1</sup>. Na słabe rządy republikańskie spadały od schyłku 1918 r. aż do objęcia władzy państwowej przez narodowych socjalistów w 1933 r. słowa ostrej krytyki formułowanej przez wszystkie niemal obozy polityczne ówczesnych Niemiec. Powstała na gruzach wilhelmińskiego cesarstwa republika weimarska uchodziła, zwłaszcza w nacjonalistycznej i antydemokratycznej ideologii niemieckiej – nie wyłączając komunistycznej propagandy, za sztuczny, nieudolny i przejściowy twór

83

\* Artykuł pierwotnie opublikowany w „Opolskich Studiach Administracyjno-Prawnych” 2015, XIII/1, s. 83–105.

<sup>1</sup> K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962, *passim*; H. Möller, *Weimar. Niespełniona demokracja*, Warszawa 1997, *passim*.

państwowym. Przedmiotem niemal totalnej negacji stał się on zwłaszcza ze strony tzw. rewolucyjnych konserwatystów, o poglądach których będzie jeszcze szerzej mowa w dalszych fragmentach tego opracowania.

Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że twórcy tej niejednorodnej doktryny politycznej, a właściwie rozległego prądu intelektualnego, także o literackim charakterze, reprezentowali zasadniczo odmienne podejście do kwestii wolności od myślicieli liberalnych. O ile dla tych drugich była i jest ona jednym z najważniejszych elementów ich światopoglądu, o tyle dla pierwszych z nich (podobnie jak w ogóle dla wszelkich konserwatystów) wolność – rozumiana zwłaszcza jako uprawnienie jednostki – nigdy nie stanowiła istotnego problemu. Co więcej: uważana była za niepotrzebną, a nawet szkodliwą, bo sprzeczną z moralnością, tradycją i utrwalonym porządkiem społecznym<sup>2</sup>. Jeśli już wypowiadali się o niej, to czynili to raczej sporadycznie i z reguły tylko w odniesieniu do zbiorowości ludzkiej, a konkretnie do niemieckiej wspólnoty narodowej, która urastała w rewolucyjnym konserwatyzmie do rangi absolutnej i nadrzędnej wartości. To owa wspólnota, a nie jednostka, miała być – przyjmując na użytek tego artykułu terminologię liberalną *notabene* odrzucaną przez konserwatystów – wolna tak „od” (wolność negatywna), jak i „do” (wolność pozytywna): a zatem od czynników wewnętrznych (demokracja, parlamentaryzm, liberalizm, a niekiedy także socjalizm) oraz zewnętrznych (wpływ cywilizacji Zachodu i międzynarodowe skutki klęski Niemiec w I wojnie światowej. Co się tyczy „wolności do”, czyli swego rodzaju wolności politycznej i społecznej – to wiązała się ona właśnie z formułowanymi przez przedstawicieli tego nurtu ideowymi różnymi postulatami, a właściwie wizjami stworzenia nowej, doskonałej i wielkiej Rzeszy jako antytezy znienawidzonej przez nich republiki weimarskiej. Przyszłe państwo i społeczeństwo niemieckie powinno więc być wolne od tego wszystkiego, co rewolucyjni konserwatyści uważali za przejaw słabości, chaosu, degrengolady i wręcz upadku Rzeszy po I wojnie światowej i z tej racji traktowali jako „niereczywistość” (*Unwirklichkeit*), przeciwstawiając ją nieistniejącej wtedy „rzeczywistości”, która miała się dopiero zrodzić w przyszłości. Innymi słowy, wolność symbolizowała w tej doktrynie wyidealizowany i wyimaginowany atrybut Niemiec i Niemców. Zasadniczo pojawiała się ona w niej tylko w takim kolektywnym ujęciu. W żadnej enuncjacji rewolucyjnego konserwatysty nie natrafiłem na pojmowanie wolności w sposób indywidualistyczny. Wolność była zatem

<sup>2</sup> Por. B. Szlachta, *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008, s. 104 i nast. Odsyłam też do pracy A. Wielomskiego, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 271 i nast.

pojmowana przez nich w sposób ewidentnie antyliberalny, ale także zasadniczo inaczej niż w doktrynie marksistowskiej. Jej rozumienie przez rewolucyjnych konserwatystów nie miało nic wspólnego z ujęciem wolności przez myślicieli chrześcijańskich (np. przez św. Augustyna z Hippony czy przez św. Tomasza z Akwinu), choć niektórzy z tych pierwszych mienili się chrześcijanami. Nie tak jednoznacznie jak w tych dwóch przypadkach można natomiast wykazać odmienności w pojmowaniu wolności przez rewolucyjnych konserwatystów i klasycznych konserwatystów z Edmundem Burkiem na czele.

Reprezentanci omawianego nurtu ideowego traktowali dzieje Niemiec od końca 1918 r. jako przejaw „przerwania” lub „zawieszenia” historii Rzeszy. Znany filozof Oswald Spengler jeszcze w 1933 r. dowodził: „Żyjemy dzisiaj między czasami”<sup>3</sup>. Zaliczany również do grona rewolucyjnych konserwatystów Arthur Moeller van den Bruck rozważał problem „międzyhistorii” (*Zwischengeschichte*) Niemiec po 1918 r. Inny przedstawiciel tej nacjonalistycznej i antydemokratycznej doktryny, Ferdinand Fried, twierdził w 1931 r., że „znajdujemy się w okresie przełomowym, podobnym do tego sprzed półtora wieku”, czyli z lat rewolucji francuskiej, którą rewolucyjni konserwatyści potępiali m.in. za upowszechnianie zasad liberalizmu i demokracji<sup>4</sup>. Oparty na nich ustroj polityczny republiki weimarskiej i innych ówczesnych państw odrzucali oni *a priori*, choć niektórzy z nich (m.in. Edgar J. Jung) nie byli przeciwni tzw. demokracji „organicznej” lub „prawdziwej” jako rodzajowi demokracji bezpośredniej. Hans Zehrer pisał na początku lat trzydziestych XX w. o parlamentaryzmie, uważanym przez rewolucyjnych konserwatystów za zwyrodniałą formę demokratycznego ustroju: „System niech sobie nawet będzie dobry, ale my go i tak wcale nie chcemy. Żaden argument nie jest w stanie nas przekonać”<sup>5</sup>. W kręgu przeciwników tego ustroju w Niemczech po I wojnie światowej konstatacją „nienawidzę demokracji jak zarazy” zasłynął Ernst Jünger, jeden z najważniejszych intelektualistów rewolucyjnego konserwatyzmu, utalentowany pisarz i publicysta. Krytyka demokracji parlamentarnej jako konstytucyjnego ustroju Niemiec po I wojnie światowej wyrastała z antyliberalizmu cechującego doktrynę rewolucyjnego konserwatyzmu i innych nacjonalistycznych prądów ideowych w republice weimarskiej. Wybitny prawnik

<sup>3</sup> O. Spengler, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, t. 1, München 1933, s. 17.

<sup>4</sup> Więcej o tym piszę w artykule *Państwo w niemieckich doktrynach nacjonalistycznych 1918–1933*, [w:] *Przez tysiąclecia: państwo – prawo – jednostka*, t. 1, pod red. A. Lityńskiego i M. Mikołajczyka, Katowice 2001, s. 253 i nast.

<sup>5</sup> H. Zehrer. *Rechts oder links*, „Die Tat”, Oktober 1931, z. 7, s. 524.

tamtego okresu Carl Schmitt oraz wspomniani Jünger i Moeller van den Bruck uważali liberalizm polityczny za przeżytek w warunkach totalnej organizacji życia społecznego i rosnących funkcji państwa od końca XIX w.<sup>6</sup> Za iluzję uznawali oni w tej sytuacji monteskiuszowską zasadę trójpodziału władzy w państwie, gdyż – jak twierdził inny prawnik Ernst Forsthoff (1933) – istota rządów parlamentarnych wyrażała się w „walce organizowanych interesów”, która prowadzi do *bellum omnium in omnes*.

Temu systemowi władzy rewolucyjni konserwatyści zarzucali również polityczną anonimowość. Karl A. Rohan stawiał w 1926 r. pytanie: „Czy ktokolwiek dzisiaj wie, kto sprawuje rządy. Nikt nie może tego powiedzieć. Nasz system wyborczy, nasz system władzy są odpowiedzialne za tę niejasność”<sup>7</sup>. Z tego względu dla Junga demokracja była przejawem „panowania osób mniej wartościowych” (*Herrschaft der Minderwertigen*), opartego na zasadzie „absolutyzmu większości”. Jung i inni rewolucyjni konserwatyści utrzymywali, że ustroj ten prowadzi do „zafalszowania” koncepcji woli powszechnej Jeana Jacquesa Rousseau, która bynajmniej nie zakładała „dominacji wąskiej grupy nad pozostałymi członkami suwerennego ludu”<sup>8</sup>. Choć twórcom omawianej doktryny nieobce były poglądy tego oświeceniowego filozofa, wszyscy oni demokracji (nawet bezpośredniej) przeciwstawiali rządy wodza-dyktatora, upatrując w nich najskuteczniejszy sposób przezwyciężenia niedostatków parlamentaryzmu. Ten system władzy krytykowali nie tylko z wymienionych już powodów, ale również ze względu na doprowadzenie do „rozbicia jedności narodu”, jak twierdził w 1923 r. Karl Muth. Przyjęcie „zgubnej w skutkach zasady reprezentacji” musiało – zdaniem Friedricha G. Jüngera – stać się przyczyną „decentralizacji jednolitej woli narodu”. Według Wilhelma Stapela do atomizacji społecznej, cechującej demokrację parlamentarną, zawsze prowadzi przyjęcie zasady „abstrakcyjnego racjonalizmu” zamiast zasady „rozumnego kierownictwa”, czyli rządów opartych na „personalnym autorytecie męża stanu”<sup>9</sup>.

Z oceny funkcjonowania parlamentaryzmu w Niemczech po I wojnie światowej rewolucyjni konserwatyści wyciągali wnioski, że ten system rządów ze swej istoty „rozmija się z życiem narodu” (A. Moeller van den Bruck).

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Romantik*, „Hochland” 1924/1925, z. 22, s. 271 i nast. Według A. Moellera van den Brucka (*Das dritte Reich*, Hamburg 1931, s. 79) liberalizm „zaprzepaszcza narody”, gdyż stanowi „samounicestwienie ludzkości”, niszcząc kulturę, religię, patriotyzm itp.

<sup>7</sup> Cyt. za K. Sontheimer, *op. cit.*, s. 189.

<sup>8</sup> E.J. Jung, *Der Volksrechtsgedanke und die Rechtsvorstellungen von Versailles*, „Deutsche Rundschau”, Oktober 1929, s. 4 i nast. Por. też E. Forsthoff, *Der totale Staat*, Hamburg 1933, s. 44; C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München–Leipzig 1928, s. 26 i nast.

<sup>9</sup> W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1931, s. 185 i nast.



Ernst Jünger porównywał nawet Reichstag do „nadwornego błazna”, który „naigrywa się z narodu, choć udaje jego przedstawiciela”<sup>10</sup>. W opinii wspomnianego Spenglera ten organ władzy należałoby przekształcić jedynie w „zgromadzenie ekspertów”, bez prawa decydowania o sprawach państwowych. Funkcji tworzenia prawa powinien zostać pozbawiony Reichstag również według Junga<sup>11</sup>. Ten i inni twórcy omawianej doktryny uważali bowiem, że parlamentaryzm jest „obcy niemieckiemu poczuciu państwowemu”, które opiera się na „przekonaniu o potrzebie silnej władzy jednostki”, co jednak nie oznaczało, że rewolucyjni konserwatyści byli zwolennikami rządów dynastii Hohenzollernów. Jak już wspomniałem, za najlepszą formę ustrojową uznawali dyktaturę wodza, który bynajmniej nie musiał pochodzić z rodziny królewskiej czy książęcej, choć powinien odznaczać się aryстокratyzmem w sposobie sprawowania władzy.

Ustanowienie rządów demokratycznych w Niemczech w 1918 r. kojarzyło się rewolucyjnym konserwatystom i innym przeciwnikom republiki weimarskiej z kręgów nacjonalistycznych również z utratą suwerenności Rzeszy w stosunkach międzynarodowych. Spengler porównywał państwo niemieckie po I wojnie światowej do „firmy” opanowanej przez partie polityczne i przekształconej w „kolonię” spłacającą odszkodowania byłej entencie. Według Junga ówczesna Rzesza była „państwem handlarzy” niemieckich interesów narodowych<sup>12</sup>. Moeller van den Bruck określił w 1923 r. republikę weimarską jako „wyrobnicę” traktatu wersalskiego z 1919 r., który przypominał mu hobbesowskiego „Lewiatana w swej połyskującej okropności”. Z tych wszystkich względów rewolucyjni konserwatyści zwykli odmawiać republice weimarskiej – podobnie jak naziści i inni niemieccy nacjonaści – miana prawdziwego państwa. Niemcy po I wojnie światowej uważali zatem za „pozorne państwo” (F.G. Jünger), „formalne państwo” (W. Stapel), „agnostyczne państwo” (C. Schmitt), a nawet za „karykaturę państwa” (W. Gurian). W przekonaniu Augusta Winniga i Ernsta Niekischa niemieckiej demokracji parlamentarnej brakowało najważniejszego elementu konstytucyjnego państwa, a mianowicie kierownictwa (*Führung*), zapewniającego władzę nad ludnością i terytorium (według pozytywistycznej definicji państwa Georga Jellinka)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, Berlin 1931, s. 36. Por. *idem*, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1923, s. 63 i nast.

<sup>11</sup> E.J. Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Berlin 1930, s. 287 i nast. Por. też W. Schotte, *Der neue Staat*, Berlin 1930, s. 27 i nast.

<sup>12</sup> E.J. Jung, *Revolutionäre Staatsführung*, „Deutsche Rundschau”, Oktober 1932, s. 183.

<sup>13</sup> A. Winning, *Das Reich als Republik 1918–1928*, Stuttgart 1928, s. 10. Por. E. Niekisch, *Gedanken über deutsche Politik*, Dresden 1929, s. 16.



Z negacji tej formy ustrojowej, szerzej zaś liberalizmu i niekiedy również kapitalizmu, wyrastały mnożące się po I wojnie światowej wizje przyszłej Rzeszy. Co prawda opierały się one czasem na głębszych przesłankach filozoficznych (np. na tzw. trzecim humanizmie, polegającym na przewyciężeniu dualizmu ducha i materii), lecz tego rodzaju argumentacje nie odgrywały zasadniczej roli w określeniu sedna przyszłego państwa niemieckiego. Zapowiadana przez prawicowych bądź lewicowych przeciwników demokracji parlamentarnej nowa Rzesza miała być przede wszystkim antytezą republiki weimarskiej, uważanej za symbol wewnętrznej destabilizacji Niemiec, ich uległości wobec zwycięzców w I wojnie światowej i bezsilności tego państwa w układzie stosunków międzynarodowych<sup>14</sup>. Jak już pisałem, miała być zatem „wolna” od tych wszystkich niedostatków i ułomności, a wskutek tego – silna i potężna, jakkolwiek nie rozumiano by owych przymiotów. Rozmaite idee przyszłej i doskonałej Rzeszy bynajmniej nie wyrażały tylko nostalgii wielu Niemców za utraconą w 1918 r. wielkością swego państwa, którą jeszcze w początkowym okresie trwania wojny uosabiałó cesarstwo Hohenzollernów – w późniejszym czasie coraz bardziej jednak krytycznie oceniane nawet przez zwolenników monarchii. Oczekiwaną Rzeszę wyobrażano sobie na ogół jako inny od Rzeszy wilhelmińskiej, jakościowo nowy twór polityczny i społeczny, o trwałych i absolutnych cechach, choć nawiązujący do chlubnej przeszłości Niemiec i stanowiący kontynuację niektórych elementów państwowej tradycji sięgających okresu Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. Stąd też w poglądach na temat przyszłej Rzeszy nie zabrakło twierdzeń świadczących o jej ujmowaniu w kategoriach ezoterycznych, eschatologicznych czy chiliastycznych.

Wśród niemieckich nurtów ideologicznych po I wojnie światowej największy i najbardziej teoretycznie rozbudowany zbiór koncepcji nowego, wymarzonego państwa wypracowała już częściowo omówiona w tym artykule doktryna tzw. rewolucji konserwatywnej (*konservative Revolution*). Stanowiła ona antyliberalny i racjonalistyczny prąd umysłowy tworzony przez licznych, niejednokrotnie wybitnych intelektualistów, określających się niekiedy również mianem neokonserwatystów w celu odróżnienia się od tradycyjnej myśli konserwatywnej w XIX w. Z konserwatyzmem jako negatywną reakcją ideową na rewolucję francuską i jej podłoże doktrynalne (teoria praw naturalnych XVII w., liberalizm itp.) łączył jednak rewolucyjnych konserwatystów taki sam negatywny

<sup>14</sup> Por. K. Sontheimer, *Die Idee des Reiches im politischen Denken der Weimarer Republik*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 1962, z. 4, s. 203 i nast.; H. Orłowski, *Die „Reichsidee” als ideologische Syndrom des literarischen Gruppenbewusstseins vor 1945*, „Studia Historica Slavo-Germanica” 1972, z. 1, s. 100 i nast.

stosunek do tych politycznych koncepcji. Prócz tego odrzucali oni inne progresywne nurty ideowe: socjalizm, anarchizm, komunizm. Konserwatystami w tradycyjnym znaczeniu tego pojęcia byli również w tym, że przywiązywali – wprawdzie nie wszyscy – wagę do takich wartości, jak naród, państwo, honor, bohaterstwo, religia czy Kościół<sup>15</sup>. Rewolucjonizm Moellera van den Brucka, Junga, Stapela czy Schmitta wyrażał się natomiast w uznawaniu przez nich za celowe i niezbędne gwałtownych przeobrażeń politycznych i społecznych przy użyciu siły i przemocy, czego nie aprobują „klasycy” konserwatyści od Edmunda Burke’a po współczesnych twórców tej doktryny. Nie sposób zatem określić omawianej ideologii ani jako jednoznacznie konserwatywną, ani też rewolucyjną. W literaturze naukowej (w Polsce w monografii R. Skarżyńskiego) zalicza się jednak rewolucyjny konserwatyzm do grupy koncepcji konserwatywnych, a nie rewolucyjnych – z tym zastrzeżeniem, że nie jest on typowym konserwatyzmem, tj. niezupełnie mieści się w „idealnym modelu” myśli konserwatywnej<sup>16</sup>. Od końca XVIII w., gdy zrodziła się doktryna konserwatywna, do początków XX w., kiedy powstał rewolucyjny konserwatyzm w Niemczech, ideologia konserwatywna przeszła wszakże pewną ewolucję (wyrażającą się w ukształtowaniu się jej kilku odmian, w tym konserwatyzmu radykalnego, bliskiego zresztą rewolucyjnemu konserwatyzmowi), a i obecnie nie jest tym samym, czym była u swego zarania. Kwestia przynależności rewolucyjnego konserwatyzmu do nurtu *sensu stricto* konserwatywnego nie wydaje się zasadniczym problemem w opisie opracowanych po I wojnie światowej przez niemieckich neokonserwatystów wizji nowej Rzeszy. Niewątpliwie większość z nich opierała się na elementach konserwatywnego światopoglądu, gdyż na ogół wskazywała na rolę tradycyjnych wartości w teorii i praktyce przyszłego państwa i społeczeństwa niemieckiego. Do urzeczywistnienia tego ideału miała jednak wieść droga rewolucyjna, której celem bynajmniej nie było – jak w klasycznym konserwatyzmie – dążenie do przywrócenia *status quo ante*.

<sup>15</sup> Na temat pojęcia „rewolucja konserwatywna” i kryjącej się pod nim doktryny oraz filozofii urosła dość liczna literatura. Prócz przywołanych już opracowań Sontheimera należy wymienić jeszcze m.in. monografie: S. Breuera, *Anatomie der konservativen Revolution* (Darmstadt 1993); A. Mohlera, *Die konservative Revolution in Deutschland. Grundriss ihrer Weltanschauung* (Stuttgart 1950; 1972); czy R.P. Sieferlego, *Die konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen* (Frankfurt a. M. 1995).

<sup>16</sup> R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 230–231. Jednoznacznie nie przyporządkował tego nurtu ideowego do konserwatyzmu autor wyboru tekstów rewolucyjnego konserwatyzmu – W. Kunicki w opracowaniu *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933* (Poznań 1999).

Zanim omówię najważniejsze warianty nowej Rzeszy w ujęciu rewolucyjnych konserwatystów, pragnę zauważyć, że stanowiła ona dla tych antydemokratycznych i nacjonalistycznych ideologów nie tyle nazwę państwa niemieckiego, ile przede wszystkim samoistną wartość społeczno-polityczną i duchowo-kulturalną, nawet o ponadniemieckim zasięgu, opartą na hipotezach dotyczących warunków i sposobów jej urzeczywistnienia. W opinii Wojciecha Kunickiego idee Rzeszy wypracowane przez omawianą doktrynę charakteryzował „romantyczny okazjonalizm”, gdyż wszystkie one opierały się na koncepcji „wielkiej, zobowiązującej całości”, która była cechą XIX-wiecznego myślenia romantycznego<sup>17</sup>. „Całość”, „wspólnota” i „prawdziwa rzeczywistość” to pojęcia nieustannie przewijające się – niejako w opozycji do panujących po I wojnie światowej prądów, z jednej strony katastroficznych i dekadentkich, z drugiej zaś modernistycznych – w ogóle w ideologii rewolucyjnego konserwatyzmu. Jak w tradycyjnym konserwatyzmie, tak i w omawianym typie konserwatyzmu obowiązywała zasada prymatu zbiorowości nad jednostką, która powinna wszakże aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu nowej rzeczywistości. Uczeń Carla Schmitta Waldemar Gurian (W. Gerhart) określił w związku z tym w 1932 r. ideę Rzeszy jako „niemiecki obraz człowieka, przeciwstawiony zachodniemu humanitaryzmowi, odróżniający się jednak od wschodniej apokaliptyki poprzez własny związek z historią europejską”<sup>18</sup>. Tak rozumiana Rzesza niekoniecznie materializowałaby się w jednej określonej formie ustrojowej. Z wyjątkiem demokracji parlamentarnej neokonserwatyści dopuszczali wszystkie systemy rządów, preferując zwłaszcza trzy rodzaje państwa: autorytarne, korporacyjne i niekiedy totalitarne<sup>19</sup>. Często starali się oni jednak nadać pojęciu Rzeszy apolityczne znaczenie wyrażające się w założeniu, że powinna wzniesć się ponad partyjne i społeczne podziały. „Nasza flaga nie jest ani czerwona, ani czarno-czerwono-złota, ani też czarno-biało-czerwona – pisał w 1926 r. Ernst Jünger – ona jest chorągwią nowej, wielkiej Rzeszy, która powinna zrodzić się w naszym sercu i z niego się ukształtować”. Według Fritza Buchnera, inicjatora opublikowania serii artykułów na temat *Was ist das Reich?* (1932), Rzesza była „wielkim i tragicznym przeznaczeniem Niemców”, stanowiącym przejaw poszukiwania przez cały naród własnej drogi rozwoju i z tego względu zobowiązującym go do „stworzenia

<sup>17</sup> W. Kunicki, *Rewolucja konserwatywna...*, s. 35.

<sup>18</sup> W. Gerhart, *Um das Reiches Zukunft, Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktionen?*, Freiburg i. Br. 1932, s. 128.

<sup>19</sup> Obszerniej o tym M. Maciejewski, *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921–1945*, Wrocław 1991, s. 106 i nast.

jedności w przestrzeni i w sferze ducha”<sup>20</sup>. Osiągnięcie tego podstawowego dla zachowania narodowej tożsamości celu wykluczało dalsze funkcjonowanie w Niemczech systemu parlamentarnego, który „osłabia żywotne siły państwa skłóconych ze sobą wielu partii politycznych”. Jung wyobrażał sobie nową Rzeszę jako „formę panowania”, która powinna wznieść się nawet „ponad narodowościami”, uznając „autonomię i prawo do samoistności”, a zatem znacznie poszerzał w swych poglądach obszar przyszłego państwa niemieckiego<sup>21</sup>. O jego geopolitycznych warunkowaniach będzie jeszcze mowa.

Rewolucyjni konserwatyści posługiwali się pojęciem przyszłej Rzeszy nie tylko przeciwko republice weimarskiej, lecz również przeciwko innym państwom demokracji parlamentarnej i narzuconemu Niemcom „hańbiącemu” traktatowi wersalskiemu z 1919 r. Na ogół idea nowej Rzeszy nie była natomiast wymierzona w ZSRS, w którym część twórców neokonserwatywnej doktryny (zwłaszcza jej tzw. narodowo-bolszewickiego nurtu) upatrywała potencjalnego sprzymierzeńca Niemiec przeciwko „zgniętemu liberalizmowi” Zachodu<sup>22</sup>. Odnosząca się głównie do Francji, Wielkiej Brytanii i USA antyliberalna wymowa koncepcji Rzeszy wiązała się z eksponowaną przez neokonserwatystów niemieckością (*Deutschtum*) jako kwintesencją założeń nowego państwa. Pod tym wieloznacznym określeniem rozumiano zarówno zespół wciąż niespełnionych oczekiwań politycznych, gospodarczych i kulturalnych, jak i historycznie ukształtowanych cech mających świadczyć o „wyjątkowości” narodu niemieckiego i predestynować go do roli hegemonia w Europie. Nieprzypadkowo zatem badacz rewolucyjnego konserwatyzmu Stefan Breuer uznał za główną jego cechę nacjonalizm, określając go co prawda przymiotnikiem „nowy”, gdyż w swych założeniach różnił się od nacjonalizmu doby wilhelmińskiej<sup>23</sup>. Był bowiem jeszcze bardziej ekspansywny i metafizyczny, choć na ogół pozbawiony elementów rasistowskich i antysemitycznych, jak w ideologii „*völkische*”, która kształtowała się w Niemczech od końca wieku XIX. Nowy nacjonalizm zasadał się na solidaryzmie na-

<sup>20</sup> K. Sontheimer, *Die Idee des Reiches...*, s. 206; H. Beilner, *Reichsidee, ständische Erneuerung und Führertum als Element des Geschichtsbildes der Weimarer Zeit*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 1977, z. 1, s. 4.

<sup>21</sup> E. J. Jung, *Sinndeutung der deutschen Revolution*, Oldenburg i. O. 1933, s. 95.

<sup>22</sup> Por. na ten temat zwłaszcza monografię L. Dupeuxa, „*Nationalbolschewismus*” in *Deutschland. Kommunistische Strategie und konservative Dynamik* (München 1985) oraz O.-E. Schüddekopfa, *Linke Leute von rechts. Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik* (Stuttgart 1960).

<sup>23</sup> S. Breuer, *op. cit.*, s. 7 i nast. Nowe znaczenie pojęciu nacjonalizm nadali zwłaszcza bracia Jüngerowie. Por. E. Jünger, „*Nationalismus*” und *Nationalismus*, „*Das Tagebuch*”, September 1929, z. 38; F.G. Jünger, *Aufmarsch des Nationalismus*, Leipzig 1926.

rodowym, czyli koncepcji „wspólnego myślenia i odczuwania każdego Niemca z osobna i wszystkich razem” (A. Moeller van den Bruck). Jako czynnik spajający Niemców w „całość” ponad społecznymi podziałami wyrażał się ten nacjonalizm w sferze politycznej, gospodarczej i kulturalnej. W każdej z nich przybierał jedno podstawowe oblicze ideowe – szeroko zakrojony antyliberalizm. Z przedstawionych wywodów o Rzeszy nasuwa się wniosek, że w myśli rewolucyjnego konserwatyizmu wrogość do republiki weimarskiej i zachodnioeuropejskiej demokracji stanowiła wspólny element wizji nowego państwa, opartych na narodowej megalomanii. Wypracowane przez twórców tej doktryny koncepcje Rzeszy można podzielić na kilka wzajemnie powiązanych ze sobą grup, wyróżniając sposoby rozumienia tego pojęcia jako: tworu boskiego, mitu politycznego, uwieńczenia procesu dziejowego rozwoju, nowego porządku w Europie i wielkiego obszaru niemieckiego. Każda niemal neokonserwatywna idea Rzeszy przynajmniej częściowo zawierała wszystkie wymienione jej warianty.

92

U schyłku republiki weimarskiej spirytualistyczne znaczenie „wiecznego tworu boskiego” nadał określeniu „Rzesza” Franz Schauwecker. Nowe państwo wyobrażał on sobie jako „rzeczywistość wiary”, czyli protestantyzmu, który uważał za religię spajającą Niemców bardziej niż jakakolwiek inna wiara<sup>24</sup>. Jak wielu protestanckich reprezentantów rewolucyjnego konserwatyizmu, wzór godny naśladowania dostrzegał w „dynamicznej sile” państwa pruskiego od okresu panowania króla Fryderyka II Hohenzollerna. Wsparta na pruskim etosie wiara ewangelicka stanowiła również przesłankę koncepcji Rzeszy Wilhelma Stapela, który rozumiał pod tym pojęciem bliżej nieokreślone w czasie „ukoronowanie wszystkich politycznych idei Niemców” składających się na nomos tego narodu. Gdy wreszcie dojdzie do utworzenia takiej Rzeszy, to pojawi się „warunek wstępny dla ponownego nadejścia Chrystusa”, oznaczającego kulminację dziejów świata. Stapelowi nie chodziło jednak o zapowiadany przez religię chrześcijańską Sąd Ostateczny, lecz o spełnienie się posłannictwa Niemiec jako „zwiastuna Boga”. Tej metamorfozy mógłby dokonać jedynie „chrześcijański mąż stanu” przez przewyciężenie dualizmu między „świecką i duchowną władzą”<sup>25</sup>. Powinien on odznaczać się siłą ładu, walki i autorytetu, łącząc w sobie „ojcowskość, ducha wojowniczości i charyzmę”. Tylko bowiem władza męża stanu – kapłana i wodza w jednej osobie – może stanowić „prawdziwe panowanie, bez

<sup>24</sup> F. Schauwecker, *Das Reich als seelische Wirklichkeit*, [w:] *Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen*, hrsg. von F. Buchner, Oldenburg i. O. 1932, s. 47.

<sup>25</sup> W. Stapel, *op. cit.*, s. 159 i nast.



którego Niemcy nie staną się narodem wybranym przez Boga". Z tej racji przyszłej Rzeszy powinna – konkludował Stapel – przypaść przywódca rola wobec innych państw i narodów. Jego wizji Rzeszy przyświecały zatem hegemonialne cele, kamuflowane tezą o boskiej misji Niemców. Rozpatrujący Rzeszę również jako twór boski Friedrich Wilhelm Heinz dowodził w 1931 r., że wprawdzie „każdy wielki porządek tego świata polega na panowaniu nad obszarem”, lecz „jedynie niemiecki naród jest do tego powołany, ponieważ Niemcy noszą w sobie cały świat”<sup>26</sup>. Sferę politycznego i ekonomicznego oddziaływania przyszłej Rzeszy ten reprezentant tzw. żołnierskiego nacjonalizmu (*Soldatischer Nationalismus*) w ramach doktryny „rewolucji konserwatywnej” rozciągał niemal na wszystkie kraje europejskie. O powstaniu „Rzeszy Boga na Ziemi” marzył w okresie republiki weimarskiej Jung, który swoje poglądy na temat nowego państwa niemieckiego wywodził nie z protestantyzmu, lecz z katolicyzmu. Stąd też wizja Rzeszy tego rewolucyjnego konserwatysty okazała się bardziej uniwersalistyczna, choć również jemu nieobce były nacjonalistyczne uwarunkowania państwa przyszłości. Nie eksponował jednak tak wyraźnie jak Stapel roli czynnika centralnej władzy Rzeszy, mimo że opowiadał się za dyktaturą<sup>27</sup>.

Nacjonalistyczne i ekspansjonistyczne cele stawiał przed nową Rzeszą autor głośnej powieści *Volk ohne Raum* (1926) Hans Grimm w artykule we wspomnianym opracowaniu *Was ist das Reich?* Nie rozpatrywał on Rzeszy w kategoriach religijnych, lecz jako przestrzeń państwową, znacznie większą od obszaru republiki weimarskiej. Z pojęciem wielkiego obszaru (*Grossraum*) utożsamiał określenie „Rzesza” Frank Glatzel – ideolog pozostającego pod wpływem rewolucyjnego konserwatyzmu nacjonalistycznego ruchu młodzieżowego po 1918 r. Neokonserwatywny publicysta Franz Mariaux przypisywał natomiast przyszłej Rzeszy – niedługo przed objęciem władzy w Niemczech przez nazistów – rolę politycznego i ekonomicznego centrum „związku kontynentalnego” jako ostoji pokoju i porządku w Europie, którego przesłanki określałyby głównie Niemcy. W 1932 r. sformułował on niemające w istocie nic wspólnego z zasadą pokojowej koegzystencji „prawo Niemców do Rzeszy”, oznaczające inkorporację do niej wszystkich obszarów zamieszkałych przez ludność niemiecką<sup>28</sup>. Podobna była wymowa koncepcji neokonserwatywnego „*Tat*”-Kreis (H. Zehrer, F. Fried, G. Wirsing), który w okresie republiki

<sup>26</sup> F.W. Heinz, *Das Reich, der Reichsraum und der Faschismus*, [w:] *Aufstand. Querschnitt durch den revolutionären Nationalismus*, hrsg. von G. O. Stoffregen, Berlin 1931, s. 67.

<sup>27</sup> E.J. Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen...*, s. 86 i nast. Por. *idem, Föderalismus und Weltanschauung*, München 1931, s. 163.

<sup>28</sup> F. Mariaux, *Nationale Aussenpolitik*, Oldenburg i. O. 1932, s. 65.



weimarskiej głosił znaną już w niemieckiej myśli politycznej ideę Europy Środkowej pod przywództwem Rzeszy, zamiennie określaną jako „Międzyeuropa” (*Zwischeneuropa*), zrzeszającą prócz Niemiec Austrię, Polskę, Czechosłowację, Węgry, Rumunię, Jugosławię i państwa bałtyckie<sup>29</sup>. Wizję mocarstwowej Rzeszy snuł na początku drugiej połowy lat dwudziestych XX w. Jung. Jako „wiodący obszar” pozostającej pod hegemonią niemiecką konfederacji miała ona stać się wspomnianą „Rzeszą Boga na Ziemi”, promieniującą na inne narody swą religijnością, kulturą i gospodarką. Jungowi i niektórym innym neokonserwatystom o katolickiej orientacji za wzór wyidealizowanej Rzeszy służyło Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego. W tych kręgach rewolucyjnego konserwatyizmu lansowano uniwersalistyczne hasło „*Sacrum Imperium*”, oznaczające „jedność chrześcijańskiego Zachodu” pod niemieckim przywództwem<sup>30</sup>. W przeciwieństwie do protestanckich reprezentantów omawianej doktryny jej katolicycy twórcy raczej nie wiązali przyszłości Rzeszy ze wschodnią orientacją w polityce zagranicznej, choć również Jungowi ZSRS wydawał się godnym partnerem nowych Niemiec w ewentualnej walce z zachodnim liberalizmem.

94

Na założeniu chrześcijańskiej jedności Europy, nieoznaczającej jednak jej ponadpaństwowej wspólnoty, opierała się koncepcja Rzeszy z 1924 r. katolickiego uczonego i pisarza politycznego Martina Spahna. Prócz kwestii dotyczących obszaru przyszłej Rzeszy (Niemcy, Austria, kraje bałtyckie) ten neokonserwatysta podkreślał jej trzy równie ważne składniki. W zamyśle Spahna idealne państwo powinno opierać się na nierozzerwalnym związku ojczyzny (Rzesza), wiary (chrześcijaństwo) i narodowości (wspólnota przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń Niemców)<sup>31</sup>. Nie wyjaśniając bliżej sposobów stworzenia tej wspólnoty, opowiadał się on za nawiązaniem – co było rzadkością w niemieckiej myśli katolickiej – do wzorów polityki kanclerza Ottona von Bismarcka. W tej sprawie Spahn różnił się na przykład od wybitnego poety katolickiego Stefana Georgego, którego koncepcja Rzeszy z końca lat dwudziestych XX w. miała wyraźnie antypruski wydźwięk. Zaliczany niekiedy do krę-

<sup>29</sup> K. Fritzsche, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des „Tat“-Kreises*, Frankfurt a. M. 1976, s. 115 i in. Na temat niemieckich koncepcji ekspansji terytorialnej w tamtym okresie por. A. Wolff-Powęska, *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979, *passim*; *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, pod red. A. Wolff-Powęskiej i S. Schulza, Poznań 2000, *passim*.

<sup>30</sup> K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969, s. 66 i nast.

<sup>31</sup> M. Spahn, *Konservative Staatsauffassung*, „Die Schildgenossen. Blätter aus der katholischen Erneuerungsbewegung” 1924, z. 6, s. 464.

gu rewolucyjnych konserwatystów George posługiwał się w odniesieniu do przyszłego państwa niemieckiego i ucieleśnianych przez nie wartości zamiennie pojęciami „duchowa Rzesza” (*geistiges Reich*) i „tajemnicze Niemcy” (*geheimen Deutschland*). Przypisując tym określeniom nie tylko religijne („Cesarstwo Boga”), lecz i polityczne treści, wyobrażał on sobie Rzeszę o wpływach sięgających od Morza Północnego po Sycylię, jako przeciwieństwo „chaotycznego społeczeństwa nowoczesnego”. Szczególną rolę w tworzeniu moralnych, estetycznych i kulturowych wartości wyczekiwanej Rzeszy przypisywał młodej generacji Niemców z utalentowanym wodzem na czele, o którym pisał w 1928 r., widząc zresztą siebie w tej roli, że „nakłada on prawdziwy symbol na sztandar narodowy oraz prowadzi przez burzę i trwożne sygnały jutrzeńki swą wierną gromadę do kuźni przebudzonego dnia i tworzy Nowe Państwo”<sup>32</sup>.

W celu podkreślenia znaczenia młodego pokolenia w kształtowaniu zrębów przyszłej Rzeszy niektórzy katolicycy neokonserwatyści posługiwali się pojęciem „Rzesza młodych” (*Jugendreich*), mającym wskazywać na jej witalne siły twórcze. W 1932 r. Friedrich Muckermann, wyrażając zwłaszcza polityczne dążenia młodych Niemców, utrzymywał: „Rzesza jest wewnętrznym obrazem wszystkich spraw narodowego losu” i z tego względu „jest czymś więcej niż państwo i Kościół”. Jako oczekiwana nowa jakość wartości narodowych stanowiłaby ona „mądrość naszych myślicieli i marzenie naszych poetów”, oznaczając „ostateczne spełnienie niemieckiego losu”<sup>33</sup>. Zarazem sakralne i mistyczne treści kryły się pod pojęciem Rzeszy w poglądach innego katolickiego neokonserwatyisty, Josefa Magnusa Wehnera, który porównywał przyszłe państwo niemieckie do „potężnej katedry duchowej” promieniującej swym autorytetem na wszystkie narody świata. Początki niemieckiego posłannictwa miały datować się od czasu, gdy u zarania nowej ery germański wódz Cherusków – Arminiusz – wystąpił przeciwko imperium rzymskiemu. Aby urzeczywistnić swą misję dziejową, Rzesza powinna dysponować „ogromnym obszarem” uzyskanym w wyniku zniesienia postanowień traktatu wersalskiego i „terytorialnych przekształceń” w Europie. Dążenie do zburzenia europejskiego *status quo* po I wojnie światowej Wehner podbudował enigmatycznym hasłem walki z „Antychrystem” jako symptomem demoralizacji i upadku religijności<sup>34</sup>. Należy podkreślić, że

<sup>32</sup> S. George, *Das Neue Reich*, Berlin 1928, s. 39.

<sup>33</sup> F. Muckermann, *Der Mönch tritt über die Schwelle. Betrachtungen über die Zeit*, Berlin 1932, s. 135–136. Por. *idem*, *Der Reichsgedanke als Kulturidee*, „Schönere Zukunft” 1927/1928, s. 700 i nast.

<sup>34</sup> J.M. Wehner, *Das Unsterbliche Reich. Reden und Aufsätze*, München 1933, s. 33–34. Por. też F.A. Schmid Noerr, *Geheimnis des Reiches im europäischen Raum*, [w:] *Was ist das Reich...*, s. 28–29.

głoszona przez tego i innych rewolucyjnych konserwatystów wizja Rzeszy na ogół różniła się od prymitywnych i przepojonych szowinizmem koncepcji przyszłego państwa niemieckiego w ujęciu narodowych socjalistów. *Notabene* naziści w republice weimarskiej chętnie w tej sprawie odwoływali się do niektórych pomysłów neokonserwatystów, nierzadko wypaczając sens tych wizji. Adolf Hitler miał sobie szczególnie upodobać ideę „Trzeciej Rzeszy” Arthura Moellera van den Brucka, o której będzie mowa w dalszej części artykułu<sup>35</sup>. Choć również neokonserwatystom nieobce były imperialistyczne cele nowej Rzeszy, raczej nie opierali oni jednak idei hegemonii Niemiec na przesłankach rasistowskich, lecz wywodzili ją przede wszystkim z kulturalnego i cywilizacyjnego dorobku swego narodu, przesadnie uwypuklając jego zasługi w tej dziedzinie. Na takich założeniach opierały się zwłaszcza wizje przyszłego państwa niemieckiego głoszone przez Junga i Georgego.

96 Bardziej mit polityczny niż wartość sakralną stanowiła Rzesza w poglądach kolejnego rewolucyjnego konserwatysty snującego wizję przyszłych Niemiec, Friedricha Hielschera, autora wydanej w 1931 r. obszernej i mętnej w swej treści rozprawy *Das Reich*. Podobnie jak inni neokonserwatyści, Hielscher nie sprecyzował bliżej doktrynalnych założeń nowego państwa. Do jego zwiastunów zaliczył Fryderyka II, Bismarka, Friedricha Nietzschego i Richarda Wagnera, dostrzegając w koncepcjach każdego z nich „częstkę zmagania Niemców o własną godność, wspólne jutro i ufność w swe siły”. Nietrudno zauważyć, że na zapatrywaniach tego i niektórych innych rewolucyjnych konserwatystów zaciążyły niezupełnie przezwyciężone nawet w okresie cesarstwa Hohenzollernów skutki długotrwałego rozbitcia politycznego Niemiec. Tym można tłumaczyć skłonność m.in. Hielschera do sięgania do przykładów minionej świetności Niemiec. Oparte na takich wzorach pojęcie Rzeszy stanowiło dla niego magiczne słowo niedające się zdefiniować w racjonalnych kategoriach. Hielscher określał bowiem Rzeszę jako „tajemniczy środek”, w którym krzyżują się dzieje Niemiec i całego świata<sup>36</sup>. Za przełomowy moment historyczny w kształtowaniu się idei nowej Rzeszy uważał okres I wojny światowej – ze względu na narastające wtedy poczucie jedności wśród Niemców i zdyscyplinowanie tego narodu. Nawiązując do popularnych w tym okresie „idei roku 1914”, mobilizujących Niemców do szczegól-

<sup>35</sup> Tezę taką postawił S. Lauryssens w książce *Człowiek, który wymyślił Trzecią Rzeszę* (Wrocław 2000), lecz nie można jednoznacznie stwierdzić, że istotnie Hitler zapożyczył od Moellera van den Brucka nazwę przyszłego państwa niemieckiego, o czym piszę w posłowie do tej monografii (s. 190 i nast.). Odsyłam też do monografii T.W. Rybacka, *Prywatna biblioteka Hitlera. Książki, które go ukształtowały*, Warszawa 2010.

<sup>36</sup> F. Hielscher, *Das Reich*, Berlin 1931, s. 228.

nej aktywności, ten neokonserwatysta dowodził: „Nasza istota zawiera wolę władzy, a nasza władza wolę do zachowania naszej wewnętrznej natury”. W niej miały nawet leżeć – przyznawał Hielscher – zarówno podstęp i zdrada, jak i skromność czy uległość, jeśli prowadziły one do osiągnięcia zamierzonych celów. W poglądach Hielschera można zatem dostrzec wpływy koncepcji polityki Niccolo Machiavellego. Według tego neokonserwatysty tylko osoby obdarzone wyjątkowymi przymiotami ducha (tzw. *Wisenden*) mogły zgłębić istotę Rzeszy i jako wtajemniczone przez Boga powinny przekazywać swe wyobrażenie nowego państwa najpierw „zaufanym” (*Vertrauenden*), a następnie pozostałym Niemcom przeczuwającym jedynie nadejście nowego etapu w dziejach (tzw. *Ahnenden*). „Rzesza jest jednością duszy – twierdził Hielscher – która posiada poczucie wiary i czynu”. Tylko ten może świadomie „należeć do Rzeszy”, kto potrafi dostrzec, że z woli Boga dzieje Niemiec i świata tworzą takie odmienne zjawiska, jak „różnorodność, miłość, zniszczenie, wojna, pokój, wolność, konieczność”. Aby zrozumieć „duszę Rzeszy”, nie jest potrzebna wiedza o rasie (*Rassenlehre*), mylnie zresztą doszukująca się w „cielesnej powłoce” źródeł wielkości człowieka bądź jego „zewnętrznej i wewnętrznej nicości”, lecz poczucie własnej tożsamości Niemców, które polega na „wolności od Zachodu”. Pod tym pojęciem Hielscher rozumiał uwolnienie się od demokracji parlamentarnej, obcego kapitału i wpływu papieża na Kościół katolicki<sup>37</sup>.

Z koncepcją mitycznej Rzeszy Hielschera korespondowały poglądy Waldemara Guriana. Przypomnę, że w pracy *Um das Reiches Zukunft* (1932) określił on nowe państwo jako „niemiecki wizerunek ludzkości”, różniący się od „zachodniego humanitaryzmu” i od „wschodniej apokalipsy”. Uważał zatem i liberalizm, i komunizm za zjawiska obce niemieckiej naturze. Wzorem innych rewolucyjnych konserwatystów opowiadał się natomiast za wprowadzeniem w przyszłej Rzeszy opartego na solidaryzmie społecznym „niemieckiego socjalizmu” przy zachowaniu własności prywatnej i niektórych elementów systemu kapitalistycznego (przedsiębiorczość, stabilność gospodarcza, efektywność produkcji itp.)<sup>38</sup>. Od osiągnięcia odrębności Niemców od Zachodu i od Wschodu Gerhart uzależniał możliwość przewyciężenia przez nich „kryzysowej świadomości” mającej cechować ten naród od wieku XIX. Wychodzący z podobnych jak Hielscher założeń neokonserwatywny filozof Hugo Fischer postulował, aby „po długim *interregnum* czasów nowożytnych spróbować znów metafizycznie powiązać polityczną formę Rzeszy”. Nie tyle bowiem treści

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 300–301.

<sup>38</sup> W. Gerhart, *op. cit.*, s. 63 i in.

ustrojowe, ile kwestie duchowe tkwiące w głębokich „pokładach niemieckiej jaźni” miały decydować o istocie Rzeszy i „nieustannie dokonującej się metamorfozie tej najwyższej wartości narodowej”<sup>39</sup>. Trudno nie zauważyć, że pod metafizyczną osłoną idei Rzeszy w ujęciu Guriana czy Fischera krył się w rzeczywistości brak konkretnego programu dotyczącego zasad funkcjonowania przyszłego państwa niemieckiego.

Do często używanych przez rewolucyjnych konserwatystów określeń tego państwa należało pojęcie „Trzecia Rzesza”. W 1923 r. rozpowszechnił je nie tylko wśród neokonserwatystów Arthur Moeller van den Bruck w tytule swego głównego dzieła *Das dritte Reich*. W przeświadczeniu tego intelektualisty Trzecia Rzesza jako nieistniejąca jeszcze rzeczywistość polityczno-ustrojowa i społeczno-kulturalna miała stanowić kulminację historycznego rozwoju Niemiec (*Endreich*)<sup>40</sup>. Z tego względu koncepcję Moellera van den Brucka uznać – jak twierdzi jeden z autorów prac o nim Eritz Stern – za „wulgarną imitację heglowskiej dialektyki”, w której symbolizowana przez Trzecią Rzeszę syntezą dziejów Niemiec dokonałaby się na skutek przejścia od tezy (średniowieczna, czyli Pierwsza Rzesza) do jej antytezy (Druga Rzesza – wilhelmińska). Warto dodać, że nadejście Trzeciej Rzeszy jako tysiącletniego państwa Ducha Świętego zapowiadał już przedstawiciel średniowiecznego mistycyzmu heterodoksalnego – Joachim z Fiore<sup>41</sup>. Jeszcze przed ukazaniem się *Das dritte Reich* Moellera van den Brucka o Trzeciej Rzeszy jako o „germańskim ideale” pisał również w chiliastycznym ujęciu główny filozof rewolucyjnego konserwatyzmu – Oswald Spengler. Nieistniejącą Rzeszę określał on jako „wieczny poranek” i „marzenie wielkich myślicieli” od Joachima z Fiore po Friedricha Nietzschego i Henryka Ibsena<sup>42</sup>. Niebędące zatem wymysłem neokonserwatystów, a tym bardziej narodowych socjalistów, hasło Trzeciej Rzeszy zostało tuż po I wojnie światowej podchwycone przez polityczną propagandę wpływowej organizacji prawicowo-nacjonalistycznej Deutschna-

<sup>39</sup> K. Sontheimer, *Die Idee des Reiches...*, s. 212.

<sup>40</sup> Na temat genezy tej idei por. J. Petersen, *Die Sehnsucht nach dem dritten Reich in deutscher Sage und Dichtung* (Stuttgart 1934); H. Hertel, *Das dritte Reich in der Geistesgeschichte* (Hamburg 1934); J. Hermand, *Der alte Traktat vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus* (Frankfurt a. M. 1938).

<sup>41</sup> Częściowo pod wpływem poglądów tego filozofa Moeller van den Bruck nadał swej książce tytuł *Das dritte Reich*, choć pierwotnie zamierzał ją zatytułować *Die dritte Partei* lub *Der dritte Standpunkt*. Por. F. Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern–Stuttgart–Wien 1963, s. 174; F. Neurohr, *Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1957, s. 73.

<sup>42</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, t. 1, München 1922, s. 467.



tionale Volkspartei. W połowie lat dwudziestych XX w. stało się ono zawołaniem związanego z rewolucyjnym konserwatyzmem paramilitarnego Bund Oberland, który posługiwał się nim przede wszystkim w celu zwalczania instytucji republiki weimarskiej<sup>43</sup>.

W antydemokratycznej i nacjonalistycznej doktrynie niemieckiej po I wojnie światowej przyjęła się mistyczna interpretacja pojęcia Trzeciej Rzeszy, polegająca na nadaniu mu znaczenia symbolu zwycięstwa nad dualizmem materii (istniejąca rzeczywistość społeczno-polityczna w Niemczech) i ducha (narodowa godność, heroizm, poczucie wielkości itp.). Przewycięzenie tej dwoistości wyobrażano sobie najczęściej przez dokonanie gwałtownych przemian w sferze politycznej, nienaruszających jednak trwałych wartości narodowych. Idea Trzeciej Rzeszy miała zatem być – według Junga – „mitem niemieckiej rewolucji” nierozumianej bynajmniej jako forma uzewnętrznienia społecznych antagonizmów, lecz przeciwnie – jako metoda złagodzenia tych sprzeczności przez doprowadzenie do powstania wspólnoty narodowej (*Volksgemeinschaft*)<sup>44</sup>. Upatrując w takiej przebudowie stosunków w Niemczech celu działalności nowego państwa, neokonserwatysta Hans Schwarz dowodził (1931) we wstępie do *Das dritte Reich* Moellera van den Brucka:

Myśl Trzeciej Rzeszy, której nie możemy opuścić, ponieważ jest naszą najwyższą i ostatnią ideą światopoglądową, może stać się płodna tylko jako myśl rzeczywistości, jeśli uda się ją oddzielić od iluzjonizmu i całkiem wcielić w sferę polityczną<sup>45</sup>.

Jako uwieńczenie procesu historycznego rozwoju niemieckiej państwowości eschatologicznie pojmowana Trzecia Rzesza powinna – w przekonaniu Moellera van den Brucka – być rządzona w sposób autorytarny, oparty jednak na więzi wodza (dyktatora) z narodem. Podporę władzy państwowej stanowiłaby tzw. trzecia partia, która nie oznaczałaby dosłownie partii politycznej, lecz nacjonalistyczny i patriotyczny front sił narodowych. Jak słusznie zauważył Kurt Sontheimer, pomysł tego rewolucyjnego konserwatysty sprowadzał się do stworzenia „partii państwowej” mającej wyeliminować z życia publicznego wszystkie nieidentyfikujące się z jej założeniami organizacje polityczne<sup>46</sup>. W ujęciu Moellera

<sup>43</sup> M. Maciejewski, *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu...*, s. 120.

<sup>44</sup> E.J. Jung, *Simndeutung...*, s. 23 i in.; *idem*, *Deutschland und die konservative Revolution*, [w:] *Deutsche über Deutschland. Die Stimme des unbekanntenen Politiklers*, München 1932, s. 66; *idem*, *Reichsreform*, „Deutsche Rundschau” 1929, t. 217, s. 101.

<sup>45</sup> A. Moeller van den Bruck, *op. cit.*, s. X.

<sup>46</sup> K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken...*, s. 200. Por. też D. Goedel, *Moeller van den Bruck (1876–1925), un nationaliste contre la revolution: contribution a l'étude de la „revolution conservatrice” et du conservatisme allemand au XXe siècle*, Frankfurt a. M.–Bern–New York–Nancy 1986, s. 93 i nast.



van den Brucka trzecia partia powinna być bowiem „partią wszystkich Niemców, którzy pragną zachować Niemcy dla niemieckiego narodu”. Nie sięgałyby ona ani do lewicowych, ani też do prawicowych wzorów ideologicznych, lecz poszukiwałyby pośredniego rozwiązania problemów politycznych i społecznych, przez nawiązanie do uniwersalnych i solidarystycznych wartości narodowych. Z tego względu Moeller van den Bruck posługiwał się również nazwą „partia kontynuacji niemieckiej historii”. Podkreślając znaczenie przynależności Niemców do wspólnego dziedzictwa kulturowego dla formowania się zrębów nowego państwa, utrzymywał: „W takim sposobie uczucia i rodzaju świadomości ukazuje się światopoglądowa podstawa Trzeciej Rzeszy”<sup>47</sup>.

Cele przyszłej Rzeszy miały jednak nie tyle polegać na pielęgnowaniu tradycyjnych wartości, ile na stworzeniu nowego etosu społeczno-politycznego, aby przekształcić „wczorajszą historię Niemiec w historię dnia jutrzejszego”. Zgodnie z istotą doktryny rewolucyjnego konserwatyizmu Trzecia Rzesza powinna odznaczać się typowym dla tzw. młodych narodów (Niemcy, Rosja, Japonia) dynamizmem w dziedzinie polityki wewnętrznej i zagranicznej<sup>48</sup>. W przeciwieństwie do tych nacji, tzw. stare narody Zachodu Moeller van den Bruck uważał za skazane na zagładę, gdyż były one „przeżarte duchem kapitalizmu”. Aby nie dopuścić do całkowitego zubożenia i proletaryzacji Niemców w wyniku restrykcji ze strony państw ententy i kryzysu gospodarczego po wojnie światowej, postulował wprowadzenie zasad „socjalizmu przedsiębiorczości” (*Sozialismus der Unternehmung*). Powinien on polegać na zapewnieniu przez przyszłe państwo niemieckie „sprawiedliwej równowagi” w korporacyjnie zbudowanym społeczeństwie, bez konieczności „uspołecznienia zysku”<sup>49</sup>. Co prawda Moeller van den Bruck nie przedstawił szczegółowych założeń funkcjonowania tego państwa niemieckiego, jego wizja Rzeszy stanowiła jednak bardziej konkretną koncepcję niż idee omówionych już reprezentantów neokonserwatyizmu. Rozważając niektóre aspekty działalności Trzeciej Rzeszy, spodziewał się on, że zniknie w niej – za sprawą prężnego kierownictwa politycznego nowego państwa – regionalny partykularyzm świadczący dotychczas o „naszej niemocy”, a także antago-

<sup>47</sup> A. Moeller van den Bruck, *op. cit.*, s. 312.

<sup>48</sup> Koncepcję tę rozwinął m.in. A. Moeller van den Bruck w pracy *Das Recht der jungen Volker. Sammlung politischer Aufsätze*, Berlin 1932.

<sup>49</sup> A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich...*, s. 75, 314. Hasła socjalizmu o cechach narodowych głosili również inni rewolucyjni konserwatyści, m.in. O. Spengler, W. von Moellendorf, E. Niekisch, A. Winnig, H. Zehrer. Por. M. Maciejewski, *Die sozialen Konzepte der revolutionären Konservativen als Wegbereiter des Nationalsozialismus*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1999, t. 22, s. 199 i nast.

nizm między Prusami a innymi krajami niemieckimi. „Jest tylko jedna Rzesza – pisał Moeller van den Bruck w zakończeniu swego dzieła – tak jak jest tylko jeden Kościół”. W celu umocnienia centralizmu państwowego, przy zachowaniu pewnej samodzielności poszczególnych krajów niemieckich, opowiadał się on za ukształtowaniem takiej struktury terytorialnej Trzeciej Rzeszy, która łączyłaby elementy federacji i konfederacji. Za kwestię drugorzędną uważał natomiast formę ustrojową nowego państwa, odrzucając jedynie – jak wiadomo – demokrację parlamentarną. Nader krytycznie odnosił się do monarchii Hohenzollernów z okresu drugiego cesarstwa niemieckiego. Moeller van den Bruck nie byłby rewolucyjnym konserwatystą, gdyby nie wyobrażał sobie przyszłego państwa niemieckiego jako wielkiej Rzeszy odgrywającej wiodącą rolę w „Europie jutra”<sup>50</sup>. Jego wizja Trzeciej Rzeszy była jednym z najbardziej popularnych, choć niezupełnie politycznie określonych, mitów antydemokratycznej i nacjonalistycznej ideologii niemieckiej po 1918 r., która czyniła z abstrakcyjnych pojęć państwa czy narodu wartość samą w sobie, służącą jednak konkretnym celom propagandowym.

Reasumując wywody na temat przyszłego państwa niemieckiego w doktrynie rewolucyjnego konserwatyzmu należy stwierdzić, że symbolizowało ono wszystko to, czym nie była republika weimarska, a co neokonserwatyści uznawali za kwintesencję tzw. niemieckości. Choć żaden z nich nie podawał dokładnej daty powstania nowej Rzeszy, każdy wiązał moment jej narodzin z rozpadem demokracji parlamentarnej w Niemczech, czyli uwolnieniem się od niej i w ogóle od wszelkich niemal związków z Zachodem, niekiedy tylko z wyjątkiem wartości chrześcijańskich. Jedynie dla niektórych rewolucyjnych konserwatystów ucieleśnieniem idei Rzeszy stała się od 1933 r. Rzesza nazistowska. Jeszcze zanim Adolf Hitler triumfalnie objął urząd kanclerza Rzeszy, grupa bynajmniej nie najważniejszych neokonserwatystów wydała opracowanie *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten* (1932). Licząc się z rychłym ustanowieniem władzy nazistowskiej, August Winnig przepowiadał w tej publikacji „niemiecką odnowę”, m.in. przez „odsuwanie Żydów”, co zostało już zresztą zapisane w programie NSDAP z roku 1920<sup>51</sup>. Albrecht Erich Gunther żywił z kolei nadzieję na „przywrócenie zwierzchności” w nowej Rzeszy. Dla Wilhelma Greve najważniejsze było powołanie „suwerennej dyktatury” obdarzonej „charakterem państwotwórczym”. W opinii Wilhelma Stapela przyszły „rząd narodowy” Niemiec powinien zająć się

<sup>50</sup> A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich...*, s. 324.

<sup>51</sup> *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten. Zwanzig Antworten*, hrsg. von A. E. Gunther, Heolbronn 1932, s. 13–14.

zwłaszcza sprawami edukacji i kultury, a w dalszej kolejności „uporządkować kwestie dotyczące statusu Żydów”<sup>52</sup>. Ewentualnej dyskryminacji Żydów przez nazistów był natomiast przeciwny Johann W. Mannhard. Opowiadał się on za skierowaniem „energii” nowej Rzeszy na ochronę „praw zagranicznych Niemców”, czyli za prowadzeniem takiej polityki, która oznaczała dążenie do ekspansji terytorialnej w Europie. Dwaj inni rewolucyjni konserwatyści wskazywali z kolei na potrzebę religijnej odnowy Niemiec. Albert Mirgeller naiwnie postulował w związku z tym urzeczywistnienie „żywotnych zasad katolickiego prawa natury”. Do „uhonorowania państwa jako boskiego porządku” nie mniej naiwnie wzywał nazistów ewangelik Wilhelm Schreiber, wychwalając protestanckie przywiązanie do „zwierzchności” (*Obrigkeit*), które zapewne „przyda się nowym władzom Rzeszy, jeśli tylko zechcą budować swe państwo na takich zasadach”. Jak widać, autorzy omawianej publikacji wysuwali postulaty przynajmniej częściowo znane z przedstawionych wizji Rzeszy innych rewolucyjnych konserwatystów. Dodam, że tylko w nieznacznym zakresie znalazły one odzwierciedlenie w praktyce ustrojowej Niemiec hitlerowskich, choć naziści starali się uchodzić za spadkobierców doktryny neokonserwatywnej<sup>53</sup>. Gdy w 1933 r. przejmowali rządy w Niemczech, prawdopodobnie nie spodziewali się, że zapowiadana przez nich i niektórych rewolucyjnych konserwatystów wielka, tysiącletnia Rzesza przetrwa niewiele dłużej niż znieawidzona republika weimarska.

102

## Bibliografia

- Beilner H., *Reichsidee, ständische Erneuerung und Führertum als Element des Geschichtsbildes der Weimarer Zeit*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 1977, z. 1, s. 1–16.
- Breuer S., *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt 1993.
- Breuning K., *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969.

<sup>52</sup> Stapelowi nie chodziło o eksterminację tej ludności, lecz o wprowadzenie wobec niej restrykcji (m.in. zakaz wykonywania niektórych zawodów), z możliwością jednak „przejęcia” Żydów w dalekiej przyszłości (po „okresie karencji”) do „stanu niemieckiego”. *Ibidem*, s. 190.

<sup>53</sup> W miarę umacniania się dyktatury w państwie hitlerowskim nazistowscy ideolodzy z Hitlerem na czele coraz rzadziej przyznawali się do doktrynalnych powiązań z rewolucyjnym konserwatyzmem i innymi koncepcjami politycznymi. Por. Maciejewski, *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu..., passim*.

- Dupeux L., „Nationalbolschewismus“ in Deutschland. Kommunistische Strategie und konservative Dynamik, München 1985.
- Forsthoff E., *Der totale Staat*, Hamburg 1933.
- Gerhart W., *Um das Reiches Zukunft, Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktionen?*, Freiburg i. Br. 1932.
- Fritzsche K., *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des „Tat“-Kreises*, Frankfurt a. M. 1976.
- George S., *Das Neue Reich*, Berlin 1928.
- Goedel D., *Moeller van den Bruck (1876–1925), un nationaliste contre la revolution: contribution a l'etude de la „revolution conservatrice“ et du conservatisme allemand au XXe siecle*, Frankfurt. a. M.–Bern–New York–Nancy 1986.
- Gunther A.E. von (red.), *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten. Zwanzig Antworten*, Heolbronn 1932.
- Heinz F.W., *Das Reich, der Reichsraum und der Faschismus*, [w:] G.O. von Stoffregen (red.), *Aufstand. Querschnitt durch den revolutionären Nationalismus*, Berlin 1931.
- Hernand J., *Der alte Trattm vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1938.
- Hertel H., *Das dritte Reich in der Geistesgeschichte*, Hamburg 1934.
- Hielscher F., *Das Reich*, Berlin 1931.
- Jung E.J., *Deutschland und die konservative Revolution*, [w:] *Deutsche über Deutschland. Die Stimme des unbekanntenen Politikers*, München 1932, s. 369–383.
- Jung E.J., *Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Berlin 1930.
- Jung E.J., *Föderalismus und Weltanschauung*, München 1931.
- Jung E.J., *Reichsreform*, „Deutsche Rundschau“ 1929, t. CCXVII.
- Jung E.J., *Revolutionäre Staatsführung*, „Deutsche Rundschau“, Oktober 1932, s. 1–8.
- Jung E.J., *Sinndeutung der deutschen Revolution*, Oldenburg i. O. 1933.
- Jung E.J., *Der Volksrechtsgedanke und die Rechtsvorstellungen von Versailles*, „Deutsche Rundschau“, Oktober 1929.
- Jünger E., „Nationalismus“ und Nationalismus, „Das Tagebuch“, September 1929, z. 38, s. 1552–1558.
- Jünger E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1923.
- Jünger E., *Die totale Mobilmachung*, Berlin 1931.
- Jünger F. G., *Aufmarsch des Nationalismus*, Leipzig 1926.
- Kunicki W. (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999.
- Laurysens S., *Człowiek, który wymyślił Trzecią Rzeszę*, Wrocław 2000.
- Maciejewski M., *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921–1945*, Wrocław 1991.
- Maciejewski M., *Państwo w niemieckich doktrynach nacjonalistycznych 1918–1933*, [w:] A. Lityński, M. Mikołajczyk (red.), *Przez tysiąclecia: państwo – prawo – jednostka*, t. 1, Katowice 2001, s. 249–266.

- Maciejewski M., *Die sozialen Konzepte der revolutionären Konservativen als Wegbereiter des Nationalsozialismus*, „*Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*” 1999, t. 22, s. 199–214.
- Mariaux F., *Nationale Aussenpolitik*, Oldenburg i. O. 1932.
- Moeller van den Bruck A., *Das dritte Reich*, Hamburg 1931.
- Moeller van den Bruck A., *Das Recht der jungen Volker. Sammlung politischer Aufsätze*, Berlin 1932.
- Mohler A., *Die konservative Revolution in Deutschland. Grundriss ihrer Weltanschauung*, Stuttgart 1950.
- Möller H., *Weimar. Niespełniona demokracja*, Warszawa 1997.
- Muckermann F., *Der Mönch tritt über die Schwelle. Betrachtungen über die Zeit*, Berlin 1932.
- Muckermann F., *Der Reichsgedanke als Kulturidee*, „*Schönere Zukunft*” 1927/1928.
- Neurohr F., *Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1957.
- Niekisch E., *Gedanken über deutsche Politik*, Dresden 1929.
- Orłowski H., *Die „Reichsidee“ als ideologische Syndrom des literarischen Gruppenbewusstseins vor 1945*, „*Studia Historica Slavo-Germanica*” 1972, z. 1, s. 97–109.
- Petersen J., *Die Sehnsucht nach dem dritten Reich in deutscher Sage und Dichtung*, Stuttgart 1934.
- Ryback T.W., *Prywatna biblioteka Hitlera. Książki, które go ukształtowały*, Warszawa 2010.
- Schauwecker F., *Das Reich als seelische Wirklichkeit*, [w:] F. von Buchner (red.), *Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen*, Oldenburg i. O. 1932.
- Schmid Noerr F. A., *Geheimnis des Reiches im europäischen Raum*, [w:] F. von Buchner (red.), *Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen*, Oldenburg i. O. 1932.
- Schmitt C., *Romantik*, „*Hochland*” 1924/1925, z. 22.
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, München–Leipzig 1928.
- Schotte W., *Der neue Staat*, Berlin 1930.
- Schüddekopfa O.-E., *Linke Leute von rechts. Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1960.
- Sieferle R.P., *Die konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen*, Frankfurt a. M. 1995.
- Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Sontheimer K., *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962.
- Sontheimer K., *Die Idee des Reiches im politischen Denken der Weimarer Republik*, „*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*” 1962, z. 4, s. 205–221.
- Spahn M., *Konservative Staatsauffassung*, „*Die Schildgenossen. Blätter aus der katholischen Erneuerungsbewegung*” 1924, z. 6, s. 454–465.
- Spengler O., *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, t. 1, München 1933.
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, t. 1, München 1922.

- Stapel W., *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1931.
- Stern F., *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern–Stuttgart–Wien 1963.
- Szlachta B., *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008.
- Wehner J.M., *Das Unsterbliche Reich. Reden und Aufsätze*, München 1933.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007.
- Winning A., *Das Reich als Republik 1918–1928*, Stuttgart 1928.
- Wolff-Powęska A., *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979, [w:] A. Wolff-Powęska, S. Schulz (red.), *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, Poznań 2000, s. 527–549.
- Zehrer H., *Rechts oder links*, „Die Tat”, Oktober 1931, z. 7, s. 509–559.





## Pojmowanie wolności w doktrynie narodowego socjalizmu

„Wolność w ujęciu narodowego socjalizmu” – tak sformułowany temat na pierwszy rzut oka wydaje się nonsensowny, wyrażenie zaś „narodowosocjalistyczna wolność” brzmi jak oksymoron. Z perspektywy doświadczenia historycznego, bolesnego i tragicznego, wiemy, że naziści stworzyli ustrój, w którym nie występowały żadne elementy, dziś powszechnie wiązane z pojęciem wolności: nie istniała wolność osoby ani jej gwarancje, takie chociażby jak wolność słowa, sumienia czy wyznania; nie istniała także wolność polityczna, rozumiana jako możliwość uczestniczenia w życiu politycznym, której istotnymi elementami są na przykład wolność zrzeszeń, zakładania partii politycznych czy wolne wybory. Nie było w III Rzeszy miejsca na wolność w jakimkolwiek współczesnym rozumieniu tego słowa, o czym informują liczne opracowania historii Niemiec, rozważania politologów, analizy prawa i ustroju tego państwa. Nie znaczy to, by narodowi socjaliści w ogóle nie posługiwali się terminem „wolność”. Tak oczywiście nie było, słowo „wolność” pojawiało się dość często w politycznych wystąpieniach Adolfa Hitlera i prominentnych działaczy NSDAP, było jednym z haseł ruchu narodowosocjalistycznego. Skądinąd wszakże trudno sobie wyobrazić jakikolwiek ruch polityczny, który nie używałby tego terminu, ma on bowiem tak pozytywny i powszechnie akceptowany wydźwięk, trudno też sobie wyobrazić takich polityków, którzy by z niego świadomie zrezygnowali. To jeden z tych terminów, które historyk idei spotyka na każdym kroku, pojawia się on w rozmaitych kontekstach i w rozmaitych aspektach, chyba też nie ma pisarza politycznego, który by nie pisał o wolności. Ta banalna prawda wyznacza zatem treść niniejszych rozważań: ich celem jest pokazanie, w jakim kontekście naziści posługiwali się słowem „wolność” i jak ją rozumieli. Dotyczy to przede wszystkim Hitlera – bo w typowej

partii wodzowskiej, a taką niewątpliwie była NSDAP<sup>1</sup>, to wódz określał i wyznaczał rozumienie tego terminu. Moim źródłem są zatem wypowiedzi publiczne, przede wszystkim przemówienia i publikacje Hitlera oraz innych działaczy NSDAP. Jeśli chodzi o Hitlera, to dziś do dyspozycji badaczy są zebrane wszystkie jego mowy i pisma, dostępne za sprawą fundamentalnego wydawnictwa przygotowanego przez Institut für Zeitgeschichte w Monachium<sup>2</sup>. Rzeczywistość III Rzeszy była – moim zdaniem – realizacją i praktycznym wcieleniem w życie tego specyficznego rozumienia wolności, z jakim spotykamy się u nazistów w czasie ich walki o władzę.

Niemieckie słowo „Freiheit” („wolność”) odnajdujemy w tytułach wielu mów Hitlera, czasem w zestawieniu *Wolność i chleb*<sup>3</sup>, czasem *Droga do wolności*<sup>4</sup>, czasem jako *Walka o wolność Niemiec*<sup>5</sup>. Jednakże o wiele częściej pojawiają się wyrażenia oznaczające brak wolności: „zniewolenie” (*Ver-sklavung*), „niewola” (*Verknechtung*) „upodlenie” *etc.* Hitler przedstawia się jako ten, który walczy – on i jego ruch – o wolność Niemców i Niemiec.

Mówiąc „Niemcy” naziści zawsze mieli na myśli naród niemiecki, czyli *Volk*. Nie ma tutaj miejsca na rozważania nad treścią tego pojęcia, zaznaczyć jednak wypada, że wiązało się ono z przekonaniem o wspólnocie rasy, ducha, wyznawanych wartości, nigdy jednak nie było rozumiane jako „wspólnota obywateli”. Wolność jest wspomniana i omawiana wyłącznie w kontek-

<sup>1</sup> Taki charakter niemal od początku miało ugrupowanie Hitlera, zob. M. Maciejewski, *Wódz i jego drużyna. Początki kształtowania się władzy i autorytetu Adolfa Hitlera wśród nazistów*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” [Wrocław] 2010, t. 32, s. 93–114, *passim*.

<sup>2</sup> W latach 1992–1999 ukazało się pięć tomów (12 woluminów, każdy ponad 450 stron) niezwykle starannej naukowej edycji wszystkich przemówień, apeli, artykułów, wywiadów *etc.* Hitlera z okresu sprzed zdobycia władzy, ponadto opublikowano stenogramy z procesu Hitlera (4 woluminy) oraz tzw. *Drugą książkę Hitlera*. Edycję przygotował Institut für Zeitgeschichte w Monachium.

<sup>3</sup> Zob. dok. 148, 17 VI 1927, „*Freiheit und Brot*”, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Landshut* (s. 371–384), także dok. 152, 26 VI 1927, „*Freiheit und Brot*”, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Dörfles* (mowa została wydana w formie broszury), s. 386–403, [w:] *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933, t. 2, Vom Weimarer Parteitag bis zur Reichstagswahl Juli 1926 – Mai 1928*, cz. 1: *Juli 1926 – Juli 1927*, hrsg. u. kommentiert von B. Dusik, K.G. Saur, München–London–New York–Paris 1992 (wydawnictwo dalej oznaczam jako *Hitler, Reden...*, a ten tom jako t. 2, cz. 1).

<sup>4</sup> Zob. „*Der Weg zur Freiheit*”, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Freising*, 12 II 1928, dok. 232, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 2: *August 1927 – Mai 1928*, hrsg. u. kommentiert v. B. Dusik, K.G. Saur, München–London–New York–Paris 1992, s. 668–669 (dalej tom oznaczam jako: *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 2). Również przemówienie w Straubing, 11 IV 1928, miało tytuł „*Der Weg zur Freiheit*”, zob. *ibidem*, s. 769–771.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 662, „*Ein Kampf um Deutschlands Freiheit*”, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Kulmbach*, 5 II 1928, dok. 231.

ście wolności narodu czy ewentualnie państwa, nie wspomina się o wolności jednostek. Najczęściej podkreśla się, że jak naród będzie wolny, to i jednostka będzie bezpieczna<sup>6</sup>. Naród niemiecki nie jest wolny, jest zniewolony, przede wszystkim dlatego, że jego wolność została mu odebrana w wyniku traktatu wersalskiego. Zatem naród niemiecki musi wolność odzyskać. Według nazistów przejawem zniewolenia i braku wolności było podleganie kontroli międzynarodowej, ograniczenie i kontrola zbrojeń, konieczność spłaty repartycji, przejawem zniewolenia była też utrata terytoriów, wreszcie upadek gospodarczy, słowem, wszystkie negatywne procesy czy zjawiska społeczne wynikają z braku wolności. Zniewolenie przez Francję, Anglię i Ligę Narodów było często tematem wystąpień, plakatów i działań NSDAP. Ruch narodowosocjalistyczny przedstawiał się jako jedyny walczący o wolność Niemiec i Niemców. Wyzwolenie narodu miało przede wszystkim oznaczać, że nie może podlegać żadnym ograniczeniom, przede wszystkim narzuconym przez społeczność międzynarodową. Niepodleganie tym ograniczeniom zapewni oczywiście także chleb i dobrobyt.

Dobitnym dowodem na to, że wolność wiązano ze zniesieniem wszelkich międzynarodowych ograniczeń narzuconych przez traktat wersalski, było włączenie się NSDAP w roku 1929 w akcję ustawodawstwa ludowego przeciw „zniewoleniu” narodu niemieckiego. Konstytucja republiki weimarskiej przewidywała możliwość ludowej inicjatywy ustawodawczej (*Volksbegehren*) w postaci złożenia projektu ustawy do Reichstagu, warunkiem jego rozpatrzenia było zebranie pod projektem ustawy podpisów ponad 10% uprawnionych do głosowania. W razie odrzucenia projektu przez Reichstag, odbywało się narodowe referendum w sprawie przyjęcia ustawy. W roku 1929 NSDAP wraz z innymi ugrupowaniami – były to: DNVP, Stahlhelm, Reichslandbund oraz Alldeutsche Verband – podjęła inicjatywę ludową zorganizowania referendum w sprawie odrzucenia planu Younga, który miał zastąpić plan Dawesa, określający warunki spłaty repartycji przez państwo niemieckie. Inicjatywa zakończyła się niepowodzeniem, ponieważ w referendum nie wzięło udziału 50% uprawnionych do głosowania, co było wymogiem jego ważności. Istotny

<sup>6</sup> Zob. patetyczne zakończenie przemówienia w Gießen: „*Das Ringen gehe um ein deutsches Volk, das frei und würdig sei und bestehen könne vor dem großen, ewigen Gericht, das sich sein Schicksal wieder selbst gestalten könne. Die NSDAP kämpft für ein Deutsches Reich, das nicht geknechtet und versklavt sei, für ein Reich, das wieder frei sein werde, für ein Deutschland, das als Schirm und Schutz auch des ärmsten seiner Bürger dastehe!* (Langanhaltender stürmischer Beifall und Jubel)” [w:] Hitler, *Reden...*, t. 4, *Von der Reichstagswahl bis zur Reichspräsidentenwahl. Oktober 1930 – März 1932*, cz. 2: *Juli 1931 – Dezember 1931*, hrsg. u. kommentiert v. Ch. Hartmann, K.G. Saur, München–New Providence–London–Paris 1996, dok. 67, s. 189 (kursywa w oryginale, tom dalej powołuję jako t. 4, cz. 2).

z punktu widzenia naszych rozważań jest jednak tytuł zaproponowanej ustawy: *Ustawa przeciw zniewoleniu narodu niemieckiego/Ustawa o wolności (Gesetz gegen die Versklavung des deutschen Volkes/Freiheitsgesetz)*<sup>7</sup>. Już tytuł tej ustawy wskazywał, że naród niemiecki nie ma wolności, to przekonanie wyrażał Hitler od początku swojej działalności po rok 1933.

Wolność narodu (*Volku*) odnosiła się do całości, do bytu zbiorowego, rzadziej do państwa. Warto zresztą zwrócić uwagę, że w czasach zdobywania władzy Hitler podkreślał, że naród (*Volk*) jest ważniejszy od państwa<sup>8</sup>. Istotne jest to, że nie chodzi tu o jednostki, właściwie o wolności jednostki nie mówiło się wcale, podkreślano, że pojedynczy ludzie są mało znaczącym i w gruncie rzeczy nieważnym elementem narodu (*Volku*). Jednym z najczęściej używanych, a zarazem i nadużywanych porównań, było porównywanie narodu do lasu, a jednostek do drzew czy liści, w jednej z mów Hitlera wyglądało to następująco:

Czymże jest wielki las z drzewami i liśćmi? Jutro znowu pojawią się nowe liście, a inne zwiędną. Ten las to naród (*Volk*). Ty zaś mój drogi, kimkolwiek jesteś, parobkiem, robotnikiem, to nie ma znaczenia, ważne jest tylko jedno, że jesteś Niemcem, na tym musimy się oprzeć...<sup>9</sup>

W innej mowie Hitler mówił:

Tym, co cementuje narody, są ideały; które nie są materialne. Oczywiście, tak długo jak zachowanie (utrzymanie) jednostek będzie najistotniejsze, nie uchwyci się źródeł, które narodom są potrzebne, aby mogły przetrwać. Czym jest jednostka, nie gra żadnej roli, nie ma znaczenia, kim jest pojedynczy człowiek. Jest tylko małym liściem w lesie, dziś zielonym, jutro żółtym, pojutrze opadłym. Istotne jest, że drzewa stoją, że las jest zdrowy [burzliwe oklaski]<sup>10</sup>.

Porównanie narodu (*Volku*) do lasu znajdujemy także w wywodach Alfreda Rosenberga, nazistowskiego ideologa, którego Hitler mianował

<sup>7</sup> Zob. M. Zmierzczak, *Krytyka demokracji w ideologii Adolfa Hitlera*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” [Wrocław] 2010, t. 32, s. 81–87.

<sup>8</sup> „*Wir und die Reichswehr – unsere Antwort an Seeckt und Geisser*”, Rede auf NSDAP-Versammlung in München, 15 III 1929, gdzie czytamy „weil für uns Nationalsozialisten der Begriff, Volk’ noch höher steht als der Begriff, Staat”. Zob. dok. 6 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 3, *Zwischen den Reichstagswahlen Juli 1928 – September 1930*, cz. 2: März 1929 – Dezember 1929, hrsg. u. kommentiert v. K.A. Lankheit, K.G. Saur, München–New Providence–London–Paris 1994, s. 47 (dalej cytuję jako *Hitler, Reden...*, t. 3, cz. 2).

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>10</sup> Fragment przemówienia z 12 X 1930 w Weimarze (tłumaczenie własne), zob. dok. 5, Rede auf NSDAP-Versammlung in Weimar, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 4, *Von der Reichstagswahl bis zur Reichspräsidentenwahl. Oktober 1930 – März 1932*, cz. 1: Oktober 1930 – Juni 1931, hrsg. u. kommentiert v. C. Goschler, K.G. Saur, München–New Providence–London–Paris 1994, s. 15 (dalej cytuję jako *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 1).

w 1934 r. pełnomocnikiem Führera ds. nadzoru duchowego i światopoglądowego szkolenia i wychowania NSDAP. Rosenberg w słynnym *Micie XX wieku* pisał:

Las to coś więcej niż określona liczba drzew, *Volk* to coś więcej niż ogół jego członków, państwo to więcej niż suma ustaw. Las to także jeszcze ruch, rytm tego ruchu, gra światła i cieni, [...] *Volk* jako całość to walka, zwycięstwo, klęska, śmiech i troska, jego życie toczy się kaskadami lub rozplywa w szerokim strumieniu<sup>11</sup>.

Joseph Goebbels w prywatnych zapiskach także wskazał, że nie interesuje go wolność jednostki, ale wolność narodu (*Volku*). Pod datą 10 kwietnia 1928 r. czytamy: „nie obchodzi mnie kwestia wolności jednego człowieka. Przede mną stoi naród! Niemcy! [...]”<sup>12</sup>.

Hitler podkreślał, że wolność narodu musi się wiązać z poświęceniem wolności jednostki. Warto przeanalizować fragment jego przemówienia z 5 listopada 1930 r. Zwracając się do słuchacza, mówi:

Wierzysz w niemiecką przyszłość i masz nadzieję na niemiecką wolność, ale w jakim duchu będzie ta wolność? W duchu twojej klasy średniej, demokracji, liberalnej *Volkspartei*? Czy to jest męstwo, które buduje państwa, pokonuje narody, zrywa traktaty pokojowe? Gdyby cały naród niemiecki miał ducha twojej partii, byłby zgubiony.

Wyrażna jest sugestia, że nie chodzi o tradycyjnie pojmowaną wolność liberałów.

Gwarancją wolności narodu, rozumianej jako uwolnienie się od międzynarodowej kontroli, miała być siła. Dla Hitlera miarą wolności była siła i zdolność do wywalczenia jej sobie. Jest oczywiste, że musiało to oznaczać uzbrojenie narodu, a nawet wojnę. Nie brak bowiem w mowach Hitlera wypowiedzi podobnych do cytowanej:

Położenie Niemiec wymaga zbrojnego rozstrzygnięcia. Wolność narodu niemieckiego zależy od jego przywództwa w Europie. [...] W naszych oczach dla przyszłości narodu niemieckiego tylko jedno pytanie jest ważne: Czy chcecie przez straty na polu bitwy otrzymać wolność czy chcecie stracić dwadzieścia milionów w pokoju? Jedno z dwojga<sup>13</sup>.

Naiwnością Niemców była wiara, że może istnieć sprawiedliwość bez wywalczenia jej sobie, że nie ma żadnej wolności, która nie ma oparcia w sile jednostki – mówił Hitler – dodając:

<sup>11</sup> A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1941 (I wyd. 1930), s. 437–438 (tłumaczenie własne).

<sup>12</sup> J. Goebbels, *Dzienniki*, t. 1: 1923–1939, wyboru dokonał, z języka niemieckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył E.C. Król, Warszawa 2013, s. 113.

<sup>13</sup> Zob. dok. 6, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 3, cz. 2, s. 54 (zob. przypis VIII).



[...] Nasi rządzący spoglądają dziś na Moskwę, na Genewę, Ligę Narodów i konferencje ambasadorów. Nie chcą widzieć, co jest jedynym warunkiem naszej wolności. To nie jest Moskwa i nie Genewa i nie Liga Narodów, to jest niemiecka siła<sup>14</sup>.

Utożsamiając i sprowadzając wolność do wolności narodu, naziści tworzyli zarazem niespójny, niemal dychotomiczny obraz tego narodu (*Volku*). Z jednej strony przedstawiali obraz narodu zniewolonego, podupadłego, z drugiej strony wskazywali – odwołując się przede wszystkim do wspólnoty rasy – na wspaniały naród niemiecki. Właściwie cała retoryka opierała się na twierdzeniu, że trzeba stworzyć najpierw naród niemiecki, a wówczas odzyska on wolność. Toteż narodowy socjalizm przedstawiał się jako ten ruch, który reprezentuje wspaniały, prawdziwy naród niemiecki, jest jego awangardą czy inkarnacją, a tym samym ukazuje drogę do wolności narodu. Nawet jeśli z uwagi na odmienną publiczność czy adresata wystąpień poszczególne elementy występowały w odmiernej kolejności czy były inaczej akcentowane, daje się wyraźnie odczytać logikę rozumowania nazistów. Rozumowanie to jest następujące: nie ma wolności dla narodu, dopóki nie stanie się on właściwym narodem, trzeba najpierw stworzyć naród, by mógł być wolny. Jedynym zaś ruchem, który konsekwentnie do tego zmierza, jest narodowy socjalizm.

112

Naród aktualnie istniejący, to naród zniewolony. Obrazy powtarzające się u Hitlera, to przede wszystkim nędza i upokorzenie Niemców. W różnych wariantach pojawia się obraz tej nędzy, na przykład w takich oto stanowczych stwierdzeniach:

*Wiemy, że akurat obecnie nasz Volk traci prawie 500.000 ludzi. 500.000 ludzi, którzy albo popełniają samobójstwo, emigrują albo którzy nie mogą się narodzić (die nicht geboren werden können). Niemiecki naród ponosi w tej chwili tak wiele ofiar, że nawet wojna nie wymagałaby ich więcej w ciągu roku<sup>15</sup>.*

Nędza, bieda, zniewolenie były wysuwane na pierwszy plan także w tytułach mów Hitlera, na przykład tytuł jednego z przemówień brzmiał:

<sup>14</sup> Rede auf NSDAP-Versammlung in Kaiserslautern, 16 IV 1931, zob. dok. 96 [w:] Hitler, *Reden...*, t. 4, cz. 1, s. 312 (tłum. własne, kursywa w oryginale, zob. przypis X).

<sup>15</sup> Dok. 6, Hitler, *Reden...*, t. 3, cz. 2, s. 45 (zob. przypis VIII). To przemówienie zostało opublikowane w specjalnym numerze „Völkischer Beobachter” jako *Reichswehrsondernummer: Sonder-Nummer 15*, którego rozpowszechnianie zostało zakazane w wojsku i marynarce wojennej (tłumaczenie własne). Należy wątpić w ścisłość danych, rok wcześniej Hitler podawał „600.000 Opfer... Auswanderung jährlich von 160.000 Deutschen, Selbstmord von 16.000 bis 20.000 Deutschen, Geburtenverhinderung bis zu 400.000 Deutschen; d.h. jährlich 600.000 Deutsche weniger, damit man diese Politik decken kann”. Zob. dok. 268, 2 V 1928, „Geist und Doktor Stresemenn”, Rede auf NSDAP-Versammlung in München (przedruk w „Völkischer Beobachter”, Sondernummer 11), t. 2, cz. 2, s. 825 (kursywa w oryginale).

Niemiecka nędza i droga do wyzwolenia z niewolnictwa, hańby i masowej biedy, z żydowsko-kapitalistycznego i marksistowskiego poddaństwa<sup>16</sup>.

Z drugiej strony jednak Hitler twierdził, że naród niemiecki należy do najlepszych, najbardziej twórczych na ziemi, że przede wszystkim decyduje o tym rasa. Operowanie tym pojęciem przez nazistów było bardzo zręczne, ale zawsze podkreślane. W roku 1932 Hitler wyraził to prosto, ale dobitnie, przemawiając do kobiet:

Moim punktem wyjścia jako narodowego socjalisty dla rozpatrywania wszelkich zjawisk jest *Volk* jako taki, jako pojęcie rasowe, któremu zostały przydane zdolności, których nikt nie może usunąć i którym też nie można zaprzeczyć. Ten punkt wyjścia stwarza mocną płaszczyznę dla wszystkich problemów życia<sup>17</sup>.

W innym miejscu podkreślał wyjątkowość, twórczy charakter niemieckiego *Volku*, na przykład stwierdzając:

Jestem przekonany, że żaden naród na świecie nie ma większego poczucia pracy i jej sensu, żaden nie jest bardziej pracowity niż niemiecki, a mimo to widzi się nędzę i biedę i załamanie<sup>18</sup>.

Tezę najczęściej powtarzaną, i to od samego początku działalności publicznej Hitlera, było stwierdzenie, że naród, żeby był wolny, musi przede wszystkim się zjednoczyć, ta jedność będzie jego siłą. Podstawą tej jedności ma być oddanie się przez wszystkich narodowi, zrozumienie, że naród jest najważniejszy, że jest wspólnotą, że jednostka jest tylko jego elementem, a „los całości stoi ponad losami jednostki”<sup>19</sup>. Trzeba też ponosić indywidualne ofiary, one z nawiązką się zwrócą, jeśli są dobre

<sup>16</sup> Zob. dok. 67, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Meiningen*, 11 I 1927, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 1, s. 116–118 (zob. przypis III).

<sup>17</sup> „Die Aufgabe der nationalsozialistischen Frauenbewegung im Dienst an Familie und Staat, Rede auf der Zweiten Tagung der Gaufrauenchaftsleiterinnen der NSDAP in München”, brak dokładnej daty, prawdopodobnie przełom września/października 1932 r., [w:] *Hitler, Reden...*, t. 5, *Von der Reichspräsidentenwahl bis zur Machtergreifung. April 1932 – Januar 1933*, cz. 2: *Oktober 1932 – Januar 1933*, hrsg. u. kommentiert v. Ch. Hartmann u. K.A. Lankheit, K.G. Saur, München 1998, dok. 1, s. 4 (dalej tom oznaczam, t. 5, cz. 2).

<sup>18</sup> *Rede auf NSDAP-Versammlung in Bielefeld*, 16 XI 1930, dok. 29 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 2, s. 109 (zob. przypis IX). Dla porównania: w przemówieniu z 9 V 1926 r. w Eutin, Hitler powiedział, że „Das deutsche Volk ist reich an Tugenden, wie kein Volk der Welt (Brausender Beifall)”. Zob. dok. 141, s. 423 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 1, *Die Wiedergründung der NSDAP. Februar 1925 – Juni 1926*, hrsg. u. kommentiert v. C. Vollnhals, K.G. Saur, München–London–New York–Paris 1992, s. 425, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Eutin z 9 V 1926* (tom dalej oznaczam jako *Hitler, Reden...*, t. 1).

<sup>19</sup> Dok. 67, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Gießen*, 9 XI 1931, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 2, s. 185: „das Schicksal der Gesamtheit über den Einzelschicksale stehe”.

dla całości. Hitler powtarzał to wielokrotnie, podobnie jak hasło „Dobro wspólne ponad dobrem własnym”<sup>20</sup>.

Po drugie, każdy Niemiec musi zacząć wierzyć w naród, a także wrócić do jedności narodowej. Po trzecie – naród niemiecki musi zrozumieć, że musi mieć wodza, demokracja zaś jest zaprzeczeniem jedności narodowej<sup>21</sup>. Ta jedność to przede wszystkim całkowita jedność duchowa. Od początku Hitler wskazywał ją jako drogę do wolności. W mowie wygłoszonej 3 marca 1928 r. w Karlsruhe, opublikowanej pod znamienym tytułem, mianowicie *Codzienna walka czy walka o przeznaczenie*, Hitler mówił o tym, że trzeba połączyć nacjonalizm z socjalizmem, że trzeba walczyć, że ruch narodowo-socjalistyczny nie zamierza szukać większości, ale być mniejszością, bo w historii zawsze dominowały i tworzyły ją zdeterminowane mniejszości, a nie parlamentarna większość. W patetycznym zakończeniu czytamy:

*I tak w przyszłości z upadłych Niemiec w naszych szeregach zostaną stworzone nowe Niemcy. Tu odnajdują się znów razem, robotnicy umysłu i dłoni, tu uczą się szanować i poważać wzajemnie, uczą się na nowo, że wolność narodu jest dobrem najwyższym, godnym najwyższego poświęcenia. I my wykonamy to zadanie, które sobie postawiliśmy, wbrew wszelkim przeciwnościom: staniemy się zjednoczonym narodem ze zdecydowaną wolą; tak będziemy wychowywać niemiecki naród*<sup>22</sup>.

114

W końcu uznał i głosił, że wolność narodu zrealizowała się 30 stycznia 1933 r. Naziści nie pozostawiali też wątpliwości, że wolność narodu niemieckiego będzie wymagała żelaznej dyscypliny wewnętrznej, jedności ducha zapewnianej przez totalną cenzurę i kontrolę nad każdym aspektem życia jednostki. Dla uważnych słuchaczy nie powinny stanowić niespodzianki zmiany ustrojowe i ograniczenia wolności jednostki po 30 stycznia 1933 r., kiedy to Hitler został kanclerzem Niemiec. Zapowiadał to bowiem wielokrotnie i nieustannie, powtarzając jak mantrę w różnych konfiguracjach tezy opisane wyżej. Cała ta konstrukcja jest widoczna w przemówieniu Hitlera z roku 1933:

Interesuje mnie tylko mój naród (*Volk*), jaki on będzie za sto lat, o to chodzi. Nie ze współczucia dla jednostek jestem socjalistą, tylko ze względu na nasz naród. Chcę, aby naród, który nas zrodził, istniał także w przyszłości. Nie zważam na

<sup>20</sup> Rede auf NSDAP-Versammlung in Stuttgart, 24 IV 1931, dok. 105 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 1, s. 334, gdzie czytamy: „Wir müssen verstehen dass jedes Opfer, das der einzelne bringt, tausend Zinsen trägt, wenn es der Gesamtheit zugute kommt”.

<sup>21</sup> Zob. przypis VI. Hitler często powtarzał: „Es genügt aber nich, wenn ein Volk einig ist, es muss dann sein Schicksal in die Hände der Weisen legen”, cyt. z Rede auf NSDAP-Gauführertag in Weimar, 12 IV 1931, dok. 92 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 1, s. 287.

<sup>22</sup> „*Tageskampf oder Schicksalskampf*”, Rede auf NSDAP-Versammlung in Karlsruhe, 3 III 1928, zob. dok. 238 w *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 2, s. 738 (zob. przypis IV, kursywa w oryg.).

współczesnego ducha ludzi, widzę tylko naród, i dlatego trzeba być twardym. Nie czujemy się zobowiązani mówić: Narodzie, przedstawiamy ci propozycję, a kto ma dobrą wolę, może wstąpić na ten grunt, a kto chce wyrażać inny pogląd, tego też uznamy, stoimy na gruncie wolności. Nie, my stoimy na gruncie konieczności, a konieczne jest utrzymanie naszego narodu, a kto się temu przeciwstawia, ten musi zostać pokonany. Tylko w ten sposób w danym czasie jakiemuś narodowi można dać nowe zasady życia. Co się samo nie poddaje z wiarą absolutnej konieczności, to z góry odrzuca swoje własne istnienie, i dlatego nasz ruch da narodowi żelazne zasady życia. [...] Kiedy nasi wrogowie twierdzą, że nie będą tolerować naruszeń demokracji, naruszeń wolności, musimy dać im odpowiedź, że wcale tego nie czynimy. To wy mówicie o wolności i przynosisie zniszczenie. W waszych oczach być może to nie jest wolność, lecz większa dyscyplina. W naszych oczach jednolite ujęcie [wolności – M.Z.] oznacza nieograniczone zewnętrzne możliwości życiowe i to mamy przed oczami jako niezłomną zasadę: Gdybyśmy pojmowali wolność jako brak hamulców, wolność pojmowania świata wraz z ich konsekwencjami, musielibyśmy przyjąć na siebie jarzmo niewolnictwa z zewnątrz. Ale jeśli chcemy mieć wolność na zewnątrz, musimy uznać dyscyplinę wewnętrzną, a dziś tej dyscypliny nie ma, nie z naszego powodu, przyszedłszy, bo nie było żadnej dyscypliny, przywrócimy ją niemieckiemu narodowi, i zaczynamy od praktykowania dyscypliny, bo chcemy niemieckiemu narodowi pokazać ten naród przyszłości<sup>23</sup>.

Co oznacza jedność narodowa? Hitler i ideolodzy narodowego socjalizmu odrzucali przede wszystkim walkę klas, podziały klasowe, ale też odrzucali ideę, jakoby naród mógł istnieć w warunkach demokracji. W gruncie rzeczy jedność narodu jest możliwa tylko w warunkach rządów autorytarnych. Naród musi być jednomyślny, nie może być rozdzielany przez różne partie polityczne. Ta idea pojawia się u Hitlera od początku jego przemówień. W roku 1931 w przemówieniu w Kaiserslautern powiedział:

Narodowy socjalizm będzie zabiegał o to, by cały naród niemiecki (*Volk*) był zjednoczony we wszystkich swoich warstwach. Zatoszczymy się o to, by dokonano się zjednoczenie narodu niemieckiego, to znaczy złamiemy klasowe pojęcia w każdym pojedynczym człowieku, aż cały naród stanie się jednością pod względem wielkich światopoglądowych punktów widzenia<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> A. Hitler, *Rede auf NSDAP-Versammlung in Erlangen*, 3. Juli 1931, dok. 2 [w:] A. Hitler, *Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 4: *Von der Reichstagswahl bis zur Reichspräsidentenwahl, Oktober 1930 – März 1932*, cz. 2: *Juli 1931 – Dezember 1931*, hrsg. u. kommentiert v. Ch. Hartmann, K.G. Saur, München–New Providence–London–Paris 1996, s. 24–25 (tłumaczenie własne, tom oznaczam jako *Hitler, Reden...*, t. 4, cz. 2).

<sup>24</sup> Zob. przypis IX, s. 310. Tekst niemiecki brzmi: „*Der Nationalsozialismus wird darauf sorgen, dass das ganze deutsche Volk in allen Schichten geeignet wird. Wir werden dafür sorgen, dass die Einigung der deutschen Nation herbeigeführt wird, d.h., wir brechen die Klassenbegriffe in jedem einzelnen Menschen, bis das ganze Volk in den grossen weltanschaulichen Gesichtspunkten eins ist*”.

Jedność tę miała także zapewnić likwidacja demokracji. Demokracja zakładała bowiem zróżnicowanie, a przecież naród nie może być podzielony na partie, światopoglądy czy programy polityczne. Rządzić narodem powinni jego najlepsi przedstawiciele. Wspomniana już mowa Hitlera, zatytułowana *Droga do wolności*, a wygłoszona 28 lutego 1928 r. w Freisingu, nie pozostawiała wątpliwości – sprawozdawca napisał, że

[...] mówca potępił bardzo ostro demokratyczny system państwa i określił autokrację jako ideał i jedyną właściwą formę politycznego kierowania państwem...<sup>25</sup>

Najważniejszym jednak elementem doktryny narodowych socjalistów było domaganie się wiary w Niemców i w wolność Niemiec. Narodowy socjalizm miał się opierać na tej wierze – to głoszone od początku do końca. Tuż po odrodzeniu NSDAP, przemawiając 2 maja 1926 r. w meklemburskim mieście Schwerin, Hitler stwierdził: „*Najpierw musi zostać stworzona polityczna wiara, która nasz naród wyrwie ze zwątpienia i rozpacz, następnie musi się powiązać święte uczucie narodowe z fanatycznym poczuciem sprawiedliwości*”<sup>26</sup>. Wolność zależy od wiary. Ten element wiary widoczny był nawet w prywatnych w pamiętnikach Goebbelsa, który pisał:

Ta wiara powinna nadal żyć we mnie mocno i trwale. Z niej będę czerpał wszystkie moje siły i całe moje dobro. To obojętne, w co wierzymy, jeśli tylko wierzymy. Lud, który traci wiarę, zatracą samego siebie. Możemy ludowi zabrać wszystko, tylko nie to, w co chce wierzyć. Może to być Chrystus albo Rzym, albo rasa, albo naród, albo nie wiem co jeszcze<sup>27</sup>.

W ostatnich latach republiki weimarskiej Hitler mówił o sobie i swojej partii, że jest jedyną, która w tej wierze wytrzymała, i z tej pozycji domagał się kanclerstwa – jako jedyny, który walczył o wolność Niemiec i jedność Niemiec. W przemówieniu z 13 października 1932 r., ostro krytykując Franza von Papena, ówczesnego kanclerza, powiedział:

Przed 13 laty postanowiłem zmienić tego ducha, z chłopów, obywateli, urzędników, z katolików i protestantów znów zrobić Niemców. I tylko my potrafimy dokończyć stwarzanie tego narodu. Cały świat zna nasz ruch, a o panu Papenie nikt nic nie słyszał pięć miesięcy temu. [...] Nadaliśmy narodowi nowy kierunek, ponieważ czuliśmy, że trzeba znaleźć jakąś nową podstawę. Z milionów robotników, z milionów klasy średniej, z milionów chłopów, uczyniliśmy żywą

<sup>25</sup> Dok. 232, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 2, s. 668–669, zob. też przypis IV.

<sup>26</sup> Rede auf NSDAP-Vesammlung in Schwerin, 2 V 1926, dok. 140, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 1, s. 423 (tłum. i kursywa – M.Z.)

<sup>27</sup> Zob. J. Goebbels, *op. cit.*, wpis z 27 X 1923, s. 28.

wspólnotę. [...] Ocalenie niemieckiego narodu nie jest w książkach, lecz jest ukoronowaniem naszej 13-letniej walki<sup>28</sup>.

Znalazł wielu, którzy uwierzyli. Zgodzić się wypada z obserwacją jednego ze znawców nazizmu, Gerharda L. Weinberga. We wstępie do *Hitlers Zweites Buch*, Weinberg słusznie podkreślił, że ta książka nie zawiera wiele więcej niż *Mein Kampf*, i że to wszystko powtarzał Hitler w licznych mowach i stale głosił to samo, co sformułował w czasie, kiedy jego ruch miał tylko trzy procent głosów w wyborach. A jednak ostatecznie zyskał poparcie niemal połowy wyborców. Weinberg podkreślił, że źródło tragedii nie tkwi w samym Hitlerze,

[...] lecz także w tym, że jeden człowiek wyobrażenia i przekonania, które rozwinął w tej książce, przez lata wypowiadał w publicznych przemówieniach, że tysiące płaciły za karty wstępu, aby go słuchać, a miliony na to oddawały swe głosy wyborcze<sup>29</sup>.

Badacze rozmaitych faszyzmów bardzo często wskazują, iż faszystowskie ruchy i ideologie były swego rodzaju religią polityczną, że bazowały na uczuciu, oddaniu się wierze w naród i jego wodza<sup>30</sup>. Pojęcie wolności, polegające na zawierzeniu i całkowitym poddaniu się bóstwu, istotnie jest ważnym elementem każdej religii. W wypadku nazizmu tym bóstwem miał być naród i jego wolność, a Hitler jego uosobieniem. Hitler i naziści chętnie zresztą porównywali politykę do religii, żądając wyłączności i wiary właśnie. Już na samym początku działalności w odnowionej NSDAP Hitler wspominał, że z „rywalizacji nacjonalistów i socjalistów musi powstać narodowocjalistyczna wiara jako okrzyk bojowy w przyszłej walce o wolność”<sup>31</sup>. Hitler często porównywał życie polityczne do życia religijnego: religia domaga się wyłączności<sup>32</sup>. Już w roku 1925 w przemó-

<sup>28</sup> Rede auf NSDAP-Versammlung in Nürnberg, 13 X 1932, dok. 10, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 5, cz. 2, s. 22–24.

<sup>29</sup> Zob. G.L. Weinberg, *Einleitung*, [w:] *Hitler, Reden, Schriften, Anordnungen. 1925 bis Januar 1933*, t. 2A, *Außenpolitische Standortbestimmung nach dem Reichstagswahl Juni – Juli 1928*, hrsg. u. kommentiert von G.L. Weinberg, Ch. Hartmann u. K.A. Lankeit, K.G. Saur, München–New Providence–London–Paris 1995, s. XXIII.

<sup>30</sup> Zob. E. Gentile, *La religion fasciste*, Paris 2002, *passim*. Problem faszyzmu jako fenomenu quasi-religijnego omawiają też T. Sandu i inni badacze w *Vers un profil convergent des fascismes? «Nouveau consensus» et religion politique en Europe centrale*, sous la direction de T. Sandu, Paris 2010.

<sup>31</sup> „Aus dem Kampf der sozialistischen gegen die nationale Welt muss ein nationalsozialistischer Glaube erstehen als Schlachtruf für den Freiheitskampf der Zukunft” (kursywa w oryginalnej), zob. Erklärung auf SA – Versammlung in München, 11 IX 1926, dok. 28 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 2, cz. 1, s. 62 (zob. przypis III).

<sup>32</sup> W przemówieniu wygłoszonym w Landshut 17 VI 1927 r. (zob. przypis III, dok. 148), s. 372 znalazł się taki *passus*: „Ein Mensch, der restlos Katholik ist, hat kein



wieniu w Plauen porównał światopogląd partii do Ewangelii, a zadanie ruchu widział w podnoszeniu sztandaru wiary w ojczyznę<sup>33</sup>. W końcowej fazie walki o władzę, w odpowiedzi na przemówienie von Papena, wygłoszone dla przemysłowców bawarskich 12 października 1932 r., w którym Papen skrytykował nazistów i mówił między innymi, że swoją politykę oprze na wierze, naziści opublikowali broszurę z odpowiedzią Hitlera, który podkreślał, że narodowy socjalizm jest wiarą wyrosłą z polityki, mianowicie wiarą w naród niemiecki<sup>34</sup>. Nazizm miał zastąpić istniejące Kościoły. Dbano o to, starannie reżyserując uroczystości. Pamiętniki Goebbelsa dają wgląd w umysłowość nazistów. Opisując uroczystość poświęcenia sztandarów podczas zjazdu w Norymberdze w 1933 r., odnotowuje on: „Następnie wyświęca się sztandary [nowych] oddziałów. Z udziałem sztandaru krwi. Za każdym razem odzywa się salut armatni. To jest nabożeństwo. Już nie potrzebujemy do tego klechów”<sup>35</sup>. W innym miejscu mówi bez ogródek, że „Sami staniemy się Kościołem”<sup>36</sup>.

Koszty – ograniczenie wolności jednostki czy poświęcenie jej życia – były nieistotne. Ten, który głosił, że żyje tylko dla narodu i tylko on go uosabia – torował sobie drogę do władzy, wzbudzając u swoich rodaków wiarę, że wywalczy wolność narodu. Przykład narodowego socjalizmu pokazuje jednak, że polityka oparta na wierze, niewrażliwa na racjonalny dyskurs i argumenty, może stać się polityką prowadzącą do bardzo negatywnych konsekwencji, a człowiek pojedynczy płaci za taką wiarę

118

Bedürfnis in eine protestantische Kirche zu gehen und zuzuhören, was dort gepredigt wird, und kein überzeugter Protestant wird einer katholischen Predigt zuhören. Ebenso wenig wird ein Christ, der durchdrungen ist von seinem Glauben, sich zu den Mohammedanern bekennen. Ein Mensch, der vollkommen in seinem Glauben wurzelt, hat kein Bedürfnis nach einem anderen. [...] Das Gleiche gilt auch im politischen Leben”.

<sup>33</sup> Rede auf NSDAP-Versammlung in Plauen, 11 VI 1925 [w:] *Hitler, Reden...*, t. 1, s. 89–90: „Diese neue Weltanschauung muss wirken wie ein neues Evangelium. [...] Nur ein gesundes Volk kann die Freiheit wieder erringen [...] *Wir erblicken unsere Aufgabe darin, das Volk wieder national zu machen und gerade heute das banner des Glaubens an das Vaterland wieder höher zu pflanzen*” (kursywa w oryg.).

<sup>34</sup> Zob. dok. 15, 16 X 1932, „Nationalsozialistische Weltauffassung gegen Ideenlosigkeit und Dilettantismus. Schreiben an Franz von Papen”, [w:] *Hitler, Reden...*, t. 5, cz. 2, s. 40, gdzie czytamy: „Sie nehmen den Allmächtigen zum Beweis dafür in Anspruch, dass es mit Ihrer staatsmännischen Existenzberechtigung seine Richtigkeit habe, und verkünden damit, dass Ihre Politik eine «Politik aus dem Glauben» heraus sei. *Wir dagegen haben die uns vom Allmächtigen gegebenen Kräfte und Fähigkeiten unermüdlich und fleißig eingesetzt und angewandt für die geistige Erziehung und damit politische Erhebung unseres Volkes. Und unsoferne haben wir nun tatsächlich einen Glauben aus der Politik, nämlich den an unser Volk und an unsere Leistung*” (kursywa w oryg., list otwarty opublikowany jako broszura).

<sup>35</sup> J. Goebbels, *op. cit.*, s. 252, wpis z 4 września 1933 r.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 251, wpis z 7 sierpnia 1933 r.

ogromną cenę. Przy czym chłodna analiza treści – nawet tak skrótowa, jak prezentowana tutaj – była możliwa, tej jednak nie byli w stanie dokończyć ci, którzy wierzyli, przede wszystkim w obiecywaną wolność narodu, właśnie dlatego, że wierzyli, a nie racjonalnie rozumowali. Wyjaśnienie tego fenomenu zajmuje przede wszystkim socjologów i psychologów społecznych. W gruncie rzeczy i w *Mein Kampf*, i w swoich mowach Hitler zapowiedział wszystko, co zrealizował po zdobyciu władzy. Wolność była dokładnie taka, jak ją opisał, czyli była ta wolność mitycznego bytu – narodu – w którym nie ma miejsca dla tych, którzy nie podzielali aspiracji i przekonań tych, którzy w swoim mniemaniu ten naród najlepiej ponoć reprezentowali. Przykład narodowego socjalizmu można traktować jako przykład perwersji w zmianie sensu słów – nie istnieje bowiem wolność żadnej ludzkiej społeczności, jeśli nie mają jej pojedynczy członkowie danej wspólnoty. Warto zawsze pamiętać, że las jednak nie istnieje bez pojedynczych drzew.

## Bibliografia

- Dusik B. von, Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 2, *Vom Weimarer Parteitag bis zur Reichstagswahl Juli 1926 – Mai 1928*, cz. 1: *Juli 1926 – Juli 1927*, München–London–New York–Paris 1992.
- Gentile E., *La religion fasciste*, Paris 2002.
- Goebbels J., *Dzienniki*, cz. 1: 1923–1939, Wyboru dokonał, z języka niemieckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył E.C. Król, Warszawa 2013.
- Hartmann C., Lankheit K.A. von, Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 5, *Von der Reichspräsidentenwahl bis zur Machtergreifung. April 1932 – Januar 1933*, cz. 2: *Oktober 1932 – Januar 1933*, München 1998.
- Hartmann C., Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 4, *Von der Reichstagswahl bis zur Reichspräsidentenwahl. Oktober 1930 – März 1932*, cz. 2: *Juli 1931 – Dezember 1931*, München–New Providence–London–Paris 1996.
- Lankheit K.A. von, Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 3, *Zwischen den Reichstagswahlen Juli 1928 – September 1930*, cz. 2: *März 1929 – Dezember 1929*, München–New Providence–London–Paris 1994.
- Maciejewski M., *Wódz i jego drużyna. Początki kształtowania się władzy i autorytetu Adolfa Hitlera wśród nazistów*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” [Wrocław] 2010, t. 32, s. 91–114.
- Rosenberg A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1941.

- Sandu T. (red.), *Vers un profil convergent des fascismes? «Nouveau consensus» et religion politique en Europe centrale*, Paris 2010.
- Vollnhals C. von, Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 1, *Die Wiedergründung der NSDAP. Februar 1925 – Juni 1926*, München–London–New York–Paris 1992.
- Weinberg G.L. von, Hartmann C., Lankheit K.A. von, Saur K.G. (red.), *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*, t. 2A, *Außenpolitische Standortbestimmung nach dem Reichstagswahl Juni – Juli 1928*, München–New Providence–London–Paris 1995.
- Zmierczak M., *Krytyka demokracji w ideologii Adolfa Hitlera*, „*Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*” [Wrocław] 2010, t. 32, s. 75–92.

## Wolność w myśli Ludwiga von Misesa\*

### Wprowadzenie

Refleksja dotycząca wolności zajmuje w historii myśli filozoficznej poczesne miejsce, będąc jednym z jej centralnych tematów począwszy od starożytności aż do czasów nam współczesnych. Od zarania dziejów intelekt ludzki usiłował bowiem odpowiedzieć na pytania, kim jest człowiek oraz co to znaczy, że człowiek jest wolny jako byt indywidualny i społeczny. Od początku też rysowała się pewna wspólna wszystkim proponowanym rozwiązaniom płaszczyzna. Otóż wolność człowieka – jako bytu obdarzonego rozumem – polega na tym, że człowiek planuje, co w granicach swojej wolności może lub powinien uczynić. Granice te wytyczała mu jego własna natura: zdolności intelektualne, siły fizyczne, możliwości techniczne *etc.* albo ramy zewnętrzne: polityczno-prawna struktura państwa, zasady kierujące wspólnotą, w której uczestniczył. Racjonalny plan działania wiąże się z tym, że człowiek jest bytem celowym, a zatem dokonuje wyboru celów oraz środków do nich prowadzących. Wybór celów z kolei i środków potrzebnych do ich osiągnięcia nasuwa nam kolejny wniosek: wybór jednej rzeczy jest jednocześnie rezygnacją z innych. W każdym wyborze istoty obdarzonej rozumem kryje się jednocześnie, jako jego istotny element, rezygnacja. Wolność człowieka tedy realizuje się w pewnym obszarze ograniczonym. Jeśli pojmiemy wolność jako możliwość planowania oraz – co istotne – możliwość działania lub niedziałania, działania w taki lub inny sposób, owa dialektyka wyboru

121

---

\* Artykuł opublikowany pierwotnie pod tytułem *Wolność w myśli Ludwiga von Misesa (1881–1973)* w „Rocznikach Filozoficznych” 2015, t. 63, nr 2, s. 207–235.

i ograniczania – czyli wyboru jednej rzeczy i zarazem rezygnacji z innej – rysuje się jako szczególna dynamika ludzkiej wolności<sup>2</sup>.

Otwarte pozostaje pytanie, co może ograniczać wolność? Czasownik „może” należy tu rozumieć jako dopuszczalną formę ograniczenia istoty rozumnej (indywidualnej i zarazem społecznej) w jej wolności – w sensie: na co godzimy się – gdy wraz z jednym wyborem rezygnujemy z innego – i co stanowi ograniczenie dla wszystkich wyborów.

Człowiek dokonuje wyborów w określonym kontekście społeczno-polityczno-prawnym. Kontekst ten ułatwia lub utrudnia wybór, usprawnia lub utrudnia dokonanie (racjonalnych) decyzji. I tak kontekst społeczny, a mam tu na uwadze naturalne nisze kulturowe, w których człowiek przebywa<sup>3</sup>, jak przede wszystkim rodzina, wolne stowarzyszenia, wspólnoty religijne, kluby, mają zadanie usprawnienia do naturalnego (czytaj nieprzymuszonego) zarządzania wolnością. Socjologia nazywa je strukturami pośredniczącymi<sup>4</sup>. Nazwałbym je dodatkowo strukturami pozytywnymi albo nawet pozytywno-normatywnymi, w ich ramach formułowane są bowiem pewne normatywne reguły i wskazania, definiowane wartości, przekazywane umiejętności wartościowania, bez których wolny wybór byłby znacząco ograniczony bądź w ogóle niemożliwy.

Dokonując wyboru, wolny człowiek musi przecież brać po uwagę nie tylko to, co poprzez jego decyzję zmienia się w otaczającym go świecie dla niego samego, co zmienia się w nim samym, ale także, co sprzyja dalszemu potwierdzeniu i umocnieniu jego wolnej i rozumnej natury lub co się

122

<sup>2</sup> Nieprzypadkowo monumentalne dzieło Misesa nosi tytuł *Ludzkie działanie*. Oznacza to, że Austriak chce podkreślić znaczenie analizy ludzkiego zachowania i ludzkich wyborów dla rozumienia decyzji ekonomicznych, nie zaś znaczenie struktur oraz instytucji. Amerykański libertarianin Robert LeFevre, nawiązując do Misesa, podkreśla wielką wagę pytania: „Jak ludzie działają, kiedy angażują się w produkcję oraz wymianę dóbr i usług?” Nie chodzi tedy o logistykę, kontynuuje LeFevre, ale o rozumienie ludzkiego działania (zob. *The Fundamentals of Liberty*, Santa Ana 1988, s. 119). Decyzje są często nieprzewidywalne i wymykają się logice konstruktywistycznej. Mówimy tu o podejściu z gruntu personalistycznym, które cechuje dynamizm ludzkiego działania. Odpowiedzią na ten dynamizm jest aktywna postawa dostarczającego usługi (czy produkty) dla usługobiorcy.

<sup>3</sup> Warto w tym miejscu przywołać socjologiczno-politologiczne rozważania Roberta Putnama pod znamienym tytułem *Samotna gra w kręgle*, w których amerykański socjolog zastanawia się nad zjawiskiem zamierania naturalnych więzi społecznych. Nie jest obojętne, że zanikają wspólnoty i wolne stowarzyszenia, które miały być symbolem wolnego organizowania się społeczeństwa. Życie polityczne nie znosi próżni. Jeśli społeczeństwo traci ochotę na samoorganizowanie się, w to miejsce wchodzi państwo ze swoją propozycją odgórną i biurokratyzowanej organizacji, zob. R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Warszawa 2008, *passim*.

<sup>4</sup> J.L. Adams, *Mediating Structures and the Separation of Powers*, [w:] M. Novak (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, Washington D.C. 1980, s. 1–30.

jej sprzeciwia<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę środowisko coraz bardziej globalnych zmian nie wolno zapominać o całości światowego układu społecznego.

Jeśli chodzi o kontekst polityczno-prawny, nazwijmy go negatywnym, rozumny i wolny człowiek dokonuje wyborów w ramach wspólnoty politycznej, jaką jest państwo. Tu istotne są zapisy prawne, które nie będą powodowały dowolności interpretacyjnej na etapie ich stosowania i które mają powstrzymać przed działaniami destrukcyjnymi. Mówimy zatem o charakterze negatywnym kontekstu polityczno-prawnego, gdyż ma on ustalić zakres tego, co dozwolone lub zabronione w państwie.

Człowiek działający jako wolny jest ze swej istoty nieprzewidywalny, wykracza poza wszelkie schematy. Ze względu na dwie podstawowe cechy podmiotu działającego: rozumność i wolność samodeterminacja wobec wybranego dobra współtworzy wolność, natomiast arbitralna ingerencja ją pomniejsza, a nawet eliminuje. Najlepiej, gdy jej granice kształtuje dojrzałość intelektualna i moralna działającego. Wolność sprawdza się bowiem w działaniu, kiedy to człowiek doświadcza wielorakich ograniczeń – tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych – oraz dąży do ich przezwyciężenia.

W tym tekście pochylimy się nad rozumieniem wolności u Ludwiga von Misesa należącego do przedstawicieli tzw. szkoły austriackiej, która czerpie z dorobku Carla Mengera (1840–1921), Eugena Böhm von Bawerka (1851–1914) i Friedricha von Wiesera (1851–1926), a po Misesie i Friedrichu von Hayeku (1899–1992) jest kontynuowana przez ich uczniów Ludwiga Lachmana (1906–1990), Murraya Rothbarda (1926–1995) oraz Israela Kirznera (1930–). W ramach tej szkoły podkreśla się dynamiczną naturę ekonomii jako procesu. Jednostki działają w warunkach ograniczonej wiedzy i niepewności. Stąd tak istotne jest działanie jednostki jako punkt wyjścia (indywidualizm metodologiczny), w którym – mając do dyspozycji wolność działania wyznaczoną systemem prawno-politycznym i ograniczonymi możliwościami – jednostka szuka najlepszych dla siebie rozwiązań<sup>6</sup>. Nie są to rozwiązania idealne w jakimś uniwersalizowanym i zracjonalizowanym świecie, lecz najlepsze w sensie praktycznym<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zakorzenie we wspólnotach pośredniczących dostarcza ważnych punktów odniesienia dla wartościowania.

<sup>6</sup> Filozof polityki pisze w tym kontekście o współczesnych teoriach liberalnych, których podstawą jest ontologiczny indywidualizm. Podobnie jak u Misesa mówi się tu o realnym istnieniu, które przysługuje jednostkom (zob. J. Miklaszewska, *Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie*, [w:] W. Zuziak, J.M. Byrska (red.), *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków, s. 12). Zob. także J. Kłós, *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007, s. 280–282.

<sup>7</sup> Zob. H. Landreth, *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 1998, s. 588–591.



## Fundament wolności – główne założenia

Historia filozofii dostarcza nam różnych propozycji, które miały służyć wyjaśnieniu i uporządkowaniu fenomenu ludzkiej wolności. Platon umieszcza człowieka w zhierarchizowanej strukturze państwa, w której na szczycie znajdują się filozofowie – jako ludzie właściwie władający rozumem – bo też odpowiednie korzystanie z wolności zawdzięczamy panowaniu rozumu. Człowiek podąża we właściwym kierunku i cel wyznaczony osiąga, jeśli tylko niższym warstwom (zmysłowym i wegetatywnym) nałoży rozumne ograniczenia, podobnie i państwo osiąga właściwe sobie cele, gdy rządzą w nim rozumni, podporządkowując sobie nierozumnych.

Arystoteles przyznaje człowiekowi naturę społeczną, zatem nie musi on być arbitralnie zmuszany do uporządkowanego życia z innymi. Wynika ono bowiem z jego własnej natury. Tworzenie wielorakich grup społecznych w ramach państwa jest istotnie wpisane w ludzką naturę. Chodzi jedynie o to, by wypracować w sobie dzielność (cnotę), którą zyskuje się podobnie jak u Platona – przez rozumne opanowanie tego, co podlejsze w człowieku. I tak zatem odwaga powstaje przez odwrócenie się zarówno od tchórzostwa, jak i brawury, bo żadna z tych skrajności nie przystoi człowiekowi rozumnemu. Arystoteles w swojej *Polityce* kładzie nacisk na bogactwo i różnorodność wielorakich relacji pluralistycznego społeczeństwa. Człowiek w tym pluralizmie nie dąży do realizacji idei znajdującej się w świecie doskonałym, ale zmierza do realizacji swojej własnej natury na miarę rozumnego zaangażowania w życie społeczne.

Obie myśli, platońska i arystotelesowska, będą inspirować następne projekty ludzkiej wolności, rozwijane w dziejach. Oczywiście nie wolno zapominać o różnych istotnych modyfikacjach myśli hellenistycznej w okresie hellenistycznym: stoicyzmie, epikureizmie, cynizmie. Znajdą one później swoje odzwierciedlenie w bardziej nam współczesnych doktrynach liberalizmu oraz anarchizmu. Zwłaszcza kiedy nastąpi nowożytny przewrót i do głosu dojdzie immanentna jednostka poszukująca rozwiązania raczej w projektach własnej świadomości, aniżeli w dociekaniu natury rzeczywistości.

Naczelną kategorią, wokół której rozwijała się później refleksja dotycząca wolności, jest kategoria sądu (przyświadczenia, łac. *assentior*, fr. *l'assentiment*, ang. *assent*). Kategoria ta pojawia się w średniowiecznej filozofii św. Augustyna, we francuskiej filozofii Kartezjusza i anglosaskiej Johna Locke'a. Pojęcie przyświadczenia (wydania sądu, że rzeczy mają się tak a tak) ukazuje się jako kluczowe w wyjaśnieniu wolności; dopiero

dokonanie sądu o rzeczywistości świadczy o wolności lub jej braku. Chodzi zatem o stwierdzenie, kiedy człowiek może wydać wolny sąd, w obszarze jakich spraw ten sąd jest wolny, czym się kieruje, czym powinien się kierować. Zależnie od rozumienia roli sądu (przyświadczenia) różne były wizje dotyczące istoty wolności.

Różne też były odpowiedzi dotyczące natury ludzkiej wolności. Platon szukał odpowiedzi w rozumności oraz idealnej strukturze zhierarchizowanego państwa. Rozumność natury gwarantowała panowanie nad tym, co niższe w hierarchii bytu. Niższe było to, co samo z siebie nie potrafiło sobą kierować, co dopiero z zewnątrz winno być kierowane. Z tych wielorakich rozwiązań wyłaniają się dwa podstawowe aspekty: praktyczny i teoretyczny. Otóż z jednej strony mówimy o rozmaitych sposobach manifestacji wolności: osobistych, grupowych (społecznych), indywidualnych, politycznych, ekonomicznych, artystycznych. Z drugiej zaś formułujemy różne teorie i koncepcje dotyczące wolności.

Kategoria przyświadczenia, jak powiedzieliśmy, jest dla wolności kategorią kluczową. To właśnie na jej gruncie widział ojciec nowożytnego racjonalizmu możliwość wyjaśnienia istoty ludzkiej wolności, w obszarze tzw. wolnego sądu (*liber arbitrium*). Wolny sąd definiowany jest jako sąd, którym kierują idee jasne i wyraźne, zatem dopiero w racjonalnym świecie pojęć, w świecie oderwanym od zindywidualizowanej przypadkowości, w świecie tego, co uniwersalne, może rodzić się ludzka wolność. Chodzi o takie wybory, które dokonują się w środowisku wyeliminowanej przypadkowości. Tą drogą na scenę dziejów wkracza matematyczne przyrodoznawstwo i mechanika Isaaca Newtona – filozoficzne rozwiązania podpowiadały nowe rozumienie świata: poprzez budowanie modeli i algorytm metodycznego postępowania. W kontekście rozważań Misesa można by powiedzieć, że wyeliminowana przypadkowość staje się też eliminacją człowieka w jego doświadczanej codzienności, wprowadzając na jego miejsce twór sztuczny, przedmiot ideologicznej manipulacji, przypadkowość i niepewność to bowiem nieodzowne składniki ludzkiego życia.

Od strony teoretycznej, zwłaszcza od momentu narodzenia się nowożytnej myśli filozoficznej, wolność utożsamiana jest z rozumowym działaniem w sensie uniwersalnych schematów powszechnie obowiązującej logiki. Tylko takie postępowanie spełnia kryteria ludzkiej wolności, które spełnia rygor logicznej argumentacji. Ponieważ argumentacja ta ma walor uniwersalności, zatem człowiek jest wolny, gdy każdy właściwie używający swojego rozumu – zgodnie z powszechnie obowiązującymi regułami – jest w stanie pojąć (zaakceptować) jego postępowanie. Rozumienie

to kulminuje w nurcie heglowskim, gdy wolność staje się uświadomioną (zrozumianą) koniecznością<sup>8</sup>.

W wieku XIX zarówno kantowska etyka formalistyczna, jak i heglowska uświadomiona konieczność wynikająca z jego filozofii dziejów okazują się w swej strukturze bardzo ograniczoną i nazbyt ciasną wizją człowieka. Zauważmy, że podobne przewartościowania dokonują się i w nauce. Pozytywistyczno-scjentystyczny obraz świata nie przystaje do dynamicznego, wielokontekstowego obrazu człowieka. Zaczęto dostrzegać, że wszelkie gotowe schematy, nałożone na żywą tkankę działającego człowieka, w sposób konieczny go ograniczają i ostatecznie dają jego nieprawdziwy obraz. Tak z wolna poczęła wyłaniać się idea spontanicznego rozwoju, który wprawdzie kieruje się wewnątrznie oraz indywidualnie tworzonym porządkiem, bo też i każdy działający planuje swoje działanie, ale porządku tego nie można z góry narzucić wszystkim działającym. Nie istnieją gotowe, uniwersalne schematy, wedle których wszyscy, jak w mechanizmie zegarka, działaliby z dającymi się przewidzieć skutkami. Człowiek kieruje się powszechnie obowiązującą logiką w dosyć ograniczonym zakresie, w obszarze formalnego myślenia. W życiu codziennym natomiast jego kompasem jest myślenie zindywidualizowane, wybory wedle sobie tylko znanych kryteriów. Można by naprędce sformułować taką oto maksymę: choć wszystko można wyrazić za pomocą liczby, nie wszystko jest liczbą. Mówiąc, że wszystko można wyrazić liczbą, mam tu na myśli jakiś wyobrażony i upraszczający język symboli, stworzony na potrzeby chwili, w którym mógłby być zakodowany ludzki świat przeżyć.

126

## Ludwig von Mises – podstawowe kryteria

Wystąpienie Misesa można pojmować jako krytyczną reakcję wobec powszechnie obowiązującego schematu racjonalistycznego, z którym wiązał się wzrost znaczenia państwa jako hipostazy uniwersalnego rozumu (często pisanego jako Rozum). Austriacki myśliciel chce bowiem traktować człowieka jako zanurzonego w kontekście codzienności, w chaosie wyborów, w którym nie ma do czynienia z koniecznymi (jasnymi i wyraźnymi) ideami, lecz z tym, co człowiek odczytuje – często w sposób niedoskonały, a nawet błędny – jako interes własny. I to właśnie w tej skomplikowanej sieci społecznych powiązań, wzajemnych relacji, prób

<sup>8</sup> Człowiek należy do państwa jak przypadłość do substancji. Z państwa czerpie określenie tego, co etyczne, a jego prawa – pisze J.P. Hudzik – „mają [...] dla podmiotu ważność bezwzględna [...]” (J.P. Hudzik, *Rozum – wolność – odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001, s. 114).

i błędów – świecie, powiedzielibyśmy, arystotelesowskim – wybiera to, co ma służyć udoskonaleniu jego bytu. Ze względu na bogactwo jego wielorakich powiązań, dynamizm zmian, ich nieprzewidywalność, wynikającą z indywidualnych wyborów, możliwe jest tylko indywidualne planowanie, a niemożliwe planowanie centralne, jeśli wolność ma być uszanowana. Wolność jest ryzykiem, które człowiek podejmuje, a nie teoretycznym planem i rękojmią pewnego sukcesu. Działający nie może w sposób pewny przewidzieć wyników swoich działań, natomiast może je – na miarę swojej ograniczonej wiedzy – zaplanować. Wolność ludzka tedy nie jest wolnością czystego bytu, lecz doświadczeniem realizującym się w konkretnych warunkach polityczno-społecznych<sup>9</sup>.

Jesteśmy bytami racjonalnymi i celowymi, to znaczy bytami, które na podstawie własnego poznania wyznaczają cele swojego działania. Cele te są ograniczone, a efekty podjętych działań niepewne. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć ostatecznych skutków, bo przecież zależą one od praktyki, a ta nie da się dokładnie przewidzieć. Podobnie jak w przyrodzie, w świecie społecznym także istnieją prawa, które Mises nazywa prawami prakseologicznymi, a ich najbardziej dojrzałą formą jest ekonomia<sup>10</sup>. U podstaw jego prakseologicznej ekonomii leżą następujące zasady: zasada leseferyzmu, zawieszenie sądów dotyczących wartości (*value-free judgments*) oraz odrzucenie etyki obiektywnej. W układzie niezakłóconym ingerencją zewnętrznego autorytetu, czyli działania innych, interwencji pochodzącej od motywów nieracjonalnych – na przykład zawiści, chciwości, poplecznictwa, ale także arbitralnie narzuconego systemu wartości – człowiek jest w stanie racjonalnie zaplanować swoje działanie. Będzie ono też w danych okolicznościach możliwie najlepsze. Stąd prosty wniosek, że im mniej takiej zewnętrznej ingerencji, a więc swobody dla

<sup>9</sup> Trafnie zauważa Miklaszewska, że „wolność polityczna nie jest bytem, lecz relacją pomiędzy jednostką a państwem [...]” (zob. J. Miklaszewska, *op. cit.*, s. 12). Jest to relacja wzajemnie proporcjonalna: umniejszenie jednej, powoduje zwiększenie drugiej. Bardzo ciekawie pisze o tym George Gilder w swojej znanej pracy *Bogactwo i ubóstwo*, nazywając liberalizm moralnym ryzykiem, przekonując o potrzebie równowagi pomiędzy ryzykiem (jaki wynika z wolnego działania jednostki, jej prób i błędów) a bezpieczeństwem (jakiego niewątpliwie wymaga zarządzanie państwem), zob. *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, Poznań 2001, s. 181 i nast.

<sup>10</sup> Zob. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, transl. G. Reisman, New York 1981, s. 199. Nasza wiedza o rzeczywistości nie jest zgromadzona w jakimś jednym ośrodku, jednej osobie, bo wówczas byłaby to wiedza absolutna, a ta nie jest dostępna ludzkiemu umysłowi (ludzkiej organizacji). Podstawową cechą naszej wiedzy jest jej rozproszenie. Podejmujemy próby, eksperymentujemy, by znaleźć najlepsze rozwiązanie (zob. W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 18–19; zob. także *idem, Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001, s. 21).

działania praw natury (społecznej), tym większy zakres pewności. Niezakłócone relacje społeczne tworzą swoistą sieć przewidywalności. Dzięki temu planowanie ma sens. Gdyby wszystkim rządził czysty przypadek albo koniecznościowe fatum, planowanie nie miałyby sensu. Rzeczywistość rządzi się prawami, które rozum jest w stanie poznać.

Każda sytuacja wymaga jednak indywidualnego rozwiązania. Powstaje subiektywistyczna ekonomia, która unika sądów dotyczących wartości<sup>11</sup>. Ekonomista jest „tylko prakseologiem, technikiem, wskazującym swoim czytelnikom lub słuchaczom, że i oni wszyscy uznają politykę za złą, kiedy już ukaże wszystkie jej konsekwencje”<sup>12</sup>. Mises jest zwolennikiem ekonomii wolnej od wartości, bo tylko taka ekonomia – w której rządzą czysto racjonalne (użyteczne) argumenty za lub przeciw opłacalności jakiegoś przedsięwzięcia – przynosi sukces i szanuje indywidualną wolność. Nadal jednak otwarte pozostaje pytanie: czy istnieje coś, co moglibyśmy nazwać obiektywną opłacalnością? Myślę, że Mises pozostawiłby to pytanie bez odpowiedzi, bo sięga ono rozwiązań metafizycznych. Austriakowi wystarczy, że umożliwi się wolną przestrzeń debaty, nie zakłóconą arbitralnością. Można by powiedzieć, iż przestrzeń wolności jest jednocześnie zamkniętą strukturą, której może zaszkodzić ingerencja z zewnątrz. I to nie tylko dlatego, że taka ingerencja arbitralnie zakłóca spontaniczną dynamikę wolności, ale również z tego względu, że uczestnicy wolnych relacji mogą (a nawet zechcą) taką ingerencję wykorzystać dla swoich celów. Wówczas trudno mieć nadzieję na harmonijną równowagę, do jakiej prowadzi wolne działanie.

Napotyka tu jednak trudności, na które słusznie wskazuje uczeń Misesa, Rothbard. Otóż nie jest możliwa pełna koncesja na rzecz ekonomii wolnej od sądów dotyczących wartości, skoro przecież nazywamy interwencję czymś złym. Ekonomista prakseolog, który broni wolności działania (np. w obronie wolnego handlu), unika nazywania pewnych metod (np. protekcjonizmu) złymi samymi w sobie, bo wówczas formułowałby sądy wartościujące. Środki są złe ze względu na zamierzony cel. Trudno jednak nazwać je złymi samymi w sobie. I tak, zgodnie z argumentacją użytych przez Misesa, mógłbym optować nawet za silnie dotowaną gospodarką chińską, bo okazuje się skuteczną, chociaż według zasady leseferyzmu subsydiowanie jest sprzeczne z wolną gospodarką<sup>13</sup>. Racjonalnie urzą-

<sup>11</sup> Na temat subiektywizmu w szkole austriackiej zob. G.J. Zanotti, *Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics*, „Journal of Markets & Morality” 2007, vol. 10, nr 1, s. 115 i nast.

<sup>12</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York–London 1998, s. 207.

<sup>13</sup> Dlatego teza o neutralności liberalizmu jest trudna do utrzymania przynajmniej z trzech powodów, jak pisze William Galston. Zwłaszcza dwa są dla nas interesujące:



dzona społeczność rządzi się argumentami. Mises konsekwentnie odrzuca etykę obiektywistyczną, rozwijając ekonomię subiektywistyczną, opartą na indywidualizmie metodologicznym, która właściwego autora działania upatruje w jednostce, a nie we wspólnocie<sup>14</sup>. Człowiek nie wybiera w obliczu obiektywnego dobra i zła moralnego, ale wybiera właśnie w odniesieniu do wartości pojętych prakseologicznie, czyli dobrem (lub złem) jest to, co prowadzi do bądź odwodzi od wyznaczonego celu. Żeby rozwiązać powstałe na gruncie etyki Misesa aporie, trzeba wykroczyć poza utylitaryzm i subiektywizm. Trudno znaleźć rozwiązanie dylematu pomiędzy postulatem leseferyzmu oraz ekonomią wolną od sądów wartościujących na gruncie subiektywizmu.

Chcąc uniknąć sprzeczności, Mises łączy prakseologię z liberalizmem jako doktryną polityczną zbudowaną na gruncie prakseologii i odwołuje się do ogólnych założeń liberalizmu, w których formułuje się sądy wartościujące. I tak liberalizm

jako doktryna polityczna [...] nie jest neutralny wobec wartości i ostatecznych celów, do których prowadzi działanie, [zakłada że] ludzie wolą życie od śmierci, zdrowie od choroby, dobre odżywianie od głodu, dostatek od nędzy [...],

nie lekceważy „intelektualnych i duchowych aspiracji człowieka”. Przeciwnie, liberałów „ożywia [...] intelektualny zapał i dążenie do moralnej doskonałości, mądrości i piękna”<sup>15</sup>. Liberalizm nie jest przeciwny religii, lecz sprzeciwia się teokracji, obstaje bowiem za racjonalnym urządzeniem życia społecznego, odwołującym się do argumentów rozumowych, a nie nadprzyrodzonych<sup>16</sup>. Religia może nawet wspierać przekonania moralne, jakimi pragnie rządzić się liberalizm – argumentuje autor – a wśród nich

129

---

polityka liberalna wymaga odwołania się „do jakiegoś pojęcia dobra” oraz obrońcy liberalizmu odwołują się milcząco „do szerszej – niż tylko formalna bądź instrumentalna – koncepcji dobra, aby przeprowadzić swój wywód” (zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1999, s. 24); na temat neutralności państwa zob. także W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 221 i nast.)

<sup>14</sup> Por. J.W. Skillen, *Doing Justice to Entrepreneurial (and Other) Responsibilities*, „Journal of Markets & Morality” 2010, vol. 13, nr 2, s. 320. Indywidualizm liberalnego społeczeństwa nie jest w sprzeczności, jak podkreśla współczesny filozof polityki, z powstawaniem prowsólnotowych postaw, a liberalna wolność nie jest oparta na zjawisku „walki szczyrów” (zob. J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 62–63; por. także W. Galston, *op. cit.*, s. 59, gdzie czytamy, że „Liberalizm nie podkopuje wspólnoty – sam jest formą wspólnoty”). Tak też rozumie to Mises. Wolność liberalna, poprzez uświadcwienie potrzeby współpracy w ludzkim działaniu, sprzyja budowaniu wspólnoty.

<sup>15</sup> Mises, *Ludzkie działanie, Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007, s. 132, 133.

<sup>16</sup> Por. J. Kłos, *op. cit.*, s. 255.



należy wymienić pokojową współpracę członków społeczeństwa, dobrobyt i uporządkowane relacje międzyludzkie.

Według Misesa wolność jako taka nie istnieje. Jest ona zawsze odniesiona do swojego podmiotu: kto jest wolny? oraz do przestrzeni, w której się rozgrywa. Wolność abstrakcyjna nie istnieje, bo nie można jej rozważać w izolacji od człowieka i okoliczności społeczno-polityczno-ekonomicznych, w których podejmuje on różnorakie działania, a zatem w różny sposób doświadcza dynamizmu wolności – jej rozszerzenia, ograniczenia lub eliminacji. To ściśle powiązanie wolności z jej podmiotem – jak można się domyślać – miało z jednej strony uchronić Misesa od miałkich rozważań, które mogłyby go zaprowadzić w ślepy zaułek utopii, a z drugiej wynikało z jego bolesnych doświadczeń systemów totalitarnych w Europie. Jako wnikliwy obserwator sytuacji politycznej nie mógł nie zauważyć owej szczególnej niekonsekwencji panującej w intelektualnych kołach Zachodu – krytyki wobec faszyzmu i narodowego socjalizmu oraz spolegliwości dla komunizmu.

Austriacki ekonomista koncentruje się przede wszystkim na tym, co tradycja filozoficzna – zwłaszcza od Isaiaha Berlina – nazwała wolnością negatywną albo polityczną<sup>17</sup>. W swoim rozumieniu wolności Mises przyjmuje perspektywę prakseologiczną, tzn. wolność pojmowaną jako politycznie zdeterminowaną przestrzeń, w ramach której może działać jednostka. Dodajmy, że Austriak nie odrzuca innego uwarunkowania wolności, w znaczeniu wolności pozytywnej, wolności rozumianej w sensie obowiązków wynikających z ludzkiej natury ujętej na sposób metafizyczny; ten aspekt jednak go nie interesuje. Interesuje go przede wszystkim działanie ekonomiczne, na ile może ono być skuteczne (efektywne), wzięwszy pod uwagę oczywisty fakt, że w społeczeństwie nie wszystkie działania są możliwe, nie wszystkie są dozwolone. Mises nie jest utopistą, który gotowy jest zgodzić się na wizję społeczeństwa jako swobodnej gry wolnych atomów, gdy rola państwa zostaje zminimalizowana do zera.

<sup>17</sup> Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991, *passim*. Kwestia relacji wolności pozytywnej do negatywnej otwiera szeroki kontekst dyskusji. Możemy tu wyróżnić kilka kierunków myśli politycznej: liberalną, liberalno-konserwatywną, konserwatywną, libertariańską, komunitarystyczną (zob. dyskusję na temat relacji liberalizmu do komunitaryzmu A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 35–222). Jeśli chodzi o myśl liberalną, możemy tu wyróżnić nurt klasyczny, współczesny, umiarkowany z cechami republikańskimi. Nurt umiarkowany i republikański zbliżyłyby się do nurtu liberalno-konserwatywnego. Tutaj mówi się o pewnej harmonii pomiędzy wolnością negatywną (polityczną) a wolnością pozytywną. Przedstawiciele tego stanowiska (np. M. Dzielski) podkreślają z jednej strony wolność gospodarczą (wolny rynek), a z drugiej strony znaczenie tradycyjnych wartości (trwałość rodziny, religia, tradycje narodowe).

W pracy krytycznej wobec władzy totalitarnej *Omnipotent Government* [Wszechmocny rząd] ze znaczącym podtytułem *The Rise of the Total State and Total War* [Powstanie totalnego państwa i totalnej wojny] czytamy: „Liberalizm nie jest taki głupi, żeby dążyć do zlikwidowania państwa”<sup>18</sup>.

## Wolność a działanie

Wolność jest ważna nie tyle dla niej samej, jako pewna nieokreślona forma, ale jako społecznie istotna przestrzeń dla ludzkiego indywidualnego i społecznego działania. W tej przestrzeni człowiek działa w sposób wolny, ale nie dowolny, tzn. zgodnie z najgłębiej pojętym interesem własnym oraz z uwzględnieniem ograniczeń, jakie wynikają z konkretnego miejsca i czasu. Słusznie o tym pisze współczesny komentator Misesa:

Wolność jest istotna, ponieważ ludzie nie mogą dokonywać racjonalnych wyborów, gdy inni mówią im, jak mają działać. W każdym razie ci, którzy pracują wedle swej woli są nieporównywalnie bardziej produktywni niż niewolnicy, których zmusza się do pracy dla innych<sup>19</sup>.

Praca realizowana w takich okolicznościach, uwolniona z więzów niewolnictwa, staje się bardziej efektywna i umożliwia rozwój. Człowiek kierowany pragnieniem polepszenia swojego losu lepiej i skuteczniej przysłuży się wspólnocie aniżeli niewolnik przymuszony do zaplanowanego odgórnie działania, które rzadko rozumie i które jest mu obce. Można by powiedzieć, że w duchu filozofii klasycznej Mises rozumie tu pracę jako element własnego samodoskonalenia. W związku z tym wolność i praca pozostają do siebie w relacji wprost proporcjonalnej: im więcej wolności w pracy, tym lepsze przynosi owoce. Innymi słowy im bardziej człowiek indywidualnie angażuje się w kształtowanie swojej pracy, tym lepiej pracuje. Mises jest przekonany, że właśnie na fundamencie indywidualizmu – jako doktryny przeciwstawnej do kolektywizmu – można zbudować silne więzi społeczne dzięki większej pokojowej współpracy.

<sup>18</sup> L. von Mises, *Omnipotent Government, The Rise of the Total State and Total War*, Spring Mills 1985, s. 48. Chodzi zatem o umiejętne zdefiniowanie zakresu władzy państwowej, żeby nie uległa zbyt radykalnemu rozszerzeniu, co doprowadziłoby do ubezwłasnowolnienia społeczeństwa. Myślę, że przestroga XIX-wiecznego historyka, Lorda Johna Actona, dotycząca korupcyjnych skłonności każdej władzy, szczególnie absolutnej, była bliska Misesowi. Nurt republikański podkreśla niezwykle ważną sprawę ograniczenia władzy. Nieograniczona może stać się narkotykiem i omnipotencją (zob. C. Sikorski, *Wolność w organizacji. Humanistyczna utopia czy prakseologiczna norma?*, Kluczbork–Łódź 2000, s. 22–27).

<sup>19</sup> E. Butler, *Ludwig von Mises – a Primer*, London 2010, s. 102.

Porównując starożytnych Greków i Rzymian, którzy żyli z pracy niewolniczej, do społeczeństw współczesnych, powiada:

nie mielibyśmy kolei, samochodów, samolotów [...], gdybyśmy nadal utrzymywali się dzięki sile niewolniczej. [Po czym dodaje, że] starożytni Grecy i Rzymianie [...] byli tych rzeczy pozbawieni<sup>20</sup>.

Oczywiście trudno mieć pretensje do starożytnych, że nie mieli jeszcze samochodów i samolotów z winy pracy niewolniczej. Ponadto nawet teraz można wskazać kraje totalitarne, gdzie praca nie jest zupełnie wolna, a jednak ich obywatele cieszą się posiadaniem i samochodów, i samolotów. Należałoby zatem dodać, że dystrybucja dóbr w takich krajach jest niewspółmierna do nakładu pracy, co sprzyja poczuciu głębokiej niesprawiedliwości. Ich obywatele nie poznają potencjału swoich możliwości, bo są niewolnikami systemu, co z kolei zniechęca ich do pracy: nie widzą związku pomiędzy nakładem swojej pracy a jej efektem. I jeśli nawet kraj ten posiada samoloty lub samochody, podróżują nimi wybrańcy władzy. Myślę, że klasycznym przykładem może być tutaj Korea Północna, jeden z ostatnich bastionów praktycznego komunizmu.

132

## Wolność w państwie i wobec państwa

Z dużym uproszczeniem można by uczestników współczesnej debaty na temat relacji państwo – społeczeństwo podzielić na tych, którzy twierdzą, że państwa jest za dużo oraz tych, którzy utrzymują, że jest go za mało<sup>21</sup>. Zawsze w przypadku tak radykalnego rozdziału łatwo dopatrzeć się i trzeciej grupy. Myślę, że dałoby się do niej zaklasyfikować Misesa, który nie chce ani poszerzenia władzy, ani też znaczącego jej umniejszenia w imię zasady ograniczenia władzy państwowej dla samego jej ograniczenia. Mises nie jest utopistą, który wszelkie źródła życia społecznego

<sup>20</sup> L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2004, s. 41; zob. także *idem*, *The Free and Prosperous Commonwealth, An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, transl. R. Raico, Princeton 1962, s. 20–23.

<sup>21</sup> Wiąże się to z określeniem rozumienia wolności, o czym już pisałem przy okazji wolności. Podstawowe pytanie, jakie się tu pojawia, brzmi: czy jedynym autorytetem dla jednostki jest jej immanentny rozum, a granicą wolności inne suwerenne jednostki? Mówimy zatem albo o absolutnej suwerenności jednostki, jeśli odpowiedź na zadane pytanie jest pozytywna, albo o ograniczonej suwerenności, jeśli odpowiedź ta jest negatywna. I tutaj znowu, jak w przypadku określania wolności, możemy mówić o różnych szkołach liberalnych, liberalno-konserwatywnych lub libertariańskich.

odnosi do władzy państwowej i w niej upatruje jedyne gwaranta dobrobytu; nie jest też anarchistą, zatem dostrzega pozytywne znaczenie państwa, pragnie jednak wyraźnie nakreślić granice obszaru jego władzy. Postawa, wedle której w imię etatystycznych wartości czyni się z państwa bożka, jest fałszywa, podobnie jak podejście, które głosi, że państwo w ogóle jest niepotrzebne. I tu spotykają się anarchiści z marksistami. Według tych pierwszych państwo należy wyeliminować w punkcie wyjścia; ci drudzy z kolei widzą ostateczne zniknięcie państwa w społeczeństwie bezklasowym. Obie postawy Mises postrzega jako błędne i zagrażające ludzkiej wolności.

Mises rozumie więc wolność nie jako wartość wsobną, ale jako coś, co „ma sens wyłącznie w kontekście systemu społecznego”<sup>22</sup>. Wolność jest zawsze wolnością czyjąś, a podmiot tej wolności niezmiennie doświadcza jej ograniczenia lub braku nie w pustej przestrzeni, ale w konkretnym ustroju. Człowiek jest istotą rozumną, która w granicach tego, a nie innego systemu dokonuje wyborów. Działa ze względu na wyznaczony sobie cel, dokonuje wyboru środków. W tym sensie podejście do wolności u Austriaka przypomina jej rozumienie w klasycznej filozofii moralnej. Wolność rozgrywa się w przestrzeni pomiędzy prawami natury i prakseologii. Ponieważ korzystanie z wolności jest społecznie uwarunkowane, działanie człowieka nie może zmierzać w kierunku destrukcji jego podstaw społecznych. W imię zachowania siebie wolne społeczeństwo musi być jednocześnie społeczeństwem ograniczającym. Trzeba powstrzymywać jednostki aspołeczne. Do zrealizowania tego zadania potrzebne jest państwo (rząd), które posiada monopol na stosowanie przemocy.

Skoro zgodziliśmy się, że wolność można zdefiniować jedynie w odniesieniu do systemu społecznego, w którym się realizuje, a jedyne prawo do stosowania przemocy należy do rządu, powinniśmy pytać o zasady ograniczenia rządu. Podstawowym celem działania społeczeństwa pragnącego ochronić swoją wolność jest konstytucyjne ograniczenie władzy rządu, a tym samym zagwarantowanie praw obywatelskich<sup>23</sup>. Rząd jest przeciwieństwem wolności, bo stosuje przymus i przemoc, ale jednocześnie jest gwarantem wolności politycznej. Dzieje się tak wówczas, gdy „jego uprawnienia ograniczy się do ochrony sfery określanej jako wolność gospodarcza”<sup>24</sup>. Jeśli rząd ogranicza swoje działania do „przeciwdziałania i zapobiegania zachowaniom antyspołecznym [...], mamy do

<sup>22</sup> L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 242.

<sup>23</sup> Zob. *ibidem*, s. 245.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 247.

czynienia z tym, co słusznie można nazwać swobodą polityczną”. Rząd ograniczony zatem, podkreślmy, to rząd, który ogranicza się do ochrony ludzi „przed przemocą i oszustwem jednostek społecznych [...]”<sup>25</sup>. Tak definiuje Mises wolność jednostki w systemie gospodarki rynkowej. Pozostaje ona niezależna i ma prawo do samostanowienia. W takim zakresie też kieruje nią prawo prakseologiczne.

Mises wierzy w pokojowotwórcze działania gospodarki wolnorynkowej, w ramach której osiągamy stan pokojowej homeostazy. Możemy oczywiście mieć uzasadnione wątpliwości wobec tych punktów prakseologii Austriaka, mianowicie wypada się zastanowić, na ile racjonalne są podstawy jego przekonania, że człowiek istotnie rezygnuje z tego, co się nie opłaca. Wszystko zaś, co się opłaca jednostce, służy także pokojowemu współistnieniu, zatem ma znaczenie społeczne. Gdybyśmy jednak sformułowali taki zarzut wobec autora, z pewnością argumentowałby on, że wyszliśmy poza granice prakseologii w obszar metafizyki, gdzie filozof nie chce się zapuszczać. Jest przekonany, że choć wybory ludzkie z pewnością nie są doskonałe, to – jeśli tylko nie są wymuszone – spełniają warunek wolności oraz służą pokojowi. Są to wybory na miarę ludzkich ocen i ambicji. I jeśli tylko pragmatyka działania społecznego pozwala doświadczyć skutków (nawet bolesnych) własnych działań, istnieją wielkie szanse – zdaje się przekonywać Mises – że nieprzymuszona jednostka sama wprowadza korekty i naprawia błędy. Gdyby robiło to państwo, chcąc za wszelką cenę uchronić poddanych od zła i konsekwencji ich niewłaściwych działań, jego środki stają się przeciwnie skuteczne, opierają się bowiem na iluzji, że pełna wiedza na temat działań jednostki jest dostępna.

Powtórzmy: żaden ludzki system polityczny nie jest doskonały. Nie jest nim z pewnością system, który szanuje nieprzewidywalną ludzką wolność. Tak jak w indywidualnym działaniu (a działanie społeczne jest tylko metaforą działania indywidualnego)<sup>26</sup>, człowiek jako byt racjonalny szuka najlepszego sposobu działania, korygując swoje uprzednie założenia, podobnie czyni i w działaniu społecznym.

Ktoś mógłby zapytać, czy wiara w zbawienne działanie gospodarki wolnorynkowej nie jest równie naiwna, jak wiara w ostateczne zwycięstwo komunizmu, skoro nigdzie wolny rynek nie działa w sposób całkowicie nieskrępowany. Nieuchronnie przecież kwestia ta odsyła nas do pytania o naturę ludzką oraz do metafizycznych źródeł zła. Jak to już wielokrotnie powtarzaliśmy, Mises nie angażuje się w analizy metafizyczne.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 123.

Życie społeczne nie jest okazją do dokonywania najlepszych wyborów, lecz do jak najpełniejszego gromadzenia wiedzy, która bez społeczeństwa byłaby niemożliwa. Wiedza o tym, co najlepsze, pozostaje poza ograniczonym zasięgiem naszego poznania. Poznanie zawsze odnosi się do doświadczenia konkretnego czasu; poza tym, co wiemy, znajduje się jeszcze szerszy obszar niewiedzy. Otacza nas raczej niepewność niż pewność. Uczymy się drogą podejmowania ryzyka i popełniania błędów.

## Realizm polityczny

Skoro jedynie państwo ma prawo do stosowania przymusu, to w imię tego, co moglibyśmy nazwać realizmem politycznym, Mises skłonny jest popierać przymusową służbę wojskową<sup>27</sup>. Pacyfizm jest w jego rozumieniu utopią. Austriak nie ma wątpliwości, że świata nie zamieszkują tylko ludzie dobrej woli, dlatego mobilizacja do obrony zarówno wewnętrznego ładu, jak i zewnętrznego pokoju powinna być powszechnym obowiązkiem. Realizacja tego obowiązku spoczywa w rękach rządu. Jeśli powstaje jakieś zagrożenie dla wolności, Mises widzi je przede wszystkim w warunkach zewnętrznych, w strukturach systemowych<sup>28</sup>. Nie znaczy to, że inne zagrożenia nie istnieją albo nie mają znaczenia – np. te zakorzenione w metafizycznych źródłach zła. Tymi kwestiami jednak nie powinno się zajmować państwo, bo wykraczają poza obszar prakseologii.

Nade wszystko należy pamiętać – co zostało tu już wielokrotnie podkreślone – że Mises rozumie jednostkę jako byt społecznie powiązany. Nie jest to byt samotny i wyizolowany, lecz pozostający w wielu relacjach wzajemności. Wiedza, którą posiada, jest wynikiem współpracy społecznej. Wolność jako niezależność jest utopią, jest ona raczej rozumnie przyjętą zależnością. Wzajemnie siebie potrzebujemy, bo nie jesteśmy samowystarczalni – taką lekcję społecznie uwarunkowanej wolności ludzkiej otrzymaliśmy już od myślicieli starożytnych, zwłaszcza Arystotelesa.

Rząd jest przeciwieństwem wolności, bo jego działanie – za względu na jego rolę negatywną (tj. odstraszenia) – „zawsze oznacza przymus i przemoc”<sup>29</sup> oraz chęć poszerzenia swojej władzy, powinien wspierać i chronić wolność gospodarczą, czyli działania rynkowe. Widzimy tu

<sup>27</sup> Jest to o tyle ciekawe, że taka koncesja na rzecz państwa była dla jednego z jego późniejszych uczniów (Murraya Rothbarda) zupełnie nie do przyjęcia.

<sup>28</sup> Zob. L. von Mises, *Liberalizm...*, s. 38.

<sup>29</sup> L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 247.



z jednej strony przeciwieństwo wolności, bo władza ze swej natury czegoś zabrania, z drugiej jednak poszerzenie wolności, bo chroni przed arbitralnością ze strony innych uczestników życia społecznego i gospodarczego.

## Wolność pracy

Rynek (system wolności gospodarczej) cechuje moralność negatywna i – jeśli nie jest odgórnie regulowany – sam wprowadza sankcje karne za niewłaściwe zachowania. Nieuczciwy sprzedawca traci klientów. Oczywiście wolność klienta może się realizować, jeśli ma on możliwość wybrania innego sprzedawcy, innego dostawcy towarów, innego pracodawcy. Wolność sprzedawcy jest zatem moderowana jego własnym interesem, a nie systemem policyjnego nadzoru. Mamy tu do czynienia niejako z innym sformulowaniem kantowskiego imperatywu: wolność polega na tym, że człowiek „społeczeństwa kontraktu jest wolny, ponieważ służy innym jedynie wtedy, kiedy służy sobie”<sup>30</sup>. Interes własny wyznacza pracodawcy moralność jego działania. Rynek byłby zatem nowego rodzaju płaszczyzną transcendentálną, jakiej dla uzasadnienia moralności szukał Immanuel Kant. Uczestnik życia społecznego musi zrozumieć, co naprawdę służy jemu samemu, wówczas też będzie służył innym. Trzeba nam zatem zgodzić się z Rothbardem, że Mises jest kantystą w epistemologii, utylitarystą zaś w etyce<sup>31</sup>.

W wolnych relacjach biznesowych nikt nie jest zdany na łaskę drugiej strony, ale kieruje się transakcją opartą na egoizmie (czytaj: dobrze pojętym interesie własnym). Zarówno pracodawca, pracobiorca, jak i konsument są ludźmi wolnymi, a zatem podejmują decyzje ze względu na własne dobro, a nie wedle z góry narzuconego schematu. Pracodawca może zwolnić dobrego pracownika, mając jednak świadomość, że ponosi ryzyko, tracąc fachowca. Pracobiorca może wybierać rodzaj pracy, którą chce wykonywać – kierując się zarówno kryteriami materialnymi (lepszemu płaca), jak i motywami światopoglądowymi (praca nie prowadzi do konfliktu sumienia). Podobnie konsument ma swobodę wyboru takiego sprzedawcy (usługodawcy), który najlepiej spełnia jego oczekiwania.

Jeśli rząd (państwo) jest jedynym pracodawcą oraz w jego gestii pozostają wszelkie środki realizacji wolności politycznych (np. wolność słowa, prasy), wówczas same te wolności stają się utopią, bo tylko władza określa zakres wolności człowieka. Decyduje o tym poprzez swoje potężne ramię biurokratyczne. Mises konstatuje:

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 245.

<sup>31</sup> Zob. M. Rothbard, *The Ethics of Liberty...*, s. 210.

Człowiek jest wolny, jeśli może kształtować swoje życie według własnych planów. Jeśli natomiast o jego losach decydują najwyższe władze, dysponujące wyłącznym prawem planowania, to nie jest on wolny w takim sensie, w jakim określenie 'wolny' było powszechnie stosowane i rozumiane aż do czasu pomieszania języków, spowodowanego dzisiejszą rewolucją semantyczną<sup>32</sup>.

Zauważamy tu istotny rys społecznej prakseologii Misesa. Polega ona na przekonaniu z jednej strony o racjonalności ludzkiego działania – mając do wyboru lepsze i gorsze środki do osiągnięcia celu, człowiek wybiera raczej te lepsze niż gorsze. Z drugiej strony mówimy o znaczeniu doświadczenia, poprzez które realizuje się edukacja społeczna. Niezakłócone (interwencją państwową) działanie indywidualnego rozumu i doświadczenia prowadzi do tworzenia się coraz lepszej, choć – powtórzmy – niedoskonałej, wiedzy społecznej. Jak już wiemy, wiedza – która u Austriaka ma nade wszystko znaczenie społeczne – jest owocem społecznej współpracy. Współpraca ta nie jest nigdy idealna, ale zawsze skrojona na miarę konkretnego stadium rozwoju społecznego. Możemy zatem mówić o powrocie do wizji porządku opatrnościowego, tak jak go rozumiał Adam Smith i oświeceniowi myśliciele. Mówimy bowiem o pewnej mechanice społecznej, którą szkocki filozof nazwał niewidzialną ręką. Niezakłócone jej działanie daje w efekcie najlepsze rezultaty. Wedle logiki indywidualizmu metodologicznego złe wybory skutkują karą.

Myślę, że przedstawione tu rozumienie mechaniki społecznej można powiązać także z myśleniem konserwatywnym. Chodzi przecież o takie rozumienie przemian społecznych, które nie dokonują się w sposób rewolucyjny, nie są narzucone, lecz stanowią wynik następujących po sobie – ewolucyjnych – etapów rozwoju społecznego.

Tym, co stoi na przeszkodzie rozwoju wolnego społeczeństwa, jest rosnące znaczenie państwa w postaci rozszerzającej się biurokracji. Mises rozumie znaczenie biurokracji jako takiej dla zarządzania państwem i nie postuluje jej radykalnego usunięcia. Niebezpieczeństwo dostrzega w rozszerzeniu „sfery stosowania zarządzania biurokratycznego”<sup>33</sup>. To niebezpieczeństwo pojawia się zwłaszcza tam, gdzie zarządzanie biurokratyczne zastępuje zarządzanie ekonomiczne, czyli gdzie indywidualne rozeznanie oraz indywidualna decyzja – kierująca się interesem własnym – zastąpiona zostaje przez arbitralne zarządzenie urzędnika.

<sup>32</sup> L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 249.

<sup>33</sup> L. von Mises, *Biurokracja*, tłum. J. Kłós, Lublin 2005, s. 57.

## Walka tradycji z nowoczesnością – rozumność i działanie spontaniczne

Tytuł tego rozdziału jest prowokacyjny. Nie zakładam bowiem *a priori*, że taka walka istnieje, ale że taka wydaje się percepcja społeczeństwa. Mises wskazuje w tym miejscu na sprzeczne roszczenia wysuwane pod adresem kapitalizmu, który oskarża się o wszystko, poczynając od zubożenia społeczeństwa, a kończąc na jego demoralizacji i rozbijaniu tradycyjnych więzi. Zauważmy, że wnikliwe analizy Austriaka powstały w niezwykle ważnym dla historii Europy okresie powojennym. Wówczas to komunizm zdawał się święcić triumf i wiele kół intelektualnych Zachodu uległo czarowi obietnic przyszłej szczęśliwości ludzkości uwolnionej od nierówności wynikających z prywatnego posiadania i wolnej konkurencji<sup>34</sup>. Faszyzm i nazizm natomiast legły w gruzach jako przegrane ludobójcze ideologie. Mises nie zgadzał się na taką uproszczoną – i fałszywą – diagnozę. Dostrzegał zagrożenie dla ludzkiej wolności w każdym rodzaju totalitaryzmu – zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie.

Wszelka ingerencja w działanie wolnego rynku powoduje dalsze konsekwencje – jeśli nie spotka się z oporem, zachęca do jeszcze większej ingerencji, chociaż już pierwsza okazała się przeciwskuteczna. Tylko w wolnej gospodarce rynkowej najwyższym arbitrem są konsumenci<sup>35</sup>. Ani sprzedający, ani kupujący nie pozostają w stosunku do siebie w żaden sposób dłużni, poza wykonaniem spodziewanej usługi. Nie spodziewają się też żadnej dodatkowej wdzięczności, z czym mamy aż nadto często do czynienia w sytuacji zarządzania biurokratycznego, w którym możliwość działania zależy od kaprysu urzędnika. W sytuacji funkcjonowania wolnorynkowego sprzedającego i kupującego wiąże jedynie niewymuszona umowa wolnej wymiany, którą usługobiorca może w każdej chwili zerwać, gdyby się okazało, że oferowana usługa (produkt) nie spełnia oczekiwanych wymogów.

Wolność działania człowieka, zresztą zgodnie z klasyczną filozofią, nie polega na dowolności, lecz na rozumnej celowości działania. Człowiek wolny to człowiek kierujący w sposób celowy swoim działaniem – tak w zakresie celów, jak i środków. Tak sformułowana definicja nie-

<sup>34</sup> Tymczasem wolna konkurencja jest podstawowym kośćcem wolności gospodarczej. Kwaśnicki pisze: „Rozważając wolność gospodarczą, trzeba stwierdzić, że prawdziwa wolność może istnieć tylko w społeczeństwie wolnych i niezależnych przedsiębiorców, w którym naczelną zasadą jest zasada wolnej konkurencji” (*idem, Historia myśli liberalnej...*, s. 228).

<sup>35</sup> Zob. L. von Mises, *Planowany chaos*, tłum. L.S. Kolek, Lublin 2002, s. 27.

mal dokładnie oddaje myśl wielkiego myśliciela zachodniego chrześcijaństwa, św. Tomasza z Akwinu, który powiada, że człowiek jest takim bytem, który sam siebie prowadzi. Porządek spontaniczny takiego działania nie polegałby zatem na bezrozumnym automatyzmie ukrytych sił, ale na celowej rozumności indywidualnych działań. To jedynie narzucone odgórnie zarządzanie zakłada, że człowiek nie jest bytem wystarczająco rozumnym lub też, że nie jest zdolny do działań celowych. Wiele z zarzutów, które wysuwa się przeciw liberalizmowi – jako doktrynie, w mniemaniu krytyków głoszącej apoteozę niczym nieograniczonej wolności – mija się z prawdą. Mises widział w liberalizmie – jak to już podkreślałem wcześniej – nade wszystko odwołanie się do wolności człowieka w konkretnej sytuacji, a nie teoretyczne rozważania na temat wolności jako takiej, wolności zabsolutyzowanej. W konkretnej zaś sytuacji człowiek dokonuje wyborów zgodnie z najlepiej pojętym interesem własnym. Ten interes definiowany jest właśnie nie poprzez cokolwiek, ale na gruncie ludzkiej rozumnej natury, która wyznacza zarówno cele działania, jak i środki do nich wiodące. Takie działanie ma też znaczenie społeczne. Dlatego według Misesa: „Liberalizm zawsze miał na uwadze dobro całości, a nie żadnej szczególnej grupy”<sup>36</sup>. Stąd też proponuje on inne odczytanie utylitarystycznego hasła: jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi. W tym sensie wolność w rozumieniu Misesa wiąże się jak najbardziej z ograniczeniami, ponieważ przede wszystkim jest ona roztropną refleksją nad zastaną sytuacją i możliwościami działania. Taka wolność domaga się, owszem, ofiar w imię lepszych wyborów, bardziej służących dobru wybierającego. W kontekście społecznym Mises rozumie przez nią na przykład rezygnowanie z chwilowych gratyfikacji na rzecz większych sukcesów w przyszłości. By tego dokonać, człowiek musi mieć „rozeznanie w skutkach własnych działań”<sup>37</sup>.

Indywidualne wolne działanie nie polega na możliwie najlepszych wyborach, ale na wyborach odpowiadających indywidualnym aspiracjom. W gospodarce wolnorynkowej ludzie realizują swoje plany w sposób wolny i odpowiedzialny, jeśli mają świadomość, że konsekwencje ich działań dotyczą ich samych. Jest to działanie (indywidualnie) planowane, a nie odgórnie narzucane. Mises wiąże demokrację z kapitalizmem. Demokracja przestaje być możliwa tam, „gdzie jest centralne planowanie”<sup>38</sup>. Skoro demokracja polega na dokonywaniu politycznych wyborów, musi istnieć możliwość nie wymuszonego ich podejmowania.

<sup>36</sup> L. Mises, *Liberalizm...*, s. 21.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>38</sup> L. Mises, *Planowany chaos...*, s. 33.

Fundamentem filozoficznym, który w praktyce najlepiej pozwala doświadczyć skutków własnych działań, a w związku z tym także je modyfikować, jest wedle Austriaka liberalizm (ekonomiczny). W tym zakresie zatem idzie on za znanym z pism Berlina podziałem wolności na negatywną i pozytywną, z akcentem na wolność negatywną, jako brak arbitralności i przymusu<sup>39</sup>. W przypadku działalności gospodarczej, wolnego rozporządzania własnością prywatną, należy się człowiekowi bardzo ograniczone zainteresowanie państwa.

Przestrzeń wolnego działania jest ograniczona przez zbyt małą ilość środków oraz celów, które działający może wybrać. Wówczas uświadomione ograniczenie jest czymś naturalnym. Jego racjonalność winna wziąć pod uwagę to, co w danym momencie jest możliwe do wykonania. Jest to też sytuacja ze wszech miar korzystna moralnie. Towarzyszy jej bowiem jednocześnie poczucie własnej odpowiedzialności za dokonane wybory. Tak rozumiana wolność nie jest w żadnym wypadku samolubstwem lub egoizmem jednostki. Musi ona bowiem, takie jest przekonanie autora, jako istota nie tylko indywidualna, ale także społeczna, brać pod uwagę społeczeństwo oraz jego trwałość<sup>40</sup>. Myślenie Misesa wpisuje się także w rozumowanie Smitha, jeśli idzie o jego koncepcję bezstronnego obserwatora, jaką znajdujemy u Szkota. Pamiętamy przecież, że w rozumieniu Austriaka wiedza ma zawsze charakter społeczny. To jednostce zatem powinno zależać, by swoim działaniem nie zniszczyła tej społecznej organizacji, która jest źródłem jej wiedzy oraz daje gwarancje przetrwania.

Ochrona własności prywatnej i zakres władzy państwowej do jej ochrony stanowią gwarancję ludzkiego samostanowienia i samopanowania. Własność prywatna jest gwarantem pozostałych wolności, takich jak wolność słowa, prasy czy też takich wartości, jak zachowanie pokoju i tolerancja<sup>41</sup>. Mises tym sposobem istotnie wpisywałby się też w to, jak wolność rozumie Karol Wojtyła (Jan Paweł II) w swojej najbardziej znanej pracy *Osoba i czyn*, choć Wojtyła naturalnie poszerza analizę działania człowieka o personalistyczne rozumienie podmiotu tego działania. Nie wolno zapominać, że polski filozof odczytuje wolność człowieka poprzez

<sup>39</sup> Por. J. Gniadek, *Dwaj ludzie z Galicji, Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011, s. 165.

<sup>40</sup> Zob. L. von Mises, *Liberalizm...*, s. 38.

<sup>41</sup> Zob. L. von Mises, *Omnipotent Government...*, s. 48; to istotne znaczenie prywatności znajdziemy też w społecznym nauczaniu Kościoła. Wystarczy zajrzeć do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, często zresztą przywoływanej w kołach konserwatywno-liberalnych, gdzie czytamy: „własność prywatna jest konieczna, a zatem godziwa”, rodz. IV, par. 30. Państwo i jego instytucje mają znaczenie pomocnicze wobec społeczeństwa (nie powinny zastępować jego aktywności), zob. A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 63 i nast.

analizę jego natury, a nie tylko immanentnych wyborów, a zatem rozumie ją zgodnie z ostatecznym przeznaczeniem człowieka, w jej sensie negatywnym i pozytywnym.

## Władza i totalitaryzm

Zaprzeczeniem wolności politycznej, bo taka interesuje przede wszystkim Misesa, jest rosnąca władza państwa, przeradzająca się w totalitaryzm. Może on mieć charakter tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Totalitaryzm wewnętrzny odnosi się do społeczeństwa własnego kraju i ogranicza jego swobody. Grupa (partia) rządząca rozciąga swoje niepodzielne władanie na cały obszar życia społecznego, kulturalnego, politycznego i gospodarczego. Obywatelowi nie wolno podejmować żadnych decyzji niezależnych od woli władcy. Nie może zmieniać miejsca zamieszkania ani miejsca pracy, a nawet w pewnych ekstremalnych przypadkach i założenie rodziny podlega kontroli. Totalitaryzm zewnętrzny przyjmuje formę imperializmu, gdy władza państwa totalitarnego podejmuje próby ingerowania w sprawy wewnętrzne innego państwa. Cechą wspólną obu rodzajów totalitaryzmu jest dążenie grupy rządzącej do przejęcia totalnej kontroli<sup>42</sup>.

Totalitaryzm w każdej postaci nie znosi tolerancji i zmierza do ujednolicenia społeczeństwa, tak by można było nim skutecznie kierować. Jego ofiarą stają się wolności obywatelskie w każdej postaci: wolność prasy, religii, zgromadzenia, podróżowania w kraju i poza jego granicami, opozycji. Są to – jak pisze Henry Hazlitt – „produkty końcowe totalitaryzmu”<sup>43</sup>. Główną przyczyną, dla której odmawia się człowiekowi wolności, jest to, iż nie potrafi on „zarządzać swoimi sprawami”<sup>44</sup>. Jednym z podstawowych symptomów totalitaryzmu – czyli absolutnego zaprzeczenia wolności – jest rozszerzający się zakres władzy, w którym otacza ona kolejne obszary swoją kontrolą. Obywatel nie jest w stanie zarządzać swoim sprawami i nie wie, jak rozporządzać swoimi zasobami finanso-

<sup>42</sup> Zob. H. Hazlitt, *The Road to Totalitarianism*, [w:] M. Sennholz (red.), *On Freedom and Free Enterprise*, Princeton 1956, s. 81. W sensie filozoficznym, a nie politycznym, można mówić o totalizmie jako formie konstruktywizmu. Konstruktywistycznie zachowują się wszelkie formy ustrojów politycznych, które planują lepsze i doskonalsze społeczeństwo (np. komunizm), i które myślą całościowo. O totalizmie pisze np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 311–313, 315–317; M. Dzielski nazywa totalizm szyderstwem z cywilizacji twórczej, a nawet szyderstwem wcielonym, zob. *idem*, *Bóg, wolność, własność...*, s. 102.

<sup>43</sup> Zob. H. Hazlitt, *The Road to Totalitarianism...*, s. 82.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 83.



wymi. Taka droga, ingerencja w wolny rynek, w przekonaniu Misesa zawsze sprowadza gorszy stan niż poprzedni<sup>45</sup>.

Gwarantem wolności człowieka jest własność prywatna, poleganie na sobie, także doskonalenie swojego działania, by stać się bardziej skutecznym w zaspokajaniu potrzeb innych<sup>46</sup>. Mises jest przekonany, że przy ograniczonym rządzie działanie wolnego rynku będzie funkcjonowało z korzyścią tak dla jednostki, jak i całej społeczności. Można powiedzieć, że i w tym punkcie odnajdujemy arystotelesowskie elementy analizy społecznej natury człowieka, z jej podkreśleniem znaczenia własności prywatnej. Wprawdzie Mises opowiada się za indywidualizmem metodologicznym, ale wcale nie głosi, że jednostka może osiągnąć swojej cele jako wyizolowana monada, a wręcz przeciwnie. Każde działania zaczyna się od jednostki, będąc jednocześnie społecznie uwarunkowane. Oznacza to wspólne doświadczenie ludzkości, uczące – na gruncie analizy historycznej – które instytucje społeczne są lepsze i skuteczniejsze. Podejmując swoje indywidualne decyzje, jednostka czerpie z doświadczenia społecznego, na którym też ufundowana jest jej wiedza. Funkcjonowanie wolnej przestrzeni działania gospodarczego jest z kolei możliwe ze względu na podział pracy. I w takim obszarze rozgrywa się doświadczenie ludzkiej wolności.

142

## Podsumowanie

Trzeba pamiętać, że Mises tworzył w okresie szczególnym dla historii Europy. Był to czas szalejących totalitaryzmów i związanego z nimi rosnącego znaczenia państwa oraz istotnie zredukowanej pozycji jednostki.

<sup>45</sup> Armatya Sen podkreśla znaczenie wolnego rynku dla rozumienia wolności, pisząc że „wolność transakcji rynkowych wiąże się z fundamentalnym znaczeniem samej wolności” (A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002, s. 131). Wartość wolnego rynku jest zatem pochodną właściwego rozumienia wolności. Sen, podobnie jak Mises, wierzy, że „wolny rynek może pełnić na różne sposoby funkcję wyzwalającą, a znaczenie swobody zawierania transakcji jest niezależne od tego, jakie efekty w postaci dochodów czy korzyści przynosi działanie mechanizmów rynkowych”. Według Sena problemy społeczne można rozwiązać poprzez poszerzenie wolności, co w praktyce przekłada się na poszerzenie zakresu publicznej dyskusji oraz politycznego uczestnictwa. Jedną wolność (polityczną) wspiera także inną wolność, ekonomiczną (A. Sen, *op. cit.*, s. 135, 142). Należy pamiętać, że wolny rynek nie jest idealną propozycją regulowania ekonomicznych relacji, bo też i Mises żadnych idealnych rozwiązań nie proponuje. Jest on jednak lepszą propozycją niż socjalistyczne działania planowej gospodarki (zob. W. Kwaśnicki, *Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001, s. 21). Propozycja socjalistyczna (komunistyczna) wiąże się z podejściem perfekcjonistycznym marksizmu (projektem budowania idealnego społeczeństwa).

<sup>46</sup> Zob. L.R. Read, *Unearned Riches*, s. 194 (cyt. za: M. Sennholz, *op. cit.*, s. 188–195).

Prakseologia, jak podkreślał austriacki myśliciel, ma bardzo ograniczone zadania. Zadania te są analogiczne do jego rozumienia wolności, a zatem przede wszystkim jej postaci negatywnej. Podobnie prakseologia uczy człowieka, co wolno mu robić, a czego mu nie wolno. Takie rozumienie kwestii wolności zgadza się z tym, co powiedziano na początku rozważań. Nie istnieje wolność jako taka. Jest ona zawsze jakoś politycznie zdefiniowana, ma swoje ograniczenia, swoje prawa i zakazy. Mises sprowadza bowiem całe działanie do wymiarów czysto ludzkich, do przestrzeni praw tworzonych przez człowieka. W tym sensie zawiesza metafizyczne fundamenty wolności oraz jej transcendentne odniesienia. Sprowadzałyby się one dla niego do pewnego rodzaju inżynierii społecznej, nakazującej odgórnie i arbitralnie społeczeństwu, jak ma postępować, a takie podejście nie zgadza się z przesłaniem jego prakseologii. Rozumie przez nią, przypomnijmy, kierowanie się przez wolną i rozumną jednostkę swoim dobrze pojętym interesem. Taka jednostka wybiera w sposób wolny to, co jest dla niej najbardziej korzystne w granicach rozumianego porządku prawnego. Mises wyraźnie odnosi się krytycznie do szkoły marksistowskiej, która obiecuje stworzenie nowej rzeczywistości – rzeczywistości wolnych jednostek pozbawionych własności prywatnej.

Przeciwnie do radykalnych postulatów libertarian i anarchistów Mises stoi na stanowisku, że rząd jest potrzebny do obrony obywateli. Troskę o ich bezpieczeństwo porucza państwu i jego sile militarnej, a nie na przykład prywatnej firmie, która zajmowałaby się ochroną, jak chcieliby libertarianie.

Można założyć, że Mises zgodziłby się na pozytywną funkcję wolności, ale tej pozytywnej funkcji nie ma realizować państwo. To nie państwo zatem powinno wychowywać obywateli, bo z samej swojej istoty będzie dążyło do ujednolicenia społeczeństwa, a zatem do stosowania przemocy wobec tych, którzy tej ujednocającej pracy się nie poddają. Ponadto indywidualne interesy poszczególnych osób są tak zróżnicowane, że naturalnie żadne państwo nie jest w stanie osiąść pełnej wiedzy na temat istotnych potrzeb, pragnień i dążeń swoich obywateli. Siłą rzeczy propozycje państwowe mogą być więc jedynie odgórnie 3narzucanymi propozycjami na temat tego, co ktoś arbitralnie uznał za dobre. Wolność realizowana rękami rządzących rychło staje się zaprzeczeniem wolności – tak zdaje się brzmieć diagnoza Misesa. W tym zakresie zgadzałyby się z analizą pisarza politycznego Frédéric Bastiata, który w XIX stuleciu pisał o wolności negatywnej i pozytywnej. Realizację tej pozytywnej przypisywał jednak Francuz gestii nie państwa, a oddziaływaniu religijnemu.

Dodajmy, że skoro władza państwa jest ograniczona do pewnych obszarów, społeczeństwo zaś dysponuje szerokim zakresem nieskrępowanego działania, otwarte pozostaje pytanie o wartości, którymi społeczeństwo

czeństwo ma się kierować w zarządzaniu swoją wolnością. Prakseologia Misesa milczy w tej materii, choć nie przeczy on, że społeczeństwo, którego państwo nie ogranicza, powinno się samo ograniczać oraz że ograniczenie nie kłóci się z wolnością.

## Bibliografia

### Pisma Ludwiga von Misesa

- Mises L. von, *The Anti-Capitalist Mentality*, Grove City 1994.
- Mises L. von, *The Austrian Theory of the Trade Cycle and Other Essays*, Auburn 1983.
- Mises L. von, *Bureaucracy*, Grove City 1983.
- Mises L. von, *Capitalism versus Socialism*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997, s. 553–569.
- Mises L. von, *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Auburn 1990.
- Mises L. von, *Economic Freedom and Interventionism*, Irvington-on-Hudson 1990.
- Mises L. von, *Epistemological Problems of Economics*, transl. G. Reisman, New York 1981.
- Mises L. von, *The Free and Prosperous Commonwealth. An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, transl. R. Raico, Princeton 1962.
- 144 Mises L. von, *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena 1932.
- Mises L. von, *Human Action. A Treatise on Economics*, Chicago 1966.
- Mises L. von, *Interventionism: an Economic Analysis*, Irvington-on-Hudson 1998.
- Mises L. von, *Liberalism in the Classical Tradition*, transl. R. Raico, Irvington-on-Hudson-2002.
- Mises L. von, *Liberalismus*, Jena 1927.
- Mises L. von, *Logical Catallactics versus Mathematical Catallactics*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997.
- Mises L. von, *Nation, State and Economy. Contributions to the Politics and History of our Time*, transl. L.B. Yeager, New York 1983.
- Mises L. von, *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, Spring Mills 1985.
- Mises L. von, *On Freedom and Free Enterprise. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Toronto 1956.
- Mises L. von, *Planned Chaos*, Irvington-on-Hudson 1977.
- Mises L. von, *Planning for Freedom: and other Essays and Addresses*, South Holland 1969.
- Mises L. von, *Social Science and Natural Science*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997.
- Mises L. von, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, New Haven 1957.

## Polskie tłumaczenia

- Mises L. von, *Biurokracja*, tłum. J. Kłos, Lublin 2005.  
Mises L. von, *Ekonomia i polityka. Rozważania na dziś i jutro*, tłum. J. Emil, South Bend 1981.  
Mises L. von, *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, tłum. A. Brzezińska, Warszawa 2006.  
Mises L. von, *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków 2005.  
Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2004.  
Mises L. von, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007.  
Mises L. von, *Mentalność antykapitalistyczna*, tłum. J.M. Małek, Warszawa 1991.  
Mises L. von, *Planowany chaos*, tłum. L.S. Kolek, Lublin 2002.

## Opracowania

- Boetke J.P., Leeson P.T. (red.), *The Legacy of Ludwig von Mises*, t. 1/2, Cheltenham, UK and Northampton, MA 2006.  
Butler E., *Ludwig von Mises – a Primer*, London 2010.  
Callahan G., *Ekonomia dla normalnych ludzi*, tłum. J.M. Fijor, Warszawa 2004.  
Caro L., *Obrońcy liberalizmu: Mises i Delaisi*, Kraków 1929.  
Garello J., *La philosophie de la liberté chez Karol Wojtyła*, [jyves.naudet.person.neuf.fr/Wojtyla.pdf](http://jyves.naudet.person.neuf.fr/Wojtyla.pdf) [dostęp: 28.02.2014].  
Gniadek J., *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011.  
Kłos J., *Prakseologia Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły – próba syntezy*, [w:] W. Muszyński i M. Sokołowski (red.), *Homo creator czy homo ludens?*, Toruń 2008.  
Le Maux L., *Ludwig von Mises, théoricien de la banque libre : Réponse à J. G. Hülsmann*, „Journal des Economistes et des Etudes Humaines”, mars 2000, t. 10, nr 1.  
Sennholz M. (red.), *On Freedom and Free Enterprise*, Princeton 1956.  
Steele D.R., *From Marx to Mises. Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*, La Salle Ill. 1992.  
Zanotti G.J., *Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics*, „Journal of Markets & Morality” 2007, vol. 10, nr 1, s. 115–141.

## Inne prace

- Adams J.L., *Mediating Structures and the Separation of powers*, [w:] M. Novak (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, Washington D.C. 1980.  
Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.  
Balcerowicz L. (red.), *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, Warszawa 2012.  
Bauman Z., *Freedom*, Minneapolis 1988.  
Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991.

- Callahan G., *Economics for Real People. An Introduction to the Austrian School*, Auburn 2004.
- Cała-Wacinkiewicz E., Wacinkiewicz D. (red.), *Prawne aspekty wolności: zbiór studiów*, Toruń 2008.
- Dylus A., *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Warszawa 1994.
- Dzielski M., *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007.
- Ebelling R.M., *The Age of Economists: from Adam Smith to Milton Friedman*, Hillsdale 1999.
- Filek J., *O wolności i odpowiedzialności podmiotu gospodarującego*, Kraków 2002.
- Galston W., *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1999.
- Gilder G., *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, Poznań 2001.
- Gronbacher G.M.A., *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1999.
- Hayek F. von, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Hodgkinson T., *Jak być wolnym*, tłum. A. Chmura, Warszawa 2010.
- Hudzik J.P., *Rozum – wolność – odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001.
- Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1995.
- Jaskiernia J., *Problemy ochrony wolności i praw jednostki we współczesnym świecie*, Kielce 2008.
- Karpiński W., *Szkice o wolności*, Chicago, Ill. 1980.
- Kłos J., *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.
- Kopciuch L. (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013.
- Kowalik S., *Wolność wolnego rynku*, Tarnowskie Góry 2005.
- Kozerska E., Sadowski P., Szymański A. (i in. red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010.
- Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000.
- Kwaśnicki W., *Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998.
- Landreth H., Colander D.C., *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 1998.
- LeFevre R., *The Fundamentals of Liberty*, Santa Ana 1988.
- Lomasky L.E., *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York 1990.
- Machovec F.M., *Perfect Competition and the Transformation of Economics*, London–New York 1997.
- Menger C., *Principles of Economics*, transl. J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Grove City 1994.
- Novak M., *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Lanham 1999.
- Novak M., *The Universal Hunger for Liberty*, New York 2006.
- Pipes R., *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2000.
- Putnam R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Warszawa 2008.

- Rothbard M.N., *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 2, Auburn 2006.
- Rothbard M.N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, New York 1978.
- Rothbard M.N., *The Ethics of Liberty*, New York–London 1998.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002.
- Sikorski C., *Wolność w organizacji. Humanistyczna utopia czy prakseologiczna norma?*, Kluczbork–Łódź 2000.
- Skillen J.W., *Doing Justice to Entrepreneurial (and Other) Responsibilities*, „Journal of Markets & Morality” 2010, vol. 13, nr 2, s. 319–344.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Wishloff J., *Freedom as the Call of Being: Restoring the Foundations of Ethical Enterprise*, „Journal of Markets & Morality”, Spring 2013, vol. 16, nr 1, s. 113–133.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.
- Zuziak W., Byrska J.M. (red.), *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008.





## Wolność w filozofii Friedricha Augusta von Hayeka

### Swoboda, wolność, procesy i łądy samorzutne

W swoim podstawowym dziele – *Konstytucji wolności*, a także w innych pracach obejmujących całość problematyki należącej do filozofii politycznej, a więc dotyczących podstaw ustroju gwarantującego wolność jednostkową i harmonijne współzycie wolnych jednostek, a także tych z dziedziny teorii polityki w zakresie różnych rozwiązań instytucjonalnych, które na poziomie szczegółowych konstrukcji prawnych i organizacyjnych wskazują możliwą praktyczną realizację ogólnych zasad ustrojowych, Friedrich August von Hayek analizuje zagadnienie wolności jednostkowej, rozważając różne koncepcje wolności: wolność w sensie subiektywnym, wolność negatywną i pozytywną, wolność jako brak przymusu, wolność w powiązaniu ze sferą chronioną, znaczenie tradycji dla wolności czy związek między wolnością i własnością oraz wzajemne relacje między wolnością a wielością wartości.

149

Jednak u podstaw tych analiz leży próba wskazania, mówiąc językiem Immanuela Kanta, warunków możliwości istnienia społeczeństwa jako złożonej i ustrukturuwanej całości, zdolnej do przetrwania. Zarówno Hayek, jak i wielu innych teoretyków społeczeństwa i ekonomii, w tym zwłaszcza wielokrotnie przywoływany przez niego Michael Polanyi, uważają, że złożone układy – tak w przyrodzie, jak i w ludzkich społecznościach – w których występuje duża liczba elementów, powstają w wyniku samorzutnego ich uporządkowania<sup>1</sup>. Wolność, choć lepiej byłoby mówić o swobodzie,

<sup>1</sup>Por. osiemnastowieczne dokonania teoretyczne A. Fergusona, D. Hume'a czy A. Smitha, klasyczne dzieło C. Mengera *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig 1883 (Tübingen 1969) (angielski przekład: *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics with a new introduction by L.H. White, red. by L. Schneider, transl. by F.J. Nock, New York–*

tak jak mówi się o „swobodnym spadaniu”, rozumiana jako nieingerencja w zachowania elementów, jest warunkiem ich wzajemnego dostosowania się i wytworzenia ładu samorzutnego. Oznaczałoby to, że istnieją pewne reguły (zasady, niektóre z nich określane mianem praw) w przyrodzie ożywionej i nieożywionej oraz w społecznościach ludzkich, które determinują warunki swobodnego łączenia się ze sobą lub wchodzenia w pewne relacje elementów, w wyniku czego powstają ich złożone układy<sup>2</sup>.

Przykładowo, gdy chcemy wytworzyć kryształ (np. soli) czy jakiś związek chemiczny (np. pierścienie benzenu) nie jest rzeczą konieczną umieszczanie elementów składowych (np. atomów sodu i chloru czy węgla i wodoru) w ściśle określonym miejscu, wystarczy bowiem stworzenie **warunków**, w których te elementy składowe ułożą się w pewien przewidywany i pożądany sposób. Powstały uporządkowany układ (ład) jest określony przez regularności zachowania się poszczególnych elementów i przez początkowe ich położenie oraz warunki bezpośredniego otoczenia, na które te elementy czy ich różne rodzaje reagują<sup>3</sup>.

W podobnym duchu na temat powstawania różnych form ładu samorzutnego wypowiadał się na początku lat pięćdziesiątych wieku XX Michael Polanyi, mając na myśli zarówno cząstki czy molekuly, jak i ludzi, wchodzących w interakcje z własnej inicjatywy, ograniczonych jedynie prawami, wobec których są równi:

Gdy w grę wchodzi dokładne uporządkowanie dużej liczby [jednostek], możliwe jest to do osiągnięcia **tylko** dzięki samorzutnemu, wzajemnemu dostosowaniu się jednostek, nie zaś w rezultacie przypisania kilku jednostek do szczegółowo określonych pozycji<sup>4</sup>.

Inaczej mówiąc, uporządkowanie i koordynacja elementów oraz osiągnięcie stanu (dynamicznej) równowagi pomiędzy nimi, wymaga „swobody poruszania się lub pozostawiania w miejscu rzeczy i ludzi”<sup>5</sup>.

---

London 1985 (wydane po raz pierwszy jako *Problems of Economics and Sociology*, with an introduction by L. Schneider, Urbana 1963), a w wieku XX prace M. Polanyi’ego, *Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Chicago 1951; G.L.S. Shackle’a, *Epistemics and Economics. A Critique of Economic Doctrines*, Cambridge 1973; B.J. Loasby’ego, *Choice, Complexity and Ignorance: An Enquiry into Economic Theory and the Practice of Decision-Making*, Cambridge 1976; N.P. Barry’ego, *Hayek’s Social and Economic Philosophy*, London–Basingstoke 1979 czy J.H. Hollanda, *Emergence from Chaos to Order*, Oxford 1998.

<sup>2</sup> W artykule korzystam z pewnych rezultatów dociekań nad dorobkiem teoretycznym F.A. von Hayeka, zawartych w mojej książce *Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka*, Kraków 1999.

<sup>3</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Chicago 1973, t. 1, s. 40.

<sup>4</sup> M. Polanyi, *op. cit.*, s. 156 [podkr. – M.K.].

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 155.

Oczywiście, tak szeroko rozumiana zasada nieingerencji w samorzutne procesy lub co najwyżej określanie ogólnych warunków swobodnej koordynacji elementów, jak w wypadku wytwarzania pewnych substancji, powstawania ekosystemów i społeczności zwierzęcych czy wzajemnego dostosowywania działań ludzi na rynku, może budzić zastrzeżenia, gdyż ludzie jako elementy powstających samorzutnie układów reagują na sytuacje, w jakich się znajdują, w zależności od tego, jak je spostrzegają i jaką dysponują wiedzą o otaczającej rzeczywistości i o innych ludziach<sup>6</sup>. Uznanie, iż wszystkie te układy powstają w rezultacie swobodnej koordynacji elementów ma w intencji obu autorów oznaczać, że z punktu widzenia zachodzących procesów i wytwarzanych struktur rzeczywistość na różnych jej poziomach w różnych obszarach cechują te same podstawowe prawidłowości, to znaczy, że elementy swobodnie wiążą się ze sobą, wytwarzając złożone (względnie izolowane) układy, które wchodzą ze sobą w relacje w ramach szerszych układów.

Wolność jako swobodne zachowanie się elementów i niezakłócony przebieg procesów prowadzi do powstania układów złożonych. Nie musi to oznaczać, że układy te zawsze cechuje funkcjonalność, zdolność przetrwania i rozwoju, ale ich istnienie wskazuje na ich samorzutną genezę i zdolność adaptacji. Innymi słowy układy powstające w rezultacie dynamicznego dostosowywania się ich elementów składowych cechuje większe prawdopodobieństwo przetrwania i adaptacji w dłuższej perspektywie czasowej. Wskazując na wspólne podstawowe właściwości różnych złożonych układów, które wyjaśniają ich powstanie i trwanie, Hayek, a także Polanyi i inni autorzy, pragnie wykazać, że wolność ma podstawy ontyczne w otaczającej nas rzeczywistości, a zakłócony przebieg procesów samorzutnych jest rezultatem oddziaływania dodatkowych czynników (w przypadku społeczności ludzkich ograniczenie swobody działania członków społeczności przez innych jej członków).

Wprawdzie można by uznać, że Hayek charakteryzując procesy samorzutne i wytwarzanie złożonych układów ma na uwadze prawidłowości występujące na różnych poziomach rzeczywistości, od atomowego do społecznego, ale wydaje się, że przede wszystkim interesuje go metodologia opisu i wyjaśniania/przewidywania procesów samorzutnych i wytwarzanych w ich wyniku złożonych układów, co określał mianem wyjaśniania zasady, stosowanego w odniesieniu do złożonych zjawisk

<sup>6</sup> Por. F.A. von Hayek, *Fakty w naukach społecznych*, [w:] *idem, Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 67–88; *idem, Rules, Perception and Intellegibility* [w:] *idem, Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago 1967, s. 53–60.

reprezentowanych przez bardzo liczne zmienne pozostające w skomplikowanych zależnościach, pozwalających na wyjaśnianie pewnego ich zakresu na podstawie znajomości wartości zmiennych niezależnych i w konsekwencji na przewidywanie nie tyle zbiorów zmiennych i ich wartości, ile alternatyw tych zbiorów<sup>7</sup>.

Ład w ujęciu Hayeka w znaczeniu najbardziej ogólnym to

stan rzeczy, w którym wielość elementów różnych rodzajów pozostaje w takich wzajemnych powiązaniach, że znając pewien przestrzenny i czasowy wycinek całości możemy nauczyć się formułować trafne oczekiwania dotyczące pozostałej części tej całości, lub przynajmniej oczekiwania, które mają sporą szansę, by ich trafność została potwierdzona<sup>8</sup>.

Przy czym stopień złożoności zjawisk świata przyrody ożywionej i świata społecznego jest wyższy od stopnia złożoności świata przyrody nieożywionej, ponieważ ich opis za pomocą jakiejś formuły czy modelu, odtwarzający charakterystyczne właściwości struktur występujących w różnych dziedzinach, zawiera więcej zmiennych niż opis zjawisk fizyko-chemicznych<sup>9</sup>.

## Niejasności semantyczne związane z pojęciem wolności

Ludzie nie są oczywiście atomami i nie tworzą związków chemicznych, ale żyją wspólnie, współpracując lub rywalizując ze sobą, a ich wzajemne oddziaływania w dłuższej perspektywie czasowej wykazują pewne regularności, które umożliwiają im względnie trafne przewidywanie postępowania osób, z którymi wchodzi w interakcje. W tym sensie wolność jest koniecznym warunkiem powstawania owych regularności, które przybierają postać przestrzeganych reguł (zasad, norm), choć jedynie część z nich jest uświadamiana i werbalizowana. Istnienie zaś respektowanych norm sprawia, że ludzkie społeczności są uporządkowane, czyli tworzą ład, niejednokrotnie, zwłaszcza gdy idzie o współczesne społeczeństwa, bardzo złożony.

<sup>7</sup> Por. F.A. von Hayek, *Degrees of Explanation* oraz *The Theory of Complex Phenomena* [w:] *idem, Studies in Philosophy, Politics, and Economics...*, s. 3–21, 22–42.

<sup>8</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, s. 36.

<sup>9</sup> Por. F.A. von Hayek, *The Pretence of Knowledge*, [w:] *idem, New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London–Henley 1978, s. 26.

W *Konstytucji wolności* Hayek charakteryzuje wolność w duchu klasycznego liberalizmu, wyraźnie nawiązując do *Drugiego traktatu o rządzie* Johna Locke'a, jako stan, „w którym człowiek nie podlega przymusowi ze strony arbitralnej woli innego lub innych”<sup>10</sup>. Niespełna trzysta lat wcześniej Locke pisał, iż

wolność [...] sprowadza się do niezależności od przymusu i gwałtu ze strony innych. Nie jest to możliwe tam, gdzie nie ma prawa. [...] Być wolnym, to znaczy dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem, kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swoją własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejs arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą<sup>11</sup>.

Pośród bardzo licznych innych autorów, przywoływanych przez Hayeka w związku z rozwijaną przez niego koncepcją wolności, znajdujemy oprócz Locke'a, scholastyków (zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu z jego rozróżnieniem *libertas a necessitate* (wolność od konieczności) i *libertas a coactione* (wolność od przymusu zewnętrznego), Monteskiusza, Johna Stuarta Milla, Abrahama Lincolna, Lorda Actona, Thomasa Hilla Greena czy Isaiaha Berlina.

Określając wolność jako brak przymusu Hayek bardzo wyraźnie podkreśla, że w przyjętym przez niego „sensie »wolność« oznacza wyłącznie pewien stosunek ludzi do innych ludzi i jedynym jej pogwałceniem jest przymus wywierany przez ludzi”<sup>12</sup>. Czy oznacza to, iż między ujęciem wolności w *Konstytucji wolności*, opublikowanej w roku 1960, a jej charakterystyką w trylogii *Law, Legislation, and Liberty*, która ukazała się w latach 1973–1979, zachodzi niespójność?

Można uznać, że jej ujęcie w *Law, Legislation, and Liberty* jest bardziej ogólne, a w *Konstytucji wolności* ograniczone do ludzkich społeczeństw, z pominięciem rozważań dotyczących warunków zachodzenia procesów

<sup>10</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 25.

<sup>11</sup> J. Locke, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, [w:] *idem, Dwa traktaty o rządzie*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Warszawa 1992, §57, s. 201.

<sup>12</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 26. Dodajmy, że odnosząc się do krytycznej recenzji *Konstytucji wolności* pióra R. Hamowy'ego (*Hayek's Concept of Freedom: A Critique*, „The New Individualist Review”, April 1961, nr 1, s. 28–31) Hayek podkreślał, że głównie teza jego dzieła nie tyle głosi, że wolność to brak przymusu, lecz raczej, że jego przedmiotem jest „stan swobody lub wolności”, czyli „taka sytuacja ludzi, w której przymus jednych wobec innych jest ograniczony tak dalece, jak jest to możliwe w społeczeństwie” (F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 25). Por. F.A. Hayek, *Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy*, „The New Individualist Review”, Summer 1961, vol. I, nr 2 (przedruk w *idem, Studies in Philosophy, Politics, and Economics...*, s. 348–350).



samorzutnych w przyrodzie. W pierwszym przypadku Hayek wskazuje na powszechne występowanie procesów samorzutnych i na tym tle charakteryzuje koncepcję wolności jednostkowej w społeczeństwie. W drugim zaś konstruuje swoją koncepcję ustanowienia społeczeństwa wolnych jednostek działających w granicach prawa i wytwarzających instytucje respektujące wolność indywidualną, za punkt wyjścia obierając szczególną odmianę tych procesów, jakie zachodzą w społecznościach ludzkich, gdzie wytwarzanie norm i ich złożonych struktur, czyli instytucji, nie jest zaburzane przez przymus wywierany na ludzi.

Jeśliby sama wolność była warunkiem powstawania ładu społecznego, można by uznać, że stanowisko Hayeka nie odbiega zbyt od stanowiska anarchistycznego lub anarchizm jest konsekwencją jego teorii ekonomicznej, społecznej i politycznej<sup>13</sup>. Sam Hayek pisał:

Jak to trafnie ujął francuski historyk Jean Baechler „ekspansja kapitalizmu zawdzięcza swe narodziny i rację bytu politycznej anarchii”. Uwaga ta jest w zasadzie prawdziwa także w odniesieniu do średniowiecza, które wszakże mogło korzystać z nauk starożytnych Greków. Odkryli oni nie tylko wolność indywidualną i własność prywatną, ale również ich nierozdzielny związek, i w ten sposób stworzyli pierwszą cywilizację wolnych ludzi<sup>14</sup>.

154 Jednak jego stanowisko nie ma charakteru anarchistycznego i bliższe jest klasycznemu liberalizmowi, choć nie brak w nim elementów konserwatywnych. Jest to związane z rolą, jaką Hayek nadaje regułom postępowania, a w szczególności regułom prawa. Wolność rozumiana jako wolność od arbitralnego przymusu wywieranego na jednostkę przez inne jednostki działające czy to we własnym imieniu, czy w imieniu państwa, wymaga respektowania reguł postępowania. Ich ogólny charakter, przy obowiązywaniu na pewnym terytorium, powoduje, że można oczekiwać z dużym prawdopodobieństwem od innych, nieznanym nam bezpośrednio osób, postępowania, które nie stwarza dla nas i dla naszych bliskich bezpośredniego zagrożenia i dzięki temu umożliwia współdziałanie oraz podtrzymywanie istniejącego ładu społecznego. Reguły postępowania, które stanowią normy moralne i obyczajowe, wytworzone samorzutnie, są z czasem korygowane i uzupełniane regułami zaprojektowanymi; w ten sposób tworzy się prawo<sup>15</sup>. Jego zaś egzekwowanie wymaga możliwości użycia przymusu, co wiąże się z istnieniem władzy na danym terytorium,

<sup>13</sup> Por. np. E.P. Stringham, T.J. Zywicki, *Hayekian Anarchism*, George Mason Law & Economics Research Paper nr 11-06, January 20, 2011 (SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1744364> lub <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1744364> [dostęp: 27.07.2015]).

<sup>14</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 3, s. 166.

<sup>15</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 45.

czyli państwa. Hayek nie jest przeciwnikiem państwa, jak anarchokapitałiści. Jest natomiast zwolennikiem państwa ograniczonego, to znaczy zdolnego do egzekwowania prawa i wypełniania podstawowych funkcji, jakimi jest utrzymanie porządku i bezpieczeństwa wewnętrznego, egzekwowanie prawa, zapewnienie obrony przed atakiem zewnętrznym, organizowanie i budowanie infrastruktury komunikacyjnej (wytwarzanej publicznie lub prywatnie).

Hayek nie twierdzi, że wysoce złożone społeczeństwa, podobnie jak i te o prostej strukturze, są wyłącznie wynikiem zachodzenia procesów samorzutnych. Przeciwnie, przyjmując rozróżnienie między ładem samorzutnym a organizacją celową (zaplanowaną dla osiągnięcia określonego celu/celów), między *kosmos* i *taxis* twierdzi, że w rozwiniętym/złożonym społeczeństwie powstają i działają organizacje zbudowane z myślą o spełnianiu określonej funkcji czy o realizacji pewnego zadania lub na podstawie zaprojektowanych reguł, a nawet, że możliwe jest powstanie ładu samorzutnego, który jest oparty na regułach, będących wyłącznie rezultatem przemyślanego projektowania<sup>16</sup>. Dzieje się tak dlatego, że jednostki działające w granicach takich reguł dysponują wiedzą lokalną o konkretnych warunkach

podporządkowują się tym regułom i stosują je do faktów znanym tylko im. Powstający ład będzie zatem zdeterminowany przez owe reguły i poszczególne fakty za pośrednictwem wiedzy, jaką te jednostki mają o nich<sup>17</sup>.

155

Przy czym zastrzega się, że w znanym nam typie społeczeństwa tylko pewne reguły, którym ludzie się podporządkowują, zwłaszcza reguły prawa, choć nie wszystkie, są wynikiem celowego projektowania, podczas gdy większość reguł moralnych i obyczajowych jest rezultatem samorzutnego wzrostu<sup>18</sup>.

Uznanie, że nawet w przypadku reguł zaprojektowanych jednostki dzięki ich znajomości pozostają wolne od arbitralnego przymusu, gdyż kierują się także wiedzą o szczególnych okolicznościach ich życia, które nie są znane innym, prowadzi do paradoksalnych konsekwencji, sama ogólność reguł prawnych nie gwarantuje bowiem, iż arbitralny przymus nie będzie stosowany<sup>19</sup>.

Po przedstawieniu koncepcji ładu samorzutnego w przyrodzie i w społeczeństwie Hayek formułuje główną tezę swojej trylogii *Law, Le-*

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 45–46. Por. też rozmowę [F.A.] Hayek and [T.W.] Hazlett: *Rule of Law or Emergence by Anarchy?* <https://www.youtube.com/watch?v=m3hSA35ygeo> [dostęp: 13.09.2015].

<sup>17</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, s. 46.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Do tej kwestii powracam w dalszej części artykułu.

*gislation and Liberty* i powraca do ujęcia wolności przedstawionego w *Konstytucji wolności*.

Teza tej książki głosi, iż stan wolności, w którym wszyscy mogą używać swej wiedzy do osiągnięcia swoich celów, ograniczeni jedynie przez reguły słusznego postępowania o uniwersalnym zastosowaniu, prawdopodobnie wytworzy najlepsze warunki ich realizacji. A taki system może zostać osiągnięty i utrzymany tylko wówczas, gdy wszelka władza, włącznie z władzą większości ludu, jest ograniczona w stosowaniu przymusu przez ogólne zasady, na które wspólnota sama przystała<sup>20</sup>.

Zanim zostanie bliżej scharakteryzowana koncepcja wolności jako braku arbitralnego przymusu ze strony ludzi, a więc jako niemożności działania człowieka zgodnie ze swoimi decyzjami i planami, warto krótko przedstawić inne koncepcje wolności. Pisze o nich Hayek w obu wspomnianych dziełach: wolność do i wolność od, inaczej wolność pozytywna i negatywna<sup>21</sup>, wolność polityczna, wolność kolektywna społeczności (oparta na demokracji), wolność wewnętrzna i wolność jako władza nie są, jak powiada, różnymi gatunkami tego samego rodzaju, lecz „innymi stanami także zwanymi »wolnością«,” nierzadko wykluczającymi się wzajemnie<sup>22</sup>. A to jest

źródło niebezpiecznego nonsensu, pułapki werbalnej, która prowadzi do najbardziej absurdalnych wniosków. Wolność w znaczeniu władzy, wolność polityczna i wolność wewnętrzna nie są stanami tego samego rodzaju co wolność indywidualna; nie możemy poświęcając trochę z jednej dla zyskania więcej drugiej w ostatecznym rozrachunku uzyskać jakiegoś wspólnego elementu wolności<sup>23</sup>.

## Wolność polityczna

Wolność polityczna jako „udział ludzi w wyborze swojego rządu, w procesie legislacyjnym i w kontroli nad administracją” ma charakter zbiorowy, przynależność do jakiejś zbiorowości wyróżnionej według kryterium obywatelstwa, wieku czy miejsca zamieszkania decyduje bowiem o posiadaniu biernych i czynnych praw wyborczych<sup>24</sup>. Jeśli ktoś jest rezydentem w danym kraju, to zazwyczaj nie cieszy się wolnością polityczną, lecz nie sposób uznać go za człowieka pozbawionego wolności, ponieważ

<sup>20</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, s. 55.

<sup>21</sup> Jednakże można spotkać interpretację, które przypisują Hayekowi rozróżnienie wolności pozytywnej i negatywnej. Por. B. Erning, *Hayeks Moralphilosophie. Freiheit und Gerechtigkeit in der Großen Gesellschaft*, Freiburg 1993, s. 63–66.

<sup>22</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 26.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 27.

poza tym może swobodnie, zgodnie ze swoją wiedzą i wolą, kształtować swoje plany życiowe, i realizować je na tyle, na ile decydują o tym okoliczności życiowe, na które ma tylko częściowy wpływ. Metojkowie w Atenach nie byli obywatelami i nie cieszyli się wolnością polityczną, ale byli ludźmi wolnymi; jednym z nich był Arystoteles. Z kolei obywatel państwa będącego członkiem Unii Europejskiej, cieszy się wolnością polityczną, czyli ma prawo udziału w wyborach lokalnych i do Parlamentu Europejskiego w państwie, którego nie jest obywatelem, o ile w nim zamieszkuje przez pewien określony minimalny czas. Natomiast, bierne i czynne prawo wyborcze w wyborach do parlamentu danego państwa członkowskiego wymaga uzyskania obywatelstwa tego państwa. Trudno byłoby jednak uznać, że w związku z tym jest on pozbawiony wolności osobistej.

## Wolność wewnętrzna

Wolność „wewnętrzna”, „metafizyczna” czy „subiektywna”, aczkolwiek powiązana w pewien sposób z wolnością indywidualną, jest według Hayeka czymś innym, gdyż jej przeciwieństwem nie jest „przymus ze strony innych, lecz wpływ tymczasowych emocji albo moralna lub intelektualna słabość”<sup>25</sup>. Wprawdzie autor *Konstytucji wolności* wspomina w przypisie, iż – jak wskazywaliśmy wyżej – scholastycy, a dokładniej św. Tomasz z Akwinu, odróżniali *libertas a necessitate* (wolność od konieczności) od *libertas a coactione* (wolność od przymusu zewnętrznego), ale traktuje koncepcję wolności wewnętrznej pobieżnie i z pewnym lekceważeniem jako powiązaną z „filozoficznym zamętem wokół tego, co zwie się »wolnością woli«”<sup>26</sup>. Innymi słowy, długa – sięgająca starożytnej Grecji – tradycja filozoficznego namysłu nad naturą człowieka i nad relacjami między jego racjonalnością a sferą uczuciową i zmysłową została pominięta, o ile nieobecne w niej było ujęcie wolności jako braku przymusu ze strony innych ludzi. Niemniej przyznaje on, że wolność jest ściśle powiązana z odpowiedzialnością za czyny i ich skutki. Dodajmy, że, z jednej strony, przymus wyklucza odpowiedzialność za czyn, do którego ktoś został przymuszony, z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że poczucie odpowiedzialności za los innych nierzadko sprawia, że nawet brutalny przymus (np. tortury) nie skłania ludzi do ujawnienia informacji, które mogłyby im zaszkodzić lub nawet przyczynić się do ich śmierci. Polemizując zarówno z naturalistycznym determinizmem, jak i z wolun-

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

taryzmem, gdy idzie o problem wolnej woli, Hayek przyznaje rację raczej woluntarystom, którzy wiążą odpowiedzialność i możliwość oddziaływania za pomocą pochwał i nagan na człowieka z jaźnią, którą wszakże, według niego błędnie, uznają za znajdującą się poza łańcuchem przyczyn i skutków<sup>27</sup>. Oczywiście Hayek słusznie wiąże odpowiedzialność ze stanowiskiem deterministycznym, ale czyni to w dość szczególny sposób. Przyjmuje zdroworozsądkowo istnienie związku między działaniami jednostek i ich skutkami, ale kładzie nacisk na świadomość odpowiedzialności, która rodzi się pod wpływem obarczania odpowiedzialnością dzięki pochwałom i naganom. Przypisywanie zaś odpowiedzialności jednostkom uważa za „coś w rodzaju konwencji mającej na celu skłonienie ludzi do przestrzegania pewnych reguł”<sup>28</sup>. Reguły te to reguły racjonalności, polegającej na zdolności uczenia się i przewidywania, uwzględniania skutków własnych działań oraz spójności i konsekwencji w działaniu pod wpływem uzyskiwanej wiedzy, niezależnie od jej wyartykułowanego bądź niewyartykułowanego charakteru<sup>29</sup>.

Wspomniana wcześniej, wywodząca się z antyku, koncepcja człowieka jako istoty wolnej dzięki rozumności, która pozwala panować nad swymi emocjami i zmysłowością, jest traktowana przez Hayeka jako nie-związana z wolnością jako brakiem przymusu ze strony innych i różna od niej. Niemniej, stwierdziwszy, iż

[...] te same okoliczności, które dla jednych są przymusem, dla innych będą jedynie zwykłymi trudnościami, które trzeba przezwyciężyć, zależnie od siły woli zaangażowanych osób, [podkreśla, że] W tym stopniu „wolność wewnętrzna” i „wolność” w sensie braku przymusu łącznie określają, jak dalece człowiek potrafi wykorzystać swoją znajomość sprzyjających okoliczności<sup>30</sup>.

Myśl antyczna, a za nią myśl chrześcijańska, pojmowała człowieczeństwo jako samokontrolę. Sokrates wskazywał, że panowanie nad sobą (*enkrateia*) to wolność (*eleutheria*), gdyż dzięki rozumowi człowiek może postępować zgodnie z cnotą etyczną, do czego niezbędna jest wiedza. Platon, a zwłaszcza Arystoteles, rozwijając główne wątki nauczania Sokratesa, dokonali istotnej modyfikacji jego koncepcji człowieka, podkreślając znaczenie woli i uczuć dla postępowania etycznego. W dalszym ciągu rozum był instancją, która odpowiadała na pytanie „Jak postępować?”, a więc urzeczywistnianie cnoty etycznej wymagało wiedzy, podobnie jak w koncepcji Sokratesa. Według znanego paradoksu etycznego

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 29.

wiedza o postępowaniu właściwym, w sensie moralnym, nie była jego warunkiem wystarczającym. Sokrates uznał, że ten kto sądzi, iż wie jak postąpić, a czyni inaczej, jest w rzeczywistości etycznym ignorantem. Wiedza zatem według niego bez wątpienia była warunkiem koniecznym i wystarczającym cnoty etycznej, albo inaczej rzecz ujmując, cnota była tożsama z wiedzą, a dobrowolne postępowanie nieetyczne (popędzanie grzechu) nieracjonalne, a więc niemożliwe. Platon dostrzegł jednak, że oprócz wiedzy o cnocie, niezbędna jest też wola (impulsywna i „gniewliwa” część duszy (*thymoeides*), jak ją określał, będąca źródłem dumy i słusznego oburzenia), czyli siła i chęć postępowania zgodnego z wiedzą o cnocie etycznej. Podobnie Arystoteles, a za nim św. Tomasz z Akwinu, wyróżniał pośrednią część duszy, będącą zdolnością żywienia pragnień i źródłem słusznego gniewu (*orektikon*), ulokowaną między częścią rozumną a częścią nierozumną (wegetatywną – *phytikon*).

W przypadku koncepcji cnót etycznych Platona i Arystotelesa istotną rolę, gdy idzie o cnotę etyczną, odgrywa ta część duszy, która nie jest tak oddalona od części rozumnej jak część zmysłowa czy wegetatywna. Uczestniczy ona częściowo w rozumie, jak to ujął Arystoteles, czyli cechuje ją zdolność rozpoznawania dobra i zła, choć wiedza, która kryje się za tą zdolnością, nie ma charakteru dyskursywnego, wyartykułowanego. Odwołując się do koncepcji wiedzy niewyartykułowanej, która w teorii Hayeka, krytycznej wobec racjonalizmu typu kartezjańskiego, gdzie wiedza zasługująca na to miano ma charakter uzasadniony (bezpośredni lub uargumentowany), odgrywa tak istotną rolę, można by przyjąć, iż praktyczna, czynnościowa znajomość zasad moralnych, które mogą skądinąd stać się przedmiotem racjonalnego namysłu, analizy i korekty, jest związana właśnie z ową nie w pełni racjonalną, bo nie posługującą się wiedzą całkowicie dyskursywną, częścią duszy, o jakiej nauczali antyczni filozofowie.

W świetle takiej interpretacji owa „wolność wewnętrzna”, o której pisał z rezerwą Hayek, może być uznana za efekt działania reguł postępowania przejętych ze społecznego otoczenia w wyniku naśladownictwa lub pozytywnego czy negatywnego warunkowania. W ten sposób nakazy i zakazy moralne zostają zinternalizowane, a ich funkcja polega na utrzymywaniu w ryzach emocji i pragnień, i wskutek tego nadawanie postępkom jednostek regularnego i przewidywalnego charakteru. Reguły postępowania powstałe w długim procesie wzajemnych oddziaływań tworzą tradycje przyswajane w kolejnych typach struktur społecznych, a ich pozostałości stają się elementem składowym systemu reguł moralnych, jakimi kierują się jednostki<sup>31</sup>. Jak to ujął Hayek: „Ludzie stali się

<sup>31</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 3, s. 159.



dobrzy nie dzięki naturze czy rozumowi, ale za sprawą tradycji”<sup>32</sup>. W tym sensie pogląd antycznych filozofów wskazujący, że urzeczywistnianie cnót etycznych polega na panowaniu rozumu nad emocjami i zmysłowością, można rozumieć jako tłumienie lub ukierunkowywanie emocji, dzięki regułom postępowania przyswojonym w procesie socjalizacji, co w rezultacie sprawia, że zachowanie ludzi nie prowadzi do stałych konfliktów pomiędzy nimi.

Warto także nadmienić, że rozważania Hayeka na temat różnic między indywidualizmem prawdziwym i fałszywym (racjonalistycznym pseudoindywidualizmem) i roli tradycji w kształtowaniu ludzkich funkcji intelektualnych, reguł postępowania, czyli zasad moralnych i zasad umożliwiających współzycie ludzi w społecznościach i ich kooperację, dzięki której możliwe jest trwanie owych społeczności, mają wiele wspólnych wątków z klasycznymi koncepcjami człowieka, w szczególności z tymi, które, tak jak w myśli Platona, i w jeszcze większym stopniu w filozofii Arystotelesa czy szkockich filozofów oświeceniowych, kładą nacisk na znaczenie zwyczaju w formowaniu osobowości moralnej człowieka, a zasady moralności, prawo i różne instytucje społeczne traktują jako rezultat skumulowanej wiedzy praktycznej, a nie efekt przemyślanego, irracjonalnie uzasadnionego projektu<sup>33</sup>.

160

Niezależnie od roli, jaką odegrał Zygmunt Freud w dziejach myśli ostatnich stu kilkudziesięciu lat – ten, zdaniem Hayeka, „prawdopodobnie najpotężniejszy niszczyciel kultury”<sup>34</sup> – wskazał w znanym eseju *Kultura jako źródło cierpień*<sup>35</sup> na rolę kultury jako czynnika ograniczającego, kanalizującego i sublimującego popędy, bez którego nagie instynkty ludzkie doprowadziłyby do wzajemnej agresji i destrukcji. Jeśli przylibyśmy za Hayekiem, że wolność jednostki od arbitralnego przymusu innych ma podstawowy charakter, to bez podporządkowania regułom postępowania instynktów i emocji trudno byłoby pomyśleć o powstaniu i utrzymaniu się pokojowego ładu, w którym wolność od przymusu może zaistnieć. Ostatecznie więc należy uznać, że to raczej wolność tzw. wewnętrzna, w powiązaniu z odpowiedzialnością, możliwa dzięki panowaniu nad swym postępowaniem, oparta na regułach moralnych ukształtowanych kulturowo, umożliwia urzeczywistnienie wolności od przymusu. Można nawet zaryzykować tezę, iż oba rodzaje wolności nie

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] *idem, Indywidualizm i porządek ekonomiczny...*, s. 7–41.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>35</sup> Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *idem, Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 235–314.

pozostają w opozycji do siebie, gdyż wolność polegająca na panowaniu nad swym postępowaniem funkcjonuje na poziomie kulturowym (cywilizacyjnym), choć za pośrednictwem życia wewnętrznego jednostek, a wolność od przymusu działa na poziomie politycznym<sup>36</sup>.

Choć takie postawienie sprawy może budzić wątpliwości, należy jednak wziąć pod uwagę sytuację w znanych społeczeństwach, w których występowało niewolnictwo zinstytucjonalizowane. Otóż ludzie niewolni byli poddani arbitralnemu przymusowi ze strony swych właścicieli, niemniej w tych społeczeństwach, zwłaszcza w społeczeństwach antycznych, występowały kategorie niewolników, których sposób myślenia i postępowania, znany nam z dzieł, jakie pozostawili po sobie lub na podstawie czyichś wspomnień, cechowała wolność, polegająca na panowaniu nad swymi emocjami i instynktami. Zarówno ludzie wolni, jak i niewolnicy okazywali się z tej perspektywy podmiotami moralnymi. Nierzadko też dzięki walorom swego intelektu i osobowości lub dzięki zgromadzonemu majątkowi, który umożliwiał im wykupienie się z niewoli, odzyskiwali wolność.

## Wolność jako władza

Wolność jako władza lub moc, czyli mylenie wolności z fizyczną „możliwością czynienia, czego chcę” (Wolter), ze zdolnością zaspokajania naszych pragnień czy z zakresem wyboru pomiędzy alternatywami, jakie stają przed nami, to kolejny przykład pomyłki semantycznej wskazany przez Hayeka<sup>37</sup>. Poza pojawiającymi się w baśniach marzeniami o uwolnieniu się od przyciągania ziemskiego czy o błyskawicznym przenoszeniu się w czasie i przestrzeni, istotne są przekonania dotyczące możliwości pełnego panowania nad środowiskiem przyrodniczym i, co istotniejsze, nad dziejami i procesami społecznymi, w celu wyzwolenia ludzkości z ograniczeń, jakim dotychczas podlegała. Jak trafnie zauważa Hayek, pojmowanie wolności indywidualnej jako władzy prowadzi do zastąpienia jej pojęciem kolektywnego panowania i charakterystycznego dla państw totalitarnych tłumienia wolności w imię wolności narodu czy klasy, a w ostateczności całej ludzkości<sup>38</sup>. Również w kręgach postępowych i liberalnych intelektualistów od co najmniej stu lat propagowana jest idea wolności jako władzy, w tym w szczególności władzy ustana-

<sup>36</sup> Por. rozdz. 4.1.1.3.1. Miejsce wolności „wewnętrznej” w etyce Hayeka [w:] M. Kuśniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka*, Kraków 1999, s. 199.

<sup>37</sup> F.A. von Hayek *Konstytucja wolności...*, s. 29.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 30.

wiającej nową moralność. Przykładów w latach dwudziestych i trzydziestych wieku XX w USA dostarczają pisma Johna Deweya czy Johna Rogersa Commonsa, a w Wielkiej Brytanii członków Grupy Bloomsbury lub Bertranda Russella<sup>39</sup>. We Francji w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia Jacques Monod, jeden z twórców biologii molekularnej, głosił tezę, że znajomość ewolucji i nauk przyrodniczych pozwala wyzbyć się przesądu, iż etyka (i wartości moralne) to kwestia zobowiązań, a nie wolnego wyboru, a moralność i jej zasady można kształtować, gdyż ludzkość jest w stanie kierować procesem ewolucji<sup>40</sup>.

Istotnie, trudno się oprzeć wrażeniu, że niezależnie od przesłanek „naukowych” (marksistowskich czy wywodzących się z teorii ewolucji, lecz wykraczających daleko poza jej metody uzasadniania), kierowanie społeczeństwami w skali makro lub nawet w skali globalnej oznacza odgórne narzucanie reguł postępowania za pomocą legislacji i egzekwowania przyjętego prawa, dla których usprawiedliwieniem jest ich ogólny charakter i cel, jakim jest postęp i wyzwolenie z uwarunkowań biologicznych i społecznych. Jak to celnie ujął Jan Jakub Rousseau ponad dwieście lat temu: „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało (polityczne); co oznacza, że **zmusi się go do wolności** [podkr. M.K.]”<sup>41</sup>.

162

## Wolność jako brak przymusu

Przejdźmy zatem do kwestii wolności jako zjawiska społecznego, polegającego na braku (arbitralnego) przymusu. Wymaga to określenia, czym jest przymus. Okazuje się, że Hayek pojmuje go w sposób, który wiąże przymus z manipulacją. Co ciekawe, takie rozumienie przymusu łączy się z zagadnieniem wyboru, w tym także wyboru moralnego, a co za tym idzie z problemem wolności „wewnętrznej” i odpowiedzialności. Według Hayeka:

Przymus występuje, gdy działania jednego człowieka są podporządkowane woli innego człowieka, jego celom, a nie własnym celom tego pierwszego. Nie jest tak, że przymuszany w ogóle nie dokonuje wyboru; gdyby tak było, nie mo-

<sup>39</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków, 2004, s. 90–91, 99.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 88–89.

<sup>41</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, [w:] *idem, Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, tłum. B. Baczeko i in., opracował i wstępem oraz przypisami opatrzył B. Baczeko, Warszawa 1966, ks. I, r. VII, s. 26.

glibyśmy mówić o jego „działaniu”. Jeśli ktoś fizyczną siłą prowadzi moją rękę, żeby złożyć mój podpis, albo pociąga moim palcem za spust, to nie ja działam. Taka przemoc, która czyni z mojego ciała czyjeś fizyczne narzędzie, jest oczywiście równie zła, jak przymus w sensie właściwym, i trzeba jej zapobiegać z tego samego powodu. Przymus zakłada jednak, że nadal wybieram, lecz mój umysł stał się narzędziem kogoś innego, ponieważ alternatywy, jakie mam, poddane zostały takiej manipulacji, że zachowanie, którego wyboru oczekuje ode mnie człowiek wywierający przymus, staje się dla mnie najmniej bolesne w skutkach. Choć pod przymusem, to ciągle ja jestem tym, który decyduje, co jest w danych okolicznościach najmniejszym złem<sup>42</sup>.

Jeśli przymus miałby polegać na ograniczeniu wyboru dokonywanego przez jednostkę poprzez zmniejszenie liczby alternatyw, to właściwie można byłoby uznać, że relacje, na przykład, w jakiejkolwiek instytucji o strukturze hierarchicznej – od armii do korporacji, cechuje przymuszanie jednostek do działania zgodnie z wolą przełożonego dla realizacji zadania określonego przez niego. Podobnie za przymus należałoby uznać sytuację, gdy warunkiem zjedzenia kolacji w restauracji jest podporządkowanie się pewnym wymogom dotyczącym stroju. Sam Hayek nie chce uznać tego rodzaju okoliczności za przypadki przymusu (przykład pani domu, która zapraszając kogoś do siebie oczekuje, że ta osoba dostosuje się do pewnych norm zachowania i ubioru<sup>43</sup>), a jednak jego definicja jest tak skonstruowana, że nieuchronnie prowadzi do uznawania tego rodzaju sytuacji za „podpadające” pod nią.

Ronald Hamowy zwrócił uwagę, że próba wprowadzenia kryteriów, które umożliwiłyby jednoznaczne odróżnienie sytuacji wywierania przymusu od stosowania się do np. reguł obyczajowych, które obowiązują powszechnie lub w pewnych środowiskach, i mają ogólny oraz anonimowy charakter, podjęta przez Hayeka, nie powiodła się. Hayek pisał w *Konstytucji wolności*:

Dopóki od usług jakiejś osoby nie zależy moja egzystencja czy ochrona tego, co dla mnie najcenniejsze, nie można sensownie nazwać „przymusem” warunków, jakie ta osoba stawia w zamian za te usługi<sup>44</sup>.

Ani sformułowanie „usługi, od których zależy moja egzystencja (*the services [...] crucial to my existence*)”, ani „ochrona tego, co dla mnie najcenniejsze (*the preservation of what i most value*)” nie wskazują na warunki czy wartości obiektywne, lecz subiektywne, a jeśli tak jest, to wprowadzenie dla jednej osoby podporządkowanie się konwencjom obyczajowym będzie

<sup>42</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 141.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 143–144.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 144.

obojętne, bo nie przywiązuje ona wagi do składania wizyt, ale dla innej osoby, która dba o swoją pozycję społeczną i uważa nieobecność na przyjęciu wydanym przez określone osoby za uszczerbek na niej, niemożliwy do spełnienia wymóg noszenia odpowiedniego ubioru, na przykład smokingu (bo akurat został oddany do czyszczenia, a wypożyczenie innego wiązałoby się ze zbyt wysokimi kosztami),

co miałyby być „ceną” za udział w przyjęciu, będzie stanowiło zagrożenie dla ochrony tego, co uważam za najcenniejsze, dla mojej pozycji społecznej i będzie naruszało moją wolność<sup>45</sup>.

Mimo iż subiektywizm charakterystyczny dla austriackiej szkoły ekonomii, z której wywodzi się Hayek, usprawiedliwiałyby subiektywne traktowanie warunków i wartości, które są zagrożone przez przymus, jednak prowadziłyby to do niepożądanych konsekwencji dla Hayekowskiego pojęcia przymusu, gdyż nadawałoby mu właśnie subiektywny charakter i, co za tym idzie, także kluczowego pojęcia wolności. Wówczas samo przekonanie wewnętrzne o byciu wolnym, bo niepodlegającym arbitralnemu przymusowi, wystarczyłoby do uznania się za wolnego. Jednak wtedy nastąpiłoby utożsamienie wolności jako braku przymusu z krytykowaną przez Hayeka koncepcją wolności wewnętrznej. Jeśli natomiast przypisać Hayekowi dążenie do zbudowania klarownej i opartej na obiektywnych kryteriach koncepcji przymusu i wolności, to nadanie warunkom i wartościom subiektywnego charakteru, uzależnionego od percepcji przez jednostki sytuacji, ludzi, ich działań czy wartości, do których dążą, rodzi nieprzezwyciężalne sprzeczności w podstawowej ekonomicznej części jego teorii politycznej i społecznej<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> R. Hamowy, *Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty*, „Journal of Libertarian Studies” 1978, vol. II, nr 4, s. 288.

<sup>46</sup> Do takiej konkluzji skłania uwaga M.N. Rothbarda dotycząca określenia „arbitralny” użytego przez Hayeka w *Konstytucji wolności* (s. 145) w odniesieniu do działań wobec zatrudnionych w okresie wielkiego bezrobocia w celu wymuszenia na nich czynności innych niż określone w umowie o pracę. Rothbard stwierdza, że Hayek pod pojęciem przymusu rozumie nie tylko działanie wymuszające i wymuszoną wymianę [w tym przypadku pracy na płacę – przyp. M.K.], ale także pokojową, dobrowolną odmowę dokonywania wymiany. „Pracodawca może odmówić wymiany z wielu powodów, a kryteria pozwalające Hayekowi posługiwać się terminem »arbitralny« mają jedynie subiektywny charakter. Dlaczego jeden powód miałby być bardziej »arbitralny« niż inny? Jeśli Hayek ma na uwadze, iż wszelki powód inny niż maksymalizacja zysku finansowego (*monetary*) jest »arbitralny«, to ignoruje on spostrzeżenie austriackiej szkoły [ekonomii], że ludzie, nawet, gdy zajmują się biznesem, działają w celu maksymalizacji raczej ich »psychicznego« zysku niż finansowego, i że taki zysk psychiczny może obejmować wartości wszelkiego rodzaju, z których żadna nie jest bardziej lub mniej arbitralna”. Por. M.N. Rothbard,

Tego rodzaju paradoksalne konsekwencje przyjętego przez autora *Konstytucji wolności* sposobu pojmowania przymusu zostały zauważone wkrótce po opublikowaniu tego dzieła<sup>47</sup>.

Hayek wskazuje jeszcze na inny konsekwencjalistyczny i utylitarystyczny aspekt przymusu i zarazem zło z nim związane, polegający na uniemożliwieniu

człowiekowi pełnego rozwinięcia jego zdolności umysłowych, a w konsekwencji wniesienie przez niego w życie społeczności największego wkładu, do jakiego jest zdolny. I chociaż człowiek pod przymusem nadal zrobi to, co może być najlepsze dla niego w danej chwili, to jedyny pełny plan, któremu podporządkowane są jego działania, znajduje się w umyśle kogoś innego<sup>48</sup>.

To zaś oznacza, że wolność jednostkowa, niezależnie od wartości jaką przypisuje się jej ze względu na zło będące konsekwencją arbitralnego przymusu, jest ceniona w związku z konsekwencjami, jakie jej istnienie niesie ze sobą dla jednostek z niej korzystających i dla społeczeństwa. Podstawowym faktem, który stanowi kluczowy element teorii ekonomicznej i społecznej Hayeka, jest ludzka niewiedza, która polega na tym, że poszczególni ludzie o mechanizmach cywilizacji, w której żyją, wiedzą niewiele, czyli inaczej mówiąc, dysponują wiedzą cząstkową, a realizacja ich zamiarów jest uwarunkowana zarówno ich ograniczoną wiedzą, której są świadomi, jak i wiedzą, której jednostki same nie posiadają (nie są jej świadome), ale wykorzystują wiedzę rozleglejszą, rozproszoną w społeczeństwie<sup>49</sup>. Podział wiedzy na uświadomioną (wyartykułowaną) i nieuświadomioną (niewyartykułowaną) pokrywa się ze znanym rozróżnieniem na *wiedzę że* i *wiedzę jak*, jakiego dokonał Gilbert Ryle<sup>50</sup>. Hayek pisał –

Są dwa ważne względy, które sprawiają, że świadomą wiedzę kierującą działaniami jednostki można uznać jedynie za element warunków osiągania jej celów. Po pierwsze, ludzki umysł sam jest produktem cywilizacji, w której człowiek się wychował, po drugie umysł ten pozostaje nieświadom wielkiej części doświadczeń, które ją ukształtowały – doświadczeń ucieleśnionych w obyczajach, konwencjach, języku i przekonaniach moralnych, składających się na nią<sup>51</sup>.

F.A. Hayek and the Concept of Coercion, „Ordo” 1980, t. 31, s. 44 [przedruk w *idem, The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N.J. 1983, s. 220].

<sup>47</sup> Por. R. Hamowy, *Freedom and the Rule of Law in F.A. Hayek*, „Il Politico” 1971, vol. XXXVI, nr 2, s. 349–377; *idem, Law and the Liberal Society: F.A. Hayek's Constitution of Liberty...*, s. 287–289; M.N. Rothbard, *F.A. Hayek and the Concept of Coercion...*

<sup>48</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 142.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 36–37.

<sup>50</sup> Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. i wstęp W. Marciszewski, Warszawa 1970.

<sup>51</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 38. Por. także *idem, Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, rozdz. 1: *Reason and Evolution* i 2: *Cosmos and Taxis* oraz *idem, Law, Legislation and Liberty...*, t. 3, *Epilogue: The three Sources of Human Values*.



## I dalej

[...] sprawa wolności jednostki opiera się głównie na uznaniu naszej nieuchronnej niewiedzy co do bardzo wielu czynników, od których zależy realizacja naszych celów i nasze dobro<sup>52</sup>.

W warunkach niewiedzy (albo przynajmniej niepewności<sup>53</sup>) wolność umożliwia działanie poszczególnym ludziom w sposób „niezależny i konkurencyjny”, dzięki czemu rozszerza się zakres wiedzy, rodzą się nowe rozwiązania, umiejętności, sposoby postępowania i realizacji „naszych przyszłych potrzeb i pragnień”<sup>54</sup>. Ta ogólna teza dotycząca procesu poszerzania wiedzy rozproszonej stanowi podstawę koncepcji, w której epistemologia między innymi łączy się z ekonomią, traktującej konkurencję jako procedurę dokonywania odkryć (pojmowanych szerzej niż wynalazki techniczne), umożliwiających ludziom adaptację do nieznanymi przyszłych warunków. Bez wolności jednostkowej niemożliwe byłoby poszerzanie wiedzy, dokonywanie odkryć, adaptacja do nieznanymi przyszłych warunków i w konsekwencji w dłuższej perspektywie – przetrwanie<sup>55</sup>.

Choć powyższe rozumienie przymusu dalekie jest od intuicyjnego pojmowania go jako po prostu groźby użycia siły lub zgoła jej zastosowania, Hayek skonstruował swoją koncepcję przymusu w taki sposób, by uwzględniała nie tylko przymus fizyczny, ale przede wszystkim takie jego przypadki, w których jednostka, kierując się zasadą unikania najmniej korzystnej dla siebie ewentualności, wybiera postępowanie, które będąc korzystniejsze od najgorszego, równocześnie służy osiągnięciu celów wywierającego przymus. Można powiedzieć, że perfidia tak pojmowanego przymusu polega na pozostawieniu jednostki w przekonaniu, iż dokonuje ona swobodnego wyboru pomiędzy możliwościami, a więc pozornie nie traci wolności, choć służy urzeczywistnieniu zamiarów innej jednostki. Nawet jeśli ma świadomość, że możliwości spośród których wybiera mogłyby być liczniejsze, to i tak uważa, że wybór jest jej udziałem.

Manipulacja działaniami drugiego człowieka w taki sposób, by były użyteczne z punktu widzenia jednostki wywierającej przymus, ma tak istotne znaczenie dla Hayeka, ponieważ o przymusie według niego moż-

<sup>52</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 42.

<sup>53</sup> Na możliwość użycia mniej jednoznacznego pojęcia niepewności zamiast pojęcia niewiedzy wskazał sam Hayek w *Konstytucji wolności...*, rozdz. 2: *Twórcze siły cywilizacji*, przyp. 10, s. 402.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>55</sup> Por. F.A. Hayek, *Competition as a Discovery Procedure*, [w:] *idem*, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London–Henley 1978, s. 179–190 i *idem*, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu...*, s. 31–37.

na sensownie mówić, o ile jego stronami są jednostki, z których jedna, czyli strona przymuszająca, działa intencjonalnie i z określonym zamiarem służącym planom tej jednostki. Jeśli natomiast jednostka działa podporządkowując się ogólnej regule, obowiązującej różne osoby znajdujące się w podobnym położeniu, nierzadko w różnych miejscach hierarchicznej struktury, np. rozpoczyna i kończy pracę o określonej godzinie, wówczas – niezależnie od jej subiektywnych odczuć związanych z wczesnym wstawaniem – według Hayeka nie podlega przymusowi. Gdyby jednak ktoś z przełożonych wydawał jej szczególne polecenie, by rozpoczynała pracę o godzinę wcześniej i o godzinę później ją kończyła, by wykonać dodatkowe czynności niezwiązane z jej stanowiskiem, to byłby to już przypadek przymusu.

A jednak rodzą się wątpliwości, czy ta subtelna w zamiarze koncepcja przymusu nie prowadzi do nonsensownych konsekwencji. Skoro przymus zakłada możliwość wyboru, to jeśli ktoś nie ma wyboru, bo używana jest wobec niego siła fizyczna, czyli przemoc, to nie podlega przymusowi, a zatem nie jest pozbawiony wolności? Ronald Hamowy wyprowadza z koncepcji przymusu Hayeka wniosek tyleż paradoksalny, co niedorzeczny: „jeśli jestem skrępowany i nie mogę się ruszać, to jestem wciąż, w sensie Hayekowskim, wolny!”<sup>56</sup>

Murray N. Rothbard równie krytycznie ocenia koncepcję wolności Hayeka jako braku przymusu i pisze wprost, że

Zamiast zdefiniować przymus jako agresywne użycie przemocy fizycznej lub zagrożenie nią jakiejś osobie lub (choćby) jej własności, Hayek definiuje przymus w sposób o wiele bardziej niejasny i niepełny [...]. Według Hayeka „przymus” obejmuje oczywiście agresywne użycie przemocy fizycznej, ale termin ten niestety zawiera w swej treści również pokojowe i nieagresywne działania<sup>57</sup>.

Ponadto brak w Hayekowskim pojęciu przymusu rozróżnienia między ofensywnym (*aggressive*) i defensywnym przymusem i przemocą<sup>58</sup>.

W znanym przykładzie monopolisty Hayek rozróżnia między sytuacją całkowitego monopolu na dostęp do określonego dobra (towaru lub usługi, w podanym przez niego przykładzie do źródła w oazie, będącego prywatną własnością), kiedy można mówić, iż zachodzi przymus, jako że owo dobro (np. woda) nie może być uzyskane skądinąd lub zastąpione innym dobrem, a sytuacją, w której monopolista nie może odmówić sprzedaży towaru lub usługi, gdyż poniósłby straty, ale może żądać wyż-

<sup>56</sup> R. Hamowy, *Law and the Liberal Society: F.A. Hayek's Constitution of Liberty...*, s. 288.

<sup>57</sup> M.N. Rothbard, *F.A. Hayek and the Concept of Coercion...*, s. 43.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 46.

szej ceny lub usług zamiast zapłaty<sup>59</sup>. Jeśli w ostatnim przypadku jego żądania nie mają charakteru zindywidualizowanego i są jednakowe dla wszystkich, którzy pragną uzyskać dane dobro, wówczas, według Hayeka, nie wywiera on przymusu, chociaż może uprzykrzyć życie. Aby tak się jednak działo, musi on ulec żądaniu, by traktował wszystkich klientów jednakowo (jednakowe ceny dla każdego) i nikogo nie dyskryminował<sup>60</sup>. Taka zaś sytuacja zachodzi wówczas, gdy na rynku możliwa jest rezygnacja z dóbr dostarczanych przez monopolistę na rzecz towarów i usług o podobnym charakterze, dostarczanych przez innych wytwórców lub w wyniku antymonopolowych działań państwa.

## Prawo a arbitralność przymusu

Wspomniane jednakowe traktowanie klientów czy generalnie ludzi jest według Hayeka warunkiem braku przymusu, czyli warunkiem ich wolności. Wiąże się ono ściśle w jego koncepcji z zagadnieniem rządów prawa (państwa prawnego) i właściwościami prawa.

168

Gdyby wolność indywidualna, pojmowana jako brak przymusu, miała swoje podstawy i zarazem gwarancje w prawie, zwłaszcza w prawie stanowionym (w konstytucji i w ustawach), wówczas zależałyby od decyzji organów prawodawczych, które mogłyby, nawet, gdyby były wybierane w sposób demokratyczny, dokonywać zmian prawa, jakie skutkowałyby różnymi ograniczeniami wolności, aż do jej likwidacji. Można zatem zadać sobie pytanie, dlaczego, pomimo iż organy prawodawcze (parlamenty) mogą uchylać i zmieniać ustawy i konstytucje, na ogół nie wprowadzają ograniczeń wolności jednostkowej poza standardowymi przypadkami, jak możliwość zatrzymania przez policję na określony krótki czas lub w formie zawieszenia niektórych praw obywatelskich w okresie obowiązywania stanu wyjątkowego bądź wojennego. Oczywiście, znane są w dziejach najnowszych przykłady demokratycznego powołania ciał ustawodawczych, które w sposób zasadniczy ograniczyły wolność jednostkową, najczęściej poprzez wprowadzenie przepisów odnoszących się do kategorii obywateli wyróżnionych na podstawie kryteriów rasowych (na przykład Żydów w III Rzeszy).

Hayek odpowiadając na to pytanie wskazuje, że niezbędne jest w tym celu uznanie i zapewnienie indywidualnych sfer wolności, które stają

<sup>59</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 144.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 144–145.

się sferami prywatności. Istotne jest także, aby – skoro są to indywidualne obszary wolności, a więc dziedziny swobodnych decyzji jednostek – „konkretna treść prywatnej sfery człowieka nie była ustalona raz na zawsze”<sup>61</sup>. Ich zakres i treść nie powinny być arbitralnie określone, na przykład w formie wyliczenia czy zgoła wyznaczenia elementów wchodzących w obręb sfery indywidualnej.

Prawo, zdaniem Hayeka, który przywołuje tu stanowisko Friedricha C. von Savigny’ego, jest warunkiem wolności indywidualnej, gdyż wyznacza „granice bezpiecznej i wolnej sfery życia i działania każdej jednostki”<sup>62</sup>. Jeśli przez prawo rozumieć jakieś zasady, zgodnie z którymi działają jednostki, to dostrzegamy je zarówno w społeczeństwach ludzkich, jak i wśród społeczności zwierzęcych. Stanowisko Hayeka nie tylko wskazuje na pewne analogie pod tym względem między światem ludzi i zwierząt, lecz – zwłaszcza w kolejnych pracach – odwołuje się do badań etologicznych, które podkreślają znaczenie wyznaczania terytoriów, a więc pewnego porządku, przez zwierzęta tego samego lub różnych gatunków dla przetrwania poszczególnych osobników i pośrednio części populacji bądź ich całości, dzięki unikaniu przez nie zbyt częstych starć i przeszkadzania sobie w poszukiwaniu pożywienia<sup>63</sup>. Reagowanie, czy to zwierząt, czy ludzi, w taki sam sposób na okoliczności, które mają wspólne tylko niektóre właściwości, oznacza umiejętność kierowania się abstrakcyjnymi zasadami, co – według Hayeka – ma swoje ostateczne podstawy we właściwości systemu nerwowego, jaką jest klasyfikowanie nowych bodźców ze względu na identyczność skutków wytwarzanych w systemie nerwowym, a nie ze względu na rozpoznawanie ich fizycznych cech<sup>64</sup>. Hayek nie twierdzi, że reguły prawa obowiązującego wśród ludzi są pochodną reguł zachowania się zwierząt. Podkreśla przy tym pewne różnice i podobieństwa, jakie charakteryzują genezę tych reguł w świecie zwierząt i ludzi.

Z jednej strony, reguły obowiązujące pośród zwierząt są rezultatem ewolucji biologicznej typu darwinowskiego i dziedziczenia wzorów zachowań, które pojawiając się w wyniku przypadkowych mutacji podlegają naturalnej selekcji. Z drugiej zaś strony, przekaz reguł postępowania pośród

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 155–156. Por. także F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics...*, s. 45–46; *idem*, *Law, Legislation and Liberty*, t. 1, s. 79 i t. 3, s. 153–169, podrozdział *Ewolucja biologiczna i kulturowa*, [w:] *idem*, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu...*, s. 19–29.

<sup>64</sup> F.A. von Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London–Henley 1976 (1952), s. 17, §1.51, s. 48, §2.32, 2.34.

ludzi dokonuje się w efekcie uczenia się dzięki naśladownictwu i selekcji grupowej (ze względu na sprzyjanie pewnych reguł przetrwaniu i powodzeniu grup) jako podstawowych mechanizmów ewolucji kulturowej typu Lamarckowskiego, polegającej na dziedziczeniu cech nabytych.

A jednak istnieje pewne podobieństwo między utrwalaniem się i upowszechnianiem reguł postępowania u zwierząt i ludzi. Hayek zwraca uwagę na obserwowany przez badaczy u niektórych gatunków zwierząt spośród wyższych kręgowców, na przykład małp, przekaz kulturowy wzorów zachowania, a więc ich naśladownictwo i uczenie się, w wyniku czego można mówić, podobnie jak w odniesieniu do społeczności ludzkich, o tradycjach i kulturach<sup>65</sup>. Ostatnie doniesienia uczonych badających pewne gatunki małp (szympansy karłowate [bonobo]) mówią o umiejętności wytwarzania przez nie prostych kamiennych narzędzi czy dzid z patyka zaostrzonego zębami, a nie tylko używania przedmiotów znalezionych w naturze bez poddawania ich obróbce<sup>66</sup>. Choć na tej podstawie można by uznać, że owe małpy cechuje pewna doza inteligencji i wytwarzanie przez nie narzędzi upodabnia je do ludzi, których ta umiejętność miała zdecydowanie odróżniać od zwierząt, to najistotniejsze jest, że jest ona przekazywana kulturowo, to znaczy naśladowana przez młodsze osobniki i utrwalana jako schematy zachowań, czyli ogólne reguły. W grę wchodzi tu więc rozróżnienie między naturą i kulturą, które okazuje się płynne, gdyż, jak to ujął Hayek

[...] wszelka kultura jest nienaturalna i choć niezaplanowana, ma sztuczny charakter, gdyż bardziej polega na posłuszeństwie wobec wyuczonych reguł niż na naturalnych instynktach<sup>67</sup>.

Zatem postępowanie zgodne z abstrakcyjnymi regułami jest wynikiem uczenia się i pod tym względem można mówić o pewnym podobieństwie niektórych gatunków zwierząt do ludzi lub ludzi do zwierząt. Różnica zaś zasadza się na zakresie reguł przekazywanych kulturowo i genetycznie.

Na ewolucję reguł postępowania można także spojrzeć z perspektywy opozycji między, mającym szczegółowy charakter, rozkazem, który wyraźnie określa kto i jaki cel, wskazany przez rozkazodawcę, ma osiągnąć, a ogólną wskazówką postępowania czy w końcu abstrakcyjną zasadą, której urzeczywistnianie ma się dokonywać wielokrotnie w przyszłości w sposób i za pomocą środków, które umożliwiają zarówno osiąganie

<sup>65</sup> Por. F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 3, s. 160 i t. 1, s. 74–75.

<sup>66</sup> P. Kościelniak, *Epoka kamienia szympanów*, „Rzeczpospolita”, 25.08.2015, <http://www.rp.pl/artykul/9129,1225017--Epoka-kamienia-szympanow.html> [dostęp: 27.08.2015].

<sup>67</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 2, s. 147.

celów rozkazodawcy, jak i celów częściowych, które wybiera wykonawca rozkazu. W ten sposób, przez ustalenie zasad, może się tworzyć sfera prywatna związana z uprawnieniami, które wprowadzie pochodzą od rozkazodawcy, ale z czasem uzyskują autonomię i stają się prawem, na przykład prawem własności<sup>68</sup>. Ten rodzaj zmian, stopniowego przechodzenia „od szczegółu i konkretności do coraz większej ogólności i abstrakcji dostrzegamy także w ewolucji reguł zwyczajowych do postaci prawa w nowoczesnym sensie”<sup>69</sup>.

Normy prawne rozumiane jako ogólne zasady, a nie przepisy prawa, pojmowane są zatem przez Hayeka jako rezultat procesu ewolucji od konkretności do abstrakcji, które uzyskawszy najpierw postać ogólnych reguł zwyczajowych, przestrzeganych w praktyce, zanim zostaną zwerbalizowane, przybierają w ciągu dalszego rozwoju formę wyartykułowaną i zwykle zostają utrwalone i upublicznione, jak na przykład *Kodeks Hammurabiego* czy prawo dwunastu tablic i inne późniejsze kodyfikacje prawa zwyczajowego lub przekształcają się w prawo precedensowe (*common law*, prawo tworzone przez sędziów, uzasadniane kazuistycznie)<sup>70</sup>.

Opozycja szczegół – ogół, konkret – abstrakcja, rozkaz/nakaz – zasada/reguła w koncepcji Hayeka związana jest z zagadnieniem wolności. Polecenie, rozkaz – szczegółowe wskazanie jednostce celu, jaki ma osiągnąć, nierzadko połączone z określeniem sposobu jego realizacji, nie pozostawia wiele swobody działania tej jednostce, tym bardziej że jest ono wzmocnione autorytetem, a bywa, że prawdopodobnym użyciem siły przez rozkazodawcę. Natomiast w opinii Hayeka, ogólność czy abstrakcyjność reguły postępowania wiąże się z wolnością, gdyż jest ona otwarta epistemologicznie ku przyszłości (prospektywna) i nie jest skierowana do określonych jednostek, choć może odnosić się do grup jednostek wyróżnionych według ogólnych kryteriów, na przykład płci czy wieku.

W społecznościach tradycyjnych, często małych, o silnej kontroli społecznej, reguły czy zasady postępowania traktowane są jako oczywiste, dopóki jednostka nie zetknie się z innymi sposobami postępowania, powstałymi wśród innych społeczności, żyjących w pewnym oddaleniu, z którymi kontakt jest rzadszy, lub w wyniku rozwoju indywidualnej inteligencji i zdolności do wyobrażania sobie innych dróg osiągnięcia swoich zamiarów<sup>71</sup>. Wówczas zasady zwyczajowe mogą być odczuwane jako przymus, choć niewywierany przez konkretne jednostki. W rezultacie

<sup>68</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 157–158.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>70</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 156.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 158. Por. także dla przykładu relację białej dziewczyny porwanej przez Indian amazońskich o ich życiu i różnicach, gdy idzie o reguły postępowania, między



długiego procesu zmian i rozwoju zasady zyskują coraz bardziej ogólny i abstrakcyjny charakter, który sprawia, że postępowanie ludzi wprawdzie musi spełniać określone warunki w pewnych okolicznościach, ale zarazem może przebiegać na nieskończenie wiele sposobów w ramach wyznaczonych przez owe zasady, reguły czy normy, czyli prawa<sup>72</sup>.

Przestrzegając takich norm nie służymy celom innej osoby ani też nie można powiedzieć, że jesteśmy rzeczywiście podporządkowani jej woli. Mojego działania nie sposób uznać za podległe woli innej osoby, jeśli korzystam z ustalonych przez nią reguł do własnych celów, tak jak mógłbym wykorzystać moją znajomość jakiegoś prawa przyrody, oraz jeśli ta osoba nie wie o moim istnieniu ani o konkretnych okolicznościach, w jakich te zasady znajdują zastosowanie w moim przypadku, ani o wpływie, jaki będą miały na moje plany. Przynajmniej we wszystkich tych przypadkach, gdy groźby przymusu można uniknąć, prawo jedynie wpływa na środki mojego działania, nie określając celów, które muszę realizować<sup>73</sup>.

Prawo według autora *Konstytucji wolności* nie jest jedynie rezultatem ewolucji reguł zwyczajowych, lecz także efektem jego stanowienia, nierzadko będącego tylko korektą owych reguł, czyli racjonalizacją prawa zwyczajowego przez legislaturę, ale także tworzeniem przez nią nowego prawa.

172 Gdyby stanowisko Hayeka w kwestii genezy prawa miało wyłącznie charakter ewolucjonistyczny, wówczas wszelkie zasady czy reguły prawa, które byłyby rezultatem długiego procesu rozwoju, należałoby uznać za obowiązujące i funkcjonalne wobec wolności jednostkowej i ładu społecznego. Jednakże w świetle doświadczenia okazuje się, że reguły prawa powstałe w wyniku ewolucji kulturowej wymagają korekt, ponieważ procesy ewolucyjne nie mają wyłącznie charakteru optymalizującego. Wprawdzie reguły prawa przeszły przez proces selekcji, ale kryterium przetrwania nie przesądza jeszcze, iż sprzyjają one wolności jednostkowej i kooperacji między ludźmi, a mogą „narzucać wzory działania w sposób bardziej restrykcyjny niż prawa ekonomii, które jedynie wyznaczają niezbędne granice, w jakich przebiega wolne i racjonalne działanie”<sup>74</sup>.

Dodatkowa wątpliwość dotycząca ewolucji systemu prawa w ujęciu Hayeka wysunięta przez Normana P. Barry’ego, wskazuje na istotną różnicę między samorzutnym formowaniem się rynku w efekcie ewolucji

grupami tego samego plemienia, zamieszkującymi różne obszary dżungli: E. Biocca, *Yanoáma. Opowieść kobiety porwanej przez Indian*, Warszawa 1974.

<sup>72</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 159.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> N.P. Barry, *The Tradition of Spontaneous Order*, „Literature of Liberty. A Review of Contemporary Liberal Thought”, Summer 1982, vol. V, nr 2, s. 45.

reguł postępowania wskutek istnienia mechanizmu w postaci systemu cen, który koordynuje działania podmiotów gospodarczych a systemem prawa, który – podobnie jak rynek – nie został zaprojektowany, ale nie ma w nim podobnego mechanizmu. Konsekwencją tej różnicy jest uznanie wyewoluowanych zasad prawa za funkcjonalne względem liberalnego porządku społecznego i politycznego tylko z racji ich przetrwania w procesie selekcji<sup>75</sup>. Jednak Hayek ma świadomość, że zasady powstałe ewolucyjnie wymagają nierzadko korekt lub zmiany.

Tak oto charakteryzował relacje między prawem wyrosłym ze zwyczaju a prawem tworzonym przez legislatywę, które jest niezbędnym uzupełnieniem, a nierzadko korektą prawa zwyczajowego:

Fakt, iż wszelkie prawo będące rezultatem dążenia do wyartykułowania reguł postępowania będzie z konieczności posiadało pewne pożądane właściwości, niekoniecznie cechujące nakazy prawodawcy, nie oznacza bynajmniej, iż pod innymi względami takie prawo nie może ewoluować w nader niepożądanych kierunkach, a kiedy tak się dzieje korekta za pomocą przemyślanego prawodawstwa może być jedynym możliwym do urzeczywistnienia rozwiązaniem. Z wielu powodów samorzutny proces rozwoju może prowadzić do impasu, którego sam nie jest w stanie przezwyciężyć lub przynajmniej nie może skorygować wystarczająco szybko. Rozwój prawa precedensowego jest pod pewnymi względami jak jednokierunkowa ulica: kiedy jest znacząco zaawansowany, często nie jest w stanie się cofnąć, gdy jest już w pełni widoczne, iż pewne konsekwencje wcześniej podjętych decyzji są niepożądane. Fakt, że prawo, które rozwinęło się w ten sposób posiada pewne pożądane właściwości nie dowodzi, iż zawsze będzie dobrym prawem, a nawet, że niektóre z jego reguł nie będą bardzo złe. To zaś nie oznacza, że możemy całkowicie obyć się bez prawodawstwa<sup>76</sup>.

173

Hayek podkreślając znaczenie prawa powstałego w długim procesie ewolucji przeciwstawia się pozytywizmowi prawnemu, który uważa za przejaw racjonalistycznego konstruktywizmu, polegającego w tym wypadku na tworzeniu prawa w przekonaniu, że prawodawca jest w stanie zaprojektować zasady prawa odnoszące się do wszelkich przyszłych sytuacji w sposób racjonalny i pozbawiony błędów, znajduje w prawie wywodzącym się ewolucyjnie z zasad zwyczajowych i tworzonym przez sędziów, w rezultacie wyszukiwania w poszczególnych kazusach ogólnych reguł, alternatywny system prawny pozbawiony wad prawa stanowionego, które cechuje nie tylko racjonalistyczne zadufanie, ale także zmienność, prowadząca do jego inflacji. Z drugiej strony, jest on świadom wad, jakie może mieć prawo zwyczajowe i dlatego uznaje możliwość dokonywania jego ulepszenia przez organ prawodawczy.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>76</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, s. 88. Por. także s. 89.

Problem wszakże w tym, że dopuszczając możliwość korekty prawa zwyczajowego i precedensowego za pomocą prawa stanowionego (ustaw), sam przyjmuje postawę racjonalistycznego konstruktysty. Opowiadając się za społeczeństwem i państwem opartym na zasadach liberalizmu: wolności jednostkowej i rządach prawa (państwie prawnym), uzasadnia je dokonując racjonalistycznej krytyki antyliberalnych i antyindywidualistycznych instytucji gospodarczych i politycznych<sup>77</sup>. Trudność epistemologiczna, jaka cechuje to stanowisko, jak wskazuje Norman P. Barry, polega na niemożności równoczesnego myślenia i działania zgodnie z zasadami ukształtowanymi przez określoną tradycję i przyjęcia postawy zewnętrznej wobec tej tradycji, pozwalającej na jej świadomą akceptację lub krytykę<sup>78</sup>.

Czy zarzut Barry'ego jest trafny? Z jednej strony, stwierdza on, że Hayek nie traktuje społeczeństwa (które określa mianem kosmosu) jako w pełni samoregulującego się i samokorygującego się systemu, gdyż uznaje rolę państwa posługującego się przymusem w egzekwowaniu reguł postępowania (norm prawa) i korekcyjną funkcję prawodawstwa wobec prawa, będącego rezultatem długiego procesu rozwoju. Z drugiej zaś strony, zarzuca Hayekowi niekonsekwencję, a nawet sprzeczność jego teorii, gdyż opowiadając się przeciwko racjonalistycznemu konstruktivismowi, gdy idzie o reguły systemu gospodarczego, a za ich akceptacją jako wytworów samorzutnych procesów, jednocześnie popada w pewien rodzaj „konserwatyizmu i kwietyzmu wobec nieuchronnego przepływu zdarzeń” przy równoczesnym „osobistym [i dodajmy, teoretycznie obszernie uzasadnianym – M.K.] zaangażowaniu po stronie liberalizmu i zalecaniu dość radykalnych reform instytucjonalnych”<sup>79</sup>.

Zarzut Barry'ego jest niekonsekwentny i wydaje się związany ze zbyt radykalną interpretacją Hayekowskiej koncepcji tradycji kulturowej. W tym ujęciu tradycja kulturowa jest zamkniętym systemem, a jeśli do tego dodamy tezę Hayeka, że umysł ludzki, podobnie jak społeczeństwo i wszelkie inne trwałe struktury, jest wytworem ewolucji kulturowej, w której zachodzi proces selekcji, to rzeczywiście można uznać, iż człowiek nie jest zdolny do zajęcia pozycji obiektywnego obserwatora i jest niejako zamknięty w systemie kultury, w której wzrastał. Rzecz w tym, że choć wprowadzie ludzka inteligencja i zdolności poznawcze oraz reguły postępowania są wytworem kulturowym, czyli społecznym<sup>80</sup>, to jednak

<sup>77</sup> N.P. Barry, *The Tradition of Spontaneous Order...*, s. 47.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>80</sup> Por. F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy oraz Wykorzystanie wiedzy w społeczeństwie*, [w:] *idem, Indywidualizm i porządek ekonomiczny...*, s. 7–41 i 89–104.

umożliwiają dystans poznawczy i konstrukcje alternatywnych wizji fragmentów rzeczywistości społecznej<sup>81</sup>. Dlatego możliwe jest dokonywanie analizy i oceny reguł instytucjonalnych, a także reguł czy norm prawnych lub ich systemów.

Dla Hayeka istotne jest, by dystans poznawczy do owych reguł nie był źródłem konstrukcji całościowych projektów zmian, lecz ograniczał się do korekty, do fragmentarycznych zmian, czyli, mówiąc językiem Karla Poppera, do inżynierii cząstkowej. Między pozostawieniem w obrębie zamkniętego systemu kulturowego a jego całkowitą przebudową, pozostaje jeszcze miejsce na zmiany, które nie niszczą podłoża instytucjonalnego, powstałego w wyniku ewolucji kulturowej, sprzyjają nadawaniu korzystnego kierunku ewolucji reguł instytucjonalnych, w tym reguł prawa.

Skoro nie sposób uniknąć tworzenia prawa przez organy prawodawcze, nawet w systemie prawa precedensowego, a cóż dopiero w systemie prawa stanowionego, powstaje pytanie, jakie kryteria powinno spełniać prawo, jeśli ma chronić jednostki przed arbitralnie wywieranym przymusem i tym samym zapewniać wolność jednostkową? Warunkiem wolności jednostek są według Hayeka rządy prawa, czyli doktryna głosząca, że państwo nie może używać przymusu wobec jednostki, z wyjątkiem sytuacji egzekwowania ogłoszonej normy prawnej, a uprawnienia wszelkiej władzy zarówno wykonawczej, jak i ustawodawczej są ograniczone<sup>82</sup>. Przy czym doktryna rządów prawa określa, czym prawo powinno być, jakie są metaprawne kryteria norm prawnych. Hayek podkreśla, że rządy prawa nie oznaczają zgodności z prawem wszelkich działań wła-

<sup>81</sup> Możliwe są też inne wyjaśnienia możliwości odnoszenia się umysłu do reguł postępowania, pomimo że zarówno reguły funkcjonowania umysłu, jak i reguły postępowania są wytworem ewolucji kulturowej. Według Hayeka reguły tworzą strukturę hierarchiczną i możliwość ich analizy oraz ewentualnego rozważania ich alternatyw jest związana z regułami wyższego rzędu, również będącymi wytworem ewolucji kulturowej, które nie są uświadamiane przez ludzi („wszelki aparat klasyfikacyjny musi posiadać strukturę o wyższym stopniu złożoności niż posiadana przez przedmioty, które on klasyfikuje”, F.A. von Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology...*, s. 185, §8.69). Jeśli zaś odrzucić koncepcję hierarchii reguł, wówczas można odwołać się do koncepcji samoodniesienia i argumentować jak G. Vollmer i H. Bouillon, którzy uważają, iż Hayek myli się w tej kwestii, ponieważ można wskazać naturalne systemy, które klasyfikują systemy o równej lub większej złożoności (Por. G. Vollmer, *Was können wir wissen?*, vol. I, *Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart 1985, cyt. za: H. Bouillon, *Hayek and his Epistemological Restatement of Classical Liberalism*, [w:] Ch. Frei, R. Nef (red.), *On Liberalism, Spontaneous Order and Post-Communist Societies in Transition*, Bern–Berlin–Frankfurt a. Main–New York–Paris–Wien 1994, s. 87–104; G. Vollmer, *On Supposed Circularities in an Empirically Oriented Epistemology*, [w:] G. Radnitzky, W.W. Bartley III (red.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Ill. 1988, s. 163–200.)

<sup>82</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 207.

dzy państwowej. Prawo, jak wiadomo, może dawać państwu nieograniczoną władzę działania i to działania arbitralnego. Systemy totalitarne tworzą prawa, które legalizują najbardziej arbitralne sposoby postępowania władz. Inaczej mówiąc zasada legalizmu, jeśli jest pojmowana czysto formalnie, może być narzędziem zniewolenia jednostek przez władze różnego rodzaju i szczebla, stosujące arbitralny przymus przewidziany prawem<sup>83</sup>.

Hayek zwraca także uwagę na różnice między prawami, które są raczej przepisami administracyjnymi (instrukcjami działania aparatu władzy i dysponowania środkami pozostającymi w jego dyspozycji) a prawami materialnymi, regulującymi stosunki między jednostkami i jednostkami a państwem. Oba rodzaje praw są stanowione przez ten sam organ prawodawczy i w rezultacie mamy do czynienia z inflacją prawa<sup>84</sup>.

Cechy dobrego prawa, według Hayeka, to ogólność i abstrakcyjność jego zasad, ich jawność i znajomość oraz pewność, powszechność i równość obowiązywania. Innymi elementami zasady rządów prawa jest podział władz, niezależność sędziów, podporządkowanie kontroli sądowej wszystkich działań władzy wykonawczej, określenie prawnych granic swobody decyzji administracyjnych, ograniczenie uprawnień władzy jako całości, a w szczególności brak arbitralnych uprawnień władz administracyjnych, gdy idzie o ingerencję w prywatną sferę funkcjonowania obywatela<sup>85</sup>.

Takie prawo wraz z system instytucjonalnym określanym jako rządy prawa jest gwarantem wolności.

Koncepcja wolności pod rządami prawa [...] opiera się na twierdzeniu, że gdy jesteśmy posłuszni prawom, w sensie ogólnych, abstrakcyjnych zasad ustanawianych niezależnie od ich konkretnego zastosowania do nas, nie podlegamy woli innego człowieka, jesteśmy więc wolni<sup>86</sup>.

Oznacza to, że prawo ogólne i abstrakcyjne musi być także powszechne. Nie wyklucza to możliwości wprowadzania zróżnicowań ze względu

---

<sup>83</sup> W III Rzeszy prześladowania Żydów były legalne w świetle norymberskich ustaw rasowych (1935), a w Rosji od wybuchu rewolucji październikowej taki status miały represje wobec tzw. elementów kontrewolucyjnych, czyli „wrogów ludu pracującego” (grup społecznych wyróżnianych ze względu na przynależność klasową lub zawodową: obszarników, kapitalistów, żandarmów, policjantów, dygnitarzy i oficerów, a w późniejszym okresie bogatszego chłopstwa, czyli tzw. kułaków).

<sup>84</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 209. O kwestii inflacji prawa pisał Hayek już w swojej słynnej książce z roku 1944 *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba i in., Kraków 1996, rozdz. V, VI i X.

<sup>85</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, rozdz. 14: *Granice wolności indywidualnej*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 160.

du na pewne kategorie ludzi (podmioty prawa). Zasada powszechności i niearbitralności prawa nie jest łamana, o ile jest spełniony warunek, że zarówno większość w obrębie danej kategorii ludzi i pośród znajdujących się poza nią akceptuje dane zróżnicowanie, uznając, iż leży ono w interesie wszystkich<sup>87</sup>. Na przykład, zróżnicowanie wieku emerytalnego kobiet i mężczyzn może być uzasadnione w ten sposób, choć, jak wiadomo, można je kwestionować odwołując się do zasady równości wobec prawa i przyjmować, że nie jest przywilejem kobiet, ani dyskryminacją mężczyzn<sup>88</sup>.

Czy jednak ogólność i abstrakcyjność oraz powszechność i równość prawa jest wystarczającym, czy tylko koniecznym warunkiem dobrego prawa, które zabezpiecza wolność jednostek? Wspominaliśmy w części drugiej niniejszego artykułu o wątpliwościach, jakie budzi to kryterium.

Sam Hayek zwraca uwagę, iż „Nie można zaprzeczyć, że nawet ogólne, abstrakcyjne normy, jednakowo stosujące się do wszystkich, mogłyby stwarzać poważne ograniczenia dla wolności”<sup>89</sup>. Ale już w następnym zdaniu, twierdzi, że jest to bardzo mało prawdopodobne, bo głównym zabezpieczeniem przed taką ewentualnością jest zasada, że prawa odnoszą się do stanowiących i stosujących je, jak i do tych, wobec których są stosowane. Jeśli prawo czyni nas wolnymi, to według Hayeka odnosi się to tylko do prawa jako abstrakcyjnej, ogólnej zasady, czyli prawa w sensie materialnym, a nie do dowolnego nakazu pochodzącego od władzy prawodawczej<sup>90</sup>.

Przytaczany tu parokrotnie Hamowy zwraca uwagę, że kryterium ogólności i abstrakcyjności, polegające na nieobecności nazw własnych w zasadach prawa, nie chroni przed dyskryminacją lub uprzywilejowaniem jakichś grup bądź poszczególnych osób, gdyż możliwe jest użycie w sformułowaniu zasad prawa terminów opisowych, które pozostając ogólnymi są tak sformułowane, że wskazują osoby lub grupy<sup>91</sup>. Natomiast zasada powszechności (i równości wobec) prawa, dopuszczająca pewne zróżnicowanie, czyli przyznanie przywilejów jakiejś kategorii

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>88</sup> Por. Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 8 października 2010 r., II UK 103/10 (<http://www.polaczenie-spolek.wolterskluwer.pl/artykuly-prawnicze/prawo-do-emerytury-w-obnizonym-wieku-zroznicowanie-wieku-emerytalnego-wedlug-plci-zasada-rownego-traktowania-kobiet-i-mezczyzn-w-ubezpieczeniach-spoecznych,441.html>) [dostęp: 31.08.2105].

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>91</sup> Pewnego rodzaju przykładu, choć nie do końca trafnego, dostarczają przypadki konkursów czy przetargów, w których wskazane kryteria spełniają jedynie pewne podmioty (osoby lub firmy).



ludzi, popierane przez większość w grupie uprzywilejowywanej i poza nią, zostaje złamana, ponieważ „popieranie przez większość poza daną grupą” jest utożsamiane ze „zgoda większości poza daną grupą”, a to, jak stwierdza Hamowy, często prowadziło w przeszłości i może prowadzić w przyszłości do skutków szkodliwych dla większości społeczeństwa<sup>92</sup>. W przypadku projektu prawa dyskryminującego jakąś grupę kryterium zgody większości w grupie i poza nią wydaje się mocniejsze, ale zasada większości nie wyklucza ograniczania wolności indywidualnej. Jeśli w wyniku zastosowania tej zasady zostanie wprowadzone prawo zakazujące małżeństw międzyrasowych (za zgodą większości w różnych grupach rasowych), wówczas – zdaniem Hamowy’ego – egzekwowanie takiego prawa przez władze jest zgodne z zasadą rządów prawa, a ktoś, kto pragnąłby zawrzeć małżeństwo międzyrasowe nie mógłby uznać, iż ów zakaz prawny ogranicza jego wolność<sup>93</sup>.

Barry zwraca uwagę, że ogólność i abstrakcyjność prawa prowadzi do paradoksalnych konsekwencji. Ogólne zakazy, niearbitralne, gdyż nie pochodzące od określonych osób, ani nieadresowane do poszczególnych osób, mogłyby w znaczącym stopniu ograniczać jednostkom zakres możliwych wyborów, ale nie należałoby ich traktować jako ograniczeń wolności<sup>94</sup>.

178

Hayekowskie kryteria dobrego prawa oparte są na założeniu, że jeśli za ogólnymi zasadami prawa stoi tylko przymus państwa, to wolność jest zagwarantowana, ponieważ przymus ten nie jest intencjonalnie skierowany wobec określonych osób, ani jego podmiotem nie są konkretni ludzie, lecz instytucje państwa. Prawa ogólne są traktowane jak prawidłowości przyrodnicze. Znając je można dostosować do nich swoje postępowanie. W takim razie należałoby przyjąć, że w systemach totalitarnych ludzie wiedząc, jakie działania są objęte ogólnymi restrykcjami, uwzględniają je i są wolni.

Hayek uznał, że zakwestionowanie kryterium ogólności i abstrakcyjności prawa jako gwarancji wolności jednostkowej jest trafne, ale przedstawił kontrargument, wskazując że zasadniczo działania, które dotyczą innych (*operationes quae sunt ad alterum*, jak je określali, przywołani przez niego, późni hiszpańscy scholastycy), są przyczyną powstawania zasad prawa. Lecz zasady, które mają charakter ogólny i abstrakcyjny, i mogą naruszać wolność osobistą, powiedzmy narzucające jakieś wymogi religij-

<sup>92</sup> R. Hamowy, *Law and the Liberal Society: F.A. Hayek's Constitution of Liberty...*, s. 291–292. Hamowy podaje przykład przywilejów gospodarczych: taryf celnych, subsydiów, ograniczeń dostępu do zawodów, lokalnych monopoli.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> N.P. Barry, *The Tradition of Spontaneous Order...*, s. 48.

ne (na przykład bezwzględny zakaz pracy w niedzielę), nie są zasadami ograniczającymi działania dotyczące innych czy zasadami określającymi sfery chronione jednostek. Działania dotyczące innych mogą prowadzić do kolizji i być przyczyną krzywdy wyrządzonej innym. Prawo nie jest w stanie zakazać wszelkich działań, które rodzą krzywdę innym, nie tylko dlatego, że nie sposób przewidzieć wszystkich konsekwencji działań, ale także dlatego, że wszelkie zmiany czyichś planów, uwzględniające zmieniające się okoliczności, mogą mieć niekorzystne skutki dla innych, przynosząc niespełnienie ich oczekiwań<sup>95</sup>. Prawo, zdaniem Hayeka, jest w stanie chronić przed niespełnieniem tylko niektórych oczekiwań ludzi. „Cel zasad słusznego postępowania polegać może jedynie na wskazywaniu ludziom, na spełnienie których oczekiwań mogą liczyć, a na których nie”<sup>96</sup>, z tym że ta próba obrony kryterium ogólności i abstrakcyjności zasad prawa zakłada wyznaczenie dla nich odrębnej sfery, a kwestię oczekiwań i ich ciągłych wzajemnych oddziaływań z zasadami prawa, wiąże z ustanawianiem reguł prawnych, czy to dzięki działalności sędziów, dokonujących interpretacji prawa, czy to wskutek stanowienia prawa w obliczu kolizji oczekiwań z zasadami prawa i oceny nowych reguł pod kątem ich odpowiedniości lub jej braku.

Choć wywód Hayeka zdaje się bardziej polegać na odwoływaniu do właściwości prawa precedensowego i związanych z nim procedur odkrywania reguł prawnych, to jego konkluzja, która ma na celu obronę kryterium ogólności i abstrakcyjności zasad prawa, przywołuje pojęcie sfery chronionej jednostek:

Celem zasad prawa jest tylko zapobieganie w możliwie najwyższym stopniu – poprzez wyznaczenie granic – kolizjom działań różnych jednostek; nie są one w stanie same określić i, co zatem idzie, odnosić się do przyszłych rezultatów, jakie uzyskają różne jednostki. Tylko w ten sposób definiując sferę chronioną każdego, prawo może określić, czym są owe „działania dotyczące innych”, które reguluje, a ogólny zakaz działań „krzywdzących innych” zyskuje w ten sposób możliwe do ustalenia znaczenie<sup>97</sup>.

Nie wydaje się jednak, by ta propozycja uchylenia zarzutów wobec kryterium ogólności i abstrakcyjności prawa była przekonująca. Wyznaczenie sfer chronionych jednostki wiązał Hayek w początkowych wywodach w *Konstytucji wolności* z ogólnością i abstrakcyjnością prawa, mamy tu więc do czynienia z rozumowaniem poruszającym się po błędnym

<sup>95</sup> F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, s. 101–102.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 108.

kole. Bardziej zasadne jest powiązanie tego kryterium z pozostałymi i z zasadami rządów prawa.

Powszechność i równość prawa, poza wspomnianymi aspektami, jeśli traktuje się je jako składowe ideału rządów prawa, oznaczają także, że państwo egzekwuje przestrzeganie prawa od innych, działa zgodnie z tym samym prawem i podlega takim samym ograniczeniom jak osoby prywatne<sup>98</sup>. Te zasady także mogą budzić zastrzeżenia. Ronald Hamowy zwraca uwagę, iż odstępstwem od zasady równości wobec prawa są prawo i sądy administracyjne, rozpatrujące sprawy związane z działalnością urzędów i urzędników, dotyczącą nie tylko relacji między urzędami, ale przede wszystkim między urzędami i prywatnymi osobami, które jeszcze na początku wieku XX nie były znane w Anglii. Hayek, zapewne pod wpływem tradycji kontynentalnej (zwłaszcza niemieckiej, np. prac Rudolfa von Gneista), dopuszcza istnienie prawa administracyjnego i odpowiednich sądów, z tym że jego zdaniem nie stanowi to odstępstwa od zasady równości wobec prawa, ponieważ idzie w tym wypadku o respektowanie granic administracyjnej swobody decyzji w odniesieniu do osób i własności<sup>99</sup>. Prawo administracyjne z tego punktu widzenia nie jest zbiorem reguł słusznego postępowania, ale ukierunkowane jest na osiągnięcie konkretnych rezultatów<sup>100</sup>. Innymi słowy idzie tu o decyzje administracyjne, o potwierdzenie ich słuszności bądź ich anulowanie. Innym rodzajem odejścia od zasady równości prawa jest istnienie trybunałów stanu, które sądzą polityków.

Prawo powinno być ponadto znane i pewne<sup>101</sup>. Istotna jest zatem stara zasada, że prawo winno być podane do publicznej wiadomości (ogłoszone) i znane ogółowi, przynajmniej w jakimś zakresie. Ten ostatni warunek nie jest łatwy do spełnienia, ale według Hayeka ma istotne znaczenie. Pewność prawa oznacza jego stabilność i względną niezmienność. Niezależnie od zamierzchłej tradycji, która widoczna jest w dziełach antycznych filozofów i prawników, a która wskazuje na wieczność prawa i jego boskie pochodzenie, doświadczenie wieku XX ujawnia nasilającą się tendencję, jaką jest w świecie zachodnim inflacja prawa. Prawo pewne i stabilne staje się ideałem, który uświadamia nam wady prawa podlegającego częstym zmianom, nowelizacjom i tendencji do wkraczania w coraz liczniejsze obszary. Kryterium pewności prawa jest, wedle Hayeka, możliwość rozstrzygnięcia sporu w wyniku jego analizy, bez zwracania się

<sup>98</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 212.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 213–216; F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty...*, t. 1, s. 137–139.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>101</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności...*, s. 210–211.

do sądu<sup>102</sup>. Ale i to kryterium nie ma charakteru niezawodnego, często bowiem samo trafne przewidywanie rozstrzygnięcia sporu w świetle znajomości prawa i przy założeniu jego względnej stałości nie wystarcza, gdyż strony, lub przynajmniej jedna z nich, mogą dążyć do uzyskania decyzji sądowej, z którą wiążą się istotne konsekwencje, jak wykonalność, ogłoszenie publiczne, itp. Innym czynnikiem zniechęcającym do wnoszenia spraw do sądowego rozstrzygania może być świadomość opieszałości działania sądów. Poza tym pewność prawa może być też mierzona proporcją między liczbą spraw rozstrzygniętych i zwracanych do ponownego rozpatrzenia.

W koncepcji wolności indywidualnej w ujęciu Hayeka najistotniejsza jest jej wieloaspektowość. Wolność jest rozpatrywana z punktu widzenia uwarunkowań poznawczych, związków między rozwojem biologicznym, kulturowym i społecznym gatunku ludzkiego, z uwzględnieniem genezy i rozwoju struktur samorzutnych na poziomie ontogenetycznym i filogenetycznym w wyniku procesu ewolucji biologicznej i kulturowej oraz działania selekcji grupowej. Dopiero na tle tych dociekliwie analizowanych przesłanek teoretycznych konstruowana jest teoria zasad wyznaczających sfery chronione umożliwiające wolne działanie człowieka. W tym celu Hayek rozpatruje ewolucję prawa od szczegółowych nakazów do ogólnych zasad i formułuje kryteria metaprawne, które w jego mniemaniu stanowią gwarancje wolności jednostkowej. Jednakże te formalne kryteria są niewystarczające i dlatego są one ściśle powiązane ze skomplikowanym systemem instytucjonalnym, który umożliwia spełnienie przez zasady prawa posiadające te właściwości ich podstawowego zadania, jakim jest ugruntowanie wolności jednostkowej i istnienie wolnego społeczeństwa.

## Bibliografia

- Barry N.P., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London–Basingstoke 1979.
- Barry N.P., *The Tradition of Spontaneous Order*, „Literature of Liberty. A Review of Contemporary Liberal Thought”, Summer 1982, vol. V, nr 2, s. 7–58.
- Biocca E., *Yanoáma. Opowieść kobiety porwanej przez Indian*, Warszawa 1974.
- Birner J., Zijp R. van (red.), *Hayek, Co-ordination and Evolution. His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London–New York 1994.
- Bouillon H., *Hayek and his Epistemological Restatement of Classical Liberalism*, [w:] C. Frei, R. Nef (red.), *On Liberalism, Spontaneous Order and Post-Communist*

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 210.

- Societies in Transition*, Bern–Berlin–Frankfurt a. Main–New York–Paris–Wien 1994, s. 87–104.
- Erning B., *Hayeks Moralphilosophie. Freiheit und Gerechtigkeit in der Großen Gesellschaft*, Freiburg 1993.
- Frei C., Nef R. (red.), *On Liberalism, Spontaneous Order and Post-Communist Societies in Transition*, Bern–Berlin–Frankfurt a. Main–New York–Paris–Wien 1994.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] idem, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967.
- Hamowy R., *Freedom and the Rule of Law in F.A. Hayek*, „*Il Politico*” 1971, vol. XXXVI, nr 2, s. 349–377.
- Hamowy R., *Hayek’s Concept of Freedom: A Critique*, „*The New Individualist Review*”, April 1961, nr 1, s. 28–30.
- Hamowy R., *Law and the Liberal Society: F. A. Hayek’s Constitution of Liberty*, „*Journal of Libertarian Studies*” 1978, vol. II, nr 4, s. 287–297.
- Hayek F.A. von, *Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy*, „*The New Individualist Review*”, Summer 1961, vol. I, nr 2, s. 28–30 [przedruk w: F.A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago 1967 (Midway reprint 1980)].
- Hayek F.A. von, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Hayek F.A. von, *Law, Legislation and Liberty*, vols. I–III, Chicago 1973–1979.
- Hayek F.A. von, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London–Henley 1978.
- Hayek F.A. von, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago 1967 (Midway reprint 1980).
- Hayek F.A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.
- [F.A.] Hayek and [T.W.] Hazlett: *Rule of Law or Emergence by Anarchy?* <https://www.youtube.com/watch?v=m3hSA35ygeo> (zapis video wywiadu z F.A. Hayekiem) [dostęp: 13.09.2015].
- Holland J.H., *Emergence from Chaos to Order*, Oxford 1998.
- Kościelniak P., *Epoka kamienia szympanców*, „*Rzeczpospolita*”, 25.08.2015 <https://www.rp.pl/Nauka/308259802-Epoka-kamienia-szympanow.html> [dostęp: 20.11.1016].
- Kuniński M., *Berlin, Hayek and Rawls on Free Man’s Responsibility in Political Community*, [w:] P.W. Juchacz, R. Kozłowski (red.), *Moral, Recht und Politik*, Frankfurt a. Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2002.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999.
- Kuniński M., *Własność w ujęciu Friedricha Augusta von Hayeka*, „*Czasopismo Prawno-Historyczne*” 2004, t. 56, z. 2, s. 317–324.
- Loasby B.J., *Choice, Complexity and Ignorance: An Enquiry into Economic Theory and the Practice of Decision-Making*, Cambridge 1976.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Warszawa 1992.

- Menger C., *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig 1883 (Tübingen 1969; angielski przekład: *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics with a new introduction by L.H. White, red. by L. Schneider, transl. by F.J. Nock, New York–London 1985* – wydane po raz pierwszy jako *Problems of Economics and Sociology, with an introduction by L. Schneider, Urbana, Ill. 1963*).
- Pelczynski Z.A., Gray J. (red.), *Conceptions of liberty in political philosophy*, London 1984.
- Polanyi M., *Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Chicago 1951.
- Rothbard M.N., *F.A. Hayek and the Concept of Coercion*, „Ordo” 1980, Bd 31 (przedruk w *idem, The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N.J. 1983).
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, [w:] *idem, Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, tłum. B. Baczek i in., opracował i wstępem oraz przypisami opatrzył B. Baczek, Warszawa 1966.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. i wstęp W. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Shackle G.L.S., *Epistemics and Economics. A Critique of Economic Doctrines*, Cambridge 1973.
- Stringham E.P., Zywicki T.J., *Hayekian Anarchism*, George Mason Law & Economics Research Paper nr 11-06, January 20, 2011 (SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1744364> lub <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1744364>) [dostęp: 13.09.2015].
- Vollmer G., *On Supposed Circularities in an Empirically Oriented Epistemology*, [w:] G. Radnitzky, W.W. Bartley (red.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Illinois 1988, s. 783–834.
- Vollmer G., *Was können wir wissen?*, vol. 1, *Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart 1985.
- Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 8 października 2010 r., II UK 103/10 (<http://www.polaczenie-spolek.wolterskluwer.pl/artykuly-prawnicze/prawo-do-emerytury-w-obnizonym-wieku-zroznicowanie-wieku-emerytalnego-wedlug-plci-zasada-rownego-traktowania-kobiet-i-mezczyzn-w-ubezpieczeniach-spolecznych,441.html>) [dostęp: 13.09.2015].





## Wolność w poglądach Miltona Friedmana

### Wprowadzenie<sup>1</sup>

Milton Friedman<sup>2</sup>, obok Johna Maynarda Keynesa, był niewątpliwie najślynniejszym ekonomistą minionego wieku. Podobnie jak Keynes, Friedman poprzez swoje teorie ekonomiczne wywarł ogromny wpływ na bieg wydarzeń społeczno-gospodarczych ubiegłego stulecia. Powszechnie uznawany jest za ojca monetaryzmu oraz czołowego reprezentanta tzw. Szkoły Chicagowskiej, skupiającej neoliberalistów amerykańskich. Drobek naukowy Friedmana jest wybitny, szczególnie w zakresie ekonomicznej roli państwa i teorii pieniądza. Jego prace wywarły także ogromny wpływ na rozwój takich obszarów ekonomii, jak metodologia, polityka

185

<sup>1</sup> W niniejszym artykule wykorzystuję i rozwijam fragmenty mojego autorstwa zawarte w książce: P. Ptak, *Ile państwa w gospodarce? Milton Friedman o ekonomicznej roli państwa*, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> Szczegółową biografię opisującą życie i dzieła Miltona Friedmana znajdujemy w opasłych pamiętnikach *Two lucky people*, napisanych przez niego i jego żonę Rose Friedman. Zob. *Two lucky people. Memoirs*, Chicago–London 1998. Zawiera ona ich szczegółowe życiorysy, opis ich pierwszego spotkania, kariery akademickiej, fakty dotyczące udziału w życiu publicznym, wspólnych podróży po świecie i szczegółową bibliografię dzieł friedmanowskich, a nawet nieopublikowany wcześniej list Friedmana do Pinocheta z 1975 r. oraz odpowiedź generała, a także wiele innych ciekawostek i faktów z życia ekonomisty. Friedmanowie doświadczyli w swoim życiu wielu wydarzeń, które ukształtowały historię nowożytną, począwszy od wielkiego kryzysu do upadku muru berlińskiego. I to właśnie wpływ, jaki wywarli na światowe wydarzenia, stawia ich wspomnienia ponad tylko osobistym charakterem i sprawia, że są one lekturą niezwykle interesującą dla wszystkich zainteresowanych ideami historii XX w. Ponadto szczegółowe informacje dotyczące życiorysu Miltona Friedmana można odnaleźć w takich pozycjach jak np.: M. Belka, *Doktryna społeczno-ekonomiczna Miltona Friedmana*, Warszawa 1986 oraz P. Ptak, *Ile państwa w gospodarce?...*

monetarna, inflacja, funkcja konsumpcji, cykl koniunkturalny i ekonomia gospodarki otwartej. Przeszedł do historii myśli ekonomicznej jako zwolennik teorii, zgodnie z którą to ilość pieniądza jest najważniejszym instrumentem polityki gospodarczej i jednocześnie główną determinantą takich zjawisk, jak inflacja czy cykl koniunkturalny.

W 1976 r. Friedman został laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, którą otrzymał za: „osiągnięcia w zakresie badań nad konsumpcją, historią i teorią pieniądza oraz za ukazanie złożoności polityki stabilizacyjnej”. Przyznano mu kilkanaście doktoratów *honoris causa*, osiągnął wybitny dorobek i zdobył reputację badacza i polemisty w skali międzynarodowej.

Z drugiej strony, jako kolumnista w „Newsweeku” przez prawie dwadzieścia lat uczestniczył w jednym z najbardziej skutecznych forów wyrażania opinii i poglądów, co umożliwiała mu wpływanie na kształtowanie opinii publicznej. Świadczyć może o tym fakt, że już w 1969 r. twarz Friedmana pojawiła się na okładce słynnego brytyjskiego tygodnika „Time” w dowód jego ogromnego uznania. Należy dodać, że żaden inny ekonomista nie był tak mocno obecny w opinii publicznej jak właśnie Friedman. Umiejętności przekazywania zasad ekonomii w sposób przystępny dla zwykłego człowieka czy też wyrażania idei na forum publicznym pozazdrościć mógł mu niejeden wybitny ekonomista czy polityk.

Był on jednym z nielicznych laureatów Nagrody Nobla, którzy znacząco wpłynęli na kształtowanie się opinii publicznej Stanów Zjednoczonych i państw zachodnich, a przede wszystkim na politykę gospodarczą USA na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Otwarcie deklarując swój negatywny stosunek do triumfującej „rewolucji” keynesowskiej, wyrażany przez długie lata poprzez bogatą działalność zawodową, przyczynił się w dużym stopniu do zrewidowania keynesowskiego podejścia do problemu kształtu polityki gospodarczej państwa oraz sposobu organizacji życia społecznego. Jego koncepcje i teorie współgrały z rozwijającą się wówczas „rewolucją konserwatywną”. Na okładce *Wolnego wyboru* – jednej z najpopularniejszych książek Friedmana i jego żony Rose znajduje się króciutka recenzja autorstwa prezydenta Reagana: „Znakomita książka. Friedmanowie sugestywnie definiują problemy stojące przed Ameryką. To lektura obowiązkowa dla każdego – od prezydenta do zwykłego obywatela”<sup>3</sup>. Friedman był także nieoficjalnym doradcą kandydata na prezydenta Barry’ego Goldwata oraz prezydentów Richarda Nixona i Ronalda Reagana.

<sup>3</sup> W. Gadomski, *Ekonomiści*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.04.1998.

Pomimo aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym niezmiennie odmawiał przyjęcia pełnoetatowego stanowiska w rządzie, przedkładając nad nie swoją pracę naukową, a działalność publiczną pozostawiając zawodowym politykom. Warto dodać, że odrzucił on szereg ofert pracy w administracji rządowej, przede wszystkim jednak dlatego, że sam chyba nie wierzył, że byłby w stanie głosić swoje wolnorynkowe zasady jako praktyk gospodarczy. Nie zmienia to faktu, iż jego powołaniem i pasją była praca naukowa, co zgodnie przyznawali on sam i jego żona<sup>4</sup>. Za swoje całociowe dokonania został odznaczony Prezydenckim Medalem Wolności w roku 1988, w tym samym roku otrzymał także Narodowy Medal Nauki.

Do historii przeszedł jako naukowiec wielkiej klasy, którego ogromny wkład w nauki ekonomiczne uczynił jednym z największych myślicieli nowoczesnej historii. Mimo że jego autorytet naukowy jest niekwestionowany, poglądy budzą wciąż wiele kontrowersji. Nie zmienia to faktu, że nadal jest uznawany za lidera konserwatywnego nurtu w ekonomii, choć sam nie godził się na określanie siebie jako konserwatysty, uważał bowiem, że słowo to sugeruje ślepa akceptację przeszłości. Nie próbował „konserwować” rzeczy, próbował je zmieniać. Pozostał liberałem w klasycznym tego słowa znaczeniu. Można powiedzieć, że już za życia stał się klasykiem ekonomii. Jako wybitny apologeta wolnego rynku, indywidualizmu i wolności osobistej<sup>5</sup> w sposób niezwykle przystępny pokazywał w swoich felietonach i komentarzach ekonomicznych, że ekonomia jest nauką społeczną – o wolności i dobrowolnych relacjach między ludźmi, a nie tylko o agregatach i wskaźnikach ekonomicznych czy księgowości. Opisuując i analizując wolny rynek, Friedman walczył o wolność przez całe życie. Na kartach swoich fundamentalnych dzieł udowadniał, że to

<sup>4</sup> C. Freadhoff, *Nobelista Milton Friedman: Looking Back On Career Spent Out of The Mainstream*, „Investor’s Business Daily”, January 14, 1994.

<sup>5</sup> Od 2002 r., co dwa lata przyznawana jest Nagroda Milтона Friedmana za Promowanie Wolności (*The Milton Friedman Prize for Advancing Liberty*). Friedman zgodził się patronować nagrodzie amerykańskiego środowiska wolnościowców, która ma być przyznawana osobom mającym znaczący wpływ na poszerzenie ludzkiej wolności na świecie. Friedman uznał, że Amerykanie, którzy od wieków żyją w wolnym społeczeństwie mają tendencję do zapominania o tym, że wolność nie jest darem, lecz trzeba niemal zawsze o nią walczyć. Według niego, nagroda ma o tym przypominać promując osoby oddane tej walce. Pierwszym laureatem został w roku 2002 brytyjski ekonomista London School of Economics, prof. P. Bauer, dwa lata później nagroda trafiła w ręce peruwiańskiego myśliciela H. de Soto, w 2006 r. laureatem został były premier Estonii, M. Laar, a w 2008 wenezuelski student prawa Yon Goicoechea, dwa lata później, w 2010 r. nagrodzony został irański pisarz i dziennikarz Akbar Ganji, w 2012 r. chiński ekonomista Mao Yushi, a w 2014 r. profesor Leszek Balcerowicz.

idee, a nie pieniądze rządzą światem. Powtarzał, że trzeba wykazywać fałszywość idei i starać się zjednywać ludzi.

Na każdym niemal kroku bronił ekonomicznej i etycznej wyższości wolnego rynku nad kontrolą kolektywistycznego rządu. Była premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher powiedziała o Friedmanie:

Profesor Friedman jest zwykle uważany za monetarystę, ale jego prawdziwe przekonania i wiara nie w pieniądzu mają swe źródło, ale w przyrodzonym prawie i zdolności ludzi do wyboru własnej drogi życia<sup>6</sup>.

Doświadczając niejednokrotnie wad systemu kapitalistycznego, opartego na gospodarce wolnorynkowej, stał się jego wielkim architektem i adwokatem zarazem. W wywiadzie dla francuskiego tygodnika „Le Nouvel Observateur” (z maja 1981 r.) powiedział:

Konserwatywni przywódcy republikańscy najczęściej pochodzą z ludu, jak Nixon, Ford czy Goldwater. Zaczynali od zera i dlatego cenią sobie zalety wolnego rynku, który umożliwił im zajście tak wysoko. W przeciwieństwie do nich liderzy demokratyczni są często dziedzicami wielkich fortun, jak Roosevelt, Stevenson, Kennedy. Ci ludzie, bogaci od urodzenia, mają poczucie wielkiej winy, a w konsekwencji odczuwają pewną awersję do systemu i usiłują go „socjalizować”<sup>7</sup>.

188 Warto podkreślić, że poglądy Friedmana kształtowały się swobodnie, co wynikało z faktu, że przebywał w wielu ośrodkach naukowych, w których dominowały różne szkoły ekonomii. Bez większego ryzyka można stwierdzić, że Friedman dokonał „wolnego wyboru” w głoszeniu swoich idei na temat roli państwa w gospodarce oraz w prezentowaniu koncepcji dotyczących wolności jednostki i wartości, na których winno opierać się wolne społeczeństwo.

## Koncepcja wolności Miltona Friedmana

Na światopogląd i etykę Friedmana istotny wpływ wywarły koncepcje głoszone przez szkockiego ekonomistę Adama Smitha – ojca klasycznej ekonomii, który w swym najsłynniejszym dziele napisał:

[...] każdy człowiek [...] kieruje wytwórczością tak, aby jej produkt posiadał możliwie najwyższą wartość, [...] myśli tylko o swym własnym zarobku, a jednak w tym jak i wielu innych przypadkach, jakaś niewidzialna ręka kieruje nim

<sup>6</sup> M. Friedman, *Polityka i tyrania. Miltona Friedmana lekcje poszukiwania wolności*, Łódź 1993, s. 7.

<sup>7</sup> W. Gadomski, *Intrygujący Friedman*, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.01.2000, s. 20.

tak, aby zdązał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego<sup>8</sup>.

Według Friedmana, słynna „niewidzialna ręka” nie ogranicza swego działania jedynie do sfery gospodarki. Podkreślał, że zainteresowanie wąsko rozumianym rynkiem, odnoszonym tylko do dziedziny ekonomii, doprowadziło do zawężenia tego pojęcia, rozumianego jako krótkowzroczny egoizm i wyłączną troskę o korzyści materialne. Tym samym ekonomia została oskarżona o wyciąganie rzekomo zbyt daleko idących wniosków z całkowicie nierealnej koncepcji człowieka ekonomicznego (*homo oeconomicus*), który reaguje wyłącznie na bodźce pieniężne.

Friedman pisał, że jest to wielki błąd, własny interes nie jest bowiem krótkowzroczny, jest zaś tym wszystkim, co człowiek ceni, jest każdym z celów, do którego dąży. Na prawdziwość swej tezy podawał szereg przykładów, np. naukowiec pragnącego posunąć do przodu własną dziedzinę, misjonarza pragnącego nawrócić pogan na prawdziwą wiarę, filantropa chcącego nieść ulgę potrzebującym, a także ogromne środki finansowe przekazane dobrowolnie przez amerykańskich obywateli innych stanów ofiarom huraganu „Katrina” – w tym przypadku interesem własnym była pomoc innym<sup>9</sup>. Friedman stwierdzał, że wszyscy oni zabiegają o własne interesy, takie jakimi je widzą i jak je oceniają według własnych wartości<sup>10</sup>, które to kształtują się w podobny sposób – w toku dobrowolnej wymiany, spontanicznego współdziałania i ewolucji skomplikowanej struktury za pomocą prób i błędów, akceptacji i odrzucania. Do osiągnięcia tego wszystkiego wystarczy jedno – zapewnienie wolności.

Odnosząc wolność do sytuacji poszczególnych ludzi, a nie całych grup traktowanych w oderwaniu od jednostek, otrzymujemy indywidualistyczną koncepcję wolności związanej z wartością, jaką przypisuje się osobie ludzkiej<sup>11</sup>. W systemie wartości Friedmana właśnie wolność jednostki oraz wolny rynek wysuwają się zdecydowanie na pierwsze miejsce. W pracy *Kapitalizm i wolność* zarysował swoją wizję wolnego społeczeństwa i wartości, którymi winno się ono cechować oraz zaprezentował szereg postulatów społeczno-ekonomicznych. Wolność będąca

<sup>8</sup> A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactw narodów*, t. 2, Warszawa 2007, s. 40.

<sup>9</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem, „Imprimis”, July 2006, vol. XXXV, nr 7.

<sup>10</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny wybór*, Sosnowiec 1996, s. 24–25.

<sup>11</sup> L. Balcerowicz, *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Kraków 1995, s. 5.



przedmiotem afirmacji politycznej Friedmana oznacza prawo człowieka do tego, by mógł postępować i myśleć jak chce tak długo, jak długo nie godzi tym w prawa innych ludzi.

Friedman, definiując wolność jednostki, miał na myśli brak przymusu (*absence of coercion*)<sup>12</sup>, czyli sytuację, kiedy ma ona swobodę działania, ma wolność w podążaniu za swoimi celami i wartościami, mówiąc językiem friedmanowskim – ma wolny wybór w obieraniu własnej drogi życia. Tylko w takich okolicznościach jednostka może optymalizować swoją funkcję celu. Podkreślał on, że celem jej działania jest maksymalizacja użyteczności. Użyteczność jest sprzęgnięta z wolnością. Tak działająca jednostka nie jest kształtowana przez swoje otoczenie oraz jego instytucje i tradycje, pomimo że takie czynniki zwyczajowo implikują jej zachowanie i preferencje. Nieskrępowana jednostka w rozumieniu Friedmana działa we względnym osamotnieniu. Traktował on preferencje indywidualne jednostki jako względnie stabilne, a nie jako absolutne. Stąd zmiany preferencji związane są z dostępem do informacji oraz posiadanym zasobem wiedzy. Jednostka dokonuje wyboru w warunkach niepewności, co wiąże się z różnym stopniem ryzyka. Przy tej okazji Friedman stanowczo podkreślał, że należy stworzyć warunki do rozwoju jednostki, a nie prowadzić ją za rękę. Zdawał sobie doskonale sprawę, że człowiek nie jest wolny od błędów i tym samym nie jest jednostką doskonałą. Jednak ochoczo wierzył, że ma on w sobie wykształconą zdolność do wyciągania wniosków z przeszłości, aby nie powielać swoich błędów w przyszłości. To wszystko sprawia, że jednostka – wolniej bądź szybciej, ale konsekwentnie – zbliża się do realizacji założonej funkcji celu.

Uważał, że wolne społeczeństwo jest bardziej produktywnie niż każde inne, uwalnia bowiem energię ludzi, umożliwia efektywniejsze użycie zasobów i sprawia, że ludzie wiedą lepsze życie. Faworyzował wolne społeczeństwo, ponieważ jego podstawową wartością jest wolność sama w sobie:

[...] wolność, wolność gospodarcza, osobista – jest celem samym w sobie, a nie środkiem do osiągnięcia innych celów – to właśnie nadaje wartość w życiu. Wybrałbym życie w wolnym kraju, nawet gdyby nie zapewniał on wyższego standardu niż alternatywny reżim. Jednak jestem stanowczo przekonany, że w takich okolicznościach wolne społeczeństwo nie mogłoby istnieć<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> M. Friedman, *Free Markets and Free Speech*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 1987, nr 1, s. 7.

<sup>13</sup> Przedmowa napisana przez M. Friedmana do pracy: J. Gwartney, R. Lawson, W. Block, *Economic Freedom of the World, 1975–1995*, Vancouver, B.C., Canada 1977. Cyt. za: M. Friedman, R. Friedman, *Two lucky people...*, s. 567.

Friedman wierzył, że wolne społeczeństwa pojawiły się i utrzymały tylko dlatego, że wolność gospodarcza jest o wiele bardziej produktywna ekonomicznie niż każda inna metoda kontrolowania aktywności gospodarczej.

Pytał retorycznie:

[...] czy jeśli nie mogę przekonać drugiej jednostki do swoich racji posługując się określoną argumentacją, rozsądkiem czy w trakcie rozmowy, mam prawo użyć do tego przymusu?<sup>14</sup> [Podstawową zaletą i głównym uzasadnieniem dla wolnego społeczeństwa jest] pokora, gotowość uznania faktu, że niezależnie od tego jak silnie wierzymy w swoją rację, nie możemy być jej pewni. Dlatego nie mamy prawa nikomu narzucać swoich poglądów<sup>15</sup>.

Według Friedmana, jakiegokolwiek ograniczenia ludzkiego zachowania powinny mieć kształt bezosobowych reguł, stosowanych jednakowo do wszystkich przez niezawisłe sądownictwo. Takie zastąpienie rządów ludzi przez rządy prawa uznał Friedman za jedno z najszczytniejszych osiągnięć cywilizacji.

Friedman wskazywał, że istnieją dwa fundamentalne sposoby organizacji aktywności ludzkiej, które umożliwiają dużym grupom ludzi współpracę w dążeniu do przynajmniej kilku celów wspólnych. Jednym z tych sposobów jest rozkaz, czyli użycie przymusu. Przykładowo wojsko jest zorganizowane według metody *top down*, czyli od góry i musi być zorganizowane w ten sposób, aby osiągać założone cele: generał wydaje rozkaz pułkownikowi, pułkownik majorowi, major sierżantowi, itd. Taka jest fundamentalna zasada przy organizacji armii wojskowej – od góry do dołu. Natomiast wolne społeczeństwo jest zorganizowane przeciwnie – zgodnie z metodą *bottom up*, czyli od dołu: konsument zwraca się do detalisty, detalista do hurtownika, hurtownik do producenta, a producent dostarcza produkt<sup>16</sup>.

Fundamentalną zasadą prawdziwie wolnego społeczeństwa jest dobrowolna współpraca pomiędzy jednostkami, które kierują się zasadą różnych korzyści, jakie mogą odnieść z tego tytułu.

Możliwość koordynacji poprzez dobrowolną współpracę opiera się na podstawowej, choć często negowanej, prawdzie, że obie strony transakcji odnoszą z niej korzyść, pod warunkiem, że jest to transakcja z obu stron dobrowolna i świadoma<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> M. Friedman, *Free Markets and Free Speech...*, s. 8.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> M. Friedman, *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom. Inaugural Lecture*, „The Smith Center For Private Enterprise Studies”, November 1, 1991, s. 8.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 25.

Friedman, przeciwstawiając organizację wolnego społeczeństwa organizacji armii wojskowej, pisał, że w rzeczywistości problem, jaki występuje w życiu obywateli, jest bardziej subtelny. Dotyczy on bowiem różnicy pomiędzy użyciem mechanizmu politycznego i mechanizmu rynkowego w celu zorganizowania aktywności ludzkiej. Jest to więc wybór pomiędzy środkiem politycznym a środkiem w postaci rynku. W przypadku organizacji aktywności ludzkiej poprzez środki polityczne mamy nieuchronnie do czynienia z rozkazem:

W takim przypadku państwo nie jest finansowane przez jednostki dobrowolnie wkładające pieniądze do kapelusza. Państwo jest finansowane przez jednostkę nakazującą innym obywatelom przekazywanie takiej ilości pieniądza. Jednostka nie ma wtedy wyboru<sup>18</sup>.

Na kartach swoich dzieł stwierdzał, że protekcjonizm oraz interwencja rządowa rodzą konflikty, podczas gdy wolne rynki rodzą współpracę. W jednym z ostatnich wywiadów, którego udzielił w lipcu 2006 r., zapytany, jak może pogodzić to stwierdzenie z faktem, że uważamy rynki za konkurencyjne, Friedman wyjaśniał:

One są konkurencyjne, ale są konkurencyjne w szerokim aspekcie. Pytanie brzmi, jak zarabiasz pieniądze na wolnym rynku? Zarabiasz, jeśli potrafisz zaopatrzyć kogoś w coś, za co on lub ona są chętni zapłacić. Nie możesz zarobić w inny sposób. Dlatego, by zarobić pieniądze, musisz promować współpracę. Musisz zrobić to, co twój klient chce, abyś zrobił. Ty tego nie robisz, ponieważ on tak każe. Ty tego nie robisz, ponieważ on zagrozi siłą, jeśli tego nie zrobisz. Ty to robisz, ponieważ oferujesz mu lepszą transakcję, niż mógłby otrzymać gdzie indziej. Zatem jest to promowanie współpracy. Ale są inne jednostki, które również próbują zawrzeć z nim transakcję. Oni są twoimi konkurentami. A więc jest konkurencja wśród sprzedających, ale współpraca wśród sprzedających i kupujących<sup>19</sup>.

Według Friedmana, „cud” rynku (dlatego mechanizm rynkowy jest niezbędnym fundamentem wolnego społeczeństwa) polega na tym, że umożliwia on współpracę ogromnej liczbie ludzi na zasadzie dobrowolności, bez użycia przez jednostki trzeciego rozkazu czy nakazu. Uważał, że organizacja rynków nawet w ogromnej skali nie wymaga gospodarki nakazowej. Ludzie są, co prawda, niedoskonali i omylni, ale w systemie wolnorynkowym myślą się na własny rachunek, ponosząc konsekwencje własnych błędów; skutki tych pomyłek nie oddziałują na innych ludzi.

<sup>18</sup> M. Friedman, *The Meaning of Freedom*, New York 1984, s. 3.

<sup>19</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem, „Imprimis”.

Świat jest niedoskonały, a więc i konkurencja nie zapewni pełnej ochrony. Konkurencja stanowi jednak najlepszą lub, co na jedno wychodzi, najmniej złą ochronę największej liczby ludzi, jaką dotychczas wynaleziono<sup>20</sup>.

Podsumowując friedmanowskie rozważania wokół wolności jednostki należy stwierdzić, że dla niego system kapitalistyczny oparty na konkurencji pomiędzy podmiotami rywalizującymi między sobą jest głęboko moralny, jako ustrój wolności pozwala bowiem ludziom kierować się użytecznością. Nie oceniał zachowań jednostki z punktu widzenia moralnego, gdyż może i powinna ona robić z wolnością, co chce. Pomimo to, cały system jest moralny, choć ludzie w nim zachowują się różnie: raz dobrze, raz źle. Jednak im więcej wolności i różnorodności, tym mniejszą siłę będą miały niemoralne zachowania. Tym samym, im większa różnorodność wolności, tym więcej celów, wizji, inicjatyw, projektów – zarówno tych kiepskich, jak i tych wartościowych. Według Friedmana, w systemie kapitalistycznym nikt z niczego nie musi rezygnować. Jednostki nie potrzebują głosować, nie ma też rządów większości. Dla Friedmana kapitalizm jest ustrojem dobroczynnym także dlatego, że rozsądza od środka systemy autorytarne. Właśnie ta cecha systemu kapitalistycznego jest powodem dużej sympatii Friedmana do reform gospodarczych w Chile i Hongkongu. Jego zdaniem, kraje azjatyckie rozszerzają wolność, podczas gdy kraje Europy Kontynentalnej ją ograniczają.

## Równość w poglądach Milтона Friedmana

Omawiając system wartości Friedmana nie można pominąć jego rozumienia kategorii równości oraz jej związku z wolnością jednostki. Podobnie jak friedmanowska definicja wolności jednostki oraz wolnego społeczeństwa, zależność ta w dużym stopniu wpływa na kształt proponowanego przez niego programu reform społecznych i gospodarczych.

W liberalnym wzorcu połączenia wolności i równości prymat wiedzie zakres ogólnych prawnych swobód. Próbując wyrazić równość należy stwierdzić, że wszystkie jednostki mogą zgodnie ze swoimi predyspozycjami z tych praw korzystać. Charakterystyczny jest tu brak działań zmierzających do bezpośredniego zrównania faktycznych życiowych sytuacji poszczególnych ludzi, w tym ich majątku i dochodu. Mamy wtedy do czynienia z ideałem maksymalnej równości uczestnictwa w szeroko zakreślonej wolności<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Za: R. Gwiazdowski, *Friedman i łże-liberałowie*, „Wprost”, 26.11.2006.

<sup>21</sup> L. Balcerowicz, *op. cit.*, s. 14.

Stawiając pytanie, czy równość daje się pogodzić z wolnością, a wolność z równością, czy są to ideały, które pozostają ze sobą w konflikcie, odsyłał czytelnika do historii Stanów Zjednoczonych, jeszcze do czasów sprzed *Deklaracji Niepodległości*. Pierwotnie równość oznaczała „równość przed Stwórcą”, wolność zaś swobodę kształtowania własnego życia. Z biegiem czasu, szczególnie po rozwiązaniu problemu niewolnictwa, równość zaczęto definiować jako „równość szans”. W praktyce miało to oznaczać brak jakichkolwiek barier, które mogłyby utrudnić jednostce wykorzystanie własnych talentów do realizacji swojej założonej funkcji celu. Tak zdefiniowana równość – zarówno przed Bogiem, jak i równość szans – nie wchodzi w żaden konflikt z wolnością kształtowania własnego życia. W efekcie równość i wolność są dwoma składnikami tej samej podstawowej wartości.

Friedman zwracał uwagę, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, szczególnie po wielkim kryzysie, zaczęto interpretować równość zgoła odmiennie, mianowicie jako równość pozycji. W praktyce oznaczało to równość poziomu życia czy dochodu. W rozumieniu Friedmana kłóciło się to całkowicie z wolnością jednostki.

Z różnym natężeniem równość pozycji zaczęła oddziaływać na sposób prowadzenia polityki gospodarczej poszczególnych państw, uwzględniając także Stany Zjednoczone. O ile celem równości przed Bogiem, jak i równości szans jest wzmacnianie wolności jednostki, o tyle w przypadku równości pozycji następuje jej ograniczanie. Efektem ma być dążenie do osiągnięcia „sprawiedliwych udziałów dla wszystkich”. Owa sprawiedliwość nie jest, według Friedmana, pojęciem obiektywnym, ponieważ nie oznacza identyczności. Przede wszystkim równość pozycji kłóci się z wolnością jednostki, „ktoś”, „jakaś grupa” czy inni „decydenci” muszą bowiem zadecydować, jak rozdysponować „sprawiedliwe udziały”. Friedman nie był zwolennikiem jakiegokolwiek próby wprowadzenia równości podziału jako nadrzędnej zasady organizacji społecznej, gdyż wszystkie sposoby prowadzą do terroru i totalitaryzmu lub kończą się całkowitym fiaskiem (występuje użycie przymusu). W wyniku takich działań jednostka zostaje pozbawiona bodźców i motywacji do pracy.

Dotykając kwestii podziału dochodów jednostek, naturalnie staje w obronie tezy, że kapitalizm i wolna przedsiębiorczość nie powodują większej nierówności niż systemy alternatywne, jak np. socjalizm, oraz że ekspansja i rozwój kapitalizmu nie prowadzą do powiększania się nierówności, a wręcz je łagodzą. Fundamentalna prawda dla Friedmana była tylko jedna, a mianowicie – że każdy kraj jest bogaty bogactwem swoich obywateli, co w rzeczywistości jest miarą dobrobytu. Starał się przekonać swego Czytelnika, że w krajach, gdzie zadziałał wolny rynek, człowiek

osiągnął tak wysoki poziom życia, jakiego nie udałoby mu się uzyskać w żadnym innym systemie alternatywnym. Stwierdzał: „wielkim osiągnięciem kapitalizmu było nie nagromadzenie majątku, lecz możliwości, jakie otworzyły się przed ludźmi; możliwości poszerzenia, rozwoju i udoskonalenia własnych zdolności”<sup>22</sup>. Nie widział żadnej sprzeczności między systemem wolnego rynku a współczuciem dla tych, którym się nie powiodło. Przywoływał tutaj system prywatnej działalności dobroczynnej, pozostaje on bowiem w zgodzie z wiarą w równość szans i wolność. Filantropia była dla Friedmana rozwiązaniem optymalnym, gdyż nie narusza zasady wolności, a więc fundamentu, na którym ma się opierać wolne społeczeństwo.

W swoich rozważaniach o wolności i równości jednostki nawiązał także do dorobku Johna Stuarta Milla. Akceptując tezę, że wolność jednostki jest podstawą osiągnięcia dobrobytu i równości, przyjął wykładnię Milla precyzyjnie określającą warunki jej ograniczenia:

Jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenia przez ludzką, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona [...], jedynym celem, do osiągnięcia którego ma się prawo, władzę nad człowiekiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzeniu innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem [...], każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swojego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny, ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem<sup>23</sup>.

195

Konkludując friedmanowskie rozważania dotyczące związku pomiędzy wolnością i równością należy stwierdzić, że społeczeństwo, które stawia równość (równość podziału) przed wolnością, nie zrealizuje ani równości, ani wolności. Zawsze bowiem będzie się to wiązać z użyciem przymusu, co, zdaniem Friedmana, już klóci się z największą wartością – czyli wolnością jednostki. Przeciwnie: społeczeństwo, które na pierwszym miejscu stawia wolność, uzyska nie tylko większą wolność, ale także – jako niezamierzony efekt uboczny – większy zakres równości materialnej<sup>24</sup>. Według niego, każdy człowiek ma takie same prawo do wolności i jest to prawo ważne i absolutnie podstawowe, ludzie z natury nie są bowiem jednakowi. Przejawia się to tym, iż każdy człowiek potrafi zrobić ze swoją wolnością coś innego. Pomimo to, może w trakcie swoich

<sup>22</sup> M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Warszawa 1993, s. 158.

<sup>23</sup> J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 129.

<sup>24</sup> M. Friedman, *Synopsis of Equality and Freedom*, Na podstawie wykładu wygłoszonego 1 maja 1978 r. w Hampton Coliseum, s. 1. Transkrypcja zdeponowana w Archiwum Hoover Institution w Stanford Kalifornia.



działań przyczynić się do rozwoju ogólnej kultury społeczeństwa, w którym żyje. Taka argumentacja ma także na celu ukazanie kontrastu pomiędzy liberalizmem a egalitaryzmem. Dla liberała rozróżnienie pomiędzy równością praw i szans a równością materialną jest oczywiste. Liberał zawsze ochoczo poprze wszelkie przedsięwzięcia wzmacniające zarówno wolność, jak i równość, np. działania mające na celu likwidację władzy monopoli oraz polepszanie funkcjonowania wolnego rynku. Właściwym dla niego postępowaniem (właściwym korzystaniem z wolności) będzie wspieranie prywatnej działalności charytatywnej nakierowanej na pomoc najuboższym. Dopuszczał będzie działania państwa, które zmierzają do łagodzenia ubóstwa, jako bardziej efektywne i prowadzące większą część społeczeństwa do osiągnięcia wspólnego celu. I przeciwnie – niedopuszczalne będą działania wymuszone zamiast dobrowolnych. Natomiast zwolennik egalitaryzmu zawsze będzie bronił zasady odbierania jednemu, po to, aby dać innym w imię „sprawiedliwości społecznej”, a nie, by większość społeczeństwa osiągnęła wspólny cel. Pojawia się tu oczywisty problem, w tym sensie równość popada bowiem w ostry konflikt z wolnością i należy dokonać jasnego wyboru<sup>25</sup>.

## Związek wolności osobistej, gospodarczej i politycznej

Analizując wolność osobistą w kapitalizmie wolnorynkowym, Friedman rozwinął kluczową zależność, jaka występuje pomiędzy dwoma innymi rodzajami wolności, a mianowicie wolnością gospodarczą i polityczną. Wolność gospodarcza, która jest fundamentalnym warunkiem rozwoju gospodarki kapitalistycznej, ma swoje korzenie w działalności zarobkowej i obejmuje swobodę prywatnej przedsiębiorczości, swobodę zawierania umów, wyboru zawodu, typu i miejsca pracy, itp. Wolność polityczna natomiast oznacza sytuację, kiedy obywatele danego kraju mają autentyczne prawa wyborcze, czyli mają możliwość wolnego wyboru rządzących spośród różnych wariantów. Zatem wolność polityczna jest kojarzona z demokracją, a jej brak z istnieniem innego niż wybory, tzn. jakiegoś niedemokratycznego, sposobu wyłaniania władzy w państwie (zamach stanu, wskazanie następcy przez poprzedniego władcę itp.).

Friedman, śledząc procesy historyczne rozwoju społeczeństw, doszedł do wniosku, że możliwe są tylko określone sposoby łączenia systemów politycznych i gospodarczych w danym kraju. Żłudny był dla

<sup>25</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 186.

niego pogląd, jakoby wolność osobista była jedynie kwestią polityczną, a dobrobyt ekonomiczny sprawą ekonomiczną. Traktował on ustroj polityczny i gospodarczy na zasadzie symetrii i wzajemnych uwarunkowań. Jeżeli systemy polityczne i gospodarcze w wolnym społeczeństwie działają na zasadzie symetrii, w obu przypadkach występuje rynek, na którym działające podmioty dokonują wyboru, kierując się wyłącznie własnym interesem, a nie szeroko pojętymi i trudnymi w rzeczywistości do sprecyzowania celami ogólnospołecznymi. Związek między polityką a gospodarką był dla niego oczywisty i bardzo czytelny. Polityka potrafi oddziaływać na rzeczywistość gospodarczą z wielką siłą poprzez decyzje polityczne. Natomiast szeroko rozumiana gospodarka, stan dobrobytu danego kraju, sposób alokacji dóbr, nakreślają ramy, w obrębie których możliwe są działania polityczne.

System gospodarczy odgrywa dwojaką rolę w rozwoju wolnego społeczeństwa. Z jednej strony, sama swoboda stosunków ekonomicznych stanowi składnik szeroko rozumianej wolności, a zatem wolność gospodarcza jest celem samym w sobie. Z drugiej strony, wolność taka jest nieodzownym środkiem osiągnięcia wolności politycznej<sup>26</sup>. [I dalej:] Wolność gospodarcza jest zasadniczym warunkiem wolności politycznej. Pozwalając ludziom współpracować ze sobą bez przymusu czy centralnego kierowania, zmniejsza obszar, na którym panuje siła polityczna. Dodatkowo, rozpraszając siłę, wolny rynek stanowi przeciwagę każdego ewentualnego wzrostu koncentracji siły politycznej. Skupienie siły ekonomicznej i politycznej w tych samych rękach jest niezawodnym przepisem na zgotowanie tyranii<sup>27</sup>.

197

Jednak nie dla każdego zależność ta jest oczywista. Osią sporu pozostaje, która z tych wolności jest wobec drugiej pierwotna, która implikuje drugą. Dziewiętnastowieczni „radykałowie filozoficzni”, na czele z Jeremym Benthamem, uważali, że to wolność polityczna jest warunkiem niezbędnym do osiągnięcia wolności gospodarczej. Twierdzili oni, że gdyby reformy polityczne dały większości ludzi prawo głosu, postąpiliby oni tak, jak dla nich korzystniej, czyli głosowaliby np. za leseferyzmem. Natomiast już ich spadkobiercy, jak np. Albert Venn Dicey, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek i Henry Calvert Simons, dostrzegając przyspieszenie tendencji kolektywistycznych, skłonności do przedkładania dobrobytu nad wolność osobistą, podkreślali fundamentalne znaczenie swobód gospodarczych oraz wolnej przedsiębiorczości w osiągnięciu wolności politycznej. Według Friedmana, stosunki gospodarcze odgrywają także bardzo ważną rolę, jeśli chodzi o ich wpływ na koncentrację lub rozproszenie władzy. Píše on:

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>27</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolni wobec wyboru*, Kraków 1987, s. 4.

System gospodarczy, który bezpośrednio zapewnia wolność ekonomiczną, to znaczy kapitalizm wolnokonkurencyjny, rozwija również wolność polityczną, ponieważ oddziela władzę gospodarczą od politycznej, a co za tym idzie, równoważy je<sup>28</sup>.

Podstawowym kryterium do osądzania systemów społecznych pozostawała dla Friedmana kwestia wolności jednostki czy rodziny, która ma ścisły związek ze stosunkami międzyludzkimi. Według niego wolność nie jest wszechogarniającą etyką, kwestie etyczne winny być pozostawione samej jednostce. Najważniejsze jest to, co dana jednostka uczyni ze swoją wolnością. Ów problem etyczny jednostki – co ma począć ze swoją wolnością, według klasycznego liberała jest rozstrzygany przy konfrontacji dwu rodzajów wartości. Pierwszy – dotyczący relacji między jednostkami – musi zakładać bezwzględny prymat wolności. Drugi – obejmujący wartości wyznawane przez jednostkę, która realizuje swoją wolność – to domena indywidualnej etyki i filozofii.

Wolność może być osiągnięta tylko na wolnym rynku, na którym działa wiele podmiotów, dobrowolnie ze sobą współpracujących w celu osiągnięcia wymiernych korzyści. Specjalizacja funkcji, podział pracy, istnienie pośredników w postaci przedsiębiorstw oraz środków ułatwiających wymianę i umożliwiających oddzielenie aktu sprzedaży od kupna, czyli użycie pieniądza, komplikują wprawdzie ten obraz, ale – co najważniejsze – nie wpływają na podstawową zasadę, że współpraca pomiędzy podmiotami jest indywidualna i dobrowolna. Według Friedmana musiały być tutaj spełnione dwa kluczowe warunki. Po pierwsze, przedsiębiorstwa działające na rynku są prywatne (ostatecznymi stronami kontraktu są jednostki), a po drugie, jednostki mają w rzeczywistości wolny wybór przeprowadzenia wymiany (każda transakcja jest całkowicie dobrowolna).

Tak zorganizowane społeczeństwo wyróżnia się przede wszystkim tym, że nie dopuszcza do wzajemnej ingerencji jednostek w większość ich poczynań. Każdy uczestnik gry rynkowej ma wybór, który chroni go przed przymusem ze strony innego uczestnika. Konsument może w każdej chwili zmienić dostawcę, dostawca zaś może znaleźć innych konsumentów. Friedman stwierdzał czytelnie: „Rynek sam wytwarza takie mechanizmy – bezosobowo i bez władzy centralnej”<sup>29</sup>. O przeciwnikach takiego sposobu organizacji społeczeństwa mówił jednoznacznie, że ich cechą charakterystyczną jest brak wiary w samą wolność. Ponadto, wolny rynek ma zastosowanie do każdej ludzkiej aktywności, nie tylko do transakcji ekonomicznych. Friedman podawał przykład języka mówionego

<sup>28</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 27.

i proces jego formułowania. Stwierdzał, że język rozwijał się w sposób podobny do wolnego rynku: ze swobodnych interakcji między jednostkami pragnącymi wymienić informacje. Ludzie, którzy chcieli komunikować się ze sobą, będąc zaangażowani w dobrowolną współpracę, stworzyli język – złożoną i skomplikowaną strukturę, która powstała jako niezamierzona konsekwencja współpracy dużej grupy ludzi, podczas gdy każdy z nich dążył do realizacji swoich interesów<sup>30</sup>. W żadnym momencie tego procesu nie był stosowany przymus, nie było planisty władnego coś nakazywać<sup>31</sup>. Posługując się tym przykładem Friedman pokazywał, że wolny rynek oddziela efektywność ekonomiczną od innych czynników, które nie mają z nią związku.

Kapitalizm wolnokonkurencyjny, czyli wolność gospodarcza, wspiera swobodną wymianę myśli – czyli wolność polityczną – w tym również głoszenie radykalnych opinii, np. chwalenie i wspieranie socjalizmu. Można rzec, że rynek dopuszcza dużą różnorodność. Z politycznego punktu widzenia natomiast jest to system proporcjonalnej reprezentacji. Każdy człowiek decyduje sam, nie musi zwracać uwagi na większość społeczeństwa i jej się podporządkowywać. Jeżeli wolność polityczna oznacza w rzeczywistości brak przymusu w stosunkach międzyludzkich, to zachowanie wolności będzie wymagać wyeliminowania koncentracji władzy oraz rozdrobnienia jej za pomocą systemu kontroli i równowagi. Rynek jest w stanie wyeliminować źródło przymusu, odbiera bowiem władzy politycznej kontrolę nad organizacją działalności gospodarczej. Tym samym siła gospodarcza kontroluje władzę polityczną, a nie wspiera ją.

Friedman obrazował swoje rozważania na temat zależności pomiędzy różnymi rodzajami wolności licznymi przykładami oraz porównaniami pomiędzy krajami. Stwierdzając, że zasadniczym elementem wolności gospodarczej jest swoboda dysponowania własnym dochodem, czyli to, ile wydamy na żywność, odzienie, jaką część dochodu zaoszczędzimy, wydamy czy подарujemy komuś, Friedmanowie zaproponowali nowe święto państwowe: „Dzień Niepodległości Osobistej”. Według nich, jest to dzień, kiedy obywatele przestają pracować na pokrycie wydatków rządu, a zaczynają pracować, żeby mieć środki na rzeczy, które jako zbiorowość i każdy z osobna wybiorą, kierując się własnymi potrzebami i pragnieniami. Dla przykładu, w Stanach Zjednoczonych w roku 1929 święto to wypadłoby 10 lutego, obecnie zaś datowałoby się gdzieś pod koniec czerwca. Friedman ubolewał: „Każdy w tym kraju pracuje dzisiaj do oko-

<sup>30</sup> M. Friedman, *Milton Friedman Defends the Market. Letter to the Editor*, „Correspondance”, Winter, 1999/2000, vol. 5,

<sup>31</sup> R. Gwiazdowski, *Friedman...*

ło połowy czerwca, aby zapłacić za wydatki rządu, zanim może zacząć płacić za własne wydatki<sup>32</sup>. Pomysł ten stanowił kolejną próbę pokazania społeczeństwu, że udział państwa w życiu społeczeństwa zaszedł za daleko, co niewątpliwie wpływa na ograniczenie wolności obywateli. Dlatego Friedman przy każdej prawie okazji przywoływał aktualne dane odnośnie do udziału wydatków państwa w dochodzie narodowym.

Rozmiary wydatków rządowych są jednym z mierników odgrywanej przez państwo roli. Pominąwszy duże wojny, wydatki te nie przekroczyły w latach 1800–1929 około 12% dochodu narodowego. Dwie trzecie tego wydały rządy stanowe i władze lokalne, głównie na szkoły i drogi. Aż do 1928 roku wydatki rządu federalnego wynosiły około 3% dochodu narodowego<sup>33</sup>. [Obecnie:] wydatki naszego rządu federalnego, rządów stanowych i władz lokalnych stanowią 40% dochodu narodowego, nie licząc wydatków pośrednich, wynikających z różnego rodzaju regulacji, które nakładają na podatników dodatkowe daniny. Jeśli to wszystko zsumować, okazuje się, że połowa dochodu narodowego wydawana jest przez władze<sup>34</sup>.

Oprócz swobody w użytkowaniu swojego dochodu, innym zasadniczym elementem wolności gospodarczej jest swoboda użytkowania posiadanych zasobów. Friedman zaliczał do tego między innymi: swobodę wejścia do każdego zawodu, prowadzenie każdego typu działalności gospodarczej oraz swobodę wyboru osób, z którymi handlujemy. Definiując wolną przedsiębiorczość stwierdzał, że jest to: „wolność dla każdego w zakładaniu nowej działalności gospodarczej, a nie wolność dla istniejących działalności gospodarczych, by mogły robić co chcą”<sup>35</sup>. Znaczy to, że jednostki są wolne w zawieraniu transakcji z kimkolwiek, na wspólnie uzgodnionych warunkach<sup>36</sup>.

Powyższe rozumowanie Friedman przenosił na „własne podwórko”, do Stanów Zjednoczonych, gdzie swoboda oferowania własnych usług w zawodzie np. prawnika, lekarza, dentysty, hydraulika, fryzjera

<sup>32</sup> M. Friedman, *Where Are We on the Road to Liberty?*, „Reason”, June, 1987, s. 31. W Polsce, podobnie jak w innych krajach, dzień ten nazywa się Dniem Wolności Podatkowej, czyli jest to dzień, w którym obywatele symbolicznie przestają płacić państwu – pracując na jego utrzymanie, a zaczynają zarabiać na siebie. Do obliczenia, kiedy ów dzień przypada, służy stosunek udziału wydatków publicznych do produktu krajowego brutto. W Polsce w 2019 r. wypadł on 8 czerwca. Dzień Wolności Podatkowej, począwszy od roku 1994, wyliczany jest przez Centrum im. Adama Smitha z Warszawy.

<sup>33</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny wybór...*, s. 33–34.

<sup>34</sup> Wywiad z Milionem Friedmanem, „Wprost”, 18.04.2004.

<sup>35</sup> M. Friedman, *The Future of Our Free Society*, „American Enterprise Institute for Public Research”, February 21, 1978, s. 4.

<sup>36</sup> M. Friedman, *The Future of Capitalism*, Student Conference on National Affairs. XX Proceedings, Texas, b.m.w. 1975, s. 6.

nie istnieje, dopóki nie uzyska się uprzednio odpowiedniego pozwolenia z urzędu państwowego. Ponadto nie wolno pracować w nadgodzinach na wzajemnie ustalonych warunkach, o ile nie są one zgodne z przepisami państwowymi. Bez otrzymania zezwolenia nie wolno założyć banku, produkować elektryczności celem jej sprzedaży, świadczyć usług telefonicznych czy prowadzić przedsiębiorstwa taksówkowego, kolejowego, autobusowego lub lotniczego<sup>37</sup>.

Takie restrykcje powodują znaczne ograniczenie wolności gospodarczej, co w sposób nieunikniony odbija się na wolności w ogóle, również na takich obszarach, jak wolność słowa i wolność prasy. I tu Friedman podawał szereg przykładów wziętych wprost z życia. Rozważając na przykład kwestię społeczności akademickiej, odnajdywał wiele przykładów, gdzie wolność słowa jest nadto ograniczona. W jego własnej dziedzinie – ekonomii, w latach osiemdziesiątych zaproponowano, aby Krajowa Fundacja Nauki zaprzestała przyznawania grantów naukowych, a przynajmniej drastycznie zredukowała fundowane środki. Wielu profesorów z różnych amerykańskich uniwersytetów napisało list otwarty, w którym publicznie zaprotestowano przeciwko takiemu rozwiązaniu. Friedman tymczasem zamieścił artykuł w „Newsweeku”, w którym nawoływał do jak najszybszego zniesienia owej Krajowej Fundacji Nauki<sup>38</sup>. Pogląd taki nie był oczywiście popularny w środowisku ekonomicznym. Friedman pytał retorycznie:

Ale dlaczego byłem w stanie wyrazić taki pogląd w ogóle i uczynić tak bez obawy o jakiegokolwiek niepożądaną konsekwencję? Ponieważ wtedy byłem już zatrudnionym na etacie profesorem zbliżającym się do emerytury. W tym państwie jedynymi ludźmi, którzy mają skuteczną wolność słowa, są profesorowie na etacie zbliżający się do emerytury<sup>39</sup>. [Pisał też] Powyższy przykład można odnieść do innych dziedzin ludzkiej aktywności, jak np. biznesu czy prasy, gdzie również jednostki nie są w stanie uprawiać wolności słowa, bez zwracania bacznej uwagi na poważne konsekwencje ze strony kontroli rządowej, której mogliby stać się przedmiotem<sup>40</sup>.

Tym przykładem Friedman przekonywał, że istnieje bliska zależność pomiędzy wolnością a rynkiem i wolnością w innych obszarach, a ponadto, że wolność na rynku „produkuje” wolność gdzie indziej. Na wolnym rynku transakcje są anonimowe. Ludzie współpracują ze sobą, ponieważ obie strony odnoszą z tego tytułu korzyści. Na rynku nie ma władzy, któ-

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>38</sup> M. Friedman, *Open Letter on Grants*, „Newsweek”, May 18, 1981.

<sup>39</sup> M. Friedman, *Free Markets and Free Speech...*, s. 6.

<sup>40</sup> M. Friedman, *The Future of the American Freedom*, „American Experience Program, University of Pittsburgh, Pennsylvania”, February 5, 1976, s. 9.



ra zmuszałaby inne jednostki do postępowania w taki czy inny sposób. Jednostka, która odmawia prowadzenia interesów z drugą jednostką, ponieważ nie podobają się jej opinie odnośnie do niepowiązanych spraw, krzywdzi siebie i przede wszystkim siebie w tym procesie<sup>41</sup>.

Powyższe przykłady ilustrują podstawową tezę, że wolność jest całością i nie można jej ograniczać w jednym miejscu, aby nie wpłynęło to na ograniczenie jej w innym. Dla Friedmana: „wolność to rzadka i delikatna roślina”<sup>42</sup>. Jednak, świadomy ludzkiej niedoskonałości, dodawał, że nie może być ona absolutna:

Żyjemy w społeczeństwie powiązanych mnóstwem współzależności i pewne ograniczenia wolności są konieczne, aby uniknąć ograniczeń jeszcze gorszych. Jednakże dawno już przekroczyliśmy naprawdę niezbędny zakres tych ograniczeń. Nagłąca potrzebą dnia jest więc ich eliminacja, a nie dalsze mnożenie<sup>43</sup>.

Dotychczasowa analiza zależności pomiędzy wolnością gospodarczą a polityczną w ujęciu Friedmana pozostaje wciąż obowiązująca, jednak w latach dziewięćdziesiątych dokonał on jej rozszerzenia. W pracy *Kapitalizm i wolność* pisał:

Dowody historyczne jednoznacznie świadczą o zależności pomiędzy wolnością polityczną a wolnym rynkiem. Nie znam przykładu społeczeństwa odznaczającego się w dużym stopniu wolnością polityczną, które nie posiadałoby czegoś na kształt wolnego rynku dla organizacji swej działalności gospodarczej. [I dalej:] Historia sugeruje wyraźnie, że niezbędnym warunkiem wolności politycznej jest kapitalizm, ale oczywiście nie jest to warunek wystarczający<sup>44</sup>.

Obydwa stwierdzenia pozostają ważne do dzisiaj. Friedman zauważał, że na przestrzeni wieków wiele społeczeństw opierało się na kapitalizmie, jednak nie posiadało ani wolności osobistej, ani politycznej. Podawał liczne przykłady, jak np. starożytną Grecję, która fundamentalnie była kapitalistyczna, jednak akceptowała niewolnictwo. Podobnie Południowe Stany Zjednoczone, które przed wojną domową były przykładem społeczeństwa akceptującego niewolnictwo, a jednocześnie opierały się głównie na własności prywatnej. Obecnie Afryka Południowa opiera się na wolnym rynku i własności prywatnej, natomiast nie jest wolnym społeczeństwem. Podobnie w wielu krajach Ameryki Łacińskiej rządzi oligarchia, choć są one zorganizowane głównie za pomocą prywatnych rynków. Do grupy powyższych przykładów można obecnie zaliczyć Chiny. Wynika stąd, że kapitalizm nie jest warunkiem wystarczającym do osią-

<sup>41</sup> M. Friedman, *Free Markets and Free Speech...*, s. 6.

<sup>42</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 16.

<sup>43</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny...*, s. 65.

<sup>44</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 23.

gnięcia wolności osobistej i politycznej, mimo że jest warunkiem koniecznym. W tym celu niezbędne są również odpowiednie instytucje polityczne oraz określony system wartości uznawany w danym społeczeństwie.

Friedman pisał:

Podczas gdy doświadczenie nie zaprzeczyło powyższym stwierdzeniom, których dokonałem, przekonało mnie to, że ta dychotomia pomiędzy wolnością gospodarczą a polityczną, którą akcentowałem, jest zbyt prosta. Nawet w tym szerokim zakresie jestem przekonany, że jest ważne, aby rozważyć trychotomię: wolność gospodarczą, wolność osobistą i wolność polityczną<sup>45</sup>.

Przykładem, który przekonał go, że owa zależność jest zbyt prosta, jest Hongkong, uważany przez niego za „najbliższy” ideału żywy model wolnego rynku<sup>46</sup>, gdyż, według niego, na całym świecie nie ma przykładu państwa, w którym funkcjonowałyby całkowicie wolny prywatny rynek. Hongkong ma najwolniejszy rynek na świecie<sup>47</sup>. Friedmana fascynował tu przede wszystkim brak cel i innych restrykcji w handlu zagranicznym (z wyjątkiem paru „dobrowolnych” nałożonych przez Stany Zjednoczone i kilka innych dużych państw), nie ma państwowego kierowania działalnością gospodarczą, ustawodawstwa o płacach minimalnych czy polityki stałych cen<sup>48</sup>. Państwo odgrywa istotną rolę, ograniczoną do swoich niezbywalnych obowiązków: utrzymuje prawo i porządek, daje możliwość formułowania zasad postępowania, rozstrzyga spory, dba o transport i łączność oraz kontroluje emisję pieniądza. Chociaż wydatki państwowe powiększają się wraz ze wzrostem gospodarki, to – liczone procentem dochodu narodowego – pozostają jednymi z najniższych na świecie. W efekcie, niskie podatki (średnia stawka podatkowa wynosi tylko 15%) utrzymują silną motywację i skłonność do ryzyka. Należy dodać, że Hongkong nie posiada żadnych zasobów naturalnych poza ogromnym portem morskim<sup>49</sup>. Hongkong dysponuje za to dużym zakresem wolności osobistej. Sam Friedman odwiedzał ten kraj wiele razy i nigdy nie spotkał się z dowodem zakazu wolności mowy i prasy, czy jakiegokolwiek innej. Jednakże, pod jednym względem nie miał on wolności – wolności politycznej<sup>50</sup>. Przedmiotem analizy Friedmana był Hongkong za czasów

<sup>45</sup> M. Friedman, *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom...*, s. 5.

<sup>46</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem, „The Commonwealth: Communism and the Market”, August 21, 1989, nr 34.

<sup>47</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem, „The Wall Street Journal”, February 12, 1997.

<sup>48</sup> M. Friedman, *Hongkong vs. Buchanan*, „The Wall Street Journal”, March 7, 1996.

<sup>49</sup> M. Friedman, *If Only the U.S. Were as Free As Hongkong*, „The Wall Street Journal”, July 8, 1997.

<sup>50</sup> Do roku 1997 był kolonią Wielkiej Brytanii. Powrócił do Chin po upływie okresu dzierżawy 1 lipca 1997. Chiny zobowiązały się pozostawić władzom Hongkongu do roku

kolonii brytyjskiej, czyli do roku 1997. Friedman uważał, że przykład Hongkongu to ogromny paradoks. Wszystkim innym koloniom brytyjskim po drugiej wojnie światowej nadano wolność polityczną, jednak pozostałe wolności (gospodarcza i osobista) zostały tam w przeważającej części zniszczone. W tym samym czasie Wielka Brytania wprowadziła w Hongkongu wolność ekonomiczną, sama zaś ją mocno ograniczyła. Wyciągnął więc wniosek następujący: „[...] o ile wolność gospodarcza ułatwia wolność polityczną, o tyle raz zaprowadzona wolność polityczna ma tendencje do zniszczenia wolności gospodarczej”<sup>51</sup>. Jedynym powodem, dla którego Hongkong nie otrzymał wolności politycznej, był opór lokalnych mieszkańców i obawa przed przejęciem ich przez chińskich komunistów. Friedman stwierdzał, że istnienie komunistycznego rządu chińskiego było główną ochroną wolności gospodarczej i osobistej, z których Hongkong korzystał. Pisał dalej:

Hongkong nie jest w żadnym wypadku wyjątkowy. Kiedykolwiek rynek odgrywa znaczącą rolę, niezależnie czy wolność polityczna istnieje czy też nie, wolności osobiste są bardziej rozprzestrzenione i obszerniejsze niż wówczas, gdy rynek nie odgrywa żadnej roli. Kraje totalitarne powstrzymały całkowicie rynek i również miały najmniej wolności osobiste<sup>52</sup>.

204 Dla ukazania jeszcze większej złożoności relacji pomiędzy trzema rodzajami wolności Friedman przywoływał przykład Chile. Reżim Augusto Pinocheta, przejmując władzę, zastał gospodarkę chilijską w opłakanym stanie. Wskutek mizernych rezultatów własnej polityki gospodarczej (prowadzonej przez wojskowych oficerów junty), w swojej desperacji zwrócił się do wspomnianej już grupy ekonomistów o mocnych poglądach wolnorynkowych, tzw. *Chicago boys*, z prośbą o diagnozę i program wyjścia z dramatycznej sytuacji. W efekcie udało się opanować hiperinflację po okresie recesji i spowolnienia produkcji, które stanowią cenę opanowania silnej inflacji; następnie produkcja zaczęła rosnąć i od tamtego czasu gospodarka chilijska rozwijała się znacznie szybciej niż jakakolwiek inna gospodarka Ameryki Południowej. Jednak dla Friedmana największym cudem z perspektywy lat nie był fakt, że Chile osiągnęło tak wiele pod względem ekonomicznym, ale to, że wojskowa junta była skłonna przeciwstawić się własnym zasadom ekonomicznym (charakterystycznym dla gospodarki centralnie planowanej) i oprzeć się na rozwiązaniach wolnorynkowych. Uzdrowienie gospodarki chilijskiej dzięki rozszerzeniu wolności gospodarczej obudziło w obywatelach pragnienie zwiększenia

2047 dużą autonomię we wszystkich sprawach, z wyjątkiem polityki zagranicznej.

<sup>51</sup> M. Friedman, *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom...*, s. 7.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

zakresu wolności politycznej. Dążenie do zwiększenia tego zakresu zostało wywołane właśnie przez wolność gospodarczą oraz towarzyszący jej sukces ekonomiczny i doprowadziło ostatecznie do referendum, w wyniku którego wprowadzono demokrację. Chile miało zatem trzy wolności: polityczną, osobistą i gospodarczą. Dla Friedmana było rzeczą interesującą obserwowanie, czy wolność polityczna nie zniweczy bądź nie zredukuje wolności gospodarczej. Pisał, że aby zrozumieć ten swoisty paradoks pokazujący, że wolność gospodarcza produkuje wolność polityczną oraz że wolność polityczna może zniszczyć wolność gospodarczą, istotne jest dostrzeżenie faktu, że wolne rynki mają o wiele większe znaczenie niż tylko zwykłe zawężenie ich do transakcji ekonomicznych.

[...] rynek jest po prostu miejscem, gdzie ludzie się spotykają, gdzie się kontaktują, aby robić ze sobą interesy. Każde państwo ma rynek. Nawet Rosja Radziecka miała rynek. Ale są różne rodzaje rynków. Rynek prywatny to taki, na którym ludzie prowadzą interesy we własnym imieniu, bądź jako przedstawiciele określonych osób, a nie przedstawiciele rządu. Na rynku rosyjskim rynek istniał i interesy były prowadzone, jednak ludzie dokonywali transakcji nie w swoim imieniu, ani jako przedstawiciele innych osób, ale przypuszczalnie jako przedstawiciele rządu dla ogółu społeczeństwa. Rynek prywatny bardzo różni się od rynku rządowego. Na ściśle prywatnym rynku wszystkie transakcje są przeprowadzane pomiędzy jednostkami działającymi we własnym interesie albo przedstawicielami określonych jednostek<sup>53</sup>.

## Wolność jednostki a rola państwa w społeczeństwie

W organizmie społecznym podstawowym problemem jest koordynacja działalności gospodarczej dużej liczby jednostek. W kapitalizmie wolnokonkurencyjnym jest ona możliwa tylko na podstawie dobrowolnej współpracy jednostek niemających możliwości wzajemnej ingerencji w swoje poczynania. Nie eliminuje to jednak potrzeby istnienia rządu – jest on konieczny zarówno jako forum, na którym określa się „reguły gry”, jak i jako arbiter interpretujący i egzekwujący przyjęte zasady<sup>54</sup>. Zorganizowanie działalności gospodarczej w system dobrowolnej wymiany zakłada, że poprzez rząd zapewnia się zachowanie prawa i porządku w celu zapobieżenia występowaniu przymusu, a co za tym idzie – ochronę wolności jednostek<sup>55</sup>. Innymi słowy, w społeczeństwie kapitalistycznym opartym na

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 27.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 37.

zasadach wolnego rynku nieodzowne jest istnienie infrastruktury instytucjonalnej, która umożliwiłaby funkcjonowanie całego systemu.

Koncepcja wolności jednostki oraz jej związku z wolnością gospodarczą i polityczną prowadziły Friedmana do określenia roli państwa w życiu gospodarczym. Podążając za Adamem Smithem i Thomasem Jeffersonem, Friedman sprowadzał rolę rządu do arbitrażu, a nie uczestnictwa. Warto zwrócić uwagę na jego charakterystyczny stosunek do państwa. Przytaczając na kartach swego manifestu ideowego słynne słowa prezydenta Johna Fitzgeralda Kennedy'ego z jego inauguracyjnego przemówienia: „Nie pytaj, co kraj może zrobić dla ciebie – zapytaj, co ty możesz uczynić dla swego kraju”, Friedman stwierdzał, że wolny obywatel nie zapyta ani co kraj może dla niego zrobić, ani co on może zrobić dla kraju. Spyta raczej:

Co ja i moi rodacy możemy uczynić za pośrednictwem rządu, aby wywiązać się z naszych obowiązków, zrealizować indywidualne dążenia, a przede wszystkim ochronić naszą wolność? [Zaraz też zada następne pytanie:] Jak możemy zadbać o to, by stworzony przez nas rząd nie przedzierzgnął się we Frankensteinia niweczącego wolność, do obrony której został powołany? [Dalej zaś pisał:] Rozsądek mówi nam, a historia to potwierdza, że największym zagrożeniem wolności jest koncentracja władzy. Rząd jest niezbędny dla zachowania naszej wolności, jest instrumentem, za pośrednictwem którego możemy ją realizować, ale koncentracja władzy politycznej również stanowi zagrożenie wolności. [Ostrzegał także] Nawet gdy początkowo ludzie sprawujący władzę mają dobre intencje i nie są nią skorumpowani, to władza ta przyciągnie i stworzy ludzi innego pokroju<sup>56</sup>.

206

Analizując powyższe friedmanowskie rozumowanie można jasno stwierdzić, że to państwo ma być podległe jednostce, a nie na odwrót. Jest ono traktowane instrumentalnie. Przede wszystkim głównym zadaniem państwa – według Friedmana – jest służenie wolności, a nie jej zagrożenie. Stąd państwo w jego rozumieniu ma być minimalne, co oznacza koncentrację na tych sferach działalności, w których jest ono niezbędne.

Pojawia się zatem pytanie, jaka powinna być rzeczywiście rola państwa w wolnym społeczeństwie. Zdaniem Friedmana nie jest łatwo poprawić odpowiedź, jakiej na to pytanie udzielił dwieście lat temu Smith:

Główny obowiązek panującego [...] to [...] ochrona społeczeństwa przed gwałtami i napaścią innych niezależnych społeczeństw. [...] W myśl systemu naturalnej wolności panujący będzie miał spełniać jedynie trzy obowiązki. Są to co prawda obowiązki wielkiej wagi, ale za to są one jasne i powszechnie zrozumiałe. Jest to, po pierwsze, obowiązek ochrony społeczeństwa przed gwałtem lub inwazją ze strony innych niezależnych społeczeństw; po drugie, jest to obowią-

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 15–16.

zek jak najdalej idącej obrony każdego członka społeczeństwa przed niesprawiedliwością i uciskiem ze strony wszystkich innych członków społeczeństwa, czyli obowiązek ustanowienia prawidłowego wymiaru sprawiedliwości; po trzecie, obowiązek ustanawiania i utrzymywania pewnych urzędów publicznych, których ustanowienie i utrzymywanie nie może nigdy leżeć w interesie jednostki lub niewielkiej liczby jednostek, a to dlatego, że dochód z nich nie pokryje nigdy kosztów jednostce lub małej grupie jednostek, choć koszty, jakie poniosło wielkie społeczeństwo, może często pokryć z nadwyżką<sup>57</sup>.

Po pierwsze, obowiązek ochrony społeczeństwa przed gwałtem lub inwazją ze strony innych niezależnych społeczeństw. Według Friedmana, najważniejszym obowiązkiem każdego rządu jest ochrona kraju przed zewnętrznymi wrogami. Zauważał on, że jeśli kraj nie jest bezpieczny, rząd nie będzie w stanie ani przyczynić się do podnoszenia ogólnego dobrobytu, ani zapewnić wolności jednostkom. Do wypełnienia tego obowiązku powołane są zwyczajowo wojsko i policja. Motyw wydatków wojskowych przewijał się w pracach Friedmana niezwykle często, a jego stanowisko w tej kwestii było bardzo czytelne – na wydatkach wojskowych nie powinno się oszczędzać. Friedman stwierdzał, że im więcej rząd wydatkuje na inne „ważne” cele, w tym cele społeczne, tym mniej zostaje na cele wojskowe<sup>58</sup>. Omawiając kwestię obrony narodowej należy wspomnieć o dużym zaangażowaniu Friedmana na rzecz wprowadzenia ochotniczego zaciągu wojskowego zamiast klasycznego poboru<sup>59</sup>. Podawał on wiele argumentów przemawiających za ochotniczym zaciągiem, który jest, jego zdaniem, bardziej skuteczny, lepiej umotywowany i bardziej moralnie uzasadniony niż przymusowa służba wojskowa. Niemniej najważniejszą zaletą tego rozwiązania – z punktu widzenia friedmanowskiego systemu wartości – jest ominięcie drastycznego ograniczenia wolności osobistej, jakim jest obowiązkowy pobór do wojska. Był on przez Friedmana porównywany do „barbarzyńskiego” podatku w naturze. Odrzucał przy tym z dużą stanowczością dwa główne argumenty wysuwane przeciwko wprowadzeniu armii zawodowej, jakoby zagrażała ona wolności politycznej oraz że niewielu mężczyzn było zainteresowanych służbą wojskową. Friedman stwierdzał, że realne zagrożenie w rzeczywistości istnieje, ale wyrasta ono z silnie wyposażonych sił nacisku, a nie z metody rekrutacji mężczyzn. W przypadku drugiego zarzutu Friedman, w celu przyciągnięcia większej liczby ochotników, proponował potencjal-

<sup>57</sup> A. Smith, *The Wealth of Nations* (1776), (red. E. Cannan), wyd. piąte, London 1930, s. 325. Cyt. za: M. Friedman, R. Friedman, *Wolny...*, s. 26.

<sup>58</sup> M. Friedman, *The Paternal State*, „Newsweek”, January 22, 1979, s. 56.

<sup>59</sup> M. Friedman, *Why Not a Volunteer Army?*, „The New Individualist Review” 1967, nr 4.



nym kandydatom rynkowe stawki płacowe – w całościowym bilansie armia zawodowa okazuje się tańsza dzięki mniejszej fluktuacji kadr<sup>60</sup>.

Do obrony społeczeństwa można zaliczyć nie tylko utrzymywanie istniejących czy pozostających w rezerwie sił zbrojnych, ale także politykę zagraniczną. Siła militarna, która jest potrzebna rządowi do ochrony narodu, zależy zarówno od siły sprzymierzeńców danego państwa, jak i potencjalnych wrogów. Dlatego Friedman postulował, aby wszelkie działania na arenie międzynarodowej nie dopuszczały do potencjalnych sytuacji zagrażających bezpieczeństwu wolnego społeczeństwa, a nie jedynie wychodziły naprzeciw zagrożeniom, kiedy te już się pojawią. Przedstawienie kwestii obrony narodowej w takim ujęciu niesie ze sobą silne przesłanie o konieczności prowadzenia mądrej i konsekwentnej polityki zagranicznej, wchodzenia w sojusze obronne i być może działań prewencyjnych na arenie międzynarodowej w celu uniknięcia niebezpieczeństw ze strony innych państw. Jednak pytany o zdanie w kwestii interwencji zbrojnej Stanów Zjednoczonych w Iraku, odpowiedział: „[...] Byłem przeciwny interwencji w Iraku od samego początku. Uważam, że to był błąd z prostego powodu, Stany Zjednoczone nie powinny być zaangażowane w akt agresji”<sup>61</sup>.

208 Według Friedmana, do zachowania pokoju na świecie przyczynić się może także liberalizacja przepisów o wolnym handlu między krajami, znoszenie barier w wymianie towarów oraz przepływie ludzi i informacji. W efekcie kraje mogą liczyć na bardziej owocną współpracę, łagodzenie konfliktów, osiąganie znacznych korzyści ekonomicznych. Pozwoli to także, zdaniem Friedmana, dać do zrozumienia innym narodom, że najskuteczniejszym systemem organizacji społeczeństwa jest system wolnorynkowy.

Drugą funkcją państwa, którą popierał, jest funkcja zapewnienia spokoju i porządku wewnętrznego. Funkcja ta, w połączeniu z wymienioną wcześniej funkcją zapewnienia bezpieczeństwa narodowego, należy do najbardziej pierwotnych obowiązków rządu. Friedman argumentował, że wymieniony tu obowiązek wykracza jednak poza wąsko rozumianą funkcję ochrony obywateli środkami policyjnymi przed przemocą fizyczną. Obejmuje ona także „prawidłowy wymiar sprawiedliwości”. Jest to bardzo istotne, również w sprawach gospodarczych. Każdy akt dobrowolnej wymiany może nastroić wątpliwości, które powinny być rozwiązywane właśnie przez sprawnie działający wymiar sprawiedliwości.

<sup>60</sup> M. Friedman, *An Economist's Protest. Columna in Political Economy*, red. T. Hormon, G. Ridge, New York 1972, s. 189.

<sup>61</sup> T. Varadarajan, *The Romance of Economics*, „The Wall Street Journal”, July 22, 2006.

W ramach tej funkcji zawiera się także obowiązek sprecyzowania ogólnych reguł gry gospodarczej i społecznej, a więc tworzenie prawa, które ułatwi swobodną wymianę. Za przykład może posłużyć tutaj zdefiniowanie własności prywatnej<sup>62</sup>. Warto nadmienić, że Friedman, któremu „przypina się” czasem etykietę skrajnego liberała ze względu na jego niezachwianą wiarę w możliwości wolnego rynku, wyraźnie podkreśla znaczenie tej funkcji państwa:

Rozwój gospodarczy nie jest możliwy nigdzie – nigdzie na świecie w jakimkolwiek czasie, dopóki nie zostanie zapewniona stosunkowo stabilna struktura prawa i sensowny stopień ochrony jednostki oraz własności<sup>63</sup>.

Nałożenie na państwo roli pracodawcy i rozjemcy w kwestiach spornych wynika przede wszystkim z niemożliwości oparcia się wyłącznie na tradycji lub akceptacji zasad. Zadaniem państwa staje się ustalanie, interpretacja i egzekwowanie prawa. W tak rozumianej funkcji państwo staje się arbitrem w grze, nie biorąc (lub biorąc w stopniu minimalnym) w niej udziału. Rozstrzyganie sporów między jednostkami w sferze ich swobód może być stosunkowo łatwe (kiedy jedne swobody gwałciłyby drugie), ale także trudne (np. w gospodarce – swoboda łączenia się i swoboda wolnego konkurowania).

Trzeci z obowiązków państwa wymienionych przez Smitha jest polem licznych nieporozumień i zdarza się często, że próbuje się nim usprawiedliwić nawet najszerszy zakres interwencji rządu, pisał Friedman. Stwierdzał on, że autor *Bogactwa narodów* raczej wąsko interpretuje ten obowiązek państwa, które to miałyby służyć ochronie i umacnianiu wolnego społeczeństwa. Trwałe obowiązki państwa wynikają z kosztów produkowania dóbr i usług w drodze całkowicie swobodnej wymiany. Dzieje się tak na skutek powstawania tzw. efektów ubocznych w związku z dokonywaniem transakcji, do których – chcąc nie chcąc – wciągane są osoby postronne. Równoległe działania rządu także wywołują skutki dla osób postronnych, mamy wtedy do czynienia z tzw. defektem pań-

<sup>62</sup> Dla Milтона Friedmana zdefiniowanie własności prywatnej i jej ochrona jest bardzo ważnym zadaniem państwa. Własność prywatną i normy prawne z nią związane traktuje on jako wynik rozwoju społeczeństwa, jako rezultat akceptacji powszechnie przyjętych reguł społecznych definiujących własność. W wywiadzie udzielonym miesięcznikowi „Imprimis” Friedman stwierdził: „Myślę, że nie ma nic tak ważnego, jak uznanie prawa każdej jednostki do naturalnego prawa własności oraz nadanie jednostce sensu, że coś posiada, jest odpowiedzialna za coś, coś kontroluje i że coś może rozdysponować”. Wywiad z Miltonem Friedmanem, „Imprimis”.

<sup>63</sup> M. Friedman i P.A. Samuelson, *The Economic Responsibility of Government*, The Center for Education & Research in Free Enterprise Texas A & M University College Station, Texas. Wykład wygłoszony 24 marca 1980 r., s. 7.

stwa, gdzie są poszkodowani i beneficjenci, jednakże nie ma wówczas większych trudności z ustalaniem ich kosztów i korzyści, w porównaniu z działaniami prywatnymi. Istotne jest to, że szerokie działania rządu wywołują niebezpieczeństwo wykorzystywania jednych obywateli przez drugich zamiast służenia większości. Mimo to pewne działania rządu są usprawiedliwione występowaniem skutków ubocznych działań prywatnych. Generalizując, takie okoliczności nie mogą prowadzić do negowania wszelkiej aktywności państwa w tej materii – stwierdzał niechętnie Friedman, ale do rozpatrzenia istniejących argumentów za i przeciw przed podjęciem jakiegokolwiek decyzji.

Czwartym obowiązkiem państwa, który nie został wyraźnie wymieniony przez Smitha, jest opieka nad „nieodpowiedzialnymi” członkami społeczeństwa. Podobnie jak trzeci obowiązek państwa, stwarza on duże pole do nadużyć, mimo to nie można go pominąć w urzeczywistnianiu friedmanowskiej wizji wolnego społeczeństwa. Wolność jest celem, którego bronić mogą jedynie ludzie odpowiedzialni. Dlatego postulował, aby przeprowadzić linię rozgraniczającą jednych ludzi od drugich, mimo iż może to kłócić się w pewnej mierze z podstawowym celem istnienia państwa, jakim jest wolność jego obywateli. Jednakże w tej kwestii nie można kategorycznie odrzucić paternalizmu wobec ludzi uznanych za nieodpowiedzialnych. Problem dotyczy głównie szaleńców. Friedman wątpił, aby społeczeństwo było w stanie dobrowolnie zapewnić opiekę i schronienie np. szaleńcowi. Nawet jeśli tak, to będzie to z pewnością pomoc niewystarczająca, która prędzej czy później może doprowadzić do efektu zewnętrznego – część osób może czerpać znaczne profity z tytułu opieki nad szaleńcem. Zachodzi potrzeba powierzenia funkcji opiekuńczej nad szaleńcami państwu.

W przypadku dzieci sprawa nie wydaje się już tak oczywista. Po wszechnie odpowiedzialnością za dzieci obarcza się rodziców. To oni są bowiem, czy też powinni być, w stanie zapewnić im właściwą ochronę i rozwój oraz wychować ich na odpowiedzialnych i godnych wolności obywateli. Jednakże nikt nie zgodzi się na to, aby rodzice mogli czynić z dziećmi to, na co tylko mają ochotę – bić je, zabijać czy handlować nimi. Friedman stwierdzał, że dzieci są już odpowiedzialnymi jednostkami w stanie załączkowym, prawdziwy liberał zaś wierzy w potrzebę ochrony ich podstawowych praw<sup>64</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Friedman kontynuował analizę zakresu roli państwa w społeczeństwie. Nadal nie dostrzegał potrzeby uzupełnienia wyżej wymienionych funkcji państwa o nowe,

<sup>64</sup> M. Friedman, *Kapitalizm...*, s. 42 oraz M. Friedman, R. Friedman, *Wolny...*, s. 30.

jednak próbował zrozumieć, dlaczego interwencja państwa niesie ze sobą problemy dla samego społeczeństwa. Dla niego już tylko zademonstrowanie, że państwo jest problemem, tzn. nie wypełnia swoich funkcji należycie oraz wkracza w obszary życia społeczno-gospodarczego, które nie są dla niego zarezerwowane, jest stosunkowo łatwym zadaniem. Przytaczał szereg przykładów, aby pokazać, gdzie państwo zawodzi: edukacja, wzrost bezprawia i przestępstw, bezdomność, wartości rodzinne, gospodarka mieszkaniowa, służba zdrowia, system finansowy, „zakorkowanie” ulic, lotniska. Jednak dla Friedmana prawdziwym kłopotem było wyjaśnienie, dlaczego interwencja państwa okazuje się problemem. Jedno z wyjaśnień, które zawsze akcentował, leży we wpływie specjalnych grup interesu. Państwo, podejmując aktywność w różnych obszarach, dostarcza znacznych korzyści kilku grupom społecznym, narzucając równocześnie niewielkie koszty na wiele innych grup. Jednak i to wyjaśnienie nie tłumaczy postawionego przez niego problemu. Analizując dogłębnie zachowania jednostek zarówno w sektorze prywatnym, jak i państwowym, doszedł do ważnego wniosku, że korzyść własną osiąga się za pomocą innych środków w sferze prywatnej i publicznej. Dla pokazania kontrastu porównywał on zachowania, jakie występują w przedsiębiorstwach państwowych i w prywatnych. Porównując przy tej okazji przedsiębiorstwa prywatne z państwowymi, doszedł do następującej konkluzji. Oba rodzaje przedsiębiorstw różnią się zasadniczo między sobą w zakresie motywów, którymi kierują się w działaniu ich właściciele. Przedsiębiorstwo prywatne, założone przez grupę ludzi, może odnieść sukces rynkowy lub zbankrutować. Jeżeli prywatne przedsięwzięcie nie odnosi sukcesu rynkowego, firma zaczyna wykazywać straty. Właściciele stają w obliczu zweryfikowania strategii bądź zamknięcia firmy. Jeżeli chcą sprawić, aby firma utrzymała się na rynku, mogą liczyć tylko na własne środki finansowe. Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku przedsiębiorstwa państwowego. Jeżeli firma nie odnosi sukcesu rynkowego i generuje straty, właściciele firmy państwowej mogą argumentować, że nowe przedsięwzięcie zakończyło się fiaskiem, ponieważ nie osiągnęło wystarczająco dużej skali działania. W takich okolicznościach mogą oni starać się przekonać administrację rządową, aby sfinansowała nowe przedsięwzięcie na większą skalę i tym samym skierować się po dodatkowe środki do kieszeni podatników.

Według Friedmana, przykłady te ilustrują generalną zasadę. Jeżeli przedsiębiorstwo prywatne nie odnosi sukcesu na rynku, firma bankrutuje, o ile nie jest dofinansowana przez państwo. Natomiast, jeżeli przedsiębiorstwo państwowe generuje straty, jest dofinansowywane przez państwo, a skala jego działania rozszerzana. Stwierdzał dalej, że od tej

reguły niezwykle trudno znaleźć wyjątek<sup>65</sup>. Powyższe rozumowanie doprowadziło go do ogólnej zasady, że:

Rząd podejmuje działanie, które wydaje się pożądanе w danym okresie. Kiedy je rozpocznie, niezależnie od tego, czy okaże się ono pożądanе czy nie zarówno ludzие rządu, jak i sektora prywatnego uzyskują do niego prawo nabyte. Jeśli powód podjęcia owego działania znika, mają oni silny bodziec do znalezienia innego uzasadnienia, aby mógł nadal istnieć<sup>66</sup>.

Friedman podawał kolejny przykład na zilustrowanie swojej konkluzji, tym razem w sferze międzynarodowej, a mianowicie analizował przypadek Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Instytucja ta została powołana do życia w celu administrowania systemem kursów sztywnych<sup>67</sup>. W roku 1971 prezydent Nixon zamknął system standardu złotego, równoległe system kursów stałych załamał się i został zastąpiony systemem kursów płynnych. Tym samym główna funkcja MFW wygasła, jednak MFW nie został rozwiązany, a przeciwnie – zmienił swoją funkcję i rozszerzył obszar działania. Friedman pisał:

MFW stał się organizacją humanitarną dla krajów zacofanych i kontynuował przeszukiwanie kieszeni swoich sponsorów w celu sfinansowania swoich nowych działalności. W Bretton Woods powołano do życia dwie organizacje: jedną do administrowania systemu kursów sztywnych oraz drugą, Bank Światowy, do sprawowania funkcji promowania rozwoju. Teraz te dwie organizacje promują rozwój, obie, moim zdaniem, czynią więcej szkody niż pożytku<sup>68</sup>.

Ponadto Friedman generalizował: „raz ustanowione instytucje rządowe mają nieskończone życie”<sup>69</sup>.

Dochodził do kolejnego wniosku, a mianowicie, że interes własny jednostek zatrudnionych w instytucjach rządowych prowadzi je do zachowywania się w sposób, który jest sprzeczny z interesem własnym pozostałych członków społeczeństwa. Friedman przytaczał tu prawo słynnej „niewidzialnej ręki” rynku Smitha i stwierdzał, że w sektorze publicznym istnieje odrotna niewidzialna ręka: „ludzie, którzy zamierzają służyć tylko interesom publicznym, są prowadzeni przez niewidzialną rękę tak, aby służyć prywatnym interesom, które nie były częścią ich intencji”<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> M. Friedman, *Why Government...*, s. 8–9.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> M. Friedman, *Markets to the Rescue*, „The Wall Street Journal”, October 13, 1998.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> O. Ullman, *So, What's New?* „The International Economy”, March/April 2001.

<sup>70</sup> M. Friedman, *Why Government...*, s. 11.

Podkreślał także, że granica, do której dopuszczalne jest wykorzystanie rządu w celu wspólnego dokonania rzeczy trudnej albo niemożliwej do osiągnięcia w pojedynkę, działając wyłącznie drogą dobrowolnej wymiany, jest płynna. Najważniejsze jest przywiązywanie wagi do tego, aby działania rządu nie zagrażały wolności jednostki. W tym celu zawsze należy sporządzić zestaw argumentów za i przeciw każdej interwencji rządowej. Friedman ostrzegał przy tym, iż z raz podjętej przez rząd działalności rzadko się rezygnuje, nawet gdy nie spełnia ona oczekiwań. Jak uczy doświadczenie, jest bardziej prawdopodobne, że będzie się ona rozszerzać, a także powiększać swój budżet aniżeli zmniejszać i zanikać. Według niego, właśnie rozmiary wydatków rządowych są jednym z mierników odgrywanej przez państwo roli. Friedman niechętnie dopuszczał możliwość interwencji państwa nawet w sytuacji, gdy rynek zawodzi, tzn. nie zapewnia właściwej alokacji czynników produkcji czy też powoduje powstanie poważnych szkód (np. zanieczyszczenie środowiska). W wywiadzie przeprowadzonym przez F.O. Giesperta w 1981 r. stwierdził dobitnie: „Rząd wcale nie musi wtrącać się do wszystkiego, aby gospodarka znalazła się w niebezpieczeństwie. Kilka ingerencji może w zupełności wystarczyć”. Nie wierzył, że państwo może być rzecznikiem interesów całego społeczeństwa, lecz dotyczy to tylko wybranych grup, które jego kosztem realizują swoje partykularne interesy. Z drugiej strony wiedział także, jak trudno się przebić do opinii publicznej z rozwiązaniami o podłożu rynkowym: „Jeżeli świadczysz za wolnymi rynkami, świadczysz przeciwko trendowi. Jeżeli coś się nie uda, jest naturalną tendencją powiedzieć, o Boże, należy przyjąć ustawę i coś zrobić”<sup>71</sup>. Interwencja państwa na wybranych obszarach stanowiła dla niego zawsze wybór sprowadzający się do mniejszego zła<sup>72</sup>.

Według Friedmana, rola państwa powinna sprowadzać się przede wszystkim do ustalania pewnych stałych reguł gry, obowiązujących wszystkich uczestników życia gospodarczego. Państwo, będąc organizatorem rynkowej gry, występuje równocześnie jako arbiter dający wykładnię obowiązujących reguł działania oraz rozstrzygający spory związane z różną ich interpretacją<sup>73</sup>. Postulował budowę społeczeństwa, które chroni i rozwija wolność, opierając gospodarkę i wszelką działalność na

<sup>71</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem [*Milton Friedman on Free Markets and the End of History*], „*New Perspectives Quarterly*” 2006, vol. XXIII, nr 1, s. 42.

<sup>72</sup> S. Golinowska, *Rola państwa w gospodarce – przegląd teorii*, „*Ekonomista*” 1989, nr 4, s. 703.

<sup>73</sup> A. Stępnia, A. Zielińska, *Ewolucja poglądów we współczesnej ekonomii zachodniej*, „*Ekonomista*” 1985, nr 1–2, s. 251.



wolnej wymianie, a także potrafi utrzymać rząd we właściwej mu roli – służy, a nie pana.

Należy jednak dostrzec u Friedmana zmianę akcentu w zakresie postrzegania możliwości wolnego rynku i własności prywatnej ze względu na właściwą alokację zasobów w gospodarce. Według niego możliwa ona będzie tylko wtedy, kiedy państwo zapewni stabilną strukturę prawa i odpowiedni stopień ochrony jednostki oraz jej własności, dlatego deklarował, że: „rządy prawa są ważniejsze od prywatyzacji”<sup>74</sup>. W innych aspektach funkcji państwa pozostał stały w poglądach.

Friedman nigdy nie negował potrzeby obecności państwa w życiu społeczeństwa. Jego zdaniem nie ma innej instytucji, która byłaby w stanie zapewnić obywatelom ochronę zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną oraz wolność. Jednakże państwo wywiązuje się ze swych obowiązków źle, poświęcając za wiele wysiłków i wydając zbyt dużo dochodu swoich obywateli na rzeczy, które są szkodliwe, jak np. opieka społeczna oraz szereg programów rządowych<sup>75</sup>. I właśnie rozrost funkcji państwowych, obok wojny z terroryzmem, stanowi – zdaniem Friedmana – największy problem, jakiego doświadcza obecnie społeczeństwo amerykańskie.

## Zakończenie

Poszanowanie dla wolności, dostrzeganie niebezpieczeństw wynikających z nadmiernej aktywności państwa w sferze życia prywatnego obywateli oraz nieosiąganie przez nie zamierzonych celów, ogromna wiara w rolę rynku regulującego wiele kwestii nie tylko gospodarczych, skłaniały Friedmana do głoszenia haseł i formułowania postulatów, które na pierwszy rzut oka wydają się absurdalnymi, nielogicznymi, a nawet anarchistycznymi, a na pewno są antyetatystycznymi. Próbował on obalić wiele stereotypów i mitów dotyczących życia społecznego, poddawał zmasowanej krytyce ich podstawy i proponował rozwiązania w duchu akceptacji wolnego wyboru odpowiedzialnych jednostek. Przykładów takich rozwiązań i postulatów jest wiele, trudno jest bowiem znaleźć kwestię będącą przedmiotem zainteresowania społeczeństwa amerykańskiego, na temat której Friedman nie miałby swojego zdania. Należy podkreślić, że proponując jakąkolwiek koncepcję z zakresu polityki społecz-

<sup>74</sup> B. Wildstein, *Fundament wolnego świata*, „Wprost”, 26.06.2005.

<sup>75</sup> Wywiad z Miltonem Friedmanem, „The Region”, June 1992.

no-gospodarczej<sup>76</sup> dążył on przede wszystkim do zachowania wolności jednostki w jak największym stopniu, jeśli tylko nie szkodziło to wolności innych. Tej największej wartości pozostał wierny do końca. Wartości, będącej przedmiotem afirmacji jego filozofii politycznej.

## Bibliografia

- Balcerowicz L., *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Kraków 1995.
- Belka M., *Doktryna społeczno-ekonomiczna Milтона Friedmana*, Warszawa 1986.
- Freadhoff C., *Nobelista Milton Friedman: Looking Back On Career Spent Out of The Mainstream*, „Investor’s Business Daily”, January 14, 1994.
- Friedman M., *An Economist’s Protest, Columna in Political Economy*, red. T. Hormon i G. Ridge, New York 1972.
- Friedman M., *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom. Inaugural Lecture*, Los Angeles 1991.
- Friedman M., *Free Markets and Free Speech*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 1987, nr 1, s. 1–9.
- Friedman M., *The Future of Capitalism*, Student Conference on National Affairs. XX Proceedings, Texas, b.m.w. 1975.
- Friedman M., *The Future of Our Free Society*, „American Enterprise Institute for Public Research”, February 21, 1978.
- Friedman M., *The Future of the American Freedom*, Pennsylvania 1976.
- Friedman M., *Hongkong vs. Buchanan*, „The Wall Street Journal”, March 7, 1996.
- Friedman M., *If Only the U.S. Were as Free As Hongkong*, „The Wall Street Journal”, July 8, 1997.
- Friedman M., *Kapitalizm i wolność*, Warszawa 1993.
- Friedman M., *Markets to the Rescue*, „The Wall Street Journal”, October 13, 1998.
- Friedman M., *The Meaning of Freedom*, New York 1984.
- Friedman M., *Milton Friedman Defends the Market*, „Letter to the Editor, Correspondance”, Winter, 1999/2000, vol. 5.
- Friedman M., *Open Letter on Grants*, „Newsweek”, May 18, 1981.
- Friedman M., *The Paternal State*, „Newsweek”, January 22, 1979.
- Friedman M., *Polityka i tyrania. Milтона Friedmana lekcje poszukiwania wolności*, Łódź 1993.
- Friedman M., *Synopsis of Eendquality and Freedom*. Na podstawie wykładu wygłoszonego 1 maja 1978 w Hampton Coliseum. Transkrypcja zdeponowana w Archiwum Hoover Institution w Stanford Kalifornia.
- Friedman M., *Where Are We on the Road to Liberty?* „Reason”, June, 1987, s. 24–37.

<sup>76</sup> Wystarczy wymienić koncepcję ujemnego (negatywnego) podatku dochodowego oraz bonu oświatowego (*voucher*) jako remedium na problemy amerykańskiego systemu finansowania szkolnictwa. Zob. np. P. Ptak, *Ile państwa w gospodarce?...*, s. 65–70 oraz 70–73.

- Friedman M., *Why Not a Volunteer Army?* „The New Individualist Review” 1967, nr 4.
- Friedman M., Friedman R., *Two lucky people*, Chicago–London 1998.
- Friedman M., Friedman R., *Wolni wobec wyboru*, Kraków 1987.
- Friedman M., Friedman R., *Wolny wybór*, Sosnowiec 1996.
- Friedman M., Samuelson P.A., *The Economic Responsibility of Government*. The Center for Education & Research in Free Enterprise Texas A & M University College Station, Texas, Wykład wygłoszony 24 marca 1980.
- Gadomski W., *Ekonomiści*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.04.1998.
- Gadomski W., *Intrygujący Friedman*, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.01.2000.
- Golinowska S., *Rola państwa w gospodarce – przegląd teorii*, „Ekonomista” 1989, nr 4, s. 699–719.
- Gwiazdowski R., *Friedman i łże-liberałowie*, „Wprost”, 26.11.2006, s. 58–59.
- Mill J. S., *O wolności*, Warszawa 1959.
- Ptak P., *Ile państwa w gospodarce? Milton Friedman o ekonomicznej roli państwa*, Warszawa 2008.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactw narodów*, t. 2, Warszawa 2007.
- Stępnia A., Zielińska A., *Ewolucja poglądów we współczesnej ekonomii zachodniej*, „Ekonomista” 1985, nr 1–2, s. 239–258.
- Ullman O., *So, What’s New?*, „The International Economy”, March/April, 2001, s. 14–17.
- Varadarajan T., *The Romance of Economics*, „The Wall Street Journal”, July 22, 2006.
- Wildstein A., *Fundament wolnego świata*, „Wprost”, 26.06.2005.
- Wywiad z *Milionem Friedmanem*, „Wprost”, 18.04.2004.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem* [*Communism and the Market*], „The Commonwealth”, August 21, 1989, nr 34.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem* [*Milton Friedman on Free Markets and the End of History*], „New Perspectives Quarterly” 2006, vol. 23, nr 1.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem*, „Barron’s: Mr. Market”, August 24, 1998.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem*, „Imprimis”, July, 2006, vol. 35, nr 7.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem*, „The Region”, June, 1992.
- Wywiad z *Miltonem Friedmanem*, „The Wall Street Journal”, February 12, 1997.

## Doktryna wolności Isaiaha Berlina

Słynny esej Isaiaha Berlina *Two Concepts of Liberty* z roku 1958, stanowiący *credo* jego przemyśleń na temat wolności, liczy zaledwie kilkadziesiąt stron druku. Wciąż przyrastająca literatura na jego temat mogłaby wypełnić obszerną bibliotekę. Po Berlinie nie sposób już ani myśleć, ani pisać na temat wolności człowieka w przestrzeni społecznej, całkowicie abstrahując od wkładu oksfordzkiego filozofa. Wydaje się, że jego dociekania uformowały pewne ramy myślowe, w które wpisuje się refleksja następców, w tym także zdeklarowanych przeciwników jego poglądów. 217

*Two Concepts of Liberty* jest *de facto* zapisem wykładu, inaugurującego rok akademicki 1958/1959 w University of Oxford. Berlin, jako ówczesny Chichele Professor of Social and Political Theory, był zobowiązany do jego wygłoszenia. Przygotowywał swoje wystąpienie przez dwa pracowite sezony letnie, nagrywając na dyktafonie kolejne wersje i wprowadzając niezliczone poprawki. Pełen wątpliwości pokazał ukończony już tekst przyjaciółom, między innymi Herbertowi Hartowi i – zgodnie z własną relacją – „odszedł w przekonaniu, że przyjdzie mu wygłosić steek górnolotnych frazesów”<sup>1</sup>.

Z mównicy zszedł w poczuciu totalnej klęski. Nie przeszło mu nawet przez myśl, że zaledwie kilkadziesięciostronicowy zapis jego wykładu stanie się zarzewiem trwającej przez dziesięciolecia dyskusji, wchodząc na stałe do kanonu kluczowych tekstów na temat wolności. Nie oznacza to jednak, że jego wystąpienie nie wywołało kontrowersji.

Blisko ćwierć wieku później Marshall Cohen scharakteryzował słynny esej Berlina jako „akademicki, bełkotliwy i nadęty”<sup>2</sup>. Zdaniem polskiego filozofa Ryszarda Legutki stanowi on „zbiór banałów i fałszów o dużym

<sup>1</sup> M. Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, London 1998, s. 225.

<sup>2</sup> M. Cohen, *Berlin and the Liberal Tradition*, „The Philosophical Quarterly” 1980, vol. X, s. 216.

stopniu szkodliwości dla poważnego myślenia o poważnych problemach”<sup>3</sup>. Z drugiej strony, zdeklarowany zwolennik i w pewnym aspekcie kontynuator dziedzictwa oksfordzkiego filozofa – John Gray – twierdzi, że czas Berlina dopiero nadchodzi: „jeśli jakkolwiek współczesny liberalizm nadawałby się do obronienia, to jest nim liberalizm Berlina”<sup>4</sup>. Cytowane powyżej, wybrane głosy unaoczniają niekwestionowany fakt, że dyskusja nad sformułowaną z górami pół wieku temu koncepcją Berlina jest wciąż żywa. Jej temperatura świadczy z jednej strony o doniosłości podjętej przez oksfordzkiego filozofa problematyki, z drugiej zaś o kontrowersyjności wysuniętych przez niego tez.

## Pierwsze przybliżenie

Fundamentem refleksji Berlina nad wolnością są rozległe studia z zakresu historii idei, jakie odbył po podjęciu brzemienną w skutki decyzji o zmianie zainteresowań naukowych. W początkach swojej kariery akademickiej był współtwórcą oksfordzkiej Szkoły analizy języka potocznego. Spotkania grona myślicieli, których intelektualne poszukiwania są dziś określane mianem „złotego wieku” filozofii oksfordzkiej, odbywały się z inicjatywy Berlina, który rzucił ideę regularnych dyskusji:

Między wiosną 1937 a latem 1939 „bracia” spotykali się w czwartkowe wieczory po kolacji w pokojach Isaiaha w All Souls. Magiczne kółko było niewielkie: Ayer, Berlin, Hampshire, Austin, Donald McNabb, A.D. Woozley i Donald Mac Kinnon. [...] Wieczory były hałaśliwe – jeden z uczestników porównał prowadzone dysputy do polowania ze sforą psów<sup>5</sup>.

Zgodnie z relacją inicjatora spotkań miały one charakter pojedynków – w tym samym stopniu charakterów, co intelektów; wspomniane potyczki pozostawiały „prawdziwe rany”.

Pod koniec II wojny światowej Berlin zdecydował się porzucić filozofię analityczną na rzecz – jak się wyraził – dziedziny „w odniesieniu do której można przynajmniej żywić nadzieję, że pod koniec życia będzie się wiedziało więcej niż w chwili, w której zaczęło się ją uprawiać”<sup>6</sup>. Owe studia objęły swym zakresem obszerną problematykę: od XIX-wiecznych myślicieli ro-

<sup>3</sup> R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 6.

<sup>4</sup> J. Gray, *Berlin's Agonistic Liberalism*, [w:] *idem, Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London–New York 1993, s. 67.

<sup>5</sup> M. Ignatieff, *op. cit.*, s. 85.

<sup>6</sup> I. Berlin, *Author's Preface* do: *idem, Concepts and Categories: Philosophical Essays*, red. H. Hardy, Harmondsworth–Middlesex, England 1981, s. viii.

syjskich, poprzez wielkich filozofów greckich, średniowiecznych teologów chrześcijańskich, XVII-wiecznych racjonalistów, empirystów XVIII wieku, po teoretyków krytycznego empiryzmu<sup>7</sup>. Wywiódł z nich swoją doktrynę wolności, która jest nadbudowana nad dwiema grupami koncepcji, zakorzenionymi w dwóch różnych rozumieniach tego pojęcia. Tym samym Berlinowskie rozważania nad wolnością konstytuują w istocie nie tyle samodzielną koncepcję, co metadoktrynę wolności. Taka interpretacja jego stanowiska została przez filozofa w pełni zaakceptowana<sup>8</sup>. W największym skrócie: oksfordzki myśliciel mocno akcentując wielość rozumień pojęcia wolności, skupia uwagę na dwóch spośród ponad dwustu wyodrębnionych jego znaczeń. Zgodnie z przekonaniem Berlina są to jednak znaczenia kluczowe, które wywarły istotny wpływ na historię ludzkości i wpłyną na jej dalszy bieg. Berlin dokonuje rekonstrukcji wyróżnionych przez siebie idei na podstawie myśli politycznej od starożytności po współczesność, opatrując je mianem odpowiednio: wolności negatywnej (inaczej „wolności od”) i wolności pozytywnej (czyli „wolności do”). Wprowadzone rozróżnienie pozwala na jednoznaczne oddzielenie liberalnego *credo* od jego „jakobińskich, socjalistycznych i komunistycznych kuzynów”. Zgodnie z interpretacją Berlina liberałowie dążą do ograniczenia władzy jako takiej, podczas gdy pozostali pragną, by została ona złożona w ich ręce. Trzonem liberalnego wyznania wiary jest wolność negatywna, rozumiana jako brak przeszkód dla potencjalnych ludzkich wyborów, jądrem zaś wszystkich emancypacyjnych teorii politycznych – z socjalistycznymi i komunistycznymi na czele – jest wolność pozytywna, utożsamiana z dążeniem do bycia swoim własnym panem. Oba pojęcia nie są od siebie zbyt odległe logicznie, niemniej w ciągu historii rozwijały się w rozbieżnych kierunkach, co – zgodnie z diagnozą Berlina – doprowadziło do bezpośredniego konfliktu między nimi. W przekonaniu filozofa oba wyróżnione przez niego rozumienia wolności i nadbudowane nad nimi koncepcje mogą prowadzić do

<sup>7</sup> Berlin pisze o tym w eseju *The Pursuit of the Ideal*, [w:] *idem, The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, red. H. Hardy, London 1990, s. 1–19, polski przekład: *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004, s. 1–17.

<sup>8</sup> Przedstawiłam ją w artykule *One More Voice on Berlin's Doctrine of Liberty*, przedyskutowanym na jednym z naszych spotkań w All Souls College w Oksfordzie w roku 1986. Na sugestię Sir Isaiaha przesałam ten tekst do brytyjskiego periodyku „Political Studies”, na łamach którego się z czasem ukazał: zob. „Political Studies” 1989, vol. XXXVII, s. 123–127; przedruk w: „Twentieth-Century Literary Criticism” 2001, vol. CV, s. 67–70, także w: I. Berlin, B. Polanowska-Sygułska, *Unfinished Dialogue*, New York 2006, s. 235–240. Dokonane przeze mnie polskie tłumaczenie tego tekstu, zatytułowane „Wolność od” i „wolność do” raz jeszcze zostało włączone do zbioru esejów: B. Polanowska-Sygułska, *Między filozofią polityczną a filozofią prawa*, Kraków 2012, s. 61–69.



społecznego zła i *de facto* wielokrotnie je wywoływały. Każda z nich ma niejako na swoim koncie skrajną niesprawiedliwość i ludzkie cierpienie. Potwierdzają to niezbite, historyczne fakty. Niemniej pozytywne ujęcie wolności charakteryzuje się szczególną podatnością na wypaczenia. Uwikłane w nim, niezwerbalizowane założenia niosą ze sobą specyficzne niebezpieczeństwo – oto „wolność do” może zostać przekształcona w swoje przeciwieństwo i nadal korzystać z pozytywnych skojarzeń, jakie budzi pierwotny, szlachetny ideał. Z tych względów filozof opowiada się za negatywnym spojrzeniem na wolność, wiążącym ją ze sferą niezależności jednostki, nie zaś z samodoskonaleniem. Przy wszystkich zarzutach, jakie można wysunąć pod adresem ideału „wolności od” nie jest on w tym stopniu podatny na nadużycia, jak jego alternatywne, pozytywne ujęcie.

220      Esej Berlina powstał w szczególnych okolicznościach historycznych, jakie stworzyła zimna wojna. Należy go czytać mając w pamięci fakt, że jego autor jako łotewski uchodźca z sowieckiego imperium był w dziecięcych latach naocznym świadkiem rewolucji bolszewickiej, w wyniku której straciła życie niemal cała jego dalsza rodzina. Warto także pamiętać, że i w późniejszych latach Berlin miał okazję obserwować z bliska życie pod rządami totalitarnego reżimu, dwukrotnie składając wizytę w Związku Sowieckim – jako reprezentant brytyjskiego rządu w 1945 r. i, już prywatnie, w 1956 r. Nawiązał wówczas osobiste kontakty między innymi z Anną Achmatową, Siergiejem Eisensteinem i Borysem Pasternakiem, szczęśliwie wywożąc na Zachód maszynopis *Doktora Żiwago* i doprowadzając do publikacji tegoż arcydzieła w Wielkiej Brytanii. Rosyjscy rozmówcy oksfordzkiego filozofa zapłacili wysoką cenę za te spotkania, w szczególności Achmatowa. Ze wszystkich tych względów autor *Two Concepts of Liberty* na żadnym etapie swojego życia nie podzielał iluzji na temat komunizmu, jakimi przez wiele lat żyła znaczna część zachodniej opinii publicznej, a w szczególności lewicujące kręgi intelektualne. Jak już pisałam w innym miejscu<sup>9</sup>, rekonstrukcja koncepcji Berlina, skupiająca się wyłącznie na intelektualnym aspekcie jego wywodów, z natury rzeczy musi prowadzić do spłyconej interpretacji. Tylko bowiem uwzględnienie uwikłanej w dociekaniach autora warstwy emocjonalnej pozwala na adekwatne zidentyfikowanie głównego przesłania eseju. Jest nim dramatyczny apel o ochronę wolności indywidualnej w obliczu totalitarnego zagrożenia, które w tamtych czasach było wszak dla wolnego świata jak najbardziej realne. Jest nim także wołanie o docenienie siły idei i rozpoznanie destrukcyjnych następstw manipulowania pojęciami.

<sup>9</sup> Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Między filozofią polityczną...*, s. 31–33.

Powyższe uwagi nie sugerują jednak, że dociekania Berlina na temat wolności mogą być rozpatrywane wyłącznie przy uwzględnieniu konkretnych okoliczności, w jakich były prowadzone i że dziś mają one zasadniczo historyczne znaczenie. Nic bardziej błędnego. Ten krótki tekst zawiera w sobie więcej treści, niż mogłoby się wydawać słuchaczom pamiętnego wykładu inauguracyjnego. Zarys Berlinowskiego liberalizmu, nakreślonego w *Two Concepts of Liberty*, ma bezpośrednie odniesienie do sformułowanych znacznie później monumentalnych teorii liberalnych, oferując krańcowo odmienną alternatywę. W przeciwieństwie do ogromnie wpływowych koncepcji autorstwa Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina, Roberta Nozicka czy Bruce'a Ackermana Berlin operuje tradycyjną, generalną ideą wolności, nie zastępując jej katalogiem poszczególnych *liberties*, rzekomo wyczerpujących jej zakres. Jego doktryna nie oferuje *stricte* proceduralnych zasad, jakoby nadających się do zastosowania w każdych warunkach. Nie abstrahuje ani od szeroko rozumianego historycznego kontekstu, w jakim zanurzone jest każde społeczeństwo, ani od jego specyfiki kulturowej, honorując przy tym w pełni społeczną naturę człowieka. Wszak wyróżniającym rysem optyki oksfordzkiego liberała jest rozpoznanie głęboko ludzkiej potrzeby przynależności do wspólnoty. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do najbardziej wpływowych współczesnych liberałów Berlin dostrzega niebezpieczeństwo, jakie niosą ze sobą wybujałe formy poczucia przynależności do grupy, a w szczególności nacjonalizm. Tego fenomenu, który w widomy sposób naznaczył współczesne czasy, nie sposób zinterpretować na gruncie współczesnych koncepcji, wzniesionych na fundamencie *rights*. Wreszcie, na najgłębszym poziomie, wszczęcie do refleksji nad wolnością zawiązków zainicjowanego przez siebie nurtu etycznego – pluralizmu wartości – znamionuje narodziny nowego stylu teoretyzowania na temat wolności w obrębie tradycji liberalnej. W szczególności to właśnie Berlin wysunął tezę o niewspółmierności niektórych spośród ostatecznych wartości, czyli – w największym skrócie – o nieistnieniu wspólnej miary pozwalającej na ich porównywanie, a tym samym na dokonywanie ich hierarchizacji, mającej uniwersalnie prawomocny charakter. Konsekwencją rozpoznania fenomenu niewspółmierności jest wizja rzeczywistości jako areny nieuniknionych konfliktów, dylematów moralnych, a także utraty, która z natury rzeczy jest wpisana w każdy akt wyboru między kolidującymi ludzkimi celami. Owe konflikty mogą się zarysowywać na trzech poziomach – między wartościami współtworzącymi określony system moralny, między całościowymi stylami życia, wreszcie w obrębie poszczególnych dóbr. Tym samym fenomen niewspółmierności dotyka także i zasad liberalnych, takich jak wolność, sprawiedliwość, równość

czy uprawnienia. Kolizje mogą się zatem zarysowywać w ramach danej wartości, jak na przykład między wolnością słowa i wolnością od ingerowania w sferę prywatności. To samo odnosi się do rywalizujących ze sobą wymogów sprawiedliwości, równości czy wreszcie konkurencyjnych uprawnień. Wobec takiej natury wewnętrznie złożonych, dotkniętych konfliktami wartości tracą rację bytu koncepcje proceduralne, przypisujące określonej zasadzie liberalnej regulatywny charakter. Innymi słowy, „wywrotowa” z ducha teza o niewspółmierności podważa całą gamę współczesnych teorii, sytuujących się w polu promieniowania filozofii Immanuela Kanta. Ten właśnie niszczycielski aspekt Berlinowskiego dziedzictwa miał na myśli Charles Taylor, następująco komentując jego intelektualne oddziaływanie:

Teza Isaiaha o pluralizmie wartości nie tylko uderzyła w rozmaite totalitarne teorie wolności pozytywnej, lecz także poważnie zachwiała teoriami moralnymi, dominującymi w jego środowisku. [...] Podłożono bombę w akademii [...]<sup>10</sup>.

Podobnego zdania w tej kwestii jest Gray, utrzymując, że Berlinowskie stanowisko w etyce stanowi „śmiertelny cios, wymierzony w zachodnioeuropejską tradycję”<sup>11</sup>. Liberalizm Berlina, z uwagi na swe zakorzenienie w pluralizmie, inicjuje inspirujący, odpowiadający na wyzwania współczesności nurt w obrębie tej wielowiekowej tradycji. Tym samym nie sposób odczytywać przemysłów oksfordzkiego filozofa na temat wolności jedynie w kategoriach ostrzeżenia przed totalitarnym zagrożeniem. Oferują one bowiem szereg nowatorskich idei, a zarazem przesłanie na przyszłość. Ten wymiar doktryny Berlina został dostrzeżony przez jego następców i komentatorów; świadczy o tym olbrzymi przyrost literatury, podejmującej w szczególności problematykę pluralizmu etycznego<sup>12</sup>. Doniosłość tego nurtu znakomicie unaocznia wypowiedź wielkiego ideowego przeciwnika Berlina, Dworkina, który przypisał dziedzictwu oksfordzkiego filozofa miano jednego z „dwóch najpotężniejszych współczesnych źródeł oddziaływania na teorię liberalną”<sup>13</sup>. Drugim źródłem jest oczywiście koncepcja Rawlsa. Jak napi-

<sup>10</sup> C. Taylor, *Plurality of Goods*, [w:] *The Legacy of Isaiah Berlin*, red. M. Lilla, R. Dworkin, R.B. Silvers, New York 2001, s. 117.

<sup>11</sup> J. Gray, *The Unavoidable Conflict. Isaiah Berlin's Agonistic Liberalism*, „Times Literary Supplement”, 5 July 1995, s. 3.

<sup>12</sup> Piszę na ten temat w moich książkach: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008, s. 81–83 oraz: *Między filozofią polityczną...*, s. 123–139.

<sup>13</sup> R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass. – London, Engl. 2000, s. 4–5.

sałam w innym miejscu, już samo zestawienie obu nazwisk obrazuje rangę, jaką dziełu Berlina przypisał jego zdeklarowany antagonistą<sup>14</sup>.

Powróćmy jednak do wygłoszonego ponad pół wieku temu wykładu inauguracyjnego i do zawartych w nim idei.

## Źródła Berlinowskiej doktryny wolności

Kwestia intelektualnych źródeł koncepcji wolności Isaiaha Berlina była jednym z wątków moich rozmów z filozofem, prowadzonych w latach 1986, 1988 i 1991<sup>15</sup>. W związku z licznymi spekulacjami, snutymi przez interpretatorów jego dociekań, postanowiłam zapytać go wprost o tę dyskusyjną sprawę. Odparł, że nie zainspirował go żaden ze współczesnych filozofów. Intelektualny wpływ na jego przemyślenia wywarli Benjamin Constant, Immanuel Kant, Aleksander Hercen i John Stuart Mill (zachowuję kolejność, w jakiej powyższe nazwiska zostały wymienione). Ślady inspiracji ideami tych czterech myślicieli są wyraźnie widoczne w eseju *Two Concepts of Liberty*. Zaprezentowany w nim zarys historii dwóch pojęć wolności zdradza wyraźne podobieństwo do przemyśleń Constanta, zawartych w jego słynnym wykładzie *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* z roku 1819. Berlinowska teza o nowożytnym rodowodzie koncepcji wolności negatywnej i o starożytnych pierwocinach jednego z wariantów koncepcji wolności pozytywnej, a mianowicie kolektywnej autodeterminacji, wydaje się zaczerpnięta wprost z wywodów Constanta. Kantowska idea wolności jako autonomii odcisnęła widoczne piętno na szlachetnej odmianie ideału wolności pozytywnej, rozumianej jako dążenie jednostki do kierowania samą sobą. Sir Isaiah w rozmowie ze mną nie pozostawił w tej kwestii żadnych wątpliwości:

Podam ci jeszcze jednego filozofa, który wywarł na mnie wpływ. Jest nim Immanuel Kant – jego idea bycia swoim własnym panem, nieulegania wpływom zewnętrznych czynników. Wolność pozytywna to Kant, zdecydowanie. Oczywiście w tym dobrym sensie<sup>16</sup>.

Wpływ Kanta uwidacznia się nadto w wielokrotnym przywoływaniu go na kartach *Two Concepts of Liberty*; ulubiona maksyma Berlina pochodzi właśnie od giganta filozofii z Królewca: „z pokrzywionego drzewa

<sup>14</sup> B. Polanowska-Sygulska, *Między filozofią polityczną...*, s. 125.

<sup>15</sup> Zob. I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue...*, s. 131–135 oraz B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 19–23.

<sup>16</sup> I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue...*, 134.

człowieczeństwa nic prostego nie da się wyciosać<sup>17</sup>. Z Hercenem łączy Berlina sceptycyzm względem wszechogarniających doktryn i troska o wolność jednostki. Obaj myśliciele zdają się także podzielać pokrewną perspektywę etyczną. W poglądach Hercena tkwią bowiem załączki idei pluralizmu wartości, którą Berlin zainicjował i rozwinął, wywołując nad zaproponowanym przez siebie stanowiskiem w etyce światową dyskusję. Niewątpliwy wpływ liberalizmu Milla na refleksję Berlina przejawia się nade wszystko w podzielanej przez obu myślicieli wierze, iż „ludzi czyni ludźmi ich zdolność dokonywania wyboru: zarówno zła, jak i dobra”<sup>18</sup>. Z powyższego przeświadczenia płynie tak Millowska, jak i Berlinowska żarliwa argumentacja za wolnością indywidualną, różnorodnością i tolerancją. Zgodnie z interpretacją Berlina także w myśli autora *On Liberty* można zidentyfikować swoistą zapowiedź pluralistycznej perspektywy w etyce. Pisz o oglądzie Milla następująco:

Jest wyraźnie świadom wielostronności prawdy i nieredukowalnej złożoności życia, która wyklucza samą możliwość jakiegokolwiek prostego rozwiązania lub ideę ostatecznej odpowiedzi w jakiegokolwiek konkretnej kwestii<sup>19</sup>.

Zagadnienie intelektualnych źródeł koncepcji Berlina wymaga także rozważenia oryginalności jego doktryny, w szczególności samego odróżnienia dwóch pojęć wolności oraz analizy zbudowanych na nich koncepcji pod kątem ich podatności na wypaczenia. Nie ulega wątpliwości, że ten drugi aspekt refleksji Berlina nad wolnością pochodzi w pełni od niego (filozof potwierdził powyższą tezę). Jego autorstwa jest przejmująca rekonstrukcja linii rozumowania potencjalnego dyktatora, wyrastająca z przeprowadzonej w *Two Concepts of Liberty* mistrzowskiej analizy metafizyki racjonalistycznej. Geneza samego odróżnienia między dwoma pojęciami wolności nastęrcza więcej problemów. Teksty traktujące o wolności na ogół proponują jakiś własny katalog rozumień tego terminu. Kryteria dokonanych rozróżnień są wielorakie; rozmaita bywa także nomenklatura. Zastanawia powszechność wspomnianej praktyki. Zdaje się ona wskazywać na jakiś nader wpływowy system filozoficzny jako źródło inspiracji. W trakcie obszernych studiów nad tym problemem natrafiłam na sugestię autorstwa Friedricha Augusta von Hayeka, iż scharakteryzowane powyżej podejście należy wiązać z promieniowaniem filozofii wolności Geорга Wilhelma Friedricha Hegla, spopularyzowanej następnie przez Thomasa

<sup>17</sup> Zob. m.in.: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 99.

<sup>18</sup> I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności...*, s. 253.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



Hilla Greena<sup>20</sup>. Berlin nie potrafił udzielić jednoznacznej odpowiedzi na moje pytanie dotyczące tej kwestii. Nie wykluczył mimowiednego zapożyczenia idei odróżnienia dwóch pojęć wolności. Interpretację Hayeka, z którą się wcześniej nie zetknął, uznał za wysoce prawdopodobną. Przed opracowaniem swojego inauguracyjnego wykładu istotnie czytał Greena i być może właśnie ta lektura – w nieuświadomiony sposób – ukierunkowała jego myślenie.

Przywilejowi osobistych kontaktów z autorem *Two Concepts of Liberty* zawdzięczam jeszcze jedną wskazówkę dotyczącą genezy jego doktryny wolności. Obok wspomnianych powyżej, intelektualnych inspiracji istotną rolę odegrał także czynnik natury emocjonalnej. Traumatyczne doświadczenie z okresu dzieciństwa zaowocowało po latach żarliwym wołaniem o ochronę wolności indywidualnej, popartym rozbudowaną, już *stricte* filozoficzną argumentacją. Berlin był w dzieciństwie świadkiem rewolucji sowieckiej. Przyszedł na świat w 1909 r. w Rydze, w rodzinie o korzeniach żydowskich, która kilka lat później przeniosła się do Piotrogradu. Zgodnie z jego wspomnieniami rewolucja dla kilkuletniego dziecka nic nie znaczyła. Mały Isaiah był skutecznie chroniony przez rodziców: „Wszystko było tak, jak być powinno”. Do momentu, gdy udało mu się niepostrzeżenie wymknąć na balkon, z którego zaobserwował dramatyczną scenę. Zmartwiła go z przerażenia przyglądał się tłumowi, wlokącemu „białego” policjanta, by za chwilę dokonać na nim linczu. Na zawsze utkwiała mu w pamięci pozbawiona kropli krwi twarz tego człowieka. To przeżycie było źródłem bardzo mocnego, wewnętrznego sprzeciwu wobec wszelkich form przemocy, który na trwałe naznaczył jego postawę, również jako dojrzałego myśliciela.

Niekwestionowaną podstawą rekonstrukcji doktryny Berlina jest jego wykład *Two Concepts of Liberty* z 1958 r. Tak samo zatytułowany esej, będący jego zapisem, został opublikowany w Oksfordzie jeszcze w tym samym roku. Po upływie ponad dekady ów głośny tekst ukazał się w zbiorze *Four Essays on Liberty*, zaopatrzonym w obszerny wstęp, w którym autor dokonał rewizji niektórych aspektów swojej koncepcji i ustosunkował się do rozlicznych zarzutów<sup>21</sup>. Od tamtej pory słynne studium nad wolnością było publikowane jeszcze wielokrotnie zarówno we współautorskich tomach, jak i w kolejnych wydaniach zbiorów pism oksfordzkiego filozofa<sup>22</sup>. Adekwatne odtworzenie Berlinowskiej koncep-

<sup>20</sup> Zob. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, London–Henley 1976, s. 425, przyp. 26.

<sup>21</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford–New York–Toronto–Melbourne 1969; polski przekład: *Cztery eseje o wolności...*

<sup>22</sup> Zob. m.in.: I. Berlin, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, red. H. Hardy, R. Hausheer, London 1997, s. 191–242; *idem, Liberty*, red. H. Hardy, Oxford–New York 2002, s. 166–217.



cji liberalnej wymaga także wnikliwej lektury pozostałych trzech artykułów, współtworzących tom *Four Essays on Liberty*. Warto też sięgnąć do zbiorów: *Concepts and Categories*<sup>23</sup>, *The Crooked Timber of Humanity*<sup>24</sup>, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*<sup>25</sup>, a w szczególności do tomu, zatytułowanego *Political Ideas of the Romantic Age*<sup>26</sup>. Ta ostatnia pozycja, powstała w latach 1950–1952, stanowi – wedle określenia samego autora – swoisty „korpus”, z którego niejako wyrasta większość późniejszych prac. Można w niej odnaleźć wyraźne zaczątki jego koncepcji wolności, w szczególności we wchodzącym weń eseju: *Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal*<sup>27</sup>. Wprowadzone tam rozróżnienie między „liberalnym” i „romantycznym” rozumieniem wolności przerodziło się w wykładzie *Two Concepts of Liberty* w wyraźniej zarysowaną dystynkcję między wolnością pozytywną i negatywną. Na dobrą sprawę całe studia Berlina z zakresu historii idei stanowią szeroko rozumiany kontekst dla jego refleksji nad wolnością. One to bowiem były osnową jego metadoktrynalnych rozważań nad jej dwiema koncepcjami i ich potencjalną podatnością na wypaczenia.

Nie ulega jednak wątpliwości, że tekstem kanonicznym, będącym punktem odniesienia w prowadzonej od ponad półwiecza dyskusji, jest zapis inauguracyjnego wykładu z roku 1958 wraz z dopisanym doń po 11 latach autorskim komentarzem. Zaprezentowane tam idee stanowią niejako finalny wyraz przemyśleń Berlina nad wolnością, czemu dał wyraz w liście do mnie z maja 1983 r.:

Chciałbym być w stanie poinformować Panią, w jaki sposób zmieniły się moje poglądy (jeśli to w ogóle miało miejsce). Nie jestem świadom żadnej zasadniczej zmiany od czasu kontrowersji, w sprawie których zabieram głos we wstępie do *Four Essays on Liberty*<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, red. H. Hardy, London 1978; New York 1979.

<sup>24</sup> I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, red. H. Hardy, London 1990; New York 1991; polski przekład: *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004.

<sup>25</sup> I. Berlin, *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, red. H. Hardy, London 2002; Princeton 2002.

<sup>26</sup> I. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, red. H. Hardy, London 2006; Princeton 2006.

<sup>27</sup> I. Berlin, *Political Ideas...*, s. 155–207. Polski przekład tego eseju: *Dwie koncepcje wolności. Romantyczna i liberalna*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100, s. 156–189.

<sup>28</sup> I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue...*, s. 35.

## Wolność negatywna, wolność pozytywna

Analiza słynnej Berlinowskiej dystynkcji pojęciowej wymaga przywołania trzeciego rozumienia wolności, do którego nie odniósł się na kartach *Two Concepts of Liberty*, ale które jest niejako wpisane w jego refleksję. Kwestia ta była przedmiotem naszych rozmów<sup>29</sup>, a także korespondencji<sup>30</sup>. U podłoża zarówno wolności negatywnej, jak i pozytywnej leży tzw. wolność podstawowa (*basic freedom*), to jest potencjalna zdolność do dokonywania wyborów, która jest warunkiem człowieczeństwa<sup>31</sup>. Tak rozumiana wolność przejawia się w zdolności jednostki do przedstawienia sobie odmiennej alternatywy. Tym samym zachowują ją nawet więźniowie obozów koncentracyjnych. Nie dostaje jej natomiast jednostce, która została poddana hipnozie bądź radykalnemu „praniu mózgu” i tym samym wyzuta ze swego człowieczeństwa.

W odróżnieniu od wspomnianego, podstawowego sensu wolności, jej oba rozumienia: negatywne i pozytywne, przynależą już do wyższego poziomu. Plasują się one wśród innych, potencjalnie konkurencyjnych wartości, takich jak równość, sprawiedliwość czy bezpieczeństwo. Stąd częstokroć może zachodzić potrzeba ograniczania wolności w imię ochrony innych ludzkich celów. Pytamy wówczas: „Ile wolności negatywnej, a ile równości?” lub: „Ile wolności, a ile bezpieczeństwa?” – i dobijamy targu<sup>32</sup>.

Powróćmy do zarysowanego powyżej kluczowego rozróżnienia między dwoma pojęciami wolności. Berlin charakteryzuje oba te rozumienia jako uwikłane w odpowiedziach na dwa pytania. Pierwsze z nich, przybliżające ideę wolności „od” czy też wolności negatywnej brzmi następująco: „Jak daleko sięga obszar, w granicach którego podmiot ma bądź powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania zgodnie z własną wolą, bez ingerencji innych osób?” Ujmując rzecz inaczej: „Ile mam przed sobą otwartych drzwi?” Drugie pytanie, związane z pozytywnym rozumieniem wolności, dotyka innego jej aspektu: „Co lub kto jest źródłem

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 218–219.

<sup>30</sup> I. Berlin, s. 87. Polski przekład tego fragmentu listu w *Aneks* do: B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 188–189.

<sup>31</sup> Na moje skierowane do Sir Isaiaha w trakcie rozmowy w dniu 17 maja 1995 r. pytanie o to, czy podjął temat wolności podstawowej w publikowanych tekstach, mój rozmówca odparł: „Powinienem być. Nie miałem racji, pomijając tę sprawę; żałuję tego. Mówiłem o niej, uwzględniałem ją w wykładach, w rozmowach, ale jak dotąd nigdy o niej nie pisałem”, I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue...*, s. 219.

<sup>32</sup> Fragment rozmowy z 17 maja 1995 r., zarejestrowany na taśmie magnetofonowej (nieuwzględniony w transkrypcji, zamieszczonej w *Unfinished Dialogue...*).

władzy lub ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma raczej zrobić to niż tamto, być taki, a nie inny?" czy też „Kto tu rządzi?“, „Czy ja sam kieruję sobą, czy to inni mną rządzą?“ Berlin twierdzi *explicite*, że powyższych konfiguracji pytań nie da się od siebie oddzielić, odpowiedzi zaś na nie mogą na siebie zachodzić. Tym samym, przeprowadzona dystynkcja w oczywisty sposób nie ma charakteru podziału dychotomicznego<sup>33</sup>. Metodoktrynalny charakter refleksji oksfordzkiego filozofa sprawia, że wyodrębnione przez niego dwa pojęcia wolności stanowią niejako „czyste typy“, wyderywowane z europejskiej tradycji. W swych autentycznych wcieleniach oba te rozumienia, zanurzone w konkretnych, rozbudowanych koncepcjach, przyjmują mniej skrajne, a zarazem bardziej złożone formy. Za ich obserwowalną współcześnie kolizję jest odpowiedzialna rozbieżna ewolucja obu wchodzących w grę interpretacji wolności, możliwa do zidentyfikowania w historii idei.

## Wolność „od“

228

Jakkolwiek refleksji nad wolnością negatywną Berlin poświęcił znacznie mniej uwagi i miejsca<sup>34</sup> niż jej pozytywnej interpretacji, ten właśnie wątek jego rozważań był w przeważającej mierze przedmiotem światowej dyskusji. W tym samym obszarze, pod wpływem krytycznych głosów, autor dokonał istotnej modyfikacji przyjętego wcześniej sformułowania. W wykładzie inauguracyjnym wolność negatywna została utożsamiona z brakiem przeszkód dla urzeczywistnienia ludzkich pragnień. We wstępie do późniejszego wydania eseju autor przyznał, że w takim rozumieniu wolności „od“ tkwi pewna pułapka. Mogę bowiem zwiększyć swoją wolność negatywną rezygnując z własnych pragnień bądź, co gorsza, wywierając taki wpływ na innych, by wyrzekli się pragnień, których postanowiłem nie zaspokoić. Zgodnie z nowym ujęciem

<sup>33</sup> Ten aspekt doktryny Berlina był z jednej strony przedmiotem sprzecznych interpretacji, z drugiej zaś impulsem do formułowania alternatywnych rozstrzygnięć teoretycznych. Zob. m.in. G. McCallum, Jr, *Negative and Positive Freedom*, „The Philosophical Review” 1967, vol. LXXVI, s. 322; J. Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, s. 6–7; D. Nicholls, *Positive Liberty 1880–1914*, „American Political Science Review” 1962, vol. LVI, s. 114–115, przyp. 8; M. Cohen, *Berlin and the Liberal Tradition*, „The Philosophical Quarterly” 1960, vol. X, s. 216; J. Gray, *Negative and Positive Liberty*, „Political Studies” 1980, vol. XXVIII, s. 512, przedruk w: *idem, Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London–New York 1990, s. 45–68, a także: M. Zięba, *Po szkodzi? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 156.

<sup>34</sup> Rozważania nad negatywnym rozumieniem wolności są prowadzone na dziewięciu stronach eseju, krytyka zaś jej pozytywnego ujęcia zajmuje 24 strony.

Wolność [...] oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć, zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie<sup>35</sup>.

Innymi słowy, wolność negatywna to brak przeszkód dla potencjalnych ludzkich wyborów; jej zakres wyznacza liczba „otwartych drzwi”. Czy określona jednostka zdecyduje się przez nie przejść, czy też nie, zasięg jej wolności negatywnej się nie zmieni. Stąd wolność w sposób bezsprzecznie obiektywny charakteryzuje pozycję danej osoby w społeczeństwie. Z drugiej jednak strony przysługująca jednostce sfera, w której może się ona poruszać zgodnie z własnymi upodobaniami, dla dwóch różnych osób może nieść ze sobą zupełnie inny stopień wolności. Wartość przysługującej jednostce przestrzeni wolności jest bowiem przez nią oceniana subiektywnie, w zależności od jej specyficznych potrzeb, możliwości i oczekiwań. Berlin pisze o tym następująco:

Zakres mojej wolności wydaje się zależny od: a) liczby otwartych możliwości [...]; b) łatwości lub trudności wykorzystania każdej z nich; c) znaczenia każdej z tych możliwości dla mojego planu życiowego, jeśli uwzględni się mój charakter i inne okoliczności; d) stopnia ich otwarcia i zamknięcia wskutek celowych działań ludzkich; e) oszacowania wartości różnych możliwości nie tylko przeze mnie, lecz także przez społeczeństwo, w którym żyję<sup>36</sup>.

229

Powyższy cytat dotyka kolejnego, nader istotnego, a zarazem spornego aspektu Berlinowskiej doktryny, a mianowicie przeszkody dla wolności „od”. Zawarte w punkcie d) sformułowanie sugeruje, że ograniczenie wolności negatywnej jest wynikiem zamierzonej ludzkiej ingerencji. Ta dyskusyjna kwestia była przedmiotem moich rozmów i korespondencji z oksfordzkim filozofem. W liście z lutego 1986 r. przedstawił on następujące wyjaśnienie:

Wolność polityczna oznacza usunięcie przeszkód stworzonych – czy to w sposób zamierzony, czy też nie, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, przez innych ludzi – lecz nie przez naturę<sup>37</sup>.

W podobny sposób wypowiedział się na temat przeszkody dla wolności w rozmowie, którą odbyliśmy w maju 1995 r., stwierdzając, że zamknięcie drzwi lub niemożność ich otwarcia może być zamierzonym lub niezamierzonym rezultatem zmiennych ludzkich praktyk, oddziaływań

<sup>35</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 35.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 191, przyp. 13.

<sup>37</sup> I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue...*, s. 42; polski przekład tego fragmentu korespondencji: *Aneks do: B. Polanowska-Sygulska, Filozofia wolności Isaiaha Berlina...*, s. 175.

ludzkich agend. Tym samym nie tylko celowa ludzka ingerencja może naruszać wolność negatywną jednostki; ograniczać może ją także czyjeś zaniechanie, niezamierzone skutki ludzkich czynów, a nawet oddziaływanie bezosobowych sił społecznych. Berlin zaznacza, że rozumienie przeszkody jest funkcją wyznawanej teorii ekonomiczno-społecznej. Rozwija tę myśl w cytowanym już liście do mnie z lutego 1986 r.:

Fakt, że nie mogę sobie kupić dobrego wina, bo nie mam na to pieniędzy, przy zwykłym użyciu tego słowa nie jest brakiem wolności politycznej, tak naprawdę bowiem nikt mnie nie powstrzymuje przed kupieniem owego wina, nikt mi tego nie zabrania, żaden zakaz prawny ani groźba nie wchodzi tu w grę; niemniej, jeśli socjaliści mają rację, to ta sytuacja oznacza dla mnie pozbawienie wolności, bo mój brak pieniędzy wynika z systemu, stworzonego przez ludzi – wykreowanego bądź świadomie, bądź przez „siły historii” – który lokuje mnie wśród biednych, bogatym zaś daje władzę nade mną<sup>38</sup>.

Oksfordzki filozof, dostrzegając konsekwencje przyjęcia teorii zakładającej, że ubóstwo jest wynikiem niesprawiedliwego porządku społecznego, jednoznacznie dystansuje się od takiej perspektywy. Jego zdaniem wolność jest bowiem czymś innym niż warunki jej urzeczywistnienia. Nic nie zyskujemy na pomieszeniu pojęć: „Wszystko jest tym, czym jest: wolność jest wolnością, a nie równością, uczciwością, sprawiedliwością, kulturą, szczęściem człowieczym, albo spokojnym sumieniem”<sup>39</sup>. Nadmierne rozciąganie zakresu pojęcia wolności, tak aby obejmowało ono wszystkie pożądane stany społeczne, może prowadzić do nieliberalnych konsekwencji:

[...] nawet jeśli wolność bez wystarczającego materialnego bezpieczeństwa, opieki zdrowotnej, wiedzy, w społeczeństwie, któremu brak równości, sprawiedliwości, wzajemnego zaufania, może być faktycznie bezużyteczna, odwrotna sytuacja może być także zgubna. Dbanie o potrzeby materialne, wykształcenie, o [...] równość i bezpieczeństwo [...] nie jest tożsame z rozszerzaniem wolności<sup>40</sup>.

Nie oznacza to jednak że Berlin jest, jak mu to wielokrotnie zarzucono, autorem skrajnie negatywistycznej koncepcji wolności, a tym samym zdeklarowanym zwolennikiem ultraliberalnego państwa<sup>41</sup>. Przeciwnie. Jako pluralista etyczny postrzega wolność negatywną w kategoriach jednej spośród wielu wartości, którą należy wyważyć w stosunku do wyma-

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 186.

<sup>40</sup> I. Berlin, *Wstęp do Cztery eseje...*, s. 51.

<sup>41</sup> Zob. m.in. A.S. Kaufman, *Professor Berlin on Negative Freedom*, „Mind” 1962, vol. LXXI, s. 243; A. Ryan, *Freedom*, „Philosophy” 1965, vol. XL, s. 110; L.J. MacFarlane, *On Two Concepts of Liberty*, „Political Studies” 1966, vol. XIV, s. 79.

gań innych uprawnionych ludzkich celów, takich jak choćby równość, sprawiedliwość, bezpieczeństwo czy porządek publiczny:

Nic z tego, co w eseju o dwóch koncepcjach wolności powiedziałem o granicach wolności jednostki [...] nie miało oznaczać, że wolność, w którymkolwiek ze swych znaczeń, jest nienaruszalna czy wystarczalna w jakimś absolutnym sensie<sup>42</sup>.

Z uwagi na fakt, że w Berlinowskim rozumieniu wolność negatywna wyraża się także w dokonywaniu irracjonalnych, bezsensownych czy wreszcie ewidentnie złych czynów, w niektórych sytuacjach wręcz wymaga ona ograniczeń. Oksfordzki filozof często przytaczał następującą maksymę: „Wolność dla wilków często oznaczała śmierć dla owiec”. Przywoływał ją piętnując społeczne zło, do którego prowadziły wybujały, wolnokonkurencyjny kapitalizm. Absurdem jest zatem zarzucanie Berlinowi braku wrażliwości na ludzkie cierpienie i biedę, które niesie ze sobą nieograniczona wolność indywidualna. Poniższy cytat, zaczerpnięty z inauguracyjnego wykładu w widomy sposób świadczy o wręcz egalitarnej postawie Berlina:

Wolność nie jest jedynym celem ludzi. Mogę powtórzyć za rosyjskim krytykiem Bielińskim, że [...] jeśli moi bracia mają pozostawać w nędzy, brudzie i kajdanach – to ja nie chcę jej dla siebie, odpycham obiema rękami i nieskończenie bardziej wolę dzielić ich los<sup>43</sup>.

231

Metateoretyczna refleksja, rozwinięta w *Two Concepts of Liberty* dotyka filozoficznej warstwy problematyki wolności. Dociekania Berlina nie formują pełnej doktryny ekonomiczno-społecznej. Z rozmów z filozofem pamiętam, że był on zdeklarowanym zwolennikiem państwa dobrobytu jako rozwiązania ustrojowego konstytuującego kompromis między wymogami wolności i równości. Innymi słowy, to właśnie ideał *welfare state* w najwyższym stopniu harmonizuje z właściwą Berlinowi perspektywą etyczną – pluralizmem wartości. Oksfordzki myśliciel dał wyraz *explicite* swemu przekonaniu w tym względzie, jawnie dystansując się w jednym z niepublikowanych wywiadów od poglądów „papieża” neoliberalizmu, Hayeka:

W moim odczuciu Hayek idzie za daleko. Sam rynek nie wystarcza – jest tak podatny na zmiany [...]. Myślę, że najlepszą formą porządku społecznego z jaką się w życiu zetknąłem, jest Nowy Ład i państwo dobrobytu – przed którymi Hayek się wzdraga<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> I. Berlin, *Wstęp do Cztery eseje...*, s. 56.

<sup>43</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 185/186.

<sup>44</sup> C. Galipeau, *Interview with Sir Isaiah Berlin*, The Ateneum Club, Pall Mall, London, 1 June 1988.



Claude Galipeau, jeden z rozmówców Berlina, a zarazem autor monografii poświęconej jego dokonaniom<sup>45</sup>, następująco scharakteryzował stanowisko swego interlokutora: „Jest Pan liberałem politycznym, ale nie liberałem ekonomicznym”. Poniższa wypowiedź oksfordzkiego filozofa w oczywisty sposób potwierdza tę interpretację:

Właśnie dlatego, że twierdzą, iż wolność negatywna sprowadza się do nieingerencji w pewną ograniczoną sferę, to nie może ona oznaczać nieingerencji w ogóle. [...] Nie żądam redukcji państwa do minimalnych rozmiarów. [...] Ujmując rzecz bardzo prosto, jestem zdania, że państwo dobrobytu jest znakomitą instytucją<sup>46</sup>.

## Wolność „do”

Analiza ideału wolności pozytywnej stanowi kluczowy wątek dociekań Berlina. Paradoksalnie, poważną dyskusję nad nim podjęło stosunkowo nieliczne grono autorów<sup>47</sup>. U podłoża pozytywnego rozumienia wolności leży ideał samorealizacji. Berlin w następujący sposób unaocznia głęboką ludzką potrzebę, która mu dała początek:

232

Życzę sobie, aby moje życie i moje decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. Chcę być narzędziem swojej, a nie cudzej woli. Chcę być podmiotem a nie przedmiotem; kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być kimś, a nie nikim; tym, kto decyduje za siebie, a nie tym za kogo decydują, samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka [...]<sup>48</sup>.

Jeśli nie mogę wyłącznie sam siebie kontrolować, chcę przynajmniej uczestniczyć w sprawowaniu rządów nade mną. Nie ulega zatem wątpliwości, że ideał autonomii, uwikłany w pozytywnym spojrzeniu na wolność znamionuje w pełni uprawnioną wartość, zasługującą na realizację w tym samym stopniu, co inne konkurujące z nią ludzkie dążenia. Oksfordzki filozof pisze o tym wprost we wstępie do *Four Essays on Liberty*:

„Pozytywna” wolność, ujmowana jako odpowiedź na pytanie „Kto ma mną rządzić?” stanowi prawomocny, uniwersalny cel. Nie wiem, dlaczego miałbym

<sup>45</sup> C. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford 1994.

<sup>46</sup> C. Galipeau, *Interview with Sir Isaiah Berlin*, All Souls College, Oxford, 23 May 1988.

<sup>47</sup> Zob. w szczególności: C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973, s. 95–119 oraz M. Cohen, *op. cit.* W polskiej literaturze ostrą krytykę Berlinowskiej interpretacji idei wolności pozytywnej przeprowadził R. Legutko, *op. cit.*, *passim*.

<sup>48</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 192.

uchodzić za osobę wątpiącą w to, czy też w dalsze twierdzenie, że demokratyczny samorząd jest zasadniczą potrzebą ludzką, wartością samą w sobie, bez względu na to, czy koliduje z wymogami negatywnej wolności lub jakiegoś innego celu; jest wartościowy immanentnie [...]”<sup>49</sup>.

Pozytywne rozumienie wolności jest jednak naznaczone pewnym rysem, który niesie ze sobą potencjalne niebezpieczeństwo wypaczania tegoż ideału. Zakłada ono bowiem hierarchiczną strukturę osobowości. Jeśli wolność polega na kierowaniu samym sobą, to w człowieku jest zarówno ten, który sprawuje kontrolę, jak i ten, nad którym sprawowany jest nadzór. Innymi słowy, wolność pozytywna wiąże się psychologiczną koncepcją dwóch jaźni – tej „wyższej”, „prawdziwej” czy też „autentycznej”, która dąży do długofalowych celów oraz tej „niższej”, „empirycznej”, zdominowanej przez irracjonalne impulsy, namiętności i żądę natychmiastowych przyjemności. Człowiek jest wolny tylko wówczas, gdy jego „niższa” jaźń pozostaje pod kontrolą jaźni dominującej. W jednej z naszych rozmów Berlin mocno podkreślił, że pewien zakres tak rozumianej wolności „do” jest człowiekowi niezbędny: „Wolność pozytywna jest tym, co czyni osobowość osobowością. Bez niej nie mogę w ogóle funkcjonować jako wolna istota ludzka”<sup>50</sup>. Dopóki wymóg kierowania samym sobą ma odniesienie do jednostki, pozytywne rozumienie wolności pozostaje szlachetnym ideałem, wyrażającym niekwestionowaną ludzką potrzebę. Niebezpieczeństwo wypaczeń rodzi się w momencie przyjęcia rozszerzonej wizji „wyższej” jaźni, jako bytu przekraczającego jednostkę. Historia idei dostarcza przykładów koncepcji, utożsamiających ową „prawdziwą” jaźń z całością, do której jednostka należy – z plemieniem, rasą, wspólną wyznaniową, państwem, wielką społecznością żyjących, zmarłych i nienarodzonych. „Prawdziwa” jaźń, poprzez nałożenie kolektywnej woli na odporne jednostki, osiąga swą własną, a więc także i ich „wyższą” wolność. Tym samym w pełni dopuszczalne jest stosowanie przymusu w imię osiągnięcia owej „wyższej” wolności. W ten sposób etyczna doktryna indywidualnego samodoskonalenia przeradza się w apoteozę autorytetu. Berlin przejmująco rekonstruuje tok myślenia potencjalnego dyktatora, poczuwającego się do odpowiedzialności za poskromienie ludzkiej ślepoty, ignorancji i zepsucia:

Łatwo mi [...] wyobrazić sobie, że stosuję wobec innych przymus dla ich własnego dobra, w ich, a nie w moim interesie. Twierdzą wtedy, że lepiej od nich samych wiem, czego naprawdę potrzebują. Znaczy to tyle, że nie opieraliby mi się, gdyby byli racjonalni i równie mądrzy jak ja i rozumieli swoje interesy

<sup>49</sup> I. Berlin, *Wstęp do: Cztery eseje...*, s. 43.

<sup>50</sup> I. Berlin, B. Polanowska-Sygułska, *Unfinished Dialogue...*, s. 155.

tak, jak ja je rozumiem. Mogę jednak iść o wiele dalej – stwierdzić, że w istocie rzeczy oni dążą do tego, co ich ciemnota nakazuje im świadomie zwalczać, mają bowiem w sobie tajemny byt – uszpioną rozumną wolę albo „prawdziwy” cel – i właśnie ten twór, chociaż przeczy mu wszystko, co jawnie czują, robią i mówią, jest ich „prawdziwą” jaźnią, o której biedna empiryczna jaźń zanurzona w przestrzeni i czasie może nie wiedzieć nic lub bardzo mało, ten zaś wewnętrzny duch jest jedyną jaźnią, która zasługuje na to, by jej życzenia były brane pod uwagę. Przyjawszy taki punkt widzenia mogę się nie liczyć z rzeczywistymi pragnieniami ludzi i społeczeństw; mogę ich torturować, uciskać, znęcać się nad nimi w imię i dla dobra ich „prawdziwych” jaźni [...]”<sup>51</sup>.

Oksfordzki filozof wyodrębnia dwie historyczne formy pozytywnego rozumienia wolności – ascetyczne samowyrzeczenie oraz doktrynę wyzwolenia przez rozum. Ta pierwsza, równoznaczna z przyjęciem strategii „odwrotu do wewnętrznej cytadeli” sprowadza się bądź do wyrzeczenia się własnych pragnień, bądź do przejścia nad nimi ścisłej kontroli. Taka postawa pozwala na zdystansowanie się od potencjalnych źródeł cierpienia. Nie poszerza ona jednak sfery wolności, gdyż, jak zauważa Berlin, logiczną kulminacją procesu niszczenia tego wszystkiego, co może zranić, jest samobójstwo. Dogłębna analiza historycznie późniejszej formy ideału wolności „do” konstytuuje główny wątek inauguracyjnego wykładu. Zgodnie z interpretacją Berlina pozytywną doktrynę wyzwolenia przez rozum stworzył program oświeconego racjonalizmu, zainicjowany przez Barucha Spinozę i kontynuowany przez całą plejadę myślicieli, aż po późnych uczniów Hegla. Jej trzon stanowią cztery metafizyczne założenia, wpisane w racjonalistyczny ogład:

1. Wszyscy ludzie mają jeden jedyny prawdziwy cel – racjonalne kierowanie swoim życiem;

2. Cele wszystkich istot rozumnych muszą z konieczności tworzyć jeden wszechogarniający harmonijny układ, nie dla wszystkich w równym stopniu czytelny;

3. Wszystkie konflikty i, w konsekwencji, wszystkie tragedie są jedynie wynikiem starcia rozumu z tym, co w życiu ludzkim irracjonalne lub niedostatecznie racjonalne – niedojrzałe i nie w pełni rozwinięte – na poziomie jednostkowym i społecznym, i że starć takich można w zasadzie uniknąć, a w przypadku jednostek w pełni racjonalnych są one wręcz niemożliwe;

4. Gdy wszyscy ludzie staną się racjonalni, będą posłuszni rozumnym prawom własnej natury, które są jednakowe u wszystkich, a tym samym będą jednocześnie w pełni posłuszni prawu i w pełni wolni<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 193–194.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 215.

Powyższa rekonstrukcja metafizyki racjonalistycznej odkrywa swoisty mechanizm, wpisany w tego rodzaju optykę intelektualną. Na jej gruncie autentyczne problemy polityczne i moralne są z zasady racjonalnie rozstrzygalne. Stąd na każde pytanie dotyczące tej sfery istnieje jedna jedyna właściwa odpowiedź. Ludzie w pełni racjonalni będą akceptować prawa rządzące rzeczywistością, respektując w sobie nawzajem zasadę rozumu. W idealnym społeczeństwie, złożonym z istot w pełni odpowiedzialnych, zniknie potrzeba stosowania przymusu. Jeśli bowiem to rozum rządzi światem i jeśli ludzie przyjmą ów jedyny, spełniający jego wymagania wzorzec, to efektem będzie wszechogarniająca harmonia. Racjonalnie planowane życie zbiegnie się z pełną wolnością. Póki jednak ludzkość nie osiągnęła tego idealnego stanu, należy dążyć do wykorzenienia zła, głupoty i rozmaitych przejawów irracjonalności. Narzucenie „niższym” jaźniom racjonalnego wzorca jest *de facto* tożsame z wyzwoleniem. Niesłuchanie sugestywny, psychologizujący wywód Berlina, obrazujący powyższą linię rozumowania, stanowi koronny argument za główną tezą jego słynnego eseju:

Wolność to panowanie nad samym sobą, usuwanie przeszkód dla mojej woli, jakiegokolwiek by one były – oporu natury, moich niesfornych namiętności, nieracjonalnych instytucji, przeciwstawnych pragnień i zachowań innych osób. Przyrodę, przynajmniej w zasadzie, zawsze mogę ukształtować za pomocą środków technicznych i nagiąć do swojej woli. Ale jak mam traktować opornych ludzi? Także i im, jeśli potrafię, muszę narzucić swą wolę, „uformować” ich na swoją modłę, przydzielić im rolę w mojej sztuce. Ale czy nie będzie to znaczyło, że tylko ja jestem wolny, podczas gdy oni są niewolnikami? Byliby nimi, gdyby mój plan nie miał nic wspólnego z ich życzeniami i wartościami, a wyłącznie z moimi. Lecz jeśli mój plan będzie w pełni racjonalny, to umożliwi pełny rozwój „prawdziwej” natury każdego z nich, pozwoli im wykorzystać zdolność podejmowania racjonalnych decyzji do tego, „aby się spełnić” – a to jako część samorealizacji mojej własnej „prawdziwej” jaźni<sup>53</sup>.

Na poparcie dokonanej przez siebie rekonstrukcji, unaoczniającej za-trważające implikacje racjonalistycznej metafizyki, Berlin sięga do refleksji myślicieli, którzy zgodnie z jego interpretacją wnieśli swój złowróżbny wkład do tego rodzaju stylu filozofowania. W szczególności akcentuje destrukcyjne oddziaływanie myśli Johanna Gottlieba Fichtego, następująco od-twarzając jego rozumowanie:

Mędrzec zna cię lepiej, niż ty sam znasz siebie, bo jesteś ofiarą własnych namiętności, niewolnikiem uległym władzy pobudek zewnętrznych, tępakiem niezdolnym do zrozumienia swoich własnych celów. Chcesz być człowiekiem. Zadaniem państwa jest zaspokojenie tego pragnienia<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 210.

Zbliżony trop odnajduje w przemysleniach Augusta Comte'a:

Jeśli nie dopuszczamy swobodnego myślenia w chemii lub biologii, dlaczego mielibyśmy zezwolić na nie w moralności czy polityce? [...] Trzeba sprawić, aby ludzie niedojrzali i pozbawieni wykształcenia powiedzieli sobie: „Tylko prawda wyzwala, a jedynym sposobem, dzięki któremu mogę poznać prawdę, jest dziś ślepe czynienie tego, co ty, który znasz prawdę, mi nakazesz albo do czego mnie zmusisz będąc pewny, że tylko w ten sposób dojdę do twojej czystej wizji i będę tak jak ty wolny”<sup>55</sup>.

Tak oto szlachetny ideał indywidualnego samodoskonalenia niemal niepostrzeżenie przerodził się w doktrynę autorytarnego państwa, doprowadzając do paradoksalnego zrównania wolności z tyranią. Odpowiedzialność za destrukcyjną w skutkach historyczną ewolucję tegoż ideału ponosi szczególnie podatność na wypaczenia, wpisana w pozytywne rozumienie wolności. Jej identyfikacja stanowi fundament mistrzowskiej krytyki metafizyki racjonalistycznej, przeprowadzonej przez Berlina.

## Inne zagrożenia dla ideału wolności

236

Oksfordzki filozof identyfikuje jeszcze dwa inne niebezpieczeństwa, stanowiące zagrożenie dla wolności. Pierwszym z nich jest nadmierne rozciąganie denotacji tego pojęcia na niemal wszystkie pozytywnie oceniane stany społeczne. W efekcie sam termin staje się tak rozdęty, że traci swe wyróżniające znaczenie. Przejawem tej tendencji może być włączanie do zakresu pojęcia wolności warunków jej urzeczywistnienia czy też inkorporowanie doń całej gamy ludzkich celów, takich jak równość, sprawiedliwość, szczęście, wiedza, miłość, twórczość i tym podobne. Wówczas każda zmiana na lepsze, przybliżająca realizację któregośkolwiek z tych ideałów, zostaje zidentyfikowana jako wzrost wolności. A przecież ludzkie wartości konstytuują odrębne jakości; nie zawsze można je ze sobą pogodzić, co więcej, nader często popadają w konflikty.

Drugą zagrażającą wolności praktyką jest ustawiczne mylenie jej z innym celem, wyrażającym odmienną ludzką potrzebę, to jest z tak zwanym poszukiwaniem statusu. Berlin określa tym mianem aspiracje uciśkanej jednostki, grupy, narodu czy rasy do uzyskania uznania w oczach innych. Zgodnie z właściwym sobie stylem wypowiedzi daje wyraz powyższej potrzebie niejako wcielając się w odczuwający ją podmiot:

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 212.

Mogę czuć się pozbawiony wolności w tym sensie, że nie jestem uznawany za samorządną jednostkę ludzką; ale mogę czuć to samo jako członek nie uznawanej lub niedostatecznie szanowanej grupy: pragnę wtedy wyzwolenia całej mojej klasy, społeczności, narodu, rasy czy grupy zawodowej. Tak bardzo mogę tego pragnąć, że gorzko przeżywając brak statusu prędkiej zniosę przemoc i brutalne traktowanie przez kogoś, kto należy do tej samej co ja rasy czy klasy społecznej i kto mimo wszystko widzi we mnie człowieka czy rywala – a więc równego sobie – aniżeli dobre i tolerancyjne traktowanie przez kogoś z wyższej i obcej grupy, kto nie uznaje we mnie tego, kim chcę się czuć<sup>56</sup>.

Pragnienie uznania jest, jak powiada Berlin, czymś pokrewnym tęsknocie za wolnością, niemniej wyraża odmienne ludzkie dążenie. Wiąże się z takimi wartościami, jak braterstwo, solidarność, wzajemne zrozumienie czy też potrzeba stowarzyszenia się na równych prawach. Wspomniane ludzkie cele często błędnie określa się mianem wolności, choć w istocie rzeczy nie dają się z nią utożsamić.

Obie przywołane formy wypaczania sensu wolności niosą ze sobą poważne ryzyko. Nadmierne rozluźnienie rygorów semantycznych może bowiem prowadzić – podobnie jak doktryna wolności pozytywnej zbudowana na racjonalistycznej metafizyce – do rzeczywistego gwałcenia wolności jednostki w imię jej rzekomego wyzwolenia.

## Przesłanie

Pochodząca od Berlina słynna dystynkcja pojęciowa nie ma charakteru dychotomii. Ten aspekt jego koncepcji wolności został już powyżej szczegółowo omówiony. Warto jednak na koniec przytoczyć fragment rozważań oksfordzkiego filozofa, który w widomy sposób potwierdza taką właśnie interpretację dokonanego przez niego odróżnienia:

Istotą pojęcia wolności, zarówno w znaczeniu „pozytywnym”, jak i „negatywnym”, jest trzymanie na dystans czegoś albo kogoś, innych, którzy wkraczają na moje pole czy też domagają się władzy nade mną, a także obsesji, lęków, nerwic, sił irracjonalnych – intruzów i despotów tego czy innego rodzaju. [...] Nacisk na negatywną wolność pozostawia zwykle jednostkom lub grupom więcej dróg; wolność pozytywna otwiera zazwyczaj mniej dróg, ale wyposaża w silniejszą motywację lub daje większe wsparcie do podążania nimi; co może, lecz nie musi być sprzeczne<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 219 i 53.



Oba rozumienia wolności mają zatem ze sobą wiele wspólnego. Jak pisałam w innym miejscu, jakkolwiek akcentują one różne aspekty wolności, tym niemniej w swej aksjologicznej warstwie pozostają równoprawnymi i w pełni uzasadnionymi interpretacjami tego samego pojęcia. Każde z nich wyraża inną fundamentalną ludzką potrzebę, której zaspokojenie jest wartością samą w sobie<sup>58</sup>. Problem w tym, że ich udziałem była rozbieżna ewolucja, w wyniku której idea wolności pozytywnej odeszła od idei negatywnej. Między koncepcjami, nadbudowanymi nad dwoma rozumieniami wolności, zarysowała się przepaść. Z biegiem czasu pojęcia wolności „od” i „do” zatraciły charakter różnych interpretacji tej samej, choć rozmaicie rozumianej wartości i poczęły znamionować dwie zasadniczo rozbieżne i nie nadające się do pogodzenia postawy wobec życiowych celów. Jeśli rozpatrywać je w aspekcie historycznym, to bez wątpienia każda z nich wywoływała negatywne następstwa. Koncepcja wolności „od” nie jest pod tym względem niewinna. Warto raz jeszcze podkreślić tę jednoznaczną diagnozę, przytaczając zawierający ją fragment rozważań Berlina:

[...] wiara w negatywną wolność daje się pogodzić z wielkimi i trwałymi społecznymi niesprawiedliwościami i (jeśli idee wpływają na zachowanie) odegrała swoją rolę w ich powstaniu. [...] Pochwała nieingerencji (na przykład w postaci „darwinizmu społecznego”) służyła, oczywiście, wspieraniu politycznie i społecznie destrukcyjnych strategii, uzbrajających silnych, brutalnych, pozbawionych skrupułów przeciw ludzkim i słabym, zdolnym i bezwzględnych przeciw mniej uzdolnionym i mającym mniej szczęścia. Wolność dla wilków oznaczała często śmierć owiec<sup>59</sup>.

Niemniej to pozytywna doktryna wolności wyradzała się w swe przeciwieństwo – w apoteozę tyranii. Nie był to tylko historyczny przypadek. W pozytywne ujęcie wolności jest bowiem wpisana idea hierarchicznej struktury osobowości, rodząca pokusę fatalnego w skutkach rozszerzania pojęcia „wyższej” jaźni. Oksfordzki filozof wieńczy swoje dociekania następującym podsumowaniem:

Z jakichś powodów lub przyczyn pojęcie „negatywnej” wolności [...] mimo straszliwych konsekwencji jego nieokiełznanых form, nie było w dziejach poddawane przez teoretyków tak często i tak skutecznie obróbce, prowadzącej do tak pokretnych metafizycznie lub społecznie groźnych, czy też odległych od jego pierwotnego znaczenia rezultatów, jak jego „pozytywny” przeciwbiegun. To drugie można przekształcić w jego przeciwieństwo i nadal wyzyskiwać korzystne skojarzenia jego niewinnych początków. Pierwszemu częściej oddawano sprawiedliwość<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 45.

<sup>59</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 41.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 43; cytuję, korygując błąd (przestawienie słów: „pierwsze” i „drugie”), który wkraść się do pierwszego wydania *Four Essays on Liberty* z 1969 r. i tym samym także do polskiego przekładu.

Konkluzja jest oczywista – wolność negatywna jest „prawdziwszym i bardziej ludzkim ideałem” niż jej pozytywne rozumienie, wyrażające potrzebę bycia swoim własnym panem. Głównym przesłaniem Berlińskiej refleksji nad wolnością jest ostrzeżenie przed katastrofalnym w skutkach manipulowaniem tym pojęciem. Jego pozytywna interpretacja jest dotknięta szczególną podatnością na wypaczenia, prowadzące w efekcie do zaprzeczenia ideału wolności. Stąd ujęcie negatywne, jako potencjalnie mniej destrukcyjne, ma – zdaniem Berlina – „bardziej ludzki” wydźwięk. Jest również „prawdziwsze” w tym sensie, że zgodnie z przeświadczeniem oksfordzkiego filozofa idzie w parze z zainicjowanym przezeń nowatorskim nurtem w etyce – pluralizmem wartości<sup>61</sup>. Racjonalistyczny monizm natomiast w oczywisty sposób przeczy pluralistycznej wizji.

Jednym z kilku ulubionych cytatów Berlina było pochodzące od Heinricha Heinego memento: „koncepty filozoficzne pielęgnowane w zaciszu profesorskich gabinetów mogą zniszczyć cywilizację”<sup>62</sup>. Przestroga, płynąca z *Two Concepts of Liberty*, w pełni z nim harmonizuje.

## Bibliografia<sup>63</sup>

239

### Najważniejsze dzieła Isaiaha Berlina

- (z B. Polanowską-Sygulską) *Unfinished Dialogue*, New York 2006.  
*Against the Current: Essays in the History of Ideas*, red. H. Hardy, London 1979; New York 1980; polski przekład: *Pod prąd*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.  
*The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, New York 1956.  
*Building: Letters 1960–1975*, red. H. Hardy, M. Pottle, London 2013.  
*Concepts and Categories: Philosophical Essays*, red. H. Hardy, London 1978; New York 1979.  
*The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, red. H. Hardy, J. Murray, London 1990; New York 1991; polski przekład: *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004.  
*Enlightening: Letters 1946–1960*, red. H. Hardy, J. Holmes, London 2009.

<sup>61</sup> Kontrowersyjna kwestia wzajemnej relacji między liberalizmem i pluralizmem etycznym była przedmiotem obszernej dyskusji. Patrz rozdział V mojej monografii *Pluralizm wartości...*, wraz z podaną tam obszerną literaturą.

<sup>62</sup> Przytaczam za: I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 179.

<sup>63</sup> Pełna, uaktualniana na bieżąco informacja dotycząca literatury berlińskiej: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/index.html> [‘The Isaiah Berlin Virtual Library’, administrator: Henry Hardy, Wolfson College, Oxford].

- Flourishing: Letters 1928–1946*, red. H. Hardy, London 2004; wydanie amerykańskie: *Letters 1928–1946*, New York 2004.
- Four Essays on Liberty*, London–New York 1969; polski przekład: *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Duleba, Warszawa 1994.
- Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, red. H. Hardy, London 2002; Princeton 2002.
- Karl Marx: His Life and Environment*, London 1939; Toronto 1939; polski przekład: *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, tłum. W. Orliński, Warszawa 1999.
- Liberty*, red. H. Hardy, Oxford–New York 2002.
- The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, red. H. Hardy, London 1993; New York 1994; polski przekład: *Mag północy: J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000.
- Personal Impressions*, red. H. Hardy, London 1980; New York 1981.
- Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, red. H. Hardy, London 2006; Princeton 2006.
- The Power of Ideas*, red. H. Hardy, London 2000; Princeton 2000; London 2001.
- The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, red. H. Hardy, R. Hausheer, London 1997.
- The Roots of Romanticism*, red. H. Hardy, London 1999; Princeton 1999; London 2000; polski przekład: *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkowicz, Poznań 2003.
- Russian Thinkers*, red. H. Hardy, A. Kelly, London 1978; New York 1978; polski przekład: *Mysłiciele rosyjscy*, tłum. S. Kowalski, Warszawa 2003.
- The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, red. H. Hardy, London 1996; New York 1997; polski przekład: *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, tłum. M. Filipczuk, Poznań 2002.
- The Soviet Mind: Russian Culture under Communism*, red. H. Hardy, Washington 2004.
- Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, red. H. Hardy, London 2000; Princeton 2000.
- Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London 1976; New York 1976.

## Literatura

- Cohen M., *Berlin and the Liberal Tradition*, „The Philosophical Quarterly” 1980, vol. X, s. 216–227.
- Dworkin R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.–London 2000.
- Feinberg J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980.
- Galipeau C.J., *Isaiah Berlin’s Liberalism*, Oxford 1994.

- Gray J., *Berlin's Agonistic Liberalism*, [w:] *idem*, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London–New York 1993, s. 64–69.
- Gray J., *Negative and Positive Liberty*, „*Political Studies*” 1980, vol. XXVIII, s. 507–526; przedruk w: *idem*, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London–New York 1990, s. 45–68.
- Gray J., *The Unavoidable Conflict. Isaiah Berlin's Agonistic Liberalism*, „*Times Literary Supplement*”, July 5, 1995.
- Hayek F.A., *The Constitution of Liberty*, London–Henley 1976.
- Ignatieff M., *Isaiah Berlin: A Life*, London 1998; New York 1998.
- Kaufman A.S., *Professor Berlin on Negative Freedom*, „*Mind*” 1962, vol. LXXI, s. 241–243.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.
- MacFarlane L.J., *On Two Concepts of Liberty*, „*Political Studies*” 1966, vol. XIV, s. 77–81.
- Macpherson C.B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973.
- McCallum G., Jr, *Negative and Positive Freedom*, „*The Philosophical Review*” 1967, vol. LXXVI, s. 312–334.
- Nicholls D., *Positive Liberty 1880–1914*, „*American Political Science Review*” 1962, vol. LVI, s. 114–128.
- Polanowska-Sygulska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Polanowska-Sygulska B., *Między filozofią polityczną a filozofią prawa*, Kraków 2012.
- Polanowska-Sygulska B., *One More Voice on Berlin's Doctrine of Liberty*, „*Political Studies*” 1989, vol. XXXVII, s. 123–127; przedruk w: „*Twentieth-Century Literary Criticism*” 2001, vol. CV, s. 67–70; przedruk [w:] I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, New York 2006, s. 235–240, przedruk pod tytułem „*Wolność od*” i „*wolność do*” raz jeszcze” [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Między filozofią polityczną a filozofią prawa*, Kraków 2012, s. 61–69.
- Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.
- Polanowska-Sygulska B., *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011.
- Ryan A., *Freedom*, „*Philosophy*” 1965, vol. XL, s. 93–112.
- Taylor C., *Plurality of Goods*, [w:] M. Lilla, R. Dworkin, R.B. Silvers (red.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York 2001, s. 113–120.
- Zięba M., *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996.

## Wybrane uzupełniające publikacje książkowe poświęcone myśli Isaiaha Berlina

- Aarsbergen-Ligtvoet C., *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*, Amsterdam–New York 2006.
- Badillo O'Farrell P. (red.), *Filosofía de la razón plural: Isaiah Berlin entre dos siglos*, Madrid 2011.

- Badillo O'Farrell P., Bocado Crespo E. (red.), *Isaiah Berlin: la mirada despierta de la historia*, Madrid 1999.
- Baum B., Nichols R. (red.), *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom: 'Two Concepts of Liberty' 50 Years Later*, New York–London 2013.
- Burtonwood N., *Cultural Diversity, Liberal Pluralism, and Schools: Isaiah Berlin and Education*, London 2006.
- Carter I., Ricciardi M. (red.), *L'idea di libertà*, Milan 1996.
- Caute D., *Isaac and Isaiah: The Covert Punishment of a Cold War Heretic*, New Haven–London 2013.
- Cherniss J.L., *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, Oxford 2013.
- Coles N., *Human Nature and Human Values: Interpreting Isaiah Berlin*, Bexhill on Sea 2004.
- Corsi P. (red.), *Isaiah Berlin: filosofo delle libertà*, *La Rivista dei Libri*, Florence 1995.
- Crowder G., *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge 2004.
- Crowder G., Henry H. (red.), *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, Amherst, NY 2007.
- Dalos G., *Der Gast der Zukunft: Anna Achmatowa und Sir Isaiah Berlin: Eine Liebesgeschichte*, tłum. z węgierskiego E. Zylla, Hamburg 1996; wersja anglojęzyczna: *The Guest from the Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin*, London 1998; New York 2000.
- Díaz-Urmeneta M., Bosco J., *Individuo y racionalidad moderna: una lectura de Isaiah Berlin*, Seville 1994.
- Dubnov A.M., *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*, London 2012.
- Espada J.C., Carlos M., Plattner F., Wolfson A. (red.), *Pluralism without Relativism: Remembering Isaiah Berlin*, Lanham MD 2001.
- García Guitián E., *El pensamiento político de I. Berlin*, Madrid 2001.
- Geraldo Ramírez J. (red.), *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralism*, Medellín 2010.
- Gray J., *Isaiah Berlin*, London 1995; Princeton 1996; wydanie w miękkiej oprawie: *Berlin*, London 1995.
- Hama S., *Berlin no Jiyuu Ron: Tagenteki Liberarizumu no Keifu*, Tokyo 2008.
- Hardy H. (red.), *The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin*, Woodbridge 2009.
- Hu C., *Guannian de lilian: yu Bolin duihua*, Sichuan 2002.
- Hu C., *Ziyou de huanxiang: Bolin sixiang yanjiu*, Nanjing 2001.
- Jenkins M., *Christianity, Tolerance and Pluralism: A Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*, London–New York 2004.
- Kamimori R., *Isaiah Berlin: Tagenshugi no seiji tetsugaku*, Tokyo 2010.
- Kocis R., *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*, Lewiston, NY 1989.
- Lassalle J.M. (red.), *Isaiah Berlin: una reflexión liberal sobre el 'otro'*, Madrid 2002.
- Lilla M., Dworkin R., Silvers R.B. (red.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York 2001; London 2001.
- Mali J., Wokler R. (red.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment [Transactions of the American Philosophical Society 93 nr 3]*, Philadelphia 2003.

- Margalit A. i in., *On the Thought of Isaiah Berlin: Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlin on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem 1990.
- Margalit E., Margalit A. (red.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, London 1991; Chicago 1991.
- Milosevich M., Crespo J. (red.), *Isaiah Berlin: un liberal en perspectiva*, Madrid 2008.
- Nasu K., *Berlin toiu nano shisoushika ga ita: 'Hitori no hito' wo tooshite 'Yononaka' he*, Kyoto 2010.
- Piatti Morganti B., *Isaiah Berlin: L'ethos in politica: una questione in-attuale*, Urbino 2008.
- Polanowska-Sygulska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Ryan A. (red.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979.
- Singh D., *Isaiah Berlin and the Idea of Freedom*, New Delhi 1994.
- Walicki A., *Encounters with Isaiah Berlin: Story of an Intellectual Friendship*, Frankfurt a. Main 2011.
- Zdybel J., *Między wolnością i powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005.





## Koncepcja wolności w ekonomii konstytucyjnej Jamesa M. Buchanana

### Wprowadzenie

„To jest książka o organizacji politycznej społeczeństwa *wolnych ludzi*” [tłum. wł., kursywa wł.] – tak rozpoczyna się przełomowe dzieło Jamesa M. Buchanana *The Calculus of Consent*<sup>1</sup>, które kilka lat temu obchodziło 50. rocznicę pierwszego wydania. Wolność jednostki stanowi bardzo istotną kategorię w myśli polityczno-społeczno-ekonomicznej Buchanana, która jednak nie doczekała się wielu szczegółowych analiz ani w literaturze międzynarodowej, ani tym bardziej polskiej. Po ponad pięciu latach od śmierci tego wybitnego ekonomisty o szerokich zainteresowaniach wkraczających na pola nauk politycznych, prawa, innych nauk społecznych, a także filozofii, warto podjąć próbę przybliżenia tej koncepcji.

245

Jednym z fundamentalnych założeń twórczości Buchanana jest indywidualizm metodologiczny. Rozważania na temat jednostki, a więc i jej wolności, są punktem wyjścia i kluczowym elementem składowym wszystkich dalszych teorii i konstrukcji logicznych autora. Jednak na próżno szukać w twórczości Buchanana oddzielnego dzieła poświęconego koncepcji wolności czy choćby bardziej uporządkowanych rozważań na ten temat. Dlatego tym większym wyzwaniem może być próba, którą w tym tekście podejmuję, wydobycia zrębów owej koncepcji i ich odniesienia do kategorii kluczowych dla twórczości Buchanana – konstytucji

---

<sup>1</sup> Opublikowane we współautorstwie z Gordonem Tullockiem. J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor 1962 (wyd. IV, 1971), s. v.

(ram konstytucyjnych), kontraktu, wyboru publicznego czy efektywności w sensie Pareto.

Tekst składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiam podstawowe informacje na temat poszczególnych etapów rozwoju intelektualnego Buchanana, zwracając jednocześnie uwagę na to, pod wpływem i za inspiracją czyjej twórczości kształtowała się jego myśl. Druga część tekstu poświęcona jest krótkiemu przedstawieniu programu badawczego ekonomii konstytucyjnej, który Buchanan stworzył, a jego koncepcja wolności jest z tym programem nierozdzielnie związana. W trzeciej, zasadniczej części tekstu zajmuję się szczegółowo koncepcją wolności w ujęciu Buchanana. Tekst kończy podsumowanie.

## James M. Buchanan – od socjalisty do klasycznego liberała

James McGill Buchanan Jr. urodził się w roku 1919 w niewielkiej miejscowości Murfreesboro w stanie Tennessee. Studia ekonomiczne na Uniwersytecie Tennessee ukończył w 1941 r., a następnie do roku 1945 służył w marynarce wojennej Stanów Zjednoczonych. Po zakończeniu służby powrócił na uczelnię – tym razem na Uniwersytet Chicagowski, by tam w niespełna trzy lata uzyskać stopień doktora nauk ekonomicznych. Do końca swych dni pozostał aktywny w świecie akademickim pracując na uniwersytetach Tennessee (1950–1951), stanowym Floryda (1951–1956), Virginii (1956–1969), Kalifornijskim w Los Angeles (1969), Virginia Polytechnic Institute (1969–1983), a od roku 1983 przez 30 lat, do śmierci w dniu 9 stycznia 2013 r. w George Mason University. Już w roku 1957 założył na Uniwersytecie w Wirginii ośrodek pod nazwą Thomas Jefferson Center for Studies in Political Economy, który po przeprowadzce został przemianowany na Center for the Study of Public Choice i dotychczas działa prężnie pod tą nazwą w George Mason University.

Mimo swoich dokonań naukowych i uznania akademii Buchanan zawsze stronił od wszelkiego rodzaju elit czy to akademickich, intelektualnych, czy też politycznych, co silnie wiązało się z jego przekonaniami, a w szczególności pełną dezaprobatą dla wszelkich przywilejów. W młodości tej dezaprobatie towarzyszyły inne socjalistyczne, a niekiedy nawet komunistyczne przekonania<sup>2</sup>. Dopiero podczas studiów doktoranckich

<sup>2</sup> Więcej o tym m.in. w N. Berggren, *James M. Buchanan Jr. [Ideological Profiles of the Economics Laureates]*, „Econ Journal Watch” 2013, nr 10 (3), s. 292–299.

na Uniwersytecie Chicagowskim, gdzie trafił nieświadomy skrajnie wolnorynkowych przekonań większości pracujących tam wówczas ekonomistów<sup>3</sup>, porzucił ideały socjalistów i przyjął postawę najbliższą klasycznego liberalizmu. Ta migracja ideologiczna, jak ją nazywa Niclas Berggren<sup>4</sup>, nie naruszyła jednak wspomnianej wcześniej, głęboko zakorzenionej u Buchanana dezaprobaty dla przywilejów. Po migracji dezaprobatą ta znalazła odzwierciedlenie w silnym przywiązaniu Buchanana do koncepcji równości i sprawiedliwości (*fairness*) jako przeciwieństwa uprzywilejowania.

Migracja ideologiczna u Buchanana była przede wszystkim wynikiem zdobycia nowej wiedzy na Uniwersytecie Chicagowskim i zrozumienia, jak funkcjonuje rynek. Dalszy rozwój jego myśli społeczno-polityczno-ekonomicznej przebiegał pod wpływem trzech szczególnie istotnych wydarzeń<sup>5</sup>. Pierwszym były zajęcia z teorii cen prowadzone przez Franka Knighta, w których Buchanan uczestniczył w trakcie studiów w Chicago; drugim – odkrycie przez niego prac Knuta Wicksella nad sprawiedliwym opodatkowaniem; a trzecim – pobyt na stypendium Fulbrighta we Włoszech i wpływ włoskiej teorii finansów publicznych.

Z zajęć z Knightem, znanym przedstawicielem szkoły chicagowskiej w ekonomii, Buchanan wyniósł wiedzę z zakresu teorii ekonomii oraz przekonanie, że ekonomia nie jest nauką typową, jak na przykład nauki ścisłe, ale raczej nauką o charakterze filozoficznym. Z lektury prac szwedzkiego ekonomisty Wicksella Buchanan zaczerpnął pomysł, by patrzeć na politykę przez pryzmat wymiany. Wicksell uważał bowiem, że efektywność w sektorze publicznym może być zapewniona tylko w przypadku podejmowania decyzji zbiorowych w sposób jednomyślny. W końcu od przedstawicieli włoskiej szkoły finansów publicznych Buchanan przejął patrzeć na sprawy finansów publicznych przez pryzmat teorii państwa. W tym ujęciu działania państwa nakierowane na maksymalizację dochodów z podatków należało postrzegać jako pewną polityczną grę, wynikiem której jest nakładanie ograniczeń na jednostki działające w ramach instytucji politycznych<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> „Gdybym wiedział, że to wolnorynkowy Wydział [Ekonomii – przyp. tłum.], pewnie poszedłbym gdzieś indziej” [tłum. wł.] – stwierdził Buchanan w wywiadzie opublikowanym w roku 2009 (J.M. Buchanan wypowiedź [w:] K.I. Horn, *Roads to Wisdom: Conversations with Ten Nobel Laureates in Economics*, Cheltenham 2009, s. 97).

<sup>4</sup> N. Berggren, *op. cit.*, s. 292–299.

<sup>5</sup> Ch.J. Coyne, *Symposium on James M. Buchanan and Classical Liberalism. Introduction*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 325–330.

<sup>6</sup> Nie można także nie dostrzec związków myśli Buchanana z austriacką szkołą w ekonomii, a zwłaszcza twórczością Ludwika von Misesa i Friedricha Augusta von Hayeka. Ze względu na ograniczenia objętości tekstu nie będą one przedmiotem bardziej

Nie ma wątpliwości co do tego, że Buchanan sam siebie uważał za przedstawiciela liberalizmu klasycznego. Jedną z późniejszych prac nadał podtytuł *The Normative Vision of Classical Liberalism*<sup>7</sup> (*Normatywna wizja liberalizmu klasycznego*). Odnosząc się w niej do zgromadzeń Stowarzyszenia Mont Pelerin, któremu w latach 1984–1986 przewodniczył, wyraźnie potwierdzał swoją wierność krzewionym przez stowarzyszenie ideom klasycznego liberalizmu<sup>8</sup> i przeciwstawiał je ideom konserwatywnym. Duże znaczenie przywiązywał w swej myśli właśnie do wolności, a rolę rządu postrzegał minimalistycznie. Centralne miejsce w teorii wyboru publicznego, której podwaliny stworzył, zajmują pojęcia *government failure* (niesprawność, zawodność rządu) oraz szerzej – *political failure* (niesprawność, zawodność polityczna)<sup>9</sup>.

Trudno jednak nie dostrzec w myśli Buchanana pewnych odstępstw od klasycznego ujęcia liberalizmu. Jedno z nich dotyczy właśnie koncepcji wolności, o czym mowa będzie w sekcji trzeciej tekstu. Inne związane są, między innymi, z bliskością jego rozważań do myśli Johna Rawlsa, co – w powiązaniu ze wspomnianą dezaprobatą dla wszelkich przywilejów – znalazło wyraz w znacznej roli rozważań o równości i sprawiedliwości w twórczości Buchanana<sup>10</sup>. Pisał on, między innymi, że w jego wydaniu

248

szczegółowych rozważań. Zainteresowanym Czytelnikom polecić można dostępny w internecie zapis interesującego wywiadu przeprowadzonego przez Buchanana z Hayekiem w październiku 1978 r. – zob. pod adresem [http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James\\_Buchanan](http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James_Buchanan) oraz [http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James\\_Buchanan\\_Part\\_II](http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James_Buchanan_Part_II) [dostęp: 01.04.2016].

<sup>7</sup> J.M. Buchanan, *Why I, Too, Am Not a Conservative: The Normative Vision of Classical Liberalism*, Cheltenham 2005.

<sup>8</sup> G. Brennan, M. Brooks, *Buchanan on Freedom*, Condorcet Center for Political Economy Working Paper 2012-10-ccr, Rennes 2012.

<sup>9</sup> Pojęcia te odwołują się do kluczowej kategorii w ekonomii – tzw. *market failure* (niesprawności, zawodności rynku). Podczas gdy tradycyjnie jednym z podstawowych rozwiązań proponowanych przez przedstawicieli mikroekonomii w przypadku zaistnienia takiej niesprawności jest „naprawiająca” interwencja państwa, Buchanan i zapoczątkowany przez niego nurt teorii wyboru publicznego zwraca szczególną uwagę na niesprawności występujące po stronie państwa (związane z funkcjonowaniem sfery rządu i ogólniej – politycznej), które mogą powodować, że podjęta interwencja będzie nie tylko nieskuteczna, ale wręcz doprowadzi do gorszego wyniku niż funkcjonująca swobodnie niesprawność rynku. Przykładami sytuacji, w których pojawiają się *market failures*, są występowanie tzw. efektów zewnętrznych czy dostarczanie dóbr publicznych. Zob. więcej w podręcznikach mikroekonomii.

<sup>10</sup> Buchanan wątpił jednak, by możliwe było przewidzenie rzeczywistego kształtu ugody czy konsensusu między jednostkami jako wyniku dedukcji z rozważań indywidualnych (jak u Rawlsa). Koncentrował się raczej na procedurze dochodzenia do konsensusu poprzez deliberację. Zob. G. Brennan, M. Munger, *The Soul of James Buchanan?*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 331–342.

klasycznego liberalizmu „ludzie postrzegani są równo pod względem moralnym, a z związku z tym zasługują na równy szacunek [...] i w końcu równe traktowanie”<sup>11</sup>. Dość skrajnym przykładem może być w kontekście egalitaryzmu podejście Buchanana do spadkobrania. W jego przekonaniu nabywanie bogactwa w drodze spadkobrania (z pewnymi wyjątkami, jeśli dotyczy ono pierwszej linii) stanowi zaprzeczenie podstawowej zasady równości szans i nie powinno mieć miejsca. Znane jest także jego sceptyczne podejście do dynastii<sup>12</sup>.

Buchanan był niezwykle produktywnym naukowcem-myślicielem. Zbiór jego najważniejszych dzieł książkowych (*The Collected Works of James M. Buchanan*<sup>13</sup>) składa się z 20 tomów, a obejmuje jedynie najważniejsze książki wydane do roku 2000. Dodatkowo opublikował on setki artykułów naukowych. Z szerokiej tematyki na styku ekonomii, politologii, prawa, socjologii i filozofii, którą jego twórczość obejmuje, w tym tekście interesuje nas przede wszystkim koncepcja wolności. Jako że jest ona głęboko zakorzeniona w inspirowanych ekonomią rozważaniach Buchanana na temat konstytucji, w następnej sekcji omówione zostaną bardziej szczegółowo podstawy stworzonej przez niego tzw. ekonomii konstytucyjnej, przed przejściem do rozważań *stricte* o wolności.

## Zarys ekonomii konstytucyjnej Buchanana

Buchanan jest najbardziej znany jako „ojciec” leżącej na styku ekonomii i nauk politycznych teorii wyboru publicznego (*Public Choice*), nazywanej również ekonomiczną teorią (bądź analizą) polityki. Ten program badawczy, jak klasyfikuje go sam Buchanan<sup>14</sup>, wyłonił się w latach pięćdziesiątych–sześćdziesiątych wieku XX, gdy po II wojnie światowej rządy na całym świecie (także w krajach rozwiniętych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych) przeznaczały między 30 a 50% swojego produktu na wydatki publiczne, decyzje o których nie zapadały w wyniku działania sił rynkowych, a za pośrednictwem mechanizmów politycz-

<sup>11</sup> J.M. Buchanan, *Why I, Too, Am Not a Conservative...*, s. 101.

<sup>12</sup> G. Brennan, *James Buchanan: An Assessment*, Liberty Matters – zapis debaty, Online Library of Liberty, Indianapolis 2013, <http://files.libertyfund.org/files/2518/BuchananAssessment.pdf> [dostęp: 01.04.2016].

<sup>13</sup> J.M. Buchanan, *The Collected Works of James M. Buchanan*, z wprowadzeniem G. Brennana, H. Kliemta i R.D. Tollisona, 20 tomów, Indianapolis 1999–2002.

<sup>14</sup> J.M. Buchanan, *Public Choice: The Origins and Development of a Research Program*, Fairfax, VA 2003.



nych. Z punktu widzenia dalszego rozwoju ekonomii niezbędne stało się więc wyjaśnienie działania tych mechanizmów.

Podejście teorii wyboru publicznego określają według Buchanana trzy fundamentalne założenia: indywidualizm metodologiczny, racjonalny wybór i ujęcie polityki jako procesu wymiany<sup>15</sup>. Tradycyjnie ekonomia zajmowała się wyborami o charakterze prywatnym, dokonywanymi przez jednostki (np. konsumentów) bądź inne podmioty (np. przedsiębiorstwa). Zakładano, że wybory te czynione były w sposób racjonalny, czyli przy doborze jak najlepszych środków do realizacji założonych celów bądź w węższym rozumieniu – przy jak najlepszej realizacji własnego interesu<sup>16</sup>. Przejście od wyborów prywatnych do sfery wyboru publicznego przy jednoczesnych założeniach indywidualizmu metodologicznego i racjonalności wyborów dokonywanych przez jednostki prowadzi Buchanana do zaproponowania dla teorii wyboru publicznego mniej formalnej, acz wymownej nazwy „polityka bez sentymentów” (*politics without romance*)<sup>17</sup>, a Jerzego Wilkina do zatytułowania wstępnego rozdziału do polskiego podręcznika teorii wyboru publicznego [*H*]omo oeconomicus w świecie polityki<sup>18</sup>.

250

W roku 1986 Buchanan otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii za „rozwój kontraktowych i konstytucyjnych podstaw dla teorii podejmowania decyzji gospodarczych i politycznych” [tłum. wł.]<sup>19</sup>. Doceniony więc został szczególnie jego wkład w stworzenie i rozwój wyłonionej na bazie teorii wyboru publicznego tzw. ekonomii konstytucyjnej<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Pojęcie racjonalności nie jest w ekonomii jednolite. Funkcjonują zarówno bardzo szerokie ujęcia, jak to pierwsze wspomniane powyżej w tekście (tzw. wersja nieformalna racjonalności), jak i ujęcia znacznie węższe, zakładające realizację własnego interesu (koncepcja *homo oeconomicus*), maksymalizację użyteczności oczekiwanej, a nawet maksymalizację zasobów pieniężnych (bogactwa bądź zysków). Wszystkie te koncepcje, jak i inne, np. te rozwijane w ramach ekonomii behawioralnej (racjonalność ograniczona), znajdują zastosowanie w studiach z zakresu teorii wyboru publicznego.

<sup>17</sup> Określenia tego Buchanan użył po raz pierwszy w tytule wykładu, który dał w Wiedniu w roku 1978 (J.M. Buchanan, *Public Choice: The Origins...*, s. 8).

<sup>18</sup> J. Wilkin (red.), *Teoria wyboru publicznego. Główne nurty i zastosowania*, Warszawa 2012, s. 9.

<sup>19</sup> [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1986/](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1986/) [dostęp: 01.04.2016].

<sup>20</sup> Dennis C. Mueller, jeden z czołowych przedstawicieli teorii wyboru publicznego, nazywał ekonomię konstytucyjną „Constitutional Public Choice” (teorią konstytucyjnego wyboru publicznego). Zob. D. Mueller, *Constitutional Public Choice*, [w:] *idem* (red.), *Perspectives on Public Choice: A Handbook*, Cambridge 1997, s. 124–146. Często twierdzi się też, że teoria wyboru publicznego, której uwaga zwrócona jest w kierunku analizy struktur wyboru politycznego oraz zachowania aktorów w ramach tych struktur, jest wstępnym

## Ekonomię konstytucyjną (*Constitutional Economics, Constitutional Political Economy*) Buchanan zdefiniował jako próbę

wyjaśnienia właściwości działania różnych zestawów prawno-instytucjonalno-konstytucyjnych reguł, stanowiących ograniczenia dla wyborów i działań aktorów ekonomicznych i politycznych oraz określających ramy, w których zwykle wybory aktorów ekonomicznych i politycznych się dokonują [tłum. wł.]<sup>21</sup>.

W szczególności oznaczało to rozszerzenie zastosowania metodologii i narzędzi ekonomii wykorzystywanych dotychczas w analizie gospodarowania w ramach funkcjonujących struktur instytucjonalnych do analizy wyboru samych „reguł gry” dla systemu społeczno-polityczno-gospodarczego<sup>22</sup>.

Pojęcie konstytucji Buchanan zdefiniował w najprostszy sposób jako „zestaw reguł, które ograniczają aktywność osób i jednostek w dążeniu do osiągnięcia własnych kresów i celów”<sup>23</sup>. Przy takiej definicji niejedyn system reguł można by nazwać konstytucją, na przykład umowę, na podstawie której działa firma, czy statut Kościoła<sup>24</sup>. Znany jest także nurt tzw. indywidualnej ekonomii konstytucyjnej (*individual constitutional economics*)<sup>25</sup> zajmującej się ograniczeniami, które jednostka nakłada na siebie samą, aby zrealizować swoje cele (tzw. prywatne konstytucje)<sup>26</sup>. Więk-

251

i niezbędnym etapem na drodze do bardziej ogólnych badań na poziomie konstytucyjnym.

<sup>21</sup> J.M. Buchanan, *Constitutional Economics*, hasło [w:] J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman (red.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, London–Basingstoke 1987, s. 585.

<sup>22</sup> Przedstawione w tej sekcji dalsze rozważania opierają się w znacznym stopniu na wcześniejszej publikacji autorki: K. Metelska-Szaniawska, *Ekonomia konstytucyjna – ekonomia polityczna ładu gospodarczego*, [w:] J. Wilkin (red.), *Teoria wyboru publicznego...*, s. 109–135.

<sup>23</sup> J.M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Constitutional Economist*, College Station–London 1977, s. 292.

<sup>24</sup> Ciekawe prace w tym zakresie to m.in.: A. Gifford, *A Constitutional Interpretation of the Firm*, „Public Choice” 1991, nr 68, s. 91–106; V.J. Vanberg, *Organizations as Constitutional Systems*, „Constitutional Political Economy” 1992, nr 3 (2), s. 223–253.

<sup>25</sup> J.M. Buchanan, *The Domain of Constitutional Economics*, „Constitutional Political Economy” 1990, nr 1 (1), s. 3.

<sup>26</sup> Dobrą ilustrację działania prywatnych konstytucji można znaleźć w mitologicznej opowieści o Odyseuszu i syrenach. Mitologiczny władca Itaki chciał w trakcie wieloletniej tułaczki po morzach usłyszeć głosy śpiewających syren, wiedział jednak, że wskutek ich śpiewu oczarowany słuchacz sprawdzał statek na skały i powodował nieuniknioną katastrofę. Formalnie Odyseusz stanął w tym momencie wobec tzw. problemu niespójności preferencji w czasie. Jego optymalnym planem byłoby wysłuchanie śpiewu syren, a następnie kontynuacja podróży. Gdyby jednak zrealizował pierwszą część tego planu, nie mógłby wykonać drugiej. Jak wiadomo Odyseusz zdecydował się odmówić sobie wolności i nakazał swoim żeglarzom, by przywiązali go do masztu statku, zatkali sobie uszy i wiosłowali dalej zgodnie z wcześniej wyznaczonym kursem. W ten sposób stworzył dla

szość analiz w zakresie ekonomii konstytucyjnej dotyczy jednak systemów konstytucyjnych państw. Konstytucję będącą najwyższym aktem prawnym w państwie traktuje się wówczas jako mechanizm pozwalający na przeciwdziałanie problemowi niespójności preferencji w czasie (*time-inconsistency problem*), związanemu z prowadzeniem polityki państwa. Polega on na tym, że w bieżącym funkcjonowaniu sfery politycznej długookresowe cele związane z dobrem ogółu społeczeństwa, czy np. stymulowaniem wzrostu gospodarczego, ustępują krótko- bądź średniookresowym celom polityków zorientowanych, zgodnie z założeniami ekonomicznej teorii polityki, na realizację własnych interesów. Zawierając katalog podstawowych praw i wolności jednostek oraz inne ograniczenia działalności władzy państwowej, konstytucja służy przede wszystkim do zamieniania w wiarygodne zobowiązania (*credible commitments*) obietnic składanych (przede wszystkim w postaci tworzonego prawa) przez reprezentantów władzy państwowej obywatelom i innym podmiotom.

W ekonomicznej analizie konstytucji można wyróżnić, tak jak i ogólnie w ekonomii, dwa nurty – normatywny i pozytywny. Gałąź normatywna zainteresowana jest dostarczaniem odpowiedzi na pytanie „jak powinno być”, czyli legitymizacją działań władzy państwowej i jej przedstawicieli. Chodzi więc o wskazanie warunków, które muszą być spełnione, aby wyniki podejmowanych zbiorowo wyborów reguł konstytucyjnych można było postrzegać jako sprawiedliwe (*fair*) bądź efektywne (*efficient*). Gałąź pozytywna dostarcza natomiast odpowiedzi na pytanie „jak jest”, zajmując się z jednej strony badaniem powstawania i modyfikacji reguł konstytucyjnych, a z drugiej strony skutkami ich istnienia<sup>27</sup>. Choć Buchanan ma swój nieoceniony wkład zarówno w rozwój podejścia normatywnego, jak i pozytywnego w ekonomii konstytucyjnej, najczę-

siebie prywatną konstytucję – zestaw obowiązujących reguł, które ograniczały jego możliwości dokonywania wyborów w przyszłości. Dzięki temu był w stanie „przewalczyć” pewne skłonności swojego przyszłego „ja”, które, jak wiedział, wpłyną destrukcyjnie na jego całościowo ujęte interesy, ale kiedy się pojawiają, nie zdołał stawić im oporu. Nieprzypadkowo Odyseusz przywiązany do masztu stanowi logo podstawowego czasopisma naukowego z zakresu ekonomii konstytucyjnej: „Constitutional Political Economy”. W jego pierwszym wydaniu Geoffrey Brennan i Hartmut Kliemt wnikliwie uzasadniają wybór tego właśnie logo.

<sup>27</sup> Podobny podział wprowadza D.C. Mueller. Jego zdaniem, istnieją dwie możliwości podejścia do najważniejszego pytania ekonomii konstytucyjnej o pochodzenie instytucji stanowiących ograniczenia dla działań aktorów kierujących się własnym interesem. Pierwsza ma charakter normatywny: jakie instytucje polityczne powinno społeczeństwo wybrać, aby sprzyjać realizacji interesów indywidualnych obywateli? Druga jest z natury pozytywna: dlaczego w kraju A mamy inne instytucje polityczne niż w kraju B? Zob. D. Mueller, *Constitutional Public Choice*, [w:] *idem* (red.), *Perspectives on Public Choice...*, s. 124–146.

ściej uznaje się jednak, że nadrzędne cele jego rozważań miały charakter normatywny. Poniżej przedstawione zostaną szerzej podstawy normatywnej ekonomii konstytucyjnej Buchanana, gdyż teoria ta jest nierozdzielnie związana z koncepcją wolności w ujęciu tego autora<sup>28</sup>.

Podstaw normatywnej ekonomii konstytucyjnej Buchanana poszukiwać należy przede wszystkim w koncepcjach zaproponowanych w przełomowym dla rozwoju tego programu badawczego dziele pt.: *The Calculus of Consent*, którego współautorem jest Gordon Tullock<sup>29</sup>. Normatywna ekonomia konstytucyjna zajmuje się dostarczaniem odpowiedzi między innymi na następujące pytania badawcze:

- W jaki sposób społeczeństwa powinny ustalać reguły konstytucyjne, które spełniłyby kryterium sprawiedliwości lub efektywności?
- Co powinny zawierać te reguły konstytucyjne?
- Które zagadnienia powinny być przedmiotem regulacji konstytucyjnej, a które należy pozostawić regulacji pozakonstytucyjnej?
- Jakimi cechami powinny charakteryzować się reguły konstytucyjne?
- W przypadku państwa o strukturze federalnej, które działania powinny być realizowane na poszczególnych szczeblach władzy publicznej?

Buchanan nie odpowiada bezpośrednio na żadne z powyższych pytań, ale dąży do stworzenia ram dla analizy, inaczej mówiąc modelu, który umożliwiłoby znalezienie tych odpowiedzi. Ramy te oparte są na teorii umowy społecznej w wersji najbliższej teorii Thomasa Hobbesa.

Podłoże modelu Buchanana stanowi koncepcja indywidualizmu normatywnego, zgodnie z którą niczyje cele ani wartości nie są *a priori* ważniejsze od celów i wartości innej osoby. Każda jednostka ma więc prawo dążyć do swoich celów w ramach wyznaczonych przez reguły, na które jednostki wspólnie się zgodziły. W konsekwencji, cele społeczne nie mogą istnieć. Wspólne kryterium oceniające, które porównywałoby społeczne „jest” ze społecznym „powinno być”, także nie może istnieć w związku z brakiem tego ostatniego.

Z powyższej oceny wartościującej można jednak wyprowadzić pewną normę proceduralną. Buchanan odwołał się tutaj do koncepcji wspomnianego wcześniej Wicksella, według której umowy dotyczące wymiany dóbr prywatnych są oceniane jako korzystne, jeżeli zaangażowane strony działają z własnej (nieprzymuszonej) woli. Umowa jest „efektywna”,

<sup>28</sup> Więcej o twórczości Buchanana w zakresie pozytywnej ekonomii konstytucyjnej – zob. W.F. Shugart, R.D. Tollison, *A Creative Theorist in His Workshop: James M. Buchanan as a Positive Economist*, [w:] G. Brennan, H. Kliemt, R.D. Tollison (red.), *Method and Morals in Constitutional Economics. Essays in Honour of James M. Buchanan*, Berlin–Heidelberg 2002, s. 66–77.

<sup>29</sup> J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent...*

„dobra” lub „korzystna”, kiedy zaangażowane strony oczekują poprawy swojej sytuacji w związku z zawarciem umowy w stosunku do stanu początkowego (braku umowy). Strony takiej umowy mogą być dwie (na przykład kupujący i sprzedający) lub może być ich więcej. W skrajnym przypadku, gdy mamy do czynienia z całym społeczeństwem, reguły, które mają swoje konsekwencje dla każdego pojedynczego członka społeczeństwa, można postrzegać jako korzystne jedynie wtedy, gdy każdy pojedynczy członek społeczeństwa zgodził się na nie dobrowolnie. Jest to podstawa spełnienia kluczowego dla ekonomii kryterium efektywności Pareto<sup>30</sup>, w wersji dla zbiorowości. Takie podejście oznacza konieczność podejmowania decyzji przy spełnieniu wymogu jednomyślności. Odchylenia od takiego sposobu postępowania w modelu Buchanana mogą się pojawiać w procesie podejmowania decyzji związanym z produkcją dóbr wspólnych tylko wówczas, gdy konstytucja nie przewiduje dla podejmowania tych decyzji wymogu jednomyślności. Decyzje niepodejmowane przy wymogu jednomyślności muszą być więc oparte na postanowieniach, które zostały zatwierdzone jednomyślnie.

Stworzenie dwuetapowego modelu procesu politycznego, w którym najpierw dochodzi do zawarcia kontraktu konstytucyjnego (przy wymogu jednomyślności), a następnie w ramach etapu pokonstytucyjnego jednostki podporządkowują się regułom tego kontraktu, to jeden z najważniejszych elementów wkładu Buchanana do ekonomii konstytucyjnej i teorii wyboru publicznego. Model ten pozwala uwidocznic w przejrzysty sposób różnicę pomiędzy wyborem reguł pewnej społeczno-politycznej gry i samymi wynikami tej gry. Wskazuje on również na znaczenie zasady jednomyślności na poziomie konstytucyjnym dla normatywnych właściwości procesu politycznego<sup>31</sup>.

Ujęcie działalności politycznej w postaci dwuetapowego procesu powraca w wielu późniejszych pracach Buchanana jako pewnego rodzaju normatywny punkt odniesienia, do którego porównuje się jakość istniejących w rzeczywistości instytucji politycznych w państwie. Podejście do konstytucji jako kontraktu lub inaczej umowy społecznej zapew-

<sup>30</sup> Kryterium efektywności Pareto przyjęło swą nazwę od nazwiska włoskiego ekonomisty i socjologa Vilfredo Pareto. Alokację nazywamy efektywną w sensie Pareto, gdy w stanie tym próba poprawienia sytuacji choć jednej osoby powoduje pogorszenie sytuacji co najmniej jednej innej osoby.

<sup>31</sup> W roku 1959, pisząc jeden ze swych przełomowych artykułów (J.M. Buchanan, *Positive Economics, Welfare Economics, and Political Economy*, „Journal of Law and Economics” 1959, nr 2, s. 124–138) Buchanan miał na myśli wymóg faktycznej jednomyślności dla uzyskania takiej zgody jednostek. W późniejszym okresie stwierdził jednak, że hipotetyczna zgoda (konsensus) wystarczy, aby dokonać legitymizacji reguł (*conceptual unanimity*) – zob. J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent...*



nia każdej jednostce równe traktowanie na poziomie konstytucyjnym, a zasada jednomyślności chroni prawa jednostki i zapewnia, że reguły i instytucje, których stworzenie i stosowanie zakłada konstytucja, będą również traktowały równo wszystkie jednostki. Z takiego podejścia do ładu politycznego wynika też to, że działania podejmowane w drugim etapie procesu politycznego są skutecznie ograniczone przez reguły stworzone podczas pierwszego (konstytucyjnego) etapu. Dotyczy to nie tylko jednostek jako obywateli, ale również ich wybranych przedstawicieli, urzędników i tych, którzy zajmują się administrowaniem powstałego systemu. Reguły konstytucyjne można, według koncepcji Buchanana, stworzyć jedynie na pierwszym etapie procesu politycznego, a jeśli rzeczywiste rozwiązania instytucjonalne określonego państwa spełniają te kryteria, to można jego system polityczny nazwać „demokracją konstytucyjną”.

W modelu Buchanana państwo sprawuje podwójną funkcję. Z jednej strony ma zabezpieczać przestrzeganie reguł zawartych w kontrakcie konstytucyjnym, a z drugiej – zapewniać produkcję dóbr publicznych. Jest więc jednocześnie państwem ochronnym (*protective state*), jak i państwem produkcyjnym (*productive state*). Państwo ochronne egzekwuje wypełnianie postanowień umów prywatnych przez ich strony<sup>32</sup>. Podstawowy problem dla funkcjonowania takiego państwa to według Buchanana zapewnienie, aby działający w imieniu państwa reprezentanci sami podporządkowywali się regułom, których egzekwowanie mają gwarantować. Państwo produkcyjne w koncepcji Buchanana to natomiast instytucja, poprzez którą jednostki zaopatrują się w dobra publiczne. Według niego konstytucja-minimum powinna więc zawierać: ograniczenia dla zachowań ludzkich wobec innych jednostek, w tym określenie praw własności<sup>33</sup>, postanowienia dotyczące egzekwowania tych praw, jak również reguły odnoszące się do produkcji i finansowania dóbr publicznych.

<sup>32</sup> Jego rolę Buchanan porównuje z rolą sędziego sportowego, którego jedynym zadaniem jest czuwanie nad przestrzeganiem reguł gry, na które gracze się zgodzili (choćby przez przystąpienie do gry).

<sup>33</sup> W przeciwieństwie do polskiej literatury prawniczej, w której dominuje jednolita koncepcja prawa własności, w literaturze ekonomicznej (zarówno międzynarodowej, jak i polskiej) prawa własności występują w liczbie mnogiej. W ten sposób używamy tego pojęcia także w tym tekście.



## Koncepcja wolności w teorii Buchanana

Pojęcie wolności pojawia się niemal w każdej publikacji Buchanana, a w trzech ze szczególnie znaczących jego dzieł wydanych w formie książkowej słowo wolność (*liberty, freedom*<sup>34</sup>) występuje w tytule (*The Limits of Liberty* z roku 1975<sup>35</sup>, *Freedom in Constitutional Contract* z roku 1977<sup>36</sup> oraz *Liberty, Market and State* z roku 1985<sup>37</sup>). Tym niemniej w żadnej z nich Buchanan nie formułuje szczegółowej definicji wolności. We wprowadzeniu do zbioru *Freedom in Constitutional Contract* pisze:

Jednostki mogą zabezpieczyć i utrzymać wolność dzięki kontraktowi konstytucyjnemu; nie mogą tego uczynić w żaden inny sposób. To stwierdzenie podsumowuje moją argumentację w tej książce i w innych. Ale jaką wolność? I jakiego rodzaju kontrakt konstytucyjny? To są zasadne i ważne pytania, ale nie będzie tu na nie odpowiedzi. Zanim można będzie się zająć tymi pytaniami niezbędne jest ustanowienie fundamentalnych reguł dyskursu i to temu celowi poświęcone są tu moje wysiłki [tłum. wł.]<sup>38</sup>.

W całej swojej twórczości Buchanan stosuje takie właśnie niebezpieczne podejście do koncepcji wolności, co jest kolejnym (jeśli nie kluczowym) aspektem różniącym jego twórczość od myśli innych przedstawicieli liberalizmu klasycznego. Podczas gdy klasyczni liberałowie biorą za punkt wyjścia swoich rozważań określoną koncepcję praw moralnych i na tej podstawie definiują pojęcie wolności (przez odniesienie do sytuacji naruszania tych praw bądź przymusu narzuconego jednostce), normatywny punkt wyjścia dla Buchanana stanowią zbiorowe działania polegające na wypracowywaniu składających się na konstytucję reguł gry społeczno-ekonomiczno-politycznej, której poddani są obywatele. W tej ostatniej wszyscy uczestnicy mają pełne prawo weta wobec planowanego kształtu tych reguł (także w odniesieniu do specyfikacji praw osobistych i praw własności).

Według niektórych przedstawicieli libertarianizmu ten kolektywistyczny punkt wyjścia jest nie do pogodzenia z prawdziwym indywidualizmem charakterystycznym dla liberalizmu<sup>39</sup>. Buchanan podkreślał jed-

<sup>34</sup> W przypadku myśli Buchanana trudno wskazać na istotne różnice znaczeniowe pomiędzy tymi dwoma pojęciami. W związku z tym w niniejszym tekście dla obu używamy jednego polskiego odpowiednika – „wolność”.

<sup>35</sup> J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviatan*, Chicago 1975.

<sup>36</sup> J.M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract...*

<sup>37</sup> J.M. Buchanan, *Liberty, Market and State: Political Economy in the 1980s*, New York 1986.

<sup>38</sup> J.M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract...*, s. x.

<sup>39</sup> G. Brennan, *James Buchanan: An Assessment*, Liberty Matters – zapis debaty, Online Library of Liberty, Indianapolis 2013, <http://files.libertyfund.org/files/2518/BuchananAn-Assessment.pdf> [dostęp: 01.04.2016].

nak w swych teoriach, że wyniki społeczne nie są wybierane ze względu na to, że same przez się są efektywne (bądź słuszne), ale że są one efektywne (słuszne) ponieważ są wybierane (w odpowiednich warunkach zakładających jednomyślność). Przy takim rozumieniu fundamentalny aspekt liberalny w twórczości Buchanana wynika z tego, że wybór konstytucyjny odbywa się jednomyślnie, niezależnie od tego, jaki może się okazać wynik tego procesu<sup>40</sup>.

Liberalizm w wydaniu Buchanana określony został w znacznym stopniu przez zaproponowany przez niego konstytucjonalizm kontraktowy (*contractarian constitutionalism*). Podejście kontraktowe zakłada, że jednostki pożądamy porządku politycznego, w którym możliwe jest podejmowanie decyzji zbiorowych, oraz podkreśla, że legitymacja dla istnienia konstytucji (instytucji politycznych, w ramach których dochodzi do podejmowania decyzji zbiorowych) wynika z jednomyślnej zgody, choćby symbolicznej. Widać tu wyraźnie znaczenie poszanowania wolności jednostki, jak i równości: wszelkie ustalenia wielostronne (umowy) są dopuszczalne jedynie, jeśli wszyscy uczestnicy zgodzili się na nie jednomyślnie.

W porządku politycznym Buchanana chodzi więc o aspekt proceduralny. Powtarzając za Victorem Vanbergiem<sup>41</sup> i Niklasem Berggrenem<sup>42</sup> można powiedzieć, że Buchanan rozwinął liberalizm konstytucyjny (*constitutional liberalism*), gdzie szanuje się wolność jednostki w wyborze otoczenia konstytucyjnego, w którym chce ona funkcjonować, a nie konstytucjonalizm liberalny (*liberal constitutionalism*), koncentrujący się na potrzebie dostarczania zabezpieczeń instytucjonalnych indywidualnej wolności jako autonomii prywatnej. Pożądane jest bowiem to, na co ludzie się zgodzą i nie istnieje zewnętrzne kryterium, za pomocą którego można by oceniać różne układy instytucjonalne. Na przykład, jeśli jednostki zgodzą się na wprowadzenie systemu politycznego z regułą większości kwalifikowanej, to taki system może z czasem skutkować określonymi konsekwencjami w zakresie redystrybucji, które okażą się sprzeczne z podejściem liberalnym. Taki wynik nie będzie budził zastrzeżeń liberała konstytucyjnego akcentującego rolę procedury dochodzenia do wyniku (pewnego rodzaju kontraktu), a nie oceniającego samego wyniku. Nie ma tu jednak gwarancji, że system reguł wybrany za zasłoną niewiedzy w trakcie tworzenia konstytucji będzie liberalny w sensie ma-

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> V.J. Vanberg, *Liberal Constitutionalism, Constitutional Liberalism and Democracy*, „Constitutional Political Economy” 2011, nr 22 (1), s. 1–20.

<sup>42</sup> N. Berggren, *James M. Buchanan Jr. ...*, s. 292–299.

terialnym (jak np. u Hayeka<sup>43</sup>), ani że wyniki obowiązywania tych reguł będą zgodne z przesłankami takiego liberalizmu. Choć pojęcie wolności jest u Buchanana bez wątpienia kluczowe, to jest to „wolność w [kontrakcie konstytucyjnym] i poprzez kontrakt konstytucyjny”<sup>44</sup> [tłum. wł., kursywa w oryginale]. Jak pisze Vanberg,

ideał wolności indywidualnej dotyczy *suwerenności indywidualnej w określaniu reguł*, w ramach których grupa osób decyduje się funkcjonować, reguł, które mogą zostać wybrane przez grupę wolnych i równych jednostek tylko w drodze dobrowolnej umowy [tłum. wł., kursywa w oryginale]<sup>45</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że proponowana przez Buchanana koncepcja wolności ma charakter społeczny. Skoro, jak była mowa we wcześniejszym cytacie z *Freedom in Constitutional Contract*, „[j]ednostki mogą zabezpieczyć i utrzymać wolność dzięki kontraktowi konstytucyjnemu”, to może ona być realizowana jedynie w relacjach jednostki z innymi jednostkami, a precyzyjnie rzecz biorąc objawia się w dobrowolnych relacjach społecznych<sup>46</sup>.

Takie rozumienie wolności zgodne jest także ze współwystępującą z koncepcją wolności u Buchanana równością moralną jednostek. Równość jest bowiem także koncepcją o charakterze społecznym. Jednocześnie to nie społeczeństwo jako takie jest wolne, ale jednostki funkcjonujące w tym społeczeństwie, będące „nośnikami” wolności. W tym właśnie sensie Buchanan mówi w *Calculus of Consent* o wspomnianym wcześniej w cytacie „społeczeństwie wolnych ludzi”. Takie rozumienie wolności wiąże się także bezpośrednio z indywidualizmem metodologicznym przyjętym przez Buchanana.

Przykładem dobrowolnej relacji społecznej jest wymiana rynkowa – kategoria szczególnie ważna dla ekonomistów, ale nie bez znaczenia dla zrozumienia koncepcji wolności u Buchanana. Czy wobec tego w relacjach wymiennych na rynku realizuje się wolność w rozumieniu Buchanana? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie powinna być przecząca. Wolność u Buchanana związana jest z wyborem na poziomie konstytucyjnym. Wybór ten zachodzi przy spełnieniu wymogu jednomyślności, co, jak wspomniano wcześniej, stanowi realizację kryterium efektywności Pa-

<sup>43</sup> F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, London 1973.

<sup>44</sup> N. Berggren, *James M. Buchanan Jr. ...*, s. 296.

<sup>45</sup> V.J. Vanberg, *Liberal Constitutionalism, Constitutional Liberalism...*, s. 9.

<sup>46</sup> W jednej z prac Buchanana znaleźć można jednak pewną niekonsekwencję w tym względzie, a mianowicie w *Limits of Liberty* pisze on, że ludzie „chcą być wolni, ale [...] dostrzegają nieuniknione ograniczenia, które nakładają na nich współzależności społeczne [tłum. wł.]” (J.M. Buchanan, *Limits of Liberty: Between Anarchy...*, s. xv).

reto dla zbiorowości ustanawiającej dany zestaw reguł konstytucyjnych. Efektywność w sensie Pareto oznacza z definicji, że wszelkie możliwości osiągnięcia wzajemnych korzyści z tej wielostronnej „wymiany” zostały wyczerpane (w przeciwnym wypadku możliwe byłoby – w drodze wymiany – zwiększenie korzyści uczestnika bądź uczestników tej sytuacji bez pogarszania sytuacji któregokolwiek z pozostałych uczestników, czyli możliwa byłaby poprawa efektywności w sensie Pareto). Wybory konstytucyjne różnią się od wyborów rynkowych tym, że w przypadku tych pierwszych każdy z uczestników „wymiany” ma prawo weta wobec proponowanych ustaleń, podczas gdy na rynku możliwe są sytuacje, w których niektórzy uczestnicy nie mają żadnego wpływu na kształtujące się wyniki (czyli ich sytuacja może ulec pogorszeniu). Pierwsze mają charakter wyborów publicznych, a drugie prywatnych. Według Buchanana istotne jest nie to, czy wymiana rynkowa prowadzi do rozwiązań Pareto-efektywnych, ale to, że instytucja rynku i właściwe jej mechanizmy są przedmiotem decyzji na poziomie konstytucyjnym.

Tę argumentację wzmocnić może dodatkowo zaproponowane przez Geoffrey’a Brennana i Michaela Brooksa<sup>47</sup> porównanie koncepcji Buchanana z fundamentalnym, jeśli chodzi o rozważania nad relacjami wymiany rynkowej, twierdzeniem Coase’a<sup>48</sup>. W normatywnej wersji tego twierdzenia zakłada się, że w przypadku wysokich kosztów transakcyjnych na rynku (gdy strony nie mogą same w drodze dobrowolnej wymiany doprowadzić do efektywnej alokacji praw własności) sądy powinny przyznawać uprawnienia tej stronie, która przypisuje im najwyższą wartość (pewnego rodzaju sztuczna symulacja wymiany rynkowej). Natomiast według Buchanana prawa ustanawiane mogą być jedynie na etapie konstytucyjnym i rola sądu ogranicza się do ich egzekwowania, niezależnie od konsekwencji, jakie mogłoby to nieść w sferze efektywności. Działanie sądów zgodnie z normatywnym twierdzeniem Coase’a mogłoby naruszać istniejącą strukturę praw, wywołując przymus wobec strony przegrywającej w takim sporze, a w związku z tym naruszać jej wolność. Wobec rozdźwięku między ochroną wolności (praw) jednostek w takim sporze a symulowaniem proefektywnościowych wymian rynkowych Buchanan opowiada się za tą pierwszą, a Coase za drugim.

W rozważaniach nad koncepcją wolności w ujęciu Buchanana nie może zabraknąć miejsca dla zestawienia jej z pojęciem anarchii. Ze względu

<sup>47</sup> G. Brennan, M. Brooks, *Buchanan on Freedom...*

<sup>48</sup> Zmarły jesienią roku 2013 Ronald Coase był wybitnym ekonomistą, laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w roku 1991 oraz jednym z „ojców-założycieli” interdyscyplinarnego ruchu naukowego ekonomicznej analizy prawa (tytuł ten przyznano mu na sesji plenarnej American Law and Economics Association w dniu 24 maja 1991 r.).

du na poparcie dla pełnej autonomii jednostki Buchanan postrzegał sam siebie jako „filozoficznego anarchistę”<sup>49</sup>. W koncepcji anarchistycznej utopii dostrzegał dużą atrakcyjność, jednak odrzucał w swych rozważaniach teorie anarchistyczne ze względu na ich niepraktyczność. Twierdził, że funkcjonowanie jednostek w społeczeństwie wymaga podejmowania działań zbiorowych, a to w anarchii nie byłoby możliwe bez zmiany samej natury człowieka nakierowanej na realizację własnego interesu.

Aspekt praktyczny nie jest jednak jedynym źródłem krytycznego stanowiska Buchanana wobec anarchii. Z punktu widzenia tematyki niniejszego tekstu istotniejsze jest pytanie, czy wraz z przejściem od stanu anarchii do porządku społecznego dochodzi do uszczuplenia wolności jednostek na rzecz lepszej realizacji ich preferencji (jak przy umowie społecznej Hobbesa), czy też wraz z ustanowieniem konstytucji powstaje porządek, który w sensie normatywnym przewyższa stan natury i w zakresie zapewnianej wolności i w zakresie realizacji preferencji. Podtytuł dzieła *Limits of Liberty – Between Anarchy and Leviatan (Pomiędzy anarchią a Lewiatanem)* – zdaje się wskazywać na wybór między maksimum wolności w anarchii a przymusem ze strony państwa w przypadku Lewiatana. Jednak dokładniejsze studium argumentacji Buchanana zarówno 260 przedstawionej w tym dziele, jak i przede wszystkim w rozważaniach o naturze wolności w innych jego pracach, przekonuje, że Buchananiowi bliższy jest ów drugi wariant<sup>50</sup>. Dzięki ustanowieniu kontraktu konstytucyjnego możliwa jest ucieczka od hobbesowskiego stanu natury w anarchii. Jednocześnie właściwe reguły konstytucyjne mają zapewnić, że nie powstanie Lewiatan, tylko państwo realizujące skutecznie funkcje produkcyjną i ochronną, nie pozwalając się zepchnąć w pułapkę redystrybucji i przymusu. „Wolne relacje wolnych ludzi” funkcjonujące w ramach ograniczeń określonych w kontrakcie konstytucyjnym Buchanan nazywa ostatecznie „uporządkowaną anarchią” (*ordered anarchy*)<sup>51</sup>.

## Podsumowanie

Jak wspomniano na wstępie do niniejszego tekstu, wolność jednostki, choć nie dookreślona w sposób wyraźny w żadnym z tekstów Buchanana, stanowi ważny punkt wyjścia jego dalszych rozważań. Należy jednak

<sup>49</sup> Zob. J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty...*

<sup>50</sup> Tak także G. Brennan, M. Brooks, *Buchanan on Freedom...*

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 227.

zauważyć, że wolność jest w tej myśli także celem, do osiągnięcia którego środków Buchanan poszukuje i odnajduje je w kontrakcie konstytucyjnym.

W ujęciu Buchanana wolność nie oznacza ani zupełnego braku rządu (anarchii), ani poddawania się w pełni siłom ewolucji. To pierwsze prowadziłoby bowiem do hobbesowskiego stanu „wojny wszystkich ze wszystkimi”, podczas gdy drugie wynosiłoby nadmiernie rolę tradycji. Jak argumentowano w niniejszym tekście, wolność według Buchanana realizuje się „w [kontrakcie konstytucyjnym] i poprzez kontrakt konstytucyjny”.

W argumentacji na rzecz prymatu wolnego rynku liberałowie nie zawsze dostrzegają, że rynki umożliwiające realizację wolności jednostki poprzez dobrowolną współpracę między stronami nie są „darem natury”, a instytucjami społecznymi, których funkcjonowanie zależy od istnienia i skutecznego egzekwowania „reguł gry” określających, jakie działania mogą być realizowane przez kierujących się własnym interesem uczestników rynku. Te reguły różnią się, mniej lub bardziej, między krajami, a różnice te przekładają się dalej na wyniki dopuszczalnych transakcji. Istotną staje się więc legitymizacja ram instytucjonalnych, w których rynki funkcjonują i które wpływają na zakres wolności indywidualnej, jaką jednostki mogą się cieszyć jako uczestnicy rynku. Inspiracji dla rozstrzygnięcia tych wątpliwości należy poszukiwać właśnie w ekonomii konstytucyjnej Buchanana.

W rok po śmierci Buchanana jego uczniowie, współpracownicy i inni przedstawiciele liberalizmu klasycznego zastanawiali się, jakich inspiracji można szukać w jego twórczości dla dalszego rozwoju myśli liberalnej<sup>52</sup>. Buchanan podkreślał znaczenie równości, wzajemności i indywidualnej odpowiedzialności<sup>53</sup> jako niezbędnych przesłanek dla funkcjonowania społeczeństw zgodnie z zasadami liberalizmu klasycznego. Za lukę w tej myśli liberalnej uważał to, że nie daje ona satysfakcjonującej alternatywy dla poglądów socjalistycznych tym, którzy poszukują oparcia w działaniach zbiorowych i uciekają się do popierania paternalizmu ze strony państwa<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Zob. np. P. Boettke, *Fearing Freedom: The Intellectual and Spiritual Challenge to Liberalism*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 343–358; N. Berggren, *The Calculus of Consent at Fifty: Insights for Liberalism*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 373–390.

<sup>53</sup> Wątkowi odpowiedzialności indywidualnej poświęcił, m.in., sporo miejsca w artykule: J.M. Buchanan, *Afraid to Be Free: Dependency as Desideratum*, „Public Choice” 2005, nr 124, s. 19–31.

<sup>54</sup> J.M. Buchanan, *Why I, Too, Am Not a Conservative...*, s. 27.



W swoim artykule o wymownym tytule *The Soul of Classical Liberalism (Duch liberalizmu klasycznego)*<sup>55</sup> podkreślał znaczenie wizji moralnej „dobrego społeczeństwa” zorganizowanego według zasad liberalizmu klasycznego. Ten ostatni może, według Buchanana, przetrwać jedynie wtedy, jeśli dla społeczeństwa widoczne i zrozumiałe będą zasady porządku rynkowego i korzyści z niego płynące. Należy przy tym mieć na uwadze, że

[a]kceptacja prawa jednostki do tego, by działać w sposób przez siebie pożądany, jak długo te działania nie naruszają wolności innych jednostek do takiego samego działania, musi być znakiem charakterystycznym każdego ‘dobrego’ społeczeństwa [tłum. wł.]<sup>56</sup>.

## Bibliografia

- 262 Berggren N., *The Calculus of Consent at Fifty: Insights for Liberalism*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 373–389.
- Berggren N., James M. Buchanan Jr. [Ideological Profiles of the Economics Laureates], „Econ Journal Watch” 2013, nr 10 (3), s. 292–299.
- Boettke P., *Fearing Freedom: The Intellectual and Spiritual Challenge to Liberalism*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 343–358.
- Brennan G., *James Buchanan: An Assessment*, Liberty Matters – zapis debaty, Online Library of Liberty, Indianapolis 2013; <http://files.libertyfund.org/files/2518/BuchananAnAssessment.pdf>. [dostęp: 01.04.2016].
- Brennan G., Brooks M., *Buchanan on Freedom*, Condorcet Center for Political Economy Working Paper 2012-10-ccr, Rennes 2012.
- Brennan G., Munger M., *The Soul of James Buchanan?*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 331–342.
- Buchanan J.M., *Afraid to Be Free: Dependency as Desideratum*, „Public Choice” 2005, nr 124, s. 19–31.
- Buchanan J.M., *The Collected Works of James M. Buchanan*, z wprowadzeniem G. Brennana, H. Kliemta i R.D. Tollisona, 20 tomów, Indianapolis 1999–2002.
- Buchanan J.M., *Constitutional Economics*, hasło [w:] J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman (red.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, London–Basingstoke 1987.
- Buchanan J.M., *The Domain of Constitutional Economics*, „Constitutional Political Economy” 1990, nr 1 (1), s. 1–18.
- Buchanan J.M., *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Constitutional Economist*, College Station–London 1977.
- Buchanan J.M., *Liberty, Market and State: Political Economy in the 1980s*, New York 1986.

<sup>55</sup> J.M. Buchanan, *The Soul of Classical Liberalism*, „The Independent Review” 2000, vol. V (1), s. 111–119.

<sup>56</sup> J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent...*, s. 303.

- Buchanan J.M., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviatan*, Chicago 1975.
- Buchanan J.M., *Positive Economics, Welfare Economics, and Political Economy*, „Journal of Law and Economics” 1959, nr 2, s. 124–138.
- Buchanan J.M., *Public Choice: The Origins and Development of a Research Program*, Fairfax, VA 2003.
- Buchanan J.M., *The Soul of Classical Liberalism*, „The Independent Review” 2000, nr 5 (1), s. 111–119.
- Buchanan J.M., *Why I, Too, Am Not a Conservative: The Normative Vision of Classical Liberalism*, Cheltenham 2005.
- Buchanan J.M., Tullock G., *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor 1962 (wyd. IV, 1971).
- Coyne Ch.J., *Symposium on James M. Buchanan and Classical Liberalism. Introduction*, „The Independent Review” 2014, nr 18 (3), s. 325–330.
- Gifford A., *A Constitutional Interpretation of the Firm*, „Public Choice” 1991, nr 68, s. 91–106.
- Hayek F.A., *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, London 1973.
- Horn K.L., *Roads to Wisdom: Conversations with Ten Nobel Laureates in Economics*, Cheltenham 2009.
- James Buchanan interviews Friedrich A. Hayek (Part I)*, The Hayek Interviews: Alive and Influential, 1978, [http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James\\_Buchanan](http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James_Buchanan) [dostęp: 01.04.2016].
- James Buchanan interviews Friedrich A. Hayek (Part II)*, The Hayek Interviews: Alive and Influential, 1978, [http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James\\_Buchanan\\_Part\\_II](http://hayek.ufm.edu/index.php?title=James_Buchanan_Part_II). [dostęp: 01.04.2016].
- Metelska-Szaniawska K., *Ekonomia konstytucyjna – ekonomia polityczna ładu gospodarczego*, [w:] J. Wilkin (red.), *Teoria wyboru publicznego. Główne nurty i zastosowania*, Warszawa 2012, s. 109–135.
- Mueller D., *Constitutional Public Choice*, [w:] *idem* (red.), *Perspectives on Public Choice: A Handbook*, Cambridge 1997, s. 124–146.
- Shugart W.F., Tollison R.D., *A Creative Theorist in His Workshop: James M. Buchanan as a Positive Economist*, [w:] G. Brennan, H. Kliemt, R.D. Tollison (red.), *Method and Morals in Constitutional Economics. Essays in Honour of James M. Buchanan*, Berlin–Heidelberg 2002, s. 66–77.
- The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1986: James M. Buchanan Jr.*, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1986/](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1986/) [dostęp: 01.04.2016].
- Vanberg V.J., *Liberal Constitutionalism, Constitutional Liberalism and Democracy*, „Constitutional Political Economy” 2011, nr 22 (1), s. 1–20.
- Vanberg V.J., *Organizations as Constitutional Systems*, „Constitutional Political Economy” 1992, nr 3 (2), s. 223–253.
- Wilkin J. (red.), *Teoria wyboru publicznego. Główne nurty i zastosowania*, Warszawa 2012.



## Wolność jako główny postulat feminizmu

Kiedy rozpatrujemy kategorię wolności przychodzą nam na myśl teoretyczne rozważania dotyczące tzw. pozytywnej – „wolności do” oraz negatywnej – „wolności od”. Ta pierwsza charakteryzuje się możliwością dokonywania wyborów, podejmowania samodzielnych decyzji i działań przez samodzielną i odpowiedzialną jednostkę. Ta druga natomiast wiąże się z brakiem przeciwności, barier lub utrudnień, które przeszkadzają w realizacji podejmowanych przedsięwzięć. Obydwa rodzaje wolności uwikłane są zawsze w kontekst polityczny i społeczny, i taki właśnie – w perspektywie feministycznej – będzie mnie tu interesował. Nie będę się zatem zajmować filozoficznymi zagadnieniami dotyczącymi wolnej woli. Patrząc na historię i, niestety, również teraźniejszość kobiet, łatwo dostrzec, że nie jest im dana ani jedna, ani druga wolność. Nie będę sięgała tu do przykładów, które zobrazowałyby tę tezę, wystarczy bowiem śledzić na bieżąco informacje o losie kobiet, które dopływają do nas ze świata. W tej pracy chcę się skupić na zachodniej tradycji myśli feministycznej, przedstawiając najpierw krótką historię „walki o wolność”, a następnie szkic uwzględniający, moim zdaniem, najbardziej ważne współczesne teorie feministyczne, które winny przyczynić się do poprawy kondycji ludzkiej. Zarówno dobór analizowanych poglądów, jak i sposób ich prezentacji jest subiektywny i nie rości sobie pretensji do bycia reprezentatywnym głosem feministek<sup>1</sup>, zgodnie z jednym z ważniejszych, jak się

265

---

<sup>1</sup> Myśl feministyczna nie jest homogeniczna ani co do metod, ani co do konkluzji. Toczą się żywe debaty dotyczące skuteczności metodologii feministycznej, które odwołują się do różnych tradycji filozoficznych, np. analitycznej, pragmatyzmu, filozofii postmodernistycznej lub też łączą różne rodzaje filozofii. Wobec ogromnej liczby różniących się znacznie podejść do feminizmu, by wymienić istotne: radykalne, socjalistyczne i marksowskie, relatywne, kulturalne, postmodernistyczne, wskazujące na dominację, różnice, pragmatyczne czy liberalne, nie sposób mówić o jednolitym systemie. Doskonałym źródłem informacji na temat feministycznych poglądów i postaw oraz aktualnej bibliografii

okaże w tekście, założen, że przekonanie o obiektywności prawd, których nie można zmieniać, jest jednym ze sprawniejszych narzędzi opresywnej kultury patriarchalnej.

## Krótką historia feminizmu zachodniego

Historia zachodniej myśli feministycznej przesuwana jest coraz dalej w przeszłość. Pierwszą kobietą, którą wprowadzono do oficjalnej – akademickiej historii filozofii i na karty nowych podręczników, jak również różnego rodzaju przewodników, almanachów i żywotów wielkich filozofów, była Mary Wollstonecraft (1759–1797)<sup>2</sup>. Kiedy udało się cofnąć historię myślenia feministycznego do drugiej połowy osiemnastego wieku, zaczęto poszukiwać jej wcześniejszych źródeł i „natrafiono” na Mary Astell (1666–1731), którą okrzyknięto: „pierwszą angielską feministką”<sup>3</sup>. Obecnie za pierwszą kobietę, która wyraża podstawowy ideał feminizmu – równość płci, jest uznawana Margaret Fell (1614–1702)<sup>4</sup>. Wymienione tu trzy przedstawicielki myśli kobiecej głośno domagały się praw do uczestnictwa kobiet w życiu publicznym<sup>5</sup>.

Margaret Fell, wraz z Georgem Foxem oraz Williamem Pennem, była założycielką Society of Friends (Stowarzyszenia Przyjaciół) inicjującego działania Kwaków. Fell pomagała w kształtowaniu się tego ruchu poprzez obszerną korespondencję prowadzoną z wpływowymi osobisto-

jest *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, tematy: „feminism, approaches to”, „feminist interventions”, „feminist (topics)” zawierające 36 rozbudowanych (niejednokrotnie przekraczających 20 stron druku) haseł.

<sup>2</sup> Najobszerniejszą informację nt. bibliografii dotyczącej M. Wollstonecraft znaleźć można w S. Tomaselli, *Mary Wollstonecraft*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/wollstonecraft/>> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>3</sup> Na temat feminizmu Astell zob. m.in. B. Hill, *The First English Feminist: „Reflections Upon Marriage” and Other Writings by Mary Astell*, London 1986; R. Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago 1987. W roku 2008 na Uniwersytecie Łódzkim została obroniona przez Michała Krysińskiego praca magisterska pt. *Mary Astell, uczennica Kartezjusza*, omawiająca poglądy Astell. Krysiński pokazuje również, dlaczego Astell nie powinna być nazywana feministką.

<sup>4</sup> Na temat poglądów Fell oraz jej prac i bibliografii zob. J. Broad, *Margaret Fell*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/margaret-fell/>> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>5</sup> Więcej o udziale angielskich kobiet w życiu publicznym zob. np. E. Jung, *Czy w XVII- i XVIII-wiecznej Anglii kobieta była traktowana jako wartościowa jednostka – obywatelka?*, „Filo-Sofija” 2013, t. 23, nr 4, s. 127–145.

ściami tego czasu, dotyczącą problemów polityczno-religijnych i etycznych czy raczej – moralnych. Jej zdaniem każdy człowiek jest obdarzony „światłem Chrystusa”, i wobec tego każdy, kto zwróci się ku boskiemu światłu, zasługuje na zbawienie. Osobiste zbawienie jednak nie zależy od rozumu ludzkiego, każdy człowiek bowiem, także ten niewykształcony, może przyjąć boskie światło i je w sobie pielęgnować. Jednostka musi uczyć się jak polegać na swej niezależnej świadomości i zdolności do moralnego osądzania. Światło Chrystusa czyni każdego z nas zdolnym do interpretowania Pisma świętego, bez konieczności znajomości łaciny, greki czy też hebrajskiego. Co więcej, zdaniem Fell, edukacja przeszkadza w osiągnięciu istotnej dla człowieka wiedzy; niezależna jednostka, mężczyzna i kobieta, wszędzie i w każdym czasie może głosić kazania, ponieważ prawdziwe kazanie nie domaga się tradycyjnego wykształcenia uzyskiwanego na drodze studiowania książek, potrzebuje jedynie światła Chrystusa<sup>6</sup>. W tej koncepcji zatem mężczyzna traci swoją uprzywilejowaną pozycję, którą gwarantowało mu wykształcenie zarezerwowane od czasów starożytnych dla chłopców. Równość jest tu ufundowana na przekonaniu o równości kobiet i mężczyzn wobec światła Chrystusa danego każdemu człowiekowi. Równe prawa powinni więc mieć zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

Jest to postulat, który głosi również Astell, z tą jednak fundamentalną różnicą, że, jej zdaniem, gwarantem społecznej równości jest swobodny dostęp do edukacji. Jej głównym celem było stworzenie miejsca, które nazywała *Religious retirement*, gdzie kobiety mogłyby się kształcić i oddawać modlitwie, a które opisała w pierwszej części *A Serious Proposal to the Ladies*<sup>7</sup>. W wyobraźni Astell zgromadzenie kobiet miało być instytucją pozwalającą kobiecie na studiowanie, traktowane jako alternatywa dla małżeństwa. Zdaniem Astell pozbawione edukacji kobiety są mniej sprawne intelektualnie; „mają skażony umysł”, zgadzają się bowiem na, wmawianą im przez mężczyzn „prawdę”, że zostały stworzone przez Boga już

<sup>6</sup> Zob. J. Broad, *Margaret Fell...*

<sup>7</sup> *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of Their True and Greatest Interest. By a Lover of Her Sex*, London 1694. Tekst został opublikowany anonimowo przez wydawcę Richarda Wilkina w oficynie King's Head. Astell podpisywała się pod niektórymi publikacjami jako Mr. Wotton, gdzie indziej używała opisowych określeń, takich jak „córka Kościoła Anglikańskiego”, „posłuszny poddany Królowej”, etc. Księżna Anna Duńska – późniejsza królowa Anna z dynastii Stewartów – była żywo zainteresowana planami Astell i chciała wspomóc ją datkami. Jednak podejrzana o chęć restytucji żeńskich zakonów katolickich w Anglii, nie dysponując wystarczającym kapitałem Astell zrezygnowała z tego interesującego planu. Po latach druga próba otwarcia szkoły dla dziewcząt powiodła się – powołano taką placówkę przy London's Chelsea Hospital, która działała nieprzerwanie do końca XIX w.



z gotowym „małym rozumkiem” i przystają na powszechnie głoszoną opinię, że z natury są próżne i puste. W rezultacie kobiety nie mają ambicji, by się uczyć, ani nie mają wiary w to, że dzięki wiedzy mogłyby poprawić swoją kondycję intelektualną i moralną, ponieważ nie rozpoznają swych możliwości i dyspozycji<sup>8</sup>. Utwierdzone przez społeczeństwo w słuszności takiego postępowania, koncentrują się na swych fizycznych przymiotach, rozwijając kobiece cnoty – próżność i czczość, i tym samym nie doskonaląc swych dusz, przez co skazują się na to, że ich dusze „nie dosięgną niebios”. Edukacyjny projekt Astell miał zmienić tę niekorzystną dla kobiet, a przede wszystkim ich dusz, sytuację.

Jest jednak jeszcze za wcześnie, by myśleć w kategoriach społeczno-politycznych: Astell nie proponuje nauki, która miałaby uczynić życie kobiety pożytecznym tu, na ziemi i niejako uprawomocnić jej uczestnictwo w życiu publicznym; edukacja kobiet ma się sprowadzać do nauczania, jak czerpać radość z myślenia i doskonalenia cnot. Kobiety powinny się uczyć, ponieważ – jako stworzenia boże – są równie doskonałe jak mężczyźni. Społeczeństwu (czytaj mężczyznom) winno zależeć na tym, by przewyciężyć – ukazując, w jaki sposób przesady, błędy i ukryte założenia przeszkadzają w pracy umysłowej – kobiecy sceptycyzm co do możliwości i użyteczności wynikającej z faktu zdobywania wiedzy<sup>9</sup>.

268

I ostatnia z wymienionych – Mary Wollstonecraft, autorka dwu ważnych tekstów, broniących idei Rewolucji Francuskiej, które przyniosły jej międzynarodową sławę: *A Vindication of the Rights of Men* (wydane w roku 1790) i *A Vindication of the Rights of Woman* (wydane w 1792 r.). Wollstonecraft rozważania nad rozumnością ludzką podejmuje w powiązaniu z refleksją moralną i społeczno-polityczną i, jak większość oświeceniowych myślicieli, wierzy w dobroczynną moc rozumu, która umożliwia zbudowanie państwa opartego na racjonalnych zasadach. Jednak w przeciwieństwie do większości oświeceniowych myślicieli jest zwolenniczką uniwersalistycznej koncepcji rozumu, poddając ostrej krytyce podział na rozumność męską i kobiecą, warunkującą określone możliwości i miejsce zajmowane w porządku natury, oraz koncepcję „jednolitego organizmu moralnego”, na których opiera się teoria Jana Jakuba Rousseau, z którym często polemizuje<sup>10</sup>. Jej zdaniem takie przekonania są szkodliwymi

<sup>8</sup> M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, red. P. Springborg, London 1997, s. 10–40.

<sup>9</sup> Zob. E. Jung, *op. cit.*, s. 131.

<sup>10</sup> Na temat polemiki Mary Wollstonecraft z Janem Jakubem Rousseau powstała na Uniwersytecie Łódzkim i została obroniona w roku 2011 doskonała praca doktorska Zefirynty Żegnałek pt. *Rozumność i wolność u Jana Jakuba Rousseau i Mary Wollstonecraft*. W pracy tej czytelnik znajdzie biografię Wollstonecraft oraz znakomite omówienie jej poglą-

przesądami, mającymi negatywny wpływ na relacje społeczne i wywołującymi liczne uprzedzenia<sup>11</sup>. Krytyce poddaje także obraz kobiety wykreowany przez literaturę i sztukę oraz te teksty filozoficzne, czyli prawie wszystkie, które uznają wrażliwość, delikatność i zmysłowość za główne, jeśli nie jedyne, zalety kobiet<sup>12</sup>.

Astell uznaje, że największą krzywdą, jaką wyrządza się kobietom, jest przekonanie o ich niezdolności do myślenia abstrakcyjnego, które jest zdeterminowane przez wychowanie i wykształcenie. Wollstonecraft zauważa, że rozwój zdolności intelektualnych jednostki określają jej codzienne zajęcia. Skoro aktywność kobiet ograniczana jest do dbania o wygląd, robótek ręcznych, towarzyskich rozrywek, ploteczek oraz zajmowania się domem i dziećmi, a ich opinia najczęściej nie jest brana pod uwagę, to nie mają one żadnej motywacji, by rozwijać swój intelekt, kształcić się moralnie i mieć inne zainteresowania. Zatem wystarczy kobietom dać szansę wykonywania zajęć „męskich”, aby przekonać się, że one również mają rozum i mogą zajmować się sprawami publicznymi. Umysł – twierdzi Wollstonecraft – do rozwoju potrzebuje zróżnicowanych bodźców, dlatego też ograniczając nasze działania, czynimy niemożliwym nasz rozwój intelektualny, niezależnie od płci. Ponieważ kobiety przyzwyczajono do posłuszeństwa, nie umieją one podejmować samodzielnych decyzji<sup>13</sup>. Za Astell, choć nie powołuje się na jej pisma, Wollstonecraft powtarza, że wszyscy ludzie, niezależnie od płci, zostali stworzeni jako rozumni i wolni po to, by przez doskonalenie się mogli uzyskać zbawienie; zatem odbieranie części ludzkości takiej możliwości jest działaniem wbrew woli Boga<sup>14</sup>. Skoro więc kobiety są racjonalne, winny mieć takie same prawa do edukacji, pracy, decydowania o własnym majątku, udziału w życiu publicznym, prawo do wolności. Charakter jednostki – jej zdaniem – kształtuje zakres praw i obowiązków obywatelskich. Podkreśla również, że doskonalenie się jest nieodzownym warunkiem powodzenia w przeprowadzaniu reform: doskonaląca się jednostka wpływa na spo-

dów filozoficznych i politycznych, podobnie jak poglądów Jana Jakuba Rousseau, a także główne przedmioty ich sporu.

<sup>11</sup> Zob. J.B. Landes, *Mary Does, Alice Doesn't*, [w:] *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminism*, New York–London 1997, s. 50.

<sup>12</sup> Zob. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, [w:] *Political Writings: A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, An historical and Moral View of the French Revolution*, London–Oxford 1993–1994, s. 132.

<sup>13</sup> Zob. *Ibidem*, s. 61–62.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 122, 132, 170; B. Taylor, *For the Love of God*, [w:] E. Yeo, *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, London–New York 2002, s. 24, 32; W. Gunther-Canada, *Mary Wollstonecraft's „Wild Wish”: Confounding Sex in the Discourse on Political Rights*, [w:] *Feminism interpretations of Mary Wollstonecraft*, University Park, PA 1996, s. 73–75.

łączeństwo, co z kolei umożliwia rozwój moralny, ten zaś chęć zmiany. Jej zdaniem nie można oczekiwać należytego spełnienia obowiązków od osoby, której prawa nie są respektowane.

Wollstonecraft nawołuje również do zmian w podejściu do „instytucji małżeństwa”: sytuację, w której kobieta jest wydawana za mąż ze względów majątkowych określa „legalną prostytutką”. Za główne źródło zniewolenia uznaje niewłaściwe wychowanie i edukację podporządkowaną „ideałowi kobiecości”. Kobieta to przede wszystkim estetyczny przedmiot, który ma sprawiać przyjemność mężczyźnie. Wychowanie zatem musi zaspokoić jego pragnienia – kobiety powinny być wyposażone we wdzięki niezbędne do osiągnięcia sukcesu matrymonialnego. Wollstonecraft pisze, że całe życie kobiet podporządkowane jest jednej myśli – zamążpójściu, co powoduje, że kobiety są niewolnicami swych ciał, a chcąc wyglądać wiotko i eterycznie zaniedbują zdrowie i niszczą organizm<sup>15</sup>. Takiemu stanowi rzeczy można zaradzić tylko w jeden sposób – przez właściwą edukację.

Jest propagatorką koedukacji w szkołach powszechnych, do których mieliby uczęszczać chłopcy i dziewczęta z różnych stanów. Jej zdaniem w takiej szkole dzieci uczyłyby się na własnym przykładzie, że społeczeństwo powinno być rządzone według sprawiedliwych zasad, a wolność obywatelska i prawa cywilne winny obejmować wszystkich. Taka szkoła, dzięki konieczności przestrzegania tych samych zasad, umożliwia naukę tolerancji i szacunku dla innych, co później ma wpływ na postawę obywatelską. Szkoła ma przygotować uczniów do bycia obywatelami, chętnymi do wprowadzania zmian w prawodawstwie, które gwarantowałyby równość kobietom i mężczyznom; zmiany takie wymagają jednak przemian w mentalności, a ta jest możliwa za sprawą przeobrażenia systemu edukacji<sup>16</sup>. Jednakże Wollstonecraft, tak jak wszyscy reformatorzy tamtych czasów, rolę wykształconej kobiety sprowadza zasadniczo do roli światłej matki wychowującej dzieci na dobrych obywateli, co oznacza w rezultacie, że kobieta pozostaje w domu, a jej działalność ograniczona jest do sfery prywatnej.

I jeszcze przynajmniej jedna kobieta jest tu warta wzmianki – Harriet Taylor Mill (1807–1858), żona Johna Stuarta Milla (1806–1873) współautorka jego dzieł. Poglądy Harriet Taylor przyczyniły się znacznie do ukształtowania ruchu Sufrażystek również dzięki pracy *Uwolnienie kobiet* (*Enfranchisement of Women*) wydanej w roku 1851. W ciągu roku esej ten

<sup>15</sup> Zob. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women...*, s. 27; W. Gunther Canada, *Mary Wollstonecraft's...*, s. 73–75; M. Feguson, J. Todd, *Mary Wollstonecraft...*, s. 65; B. Taylori, *Mary Wollstonecraft...*, s. 76–84; Z. Żegnałek, *Rozumność i wolność...*, rozdz. III.

<sup>16</sup> M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women...*, s. 61.

został opublikowany w Europie i Ameryce. Harriet miała bardziej radykalne poglądy niż jej mąż, domagając się dla kobiet prawa do pracy i możliwości realizowania indywidualnej kariery<sup>17</sup>. Mill natomiast, mając możliwość uczestnictwa w życiu politycznym, zmanifestował swą profeministyczną postawę, jako pierwszy domagając się prawa do głosowania dla kobiet. Swe poglądy wyraził przede wszystkim w pracach: *O wolności (On Liberty)* oraz w wydanej w roku 1869 pracy *Poddaństwo kobiet*. Mill był przekonany, że kobiety są równie rozumne jak mężczyźni i dlatego powinny mieć takie same prawa. Jego zdaniem nierówne traktowanie chłopców i dziewczynek w rodzinie (chłopcy byli wychowywani po to, „by rządzić światem”, a dziewczynki, by im się podporządkowywać) stoi w sprzeczności z uzyskanym przywilejem równości w życiu publicznym. Takie zróżnicowane wychowanie krzywdziło obydwie strony: mężczyźni nie umieli traktować kobiet jak równych sobie, a kobiety były podporządkowane męskiemu światu i w sferze prywatnej, tj. w domu, i w publicznej, tj. w społeczeństwie. Odmawianie kobietom prawa do edukacji oraz wykonywania pracy zawodowej przynosi społeczne szkody, a ograniczanie im dostępu do handlu i pracy zawodowej jest nielogiczne i szkodliwe dla społeczeństwa, twierdzi Mill. Od roku 1867 był on przewodniczącym Women’s suffrage society (Towarzystwa na rzecz prawa głosu dla kobiet).

Dzięki działaniom kobiet i wspierających ich poczynania mężczyzn, przede wszystkim w Anglii, sytuacja kobiet poprawiała się: w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wieku XIX zostały one dopuszczone do studiów na głównych uniwersytetach w kraju. W tym samym czasie zagwarantowano im również prawo do gospodarowania własnymi zarobkami po zawarciu małżeństwa i do posiadania konta bankowego<sup>18</sup>. Zarówno kobiety walczące piórem, jak i te demonstrujące na ulicach – sufrażystki, teoretyczki zajmujące się historią feminizmu zaliczają do tzw. pierwszej fali. Suфраżystki walczyły przede wszystkim o prawa wyborcze kobiet, mające zagwarantować im wolność polityczną. Przed I wojną światową zwolenniczki i działaczki tego ruchu w Anglii i Ameryce za pomocą petycji, protestów i nieposłuszeństwa obywatelskiego dążyły do zmian w prawie. I wojna zmieniła obraz Europy: uczestnictwo kobiet, po-

<sup>17</sup> Na temat zależności poglądów Milla od teorii jego żony zob. np. D.E. Miller, *Harriet Taylor Mill*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/harriet-mill/>> [dostęp: 1.06.2014]; A.S. Rossi, *Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, [w:] *eadem* (red.), *Essays on Sex Equality*, Chicago 1970.

<sup>18</sup> K. Koziaż, *Suфраżystki. Poprawa sytuacji kobiet w XIX wieku*, „Histmag.org” [dostęp: 16.07.2008].

chodzących również z klas średnich, w życiu publicznym, spowodowane koniecznością zastąpienia mężczyzn na ich stanowiskach pracy oraz pomoc np. pielęgnarska, przyczyniły się znacznie do zmiany w postrzeganiu roli kobiety w życiu społecznym. W roku 1918 brytyjski parlament przyznał prawo głosu kobietom w wieku od 30 lat, które prowadziły gospodarstwo domowe, żonom mężczyzn, którzy prowadzili gospodarstwo, właścicielkom dóbr, które przynosiły roczny dochód w wysokości co najmniej pięciu funtów; absolwentkom brytyjskich wyższych uczelni, a w 1928 r. zrównał ich prawa do głosu z prawami mężczyzn; w roku 1920 w USA prawo głosu zagwarantowała kobietom 19. poprawka do konstytucji.

Pierwsza fala feminizmu skończyła się wraz z uzyskaniem praw, wydawało się, że kobiety zyskały wolność, o którą walczyły i od tej chwili na kształt życia społecznego obydwie płcie będą miały równy wpływ. Konieczność pracy zawodowej kobiet potwierdziła również II wojna światowa. Jednak po jej zakończeniu, kiedy mężczyźni wrócili do domów i zastąpili pracujące kobiety, oficjalna ideologia powróciła do idei kobiety – żony i matki. W latach pięćdziesiątych XX w., w Stanach Zjednoczonych, w erze McCarthyizmu, powszechnie lansowano idee powrotu kobiet od domu i poświęcenia się rodzinie. Jak pisze Nancy Tuana, np. w 1955 r. Adlai Stevenson skierowała list do ostatniego roku studentek Smith College namawiając je, by te świetnie wyedukowane kobiety nie patrzyły na siebie jako na wartościowe pracownice, czyli by nie definiowały się przez zdobyty zawód, lecz by uczestniczyły w życiu politycznym jako matki i żony<sup>19</sup>. Również media odnosiły tu „sukcesy”, np. publikując (magazyn „Life” w 1956 r.) wywiady z psychiatrami-mężczyznami, którzy przekonali, że ambicje kobiet powodują ich choroby umysłowe, emocjonalne załamania u ich mężów oraz homoseksualne zachowania synów<sup>20</sup>.

Ogromna w Ameryce popularność książki Simone de Beauvoire (1908–1986) – *Druga płeć* (*Le Deuxième Sexe*), wydanej w roku 1949, z jej najbardziej nośnym hasłem: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” znacznie przyczyniła się do powstania tzw. drugiej fali feminizmu, który jako ruch zajmował się już szerszym spektrum problemów. Oprócz edukacji i zmian w prawie, dyskutowano problemy równouprawnienia na rynku pracy, kwestię stosunku do ciała, w tym aborcji, oraz zagadnienia związane z kobiecą seksualnością. Jednym z najczęściej dyskutowanych problemów była niezgoda na rozdział sfery prywatnej i publicznej. Ha-

<sup>19</sup> Zob. N. Tuana, *Approaches to Feminism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>20</sup> *Ibidem*.



sło: „to co prywatne, jest polityczne” (ang. *the personal is the political*)<sup>21</sup> jest niejako wyznacznikiem tego okresu feminizmu.

Literackim manifestem wspomnianego hasła była praca Betty Friedan (1921–2006) *Mistyka kobiecości*<sup>22</sup>. Książka ta jest rezultatem przeprowadzonych przez autorkę rozmów i wywiadów z wykształconymi Amerykankami, które wiodą życie pań domu wielodzietnych rodzin. Z rozmów i listów wynikało jasno, że kobiety te dręczą, jak określiła to Friedan, „nie-nazwany problem”, frustracja i poczucie pustki z powodu ograniczenia ich roli tylko do sfery prywatnej. Tytuł książki odwołuje się do powszechnych wyobrażeń na temat „kobiecości”, które nakazują kobiecie spełniać oczekiwania męskiego świata i realizować męski ideał kobiety. Jak pisze Agnieszka Graff:

Friedan nie miała ambicji filozoficznych. Nie pisała o historii patriarchy ani o kondycji kobiety jako takiej. [...] Była to opowieść szokująco odmienna od tej oficjalnej, a przy tym wiarygodna, pełna konkretów, empatyczna. Jest w tej książce wrażliwość na los kobiet udomowionych, zrozumienie dla ich powszechnie lekceważonych bolączek. Friedan zapewnia swoje czytelniczki, że ich doświadczenie ma sens. Nie domaga się od nich, by „się wzięły w garść” i zabrały do roboty. Nie naśmiewa się z tego, że czują się wiecznie zmęczone, „nic” nie robiąc. Nie gani za to, że na własne życzenie utknęły w ślepym zaułku. Przeciwnie, z szacunkiem i uwagą się po tym zaułku rozgląda, zastanawiając się, kto, kiedy i jak zagonił tam wykształcone kobiety, wmawiając im, że idealnie utrzymamy domek z ogródkiem to szczyt ich aspiracji<sup>23</sup>.

273

Odnosząc się do tej sytuacji Friedan zauważa, że Ameryka oszukuje swoje córki, bo oszustwem jest kazać kobietom wybierać między domem a karierą, wmawiając im jednocześnie, że to drugie je unieszczęśliwi, pozabawiając je kobiecości. Jej zdaniem udomowienie kobiet to zaprzeczenie ideałom wolności i demokracji. Friedan pisze:

Twierdzę że istota problemu, z którym zmagają się dziś kobiety, nie wiąże się z seksualnością, lecz jest to problem tożsamości – zahamowania rozwoju lub uchylania się przed dojrzałością, co utrwała mistyka kobiecości. Twierdzę, że jak kultura epoki wiktoriańskiej nie pozwala kobietom zaspokajać ich podstawowych potrzeb seksualnych, tak nasza kultura nie pozwala kobietom zaspokajając podstawowej potrzeby rozwoju i realizowania swojego potencjału jako

<sup>21</sup> *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, red. S. Gamble, London–New York 1999, s. 291.

<sup>22</sup> Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1963, ostatnie w 1997 r., polskie tłumaczenie dokonane przez Agnieszkę Grzybek ukazało się w 2012 r. w Wydawnictwie Czarna Owca.

<sup>23</sup> A. Graff, *Mistyka po amerykańsku, mistyka po polsku* (Wstęp), [w:] B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012, s. 13.



istot ludzkich i znajdować w tym przyjemność – potrzeby, której nie określa wyłącznie rola przypisana płci<sup>24</sup>.

W roku 1966 Friedan założyła National Organization for Women NOW (Narodową Organizację Kobiet) pierwszą i największą organizację feministyczną w Stanach Zjednoczonych, walczącą o prawo do aborcji, równe płace i dostęp do awansu, a także urlopy macierzyńskie.

U podłoża wszystkich opisanych wyżej problemów podnoszonych głównie przez kobiety i dotyczących ich życia, leży patriarchalna, opresywna, i jak to współcześnie mówią feministki, fallogocentryczna kultura. Historię i mechanizmy działania patriarchy po raz pierwszy, w swej bardzo obszernej pracy, opisała Beauvoir. Zwraca ona uwagę na istotny fakt „definiowania” kobiety, jako Innego, czyli nie-mężczyzny. Kultura – zdaniem Beauvoir – odbiera kobiecie tożsamość, ponieważ sytuuje ją zawsze w tle dobrze określonego/zdefiniowanego mężczyzny, któremu przypisuje się pozytywne cechy i własności. Tym samym kobieta nie istnieje bez mężczyzny, jest uzależniona od jego woli. Natura nas oczywiście różnicuje płciowo, ale to kultura narzuca nam określone role, które staramy się dobrze wypełniać. W rozdziale 14. swej pracy, zatytułowanym *Kobieta niezależna*, Beauvoir popiera i argumentuje na rzecz całkowitej niezależności kobiet (emocjonalnej, materialnej, ekonomicznej, politycznej, moralnej), która zagwarantuje im wolność do kształtowania i tworzenia siebie samego. Droga, która do tej wolności prowadzi, to praca. Pracująca kobieta jest jednak w znacznie gorszej sytuacji niż mężczyzna, musi bowiem sprostać nie tylko wymaganiom zawodowym, ale również obowiązkom domowym i, co więcej, wymaganiom męskiej kultury, narzucającej jej określony wygląd: „kobieta, wie, że ludzie, patrząc na nią, nie odróżniają jej samej od jej wyglądu: jest oceniana, szanowana, pożądana przez swój strój”<sup>25</sup>. Zniewolenie kobiet obserwowała autorka również w sferze seksu – kobieta musi udawać zniewoloną w alkowie: „niech przez zgodę na rozkosz kobieta przyznaje się do swojej niewoli”<sup>26</sup>.

Zdaniem Beauvoir kobieca „przeciętność”, którą narzuca jej tradycyjna kultura, wynika z braku odpowiedzialności za świat. Człowiek może być wolny jedynie wtedy, kiedy może wziąć odpowiedzialność za swoje czyny, kiedy może kierować światem, kiedy może go odkrywać i „przemysłiwiać”<sup>27</sup>. Beauvoir stwierdza, że

<sup>24</sup> B. Friedan, *op. cit.*, s. 128.

<sup>25</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2002, s. 740.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 747.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 765.

wolna kobieta dopiero się rodzi<sup>28</sup> [...], a urodzi się [...] dopiero wtedy, gdy godność człowieka nie będzie zależała od zróżnicowania seksualnego, gdy wszyscy będą żyli w trudnej chwale własnego, swobodnego istnienia...<sup>29</sup> [Zdaniem filozofki:] dewaluacja kobiecości była koniecznym etapem ewolucji człowieka. [...] Mężczyznę trawi troska, by wydawać się męskim, ważnym, nieprzeciętnym, gra komedię, aby grała ją przed nim kobieta. [...] Wyzwoliłby się, wyzwalając kobiety, ale właśnie się boi kobiet wolnych<sup>30</sup>.

Dopiero, kiedy przyznamy „kobiecie odpowiedzialność, umożliwi jej się podjęcie odpowiedzialności”<sup>31</sup>. Książka kończy się swoistym apelem, którego źródło odnajduje de Beauvoir w słowach Karla Marxa:

Człowiek winien zmienić zastany świat w królestwo wolności. To najwyższe zwycięstwo będzie niemożliwe, o ile między innymi – mężczyźni i kobiety nie przejdą do porządku nad swym naturalnym zróżnicowaniem i nie utwierdzą jednoznacznie i zdecydowanie swego braterstwa<sup>32</sup>.

## Czy kobieta współczesna może być/jest wolna?

Nawoływania Beauvoir do równości opartej na poszanowaniu różnorodności i jednakim, ze względu na odpowiedzialność za kształtowanie swego życia, traktowaniu kobiet i mężczyzn, a także obszernie dokumentowana teza o pierwszorzędnej kulturowej roli w kształtowaniu płci, przyczyniły się do spopularyzowania rozróżnienia na *sex* (tłumaczony na język polski jako płeć biologiczna) i *gender* (płeć kulturowa)<sup>33</sup>, wywołującego tak wiele emocji we współczesnych dyskusjach na temat feminizmu w naszym kraju. Chcąc najkrócej scharakteryzować to rozróżnienie wystarczy stwierdzić, że *sex* jest identyfikowany z biologicznymi cechami, takimi jak: chromosomy, organy płciowe, hormony, itp. określającymi ludzkie samice i samców; *gender* natomiast jest identyfikowany z cechami społecznymi (np. role społeczne, stanowiska, zachowania). Aż do lat sześćdziesiątych słowa *gender* używano jedynie w gramatyce na określe-

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 767.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 766.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 771.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 779.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 782.

<sup>33</sup> W tej pracy będę posługiwać się angielskimi pojęciami, *gender* to bowiem zdecydowanie więcej niż kultura. Zob. znakomite opracowanie tego tematu M. Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>> [dostęp: 1.06.2014].

nie zaimków odróżniających rodzaj męski i żeński. W roku 1968 psychoanalityk – Robert Stoller użył tego rozróżnienia dla wyjaśnienia, dlaczego transseksualiści czują się „uwięzieni w swoim ciele” i stwierdził, że choć zwykle sex i gender „pokrywają się”, u transseksualistów się wykluczają. Uznał, że sex odzwierciedla cechy biologiczne, a gender jest swego rodzaju wytworem społecznym<sup>34</sup>. Te kategorie pozwoliły feministkom wskazać wyraźne różnice między mężczyzną a kobietą, kształtowane przez kulturę i społeczeństwo, czyli nie pochodzące z natury, a tym samym podlegające zmianie. Jedną z interpretacji hasła Beauvoir: „nie rodzimy się kobietami, lecz się nimi stajemy” pokazuje, że stawanie się kobietą oznacza, iż „kobiecość” jest społecznie konstruowana: samica staje się kobietą w procesie, kiedy przyjmuje kobiece cechy i uczy się kobiecych zachowań. Męskość i kobiecość jest więc konsekwencją wychowania i edukacji.

Antropolożka Gayle Rubin, reprezentująca stanowisko biologicznego determinizmu, używa terminu „system sex/gender”, aby opisać: „zbiór umów, dzięki któremu biologicznie surowy materiał dotyczący ludzkiego seksu i prokreacji jest formowany przez ludzką społeczną interwencję”<sup>35</sup>. Wykorzystuje ten schemat, by pokazać, że „część życia społecznego jest miejscem opresji kobiety”<sup>36</sup>, rozumiejąc gender jako „społecznie narzucony podział różnic płciowych”<sup>37</sup>. Rubin twierdzi, że chociaż biologiczne różnice są oczywiste, różnice genderowe są rezultatem ucisku społecznego, który dyktuje, jak powinni zachowywać się mężczyźni i kobiety. Kobiety są uciskane jako kobiety i „przez to, że muszą być kobietami”<sup>38</sup>. Jednakże gender jest wytworem społeczno-kulturowym i dlatego może, dzięki politycznym i społecznym reformom, podlegać zmianom, przynosząc kobietom wyzwolenie i kładąc kres kobiecemu podporządkowaniu. Feminizm powinien mieć na celu stworzenie „społeczeństwa bez płci kulturowej (gender), choć nie bez płci biologicznej, w którym anatomia nie decyduje o tym, kim ktoś jest, co robi, ani kogo kocha”, stwierdza Rubin<sup>39</sup>.

We wcześniejszych teoriach z lat siedemdziesiątych wieku XX, sex i gender były komplementarne, co dobrze odzwierciedla powiedzenie: „Płeć kulturowa (gender) jest społeczną interpretacją płci biologicznej (sex)”. Ale kultury różnie interpretują seksualność ciała i kształtują inne

<sup>34</sup> Zob. R. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.

<sup>35</sup> G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the „political Economy” of Sex*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, s. 165.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

normy dla tych ciał. Co więcej to rozróżnienie ukazuje, że sex i gender są rozdzielne, bo ktoś może być mężczyzną biologicznie, a genderowo kobietą lub odwrotnie. Posługując się tymi argumentami pewne feministki odrzucają determinizm biologiczny. Twierdzą one, że różnice między kobietami i mężczyznami są jedynie rezultatem praktyk kulturowych i społecznych oczekiwań. Obecnie większość feministek uważa, że gender jest społecznie konstruowany. To oznacza, że płcie kulturowe/gender (kobieta i mężczyzna) i genderowe cechy (jak np. bycie ambitnym czy dobrze wychowanym) są zamierzonymi lub niezamierzonymi produktami praktyki społecznej.

## Gender jako konstrukcja społeczna

Kate Millet różnice genderowe rozumie jako: „podstawowe, co do swej istoty, różnice społeczne, a nie biologiczne”, które są wynikiem odmiennego traktowania dzieci różnej płci<sup>40</sup>. Jej zdaniem gender to:

suma nakazów rodzicielskich, podpowiedzi kolegów i kulturowych pojęć dotyczących tego, co jest właściwe dla każdej cechy gender, takiej jak: temperament, charakter, zainteresowania, status, dobrobyt, gesty oraz ekspresja<sup>41</sup>.

277

Jednakże – zauważa Millet – normy męskie i kobiece są odmienne, gdyż kobieta jest wychowywana tak, by jej cechy pozwalały na jej podporządkowanie, uczy się ją więc pasywności, ignorancji, pokory i emocjonalnej zależności od mężczyzny<sup>42</sup>.

Zwolennicy teorii uznającej pierwszorzędną rolę socjalizacji w kształceniu płci wskazują, że zmniejszenie roli takiego treningu jest niezmiernie trudnym zadaniem, gdyż dziecko od samego początku ulega wpływom rodziców i środowiska, które posługuje się stereotypami. Ponieważ jednak są to tylko role, których się uczymy, możemy stworzyć społeczeństwo oparte na równości, a feministki winny podjąć się zadania zmniejszenia wpływu „źle rozumianej” socjalizacji.

Ta teoria treningu socjologicznego jest krytykowana przez wiele feministek. Nancy Chodorow – amerykańska psychoanalityczka i socjolożka, urodzona w 1944 r., w swoich pracach zwraca uwagę, że jest ona zbyt prosta, by mogła wytłumaczyć różnice genderowe. Jej zdaniem różnice te wynikają z faktu posiadania kobiecych i męskich osobowości, które są

<sup>40</sup> Zob. K. Millet, *Sexual Politics*, London 1971, s. 28–29.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 26.

rozwijane już we wczesnym dzieciństwie, jako odpowiedź na dominujące praktyki rodziców. Wychodząc od freudowskiej teorii psychoanalitycznej, Chodorow stwierdza, że ponieważ to matki lub też wychowawczynie zajmują się małymi dziećmi, od samego początku wychowania chłopcy i dziewczynki rozwijają się odmiennie. Relacja między matką a córką jest inna niż między matką a synem, ponieważ matki bardziej identyfikują się z córkami niż z synami, tym samym córki wychowują na zależne i niesamodzielne, a synów na ludzi, którzy od małego dziecka muszą budować swoje *ego*. W dorosłym życiu przejawia się to w stereotypowym zachowaniu: kobiety, w przeciwieństwie do mężczyzn, są bardziej emocjonalne i emocjonalnie zależne od innych, mają też trudności z odróżnieniem własnych interesów od interesów innych, np. dzieci czy rodziców, jako że – zdaniem Chodorow – one same nie umieją wystarczająco dobrze odróżnić się od innych. Tej nad wyraz niekorzystnej i złej sytuacji można zaradzić wtedy, gdy oboje rodziców włączy się aktywnie w wychowanie dzieci, wtedy będą one bowiem mogły swobodnie rozwijać swoją indywidualność, bez niepotrzebnego przywiązania do innych<sup>43</sup>.

Natomiast zdaniem Catheriny MacKinnon – amerykańskiej prawniczki, feministki urodzonej w 1946 r., teoria gender to teoria seksualności. Społeczne rozumienie seksu (gender) jest tworzone dzięki seksualnemu zobiektywizowaniu kobiety, która jest postrzegana i traktowana jak przedmiot, mający zadowolić męskie potrzeby. Męskość jest określana jako seksualna dominacja, kobiecość jako seksualne podporządkowanie.

[...] gender jest kreowany dzięki erotyzacji dominacji i podporządkowania. Różnica między kobietą a mężczyzną i dynamika procesów podporządkowania i dominacji wzajemnie się definiują. I takie jest społeczne rozumienie seksu<sup>44</sup>.

Gender jest istotowo skonstruowaną płcią (*constitutively constructed*), kiedy zatem definiujemy gender lub też męskość czy kobiecość, musimy odnieść się do społecznych czynników, a w szczególności musimy uwzględnić dynamikę procesu podporządkowania i dominacji: mężczyźni zajmują pozycję dominującą, a kobiety pozycję seksualnego podporządkowania, i w rezultacie płcie kulturowe (gender), już dzięki samej definicji, są zhierarchizowane, a ta hierarchia jest fundamentalnie związana z seksualnie pojętą relacją siły. Wobec tego termin „genderowa równość” nie ma sensu, gdyż różnice genderowe nie wynikają z określonej psychologicznie orientacji ani zachowań, są one raczej funkcją seksualno-

<sup>43</sup> Zob. N. Chodorow, *Reproducing Mathering*, Berkeley 1978; *eadem*, *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] N. Tuana, R. Tong (red.), *Feminism and Philosophy*, Boulder, CO 1995.

<sup>44</sup> C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass. 1989, s. 113.

ści, która jest hierarchiczna w społeczeństwach patriarchalnych. Oznacza to, iż nie można mówić, że mężczyźni są **naturalnie** skłonni do uprzedmiotowienia kobiet, a kobiety są **naturalnie** zdolne do podporządkowania; raczej kobieca i męska seksualność jest uwarunkowana społecznie, a potrzeby zarówno mężczyzn, jak i kobiet są definiowane z męskiego punktu widzenia: mężczyźni są tak uwarunkowani, że podporządkowanie kobiet traktują jak walor seksualny, a kobiety zgadzając się na taką sytuację też uważają ją za atrakcyjną seksualnie<sup>45</sup>.

Jednak pojęcie „gender”, określające realną różnicę między płciami, mimo że ukształtowaną w procesie socjalizacji, budzi wiele sprzeciwów, ponieważ tak rozumiane oznacza, że **wszystkie** kobiety są zmuszone być innymi niż **wszyscy** mężczyźni. Zgodnie z teorią MacKinnon np. fakt bycia podporządkowaną i przez to seksualnie atrakcyjną dla mężczyzny oznacza także, że kobieta, która nie chce być taką, nie jest traktowana jak kobieta – „nie liczy się” jako kobieta. Dalsze zarzuty, które wysuwa się przeciw temu stanowisku to fakt, że teoria ta błędnie zakłada, że gender jest konstruowany wszędzie w taki sam sposób i nie uwzględnia różnic rasowych, etnicznych, klasowych czy narodowych. A przecież „kobiecość” nie jest doświadczana tak samo we wszystkich grupach, klasach czy społeczeństwach. Seksualne uprzedmiotowienie nie może służyć jako powszechna kondycja określająca kobiecość, gdyż ta jest zróżnicowana w zależności od rasy czy klasy. Kobiety dużo lepiej rozumieją mężczyzn ze swojej klasy, niż kobiety odmiennej rasy, pochodzenia czy kultury. Zdaniem niektórych krytyczek – białe, zachodnie feministki z klasy średniej uczyniły ze swojego rozumienia gender „metafizyczną prawdę”, marginalizując w ten sposób inne kobiety<sup>46</sup>. Jest to również główny zarzut przeciw wcześniej omawianej teorii Friedan. Jednakże uwzględnienie faktu ogromnych różnic dotyczących społecznej sytuacji kobiet, wiąże się z koniecznością przyznania, że istnieje wiele odmiennych definicji „kobiecości”. W sposób oczywisty pojawia się tu problem, jak zdefiniować indywidualność kobiety.

Zagadnienia te rozważane są w filozoficznie nastawionych pracach feministycznych, dotyczących jednostkowości/indywidualności kobiet (*self*). Rozpatrywane są tu trzy podstawowe problemy:

<sup>45</sup> C. MacKinnon, *Difference an Dominance: On Sex Discrimination*, [w:] E. Hackett, S. Haslanger (red.), *Theorizing Feminisms*, Oxford 2006, s. 381–391.

<sup>46</sup> Zob. np. E. Spelman, *Inessential Woman*, Boston 1988; A. Harris, *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, „Stanford Law Review” 1990, vol. 42 (3), s. 581–616; A. Stone, *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy” 2004, nr 1, s. 135–153.



- 1) krytyka ustalonych poglądów;
- 2) nawoływanie do uznania kobiecej indywidualności (*selfhood*);
- 3) konieczność przemyślenia terminu jednostkowość/indywidualność, które powinno włączać doświadczenia kobiet w teorie społeczne i kulturowe.

Feministyczne, anglosaskie krytyki wskazują na dwa ważne elementy zachodniej kultury: kantowską koncepcję rozumnego podmiotu moralnego, który używa rozumu, aby transcendować normy kulturowe i odkryć absolutne prawo moralne oraz koncepcję *homo oeconomicus*, który używa rozumu ustalając potrzeby w spójnym porządku i odkrywając, w jaki sposób należy maksymalizować satysfakcję wynikającą z zaspokajania tych potrzeb. Feministki wskazują, że zwrócenie uwagi jedynie na racjonalność postępowania powoduje, iż zapominamy o innych, niezmiernie istotnych elementach budujących naszą społeczną identyfikację, takich jak rasa, etniczność, klasa, wiek, seksualna orientacja itd. Zdaniem niektórych feministycznych filozofek za kantowskim podmiotem etycznym i *homo oeconomicus* ukrywa się biały, zdrowy, witalny, heteroseksualny mężczyzna w średnim wieku, pochodzący z klasy średniej. Obydwie propozycje (moralny podmiot kantowski i *homo oeconomicus*) uznają one za mizoginistyczną interpretację zachodniej kultury, przyczyniającą się do jej upadku. Ponieważ w zachodniej kulturze intelekt i rozum przypisywane są jedynie mężczyźni, podczas gdy ciało i emocje określają jedynie kobietę, identyfikacja z racjonalnością jest tym samym, co męskulinizacja<sup>47</sup>, natomiast kobiece identyfikacje z konieczności naśladują ideał męski. Mimo że powszechnie głoszone normy kulturowe mówią o równości i tolerancji, to jednak z powodu stereotypów i utrwalonych wyobrażeń kultura przekazuje zakamuflowaną informację o historycznie uznanym i prawnie potwierdzanym porządku akceptującym supremację męską. Feministyczna filozofia prawa wskazuje i uwypukla perswazyjny wpływ patriarchalnej kultury na struktury prawa, przedstawiając jego konsekwencje w postaci niekorzystnej materialnej kondycji kobiet i proponując możliwe reformy, które mają skorygować genderową niesprawiedliwość, restrykcje i wyzysk<sup>48</sup>.

Zdaniem współczesnych filozofek takiemu stanowi rzeczy zaradzić można dzięki uświadomieniu kobietom faktu, że są one jednostkami ob-

<sup>47</sup> Na temat historii męskich, filozoficznych rozważań dotyczących kondycji i braku istotowości kobiet zob. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001.

<sup>48</sup> Zob. L. Francis, P. Smith, *Feminist Philosophy of Law*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminism-law/>> [dostęp: 1.06.2014].

darzonymi indywidualnością (wracamy tu niejako do postulatu Astell, zdaniem której najważniejsze zadanie, to uświadomienie kobietom ich wartości, z powodu tego, że są osobami obdarzonymi rozumem, zdolnymi do dokonywania osądów i wyborów moralnych). Wymaga to jednak akceptacji ze strony kultury i społeczeństwa. Kobiety muszą uświadomić sobie potrzebę budowania swojej indywidualności, a nie „przeglądania się jedynie w oczach mężczyzny”, czyli – jak mówiła Beauvoir – nie traktowania siebie samej jak Innego. Ten proces wymaga podejmowania różnych kulturowych, społecznych, politycznych i ekonomicznych przedsięwzięć w odniesieniu do rodzin, we wprowadzaniu ustaw wspomagających kobiecą działalność ekonomiczną, w przeciwstawianiu się przemocy w pracy, obronie kobiecych praw do reprodukcji (np. płatne urlopy macierzyńskie) oraz w potępianiu i karaniu wszelkiej przemocy stosowanej przeciw kobietom.

Podstawowym filozoficznym problemem jest natomiast konieczność określenia, co czyni kobietę jednostką/indywidualnością. Odpowiedź na to pytanie jest istotna dla zbudowania spójnej koncepcji, trzeba się zdecydować, co uznamy za elementy ważne w budowie naszej indywidualności, co w dalszej kolejności domaga się określenia, czym jest to coś, co pozwala nam prowadzić dobre życie. Feministki, jak już powiedziano, zaprzeczają jakoby była to jedynie rozumność, przeciwstawiając się tu długiej tradycji, od Platona począwszy, zachodniej filozofii, na której została zbudowana ta kultura. Szukając innych niż racjonalność elementów odwołują się do trzech głównych teorii: psychoanalizy, teorii relacji podmiotów oraz poststrukturalizmu<sup>49</sup>. Wszystkie teorie opisują te elementy, które miałyby konstituować indywidualność kobiet, choć w żadnej z nich nie można znaleźć normatywnych rozważań, gdyż, jak się wydaje, napotykają one te same trudności, które feministki zauważyły u swych poprzedniczek<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Wyczerpujący artykuł na temat poszczególnych rozwiązań wraz z informacją bibliograficzną znajduje się w D. Meyers, *Feminist Perspectives on the Self*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/feminism-self/>> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>50</sup> Wydaje się, że jedno z możliwych rozwiązań tych problemów przedstawia koncepcja etyczna zwana „etyką troski”. Przedstawiona po raz pierwszy w książce *In a Different Voice* (1982) autorstwa Carol Gillingan, koncepcja ta zakłada, że kobiety w szczególny sposób traktują problemy moralne, nie odnosząc się do wartości uniwersalnych. Rozwinięta przez Nel Noddings, w największym skrócie, teoria ta uznaje, że tym, co świadomie lub nieświadomie postrzegamy jako dobre, jest relacja naturalnej troski, którą najlepiej odzwierciedla stosunek matka–dziecko. Jej zdaniem chcemy żyć moralnie, ponieważ pielęgnując relacje troski z innymi, umacniamy nasze dobre relacje z ludźmi. W doświadczeniu troski realizuje się nasz ideał etyczny, a kryterium oceny moralnej naszego czynu nie jest

Z pewnością, jak twierdzi większość współczesnych feministek, z wyjątkiem feministek chrześcijańskich, trudno doszukać się tych istotnych elementów konstytuujących indywidualność kobiet w domu. Od samego zarania feministki i prekursorki feminizmu, np. Astell czy Wollstonecraft, zauważały, że konieczność opiekowania się rodziną, co więcej przekonanie, że kobieta realizuje się jedynie w sferze prywatnej, stanowi swego rodzaju „zagrożenie” dla jej swobodnego rozwoju. Ponieważ rodzina i jej problemy należały do sfery prywatnej, w sferze publicznej nie domagano się sprawiedliwości. Sytuacja zmieniła się dopiero wraz z drugą falą feminizmu i jej hasłem: „to co prywatne jest polityczne”. Od tego czasu feministki zaczęły traktować rodzinę jak polityczną instytucję, opierając to twierdzenie na trzech głównych tezach. Jak pisze Debra Satz:

1. Rodziny nie odzwierciedlają naturalnego porządku, lecz społeczną instytucję ukonstytuowaną przez prawo, np. małżeństwo jest instytucją społeczną. Dlatego też, państwo nie może nie decydować się na brak ingerencji w sprawy rodziny: jedynie pytanie, jakie tu się rodzi, dotyczy tego, jak powinno interweniować i na jakiej podstawie.
2. Państwo ma istotny interes w rozwoju przyszłych obywateli.
3. Podział pracy w tradycyjnych rodzinach ogranicza możliwości kobiet i ich wolność w świecie zewnętrznym<sup>51</sup>.

282

Istnieje wiele teorii uzasadniających trzy powyższe tezy<sup>52</sup>. W tym miejscu chciałabym zwrócić jedynie uwagę na propozycje zaradzenia rodzającym się problemom. Zdaniem feministek, kiedy tworzymy rodzinę, winny być przestrzegane dwie podstawowe wartości: indywidualny wybór oraz zasada równości. Jeśli chodzi o tę pierwszą niektóre feministki postulują zamianę tradycyjnego małżeństwa na kontrakty, które dowolna para mogłaby móc zawrzeć (chodzi tu nie tylko o małżeństwa homoseksualne, z czym mamy już do czynienia w niektórych krajach, ale również o poligamię). Zdaniem tych myślicielek to jednostki, a nie państwo, powinny decydować, jaki rodzaj rodziny chcą stworzyć. Dotyczy to także swobodnego wyboru „rodzaju” prokreacji (dopuszcza się np. moż-

---

zasada uniwersalna, lecz jednostkowe reakcje osób wchodzących w jednostkowe relacje z innymi (zob. N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley-Los Angeles, Cal. 1984; R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-ethics/>> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>51</sup> D. Satz, *Feminist Perspectives on Reproduction and the Family*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/feminism-family/>> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>52</sup> Zob. *ibidem*.

liwość kupowania gamet)<sup>53</sup>. Wszystkie feministki są natomiast zgodne co do tego, że zachowanie zasady równości w rodzinie leży w interesie wszystkich, ponieważ to od wychowania zależy umiejętność poszanowania jednostki. Feministki, jak wcześniej Mill, zwracają uwagę, że zróżnicowane genderowo wychowanie przyczynia się do nierównego startu w życie chłopców i dziewcząt, a nierówny podział zajęć w domu zmniejsza możliwości realizacji zawodowej kobiet. Problem, który jest przy tej okazji poruszany, to biologiczny fakt konieczności rodzenia dzieci, bycia w ciąży, karmienia i tym samym ograniczania kobiecej wolności i, związana z tymi zagadnieniami, możliwość kobiet decydowania o zabiegu aborcji, korzystania z usług surogatek, adopcji. Są to problemy, z którymi spotykamy się na co dzień tak w życiu prywatnym, jak i publicznym i, jak obserwujemy, różne grupy czy klasy bronią „swoich” interesów, przyczyniając się do stanowienia określonego, bardzo zróżnicowanego, nawet w świecie zachodnim, prawa.

## Krytyka koncepcji gender

Ponawiane w obecnej dobie krytyki dotyczące rozróżnienia na sex i gender kazały się zastanowić nad odpowiedzią na następujące pytania: Co pozwala mówić o interesach kobiet i domagać się politycznych i społecznych zmian ich sytuacji, jeśli nie ma jednej kategorii „kobieta”?; W czym imieniu występujemy, jeśli kobiety nie mają żadnej wspólnej cechy, która by je określała? Jeśli zgodzimy się, że tak właśnie jest, to ostatecznie będziemy mieli przed sobą jednostkowe kobiety, których nic nie łączy, a wtedy główna cecha kultury patriarchalnej, którą zaakceptowały wszystkie feministki, mianowicie jej opresywny charakter nie będzie już uniwersalną cechą kultury. Iris Young zauważa, że: „nie jest możliwe skonceptualizowanie opresji jako usystematyzowanego, strukturalnego, instytucjonalnego procesu”<sup>54</sup>. Ostatnio prowadzone są więc intensywnie badania nad kategorią „kobieta” rozumianą jako grupa lub zespół, które, jak pisze Mari Mikkola, doprowadziły do powstania dwu podstawowych teorii:

<sup>53</sup> Zob. np. M.A. Fieneman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York 1995; M.L. Shanley, *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive technologies, Surrogacy, Adoption, and Same Sex and Unwed Parents*, Boston 2001.

<sup>54</sup> Zob. I.M. Young, *Interesting Voices*, Princeton 1997, s. 17.

1) genderowego realizmu, broniącego tezy, że istnieje coś, co pozwala uznać wszystkie kobiety za kobiety,

2) nominalizmu genderowego, który neguje istnienie jakiegokolwiek istotowej cechy powodującej, że jestem kobietą i odsyła do elementów zewnętrznych, pozwalających odnaleźć społeczne warunki gwarantujące jedność kobiet<sup>55</sup>.

Ponieważ z punktu widzenia tego artykułu omawianie wspomnianych rozróżnień mija się z celem, bo i tak – dzięki zabiegom teoretycznym – okazuje się możliwe utrzymanie w mocy tezy o opresywnym charakterze współczesnych kultur i tym samym występowanie w imieniu kobiet, skupię się na – moim zdaniem – konstruktywnej krytyce i, co więcej, alternatywnej propozycji.

Najlepiej znaną obecnie krytyczką teorii „genderowego realizmu” i najczęściej przywoływaną postacią jest Judith Butler, urodzona w 1956 r. filozofka amerykańska<sup>56</sup>. Butler twierdzi, że rozróżnienie na sex i gender nie jest inteligibilne, ponieważ zakłada co najmniej dwa czynniki, które daną grupę definiują:

1) wspólne doświadczenia wynikające z przynależności do określonej grupy wspólnotowej, np. etnicznej, rasowej, kulturalnej czy genderowej,

2) jednakie warunki życia jej członków.

Normatywny kontrargument Butler jest skierowany przeciw tej tzw. polityce identyczności. Jej zdaniem „kobieta” jest zawsze definiowana także dzięki nie-wyrażonym normatywnym wymaganiom, jak np. „kobieca osobowość”, które ona sama, aby być traktowana jak kobieta, musi spełniać. Pojęciem „kobieta” zawsze posługujemy się w sposób ideologiczny, a nie ma możliwości, by każda kobieta była właściwym desygnatem tego pojęcia. Natomiast teoria podziału sex/gender zakłada, że „upłciwione społecznie” jednostki mają istotowe własności umożliwiające dokonanie takiego zabiegu, tzn. przyjmuje się tu, że kobiety i mężczyźni, jako kobiety i mężczyźni mają różne istotowe i przygodne cechy, które tak je płciowo sytuują. To stanowisko Butler krytykuje, gdyż – jej zdaniem – nie ma żadnych istotowych cech genderowych, natomiast gender jest iluzją utrzymywaną przez dominujące struktury władzy. Zdaniem Butler, bycie kobietą oznacza dokonywanie pewnych aktów zatwierdzających jej płciowość, sama płeć natomiast jest jedynie performatywna i tworzy się dzięki powtarzanym aktom i nieustannie odgrywanym rolom<sup>57</sup>. Jak pisze Butler:

<sup>55</sup> Zob. wyżej, przyp. 33.

<sup>56</sup> W języku polskim ukazał się przekład znanej książki Judith Butler: *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.

<sup>57</sup> Zob. J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, [w:] *Performing Feminism*, red. S.-E. Case, Baltimore 1990; *eadem, Uwikłani w płęć...*, rozdz. 1.

[...] w hegemonicznym języku płeć jawi się jako substancja, jako byt tożsamy ze sobą, by użyć tu słownika metafizyki. Pozór ten uzyskiwany jest dzięki performatywnemu zabiegowi językowemu i/lub dyskursywnemu, któremu udaje się ukryć, że „bycie” płcią, biologiczną czy kulturową, jest fundamentalnie niemożliwe. [...] Wywrotowa wielość seksualności, naruszająca heteroseksualne, reprodukcyjne i medyczo-jurydyczne hegemonie, zostaje tym samym stłumiona przez binarną regulację seksualności<sup>58</sup>.

Dlatego też – zdaniem Butler – feministki nie powinny poszukiwać prawdziwej definicji „kobiety”, ani taka kategoria nie powinna być podstawą polityki feministycznej. Co więcej Butler krytykując rozróżnienie na sex i gender stwierdza, że możliwe jest podważenie niezmiennego charakteru płci biologicznej i dlatego jest możliwe, że:

[...] ten konstrukt, który zwiemy „biologiczną płcią”, jest tak samo właśnie konstruktem kultury jak kulturowa płeć; otóż może biologiczna płeć zawsze była jak najbardziej kulturową płcią. To oznaczałoby, że w ogóle nie istnieje rozróżnienie na płeć biologiczną oraz kulturową<sup>59</sup>.

Stąd tytuł książki Butler: *Gender Trouble (Uwikłani w płeć)* wskazujący na fakt, że ani płeć biologiczna, ani płeć kulturowa nie jest sprawą oczywistą i jednocześnie jest możliwe, że są one konstruktem ułatwiającym podporządkowanie i zniewolenie, nakazujące posłuszeństwo jednej części (kobiecej) ludzkości, drugiej jej części (męskiej). I stąd też możliwe rozwiązanie problemów wynikających z binarnego podziału płci: teoria Queer (tłumaczona polski jako „społeczna teoria różnicy”, „teoria odmienności”). Mówi ona, że istnieje istotna różnica między tym, co podmiot robi, tzn. rolami, jakie odgrywa, a tym, czym podmiot jest, czyli jednostkowością/indywidualizacją. Zatem jej podstawowym celem jest usunięcie kategorii identyczności, które to kategorie są wytwarzane po to, by móc zidentyfikować „podmioty obdarzone płcią” i wskazać określone miejsce wszystkim jednostkom, obdarzonym tylko jednym możliwym rodzajem seksualności. Teoria Queer zwraca się przeciwko heteronormatywnej kulturze, podkreślając konieczność uznania kategorii „odmienności”, a co za tym idzie opowiada się za koniecznością dekonstrukcji społecznej ontologii<sup>60</sup>.

I jeszcze jedna teoria, które neguje esencjalistyczne i konstruktywistyczne koncepcje podmiotu, sformułowana przez Rossi Braidotti, feministyczną filozofkę, urodzoną w 1954 r, zaliczaną do trzeciej fali femini-

<sup>58</sup> J. Butler, *Uwikłani w płeć...*, s. 71.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>60</sup> Zob. A. Green, *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, „Sociological Theory” 2007, vol. 25, nr 1, s. 26–45.



zmu, inaczej zwanej postfeminizmem, który wziął swój początek w latach osiemdziesiątych wieku XX<sup>61</sup>. Braidotti, jak pisze Aleksandra Derra:

[...] namawia do budowania kobiecego podmiotu bez popadania w błędy filozoficznego esencjalizmu czy relatywizmu. W tym znaczeniu sytuuje się ponad czy poza sporami ułożonymi zgodnie z binarnymi przeciwieństwami, takimi jak: obiektywizm/relatywizm, teoretyczne/empiryczne, teoretyczne/polityczne, emancypacja/różnica seksualna, prywatne/publiczne, kultura/natura, kultura/biologia, tożsamy/inny; wymieniając tylko kilka<sup>62</sup>.

Zainteresowana przede wszystkim problemami związanymi z cielesnością i materialnością formułuje ona teorie podmiotów nomadycznych. W jej ujęciu ciało jest społecznie zapośredniczone, ze względu na język, konceptualizację, afekty, emocje, uczucia, wizerunki, wizualizacje, stereotypy, obowiązujące normy, dyskursy, itd.:

[...] będąc jednocześnie podstawowym wymiarem ludzkiej tożsamości i podmiotowości [ciało] jest metafizycznym rysem, który w punkcie wyjścia różnicuje nas płciowo (obojętnie jak określana jest płeć, niekoniecznie zresztą binarnie), konstituuje tożsamość osobową. [...] Budując filozoficzne podstawy podmiotowości, nie wolno zapomnieć o tym wymiarze. Przypominanie o nim polega jednak na równoczesnym zakwestionowaniu historii uświęconej tradycji odzielania umysłu (rozumu, *cogito*, myślenia, podmiotu) od ciała<sup>63</sup>.

286

Braidotti nie traktuje filozofii jako dziedziny ściśle teoretycznej, gdyż np. feminizm, inkorporujący osobiste doświadczenia bycia kobietą do teoretycznych rozważań, jest najlepszym przykładem koniecznego związku myśli i praktyki życiowej oraz politycznej. Takie nastawienie powoduje, że Braidotti „uprawia nomadyczne myślenie i formułę pisania”, które sytuują się „pomiędzy” teoriami, stylami, nie mając stałego miejsca. Nomadyczna teoria podmiotu zakłada zatem jego upłciwienie, wielorakość, relacyjność, ciągłe stawanie się jakimś; jest on zakotwiczony jedynie „tu” i „teraz”, uwikłany w sieci powiązań z czynnikami pozaludzkimi i wpłątany w sferę polityczną<sup>64</sup>. Za Foucaultem, Braidotti przyjmuje, że cielesny podmiot jest wypadkową działań związanych z wiedzą i władzą, w której znaczącą rolę odgrywają elementy materialne i symboliczne, nie jest on

<sup>61</sup> Trzecia fala feminizmu jest próbą zaradzenia problemom, które są związane z odmiennością rasową, etniczną, religijną, sytuacją ekonomiczną kobiet. Charakteryzuje się ona połączeniem feminizmu z różnymi teoriami społecznymi, m.in.: krytyczną, queer, poststrukturalizmem, postkolonializmem i ekologią.

<sup>62</sup> A. Derra, *CIAŁO – KOBIECIE – RÓŻNICA*. W *Nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Strózik, Katowice 2010, s. 451.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 452.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 453, 456.

zatem ani jedynie bytem abstrakcyjnym, ani tylko materialnym ciałem<sup>65</sup>. Tym samym nie zgadza się ona na sprowadzanie podmiotu ludzkiego do „cogito”, rozumnego podmiotu kontrolującego i panującego nad swymi emocjami (odrzuca więc, jak i inne feministki, arystotelesowską, kartezyjską, kantowską tradycję filozoficzną). Derra pisze:

Podsumowując, Braidotti w swoim filozoficznym nomadyzmie przyjmuje, że współczesne ciało posiada specyficzny techno-kulturowy status, dlatego w filozoficznych rozważaniach nad podmiotem powinniśmy być może używać terminu techno-ciało lub, za Donna Haraway, cyborg<sup>66</sup>.

Jakie konsekwencje niesie teoria podmiotów nomadycznych dla feminizmu i na ile może ona przyczynić się do zmiany ciągle złej, a właściwie pogarszającej się sytuacji kobiety?<sup>67</sup> Przede wszystkim należy zauważyć, że Braidotti, jak wszystkie feministki, uznaje opresywny, fallogocentryczny charakter kultury zachodniej za jej charakterystyczne cechy, a wynikające stąd sprowadzenie kobiecości i kobiety do tego, co inne, gorsze, mniej wartościowe, za jej „naturalną” konsekwencję. Podobnie jak jej poprzedniczki zwraca uwagę, na fakt, że klasyczna logika pozwoliła zbudować system tożsamości oparty na binarnym przeciwstawieniu tego, co męskie (racjonalne i odcielesnione), traktowanemu jako norma, temu, co kobiece (irracjonalne, ucielesnione) i nienormatywne. Braidotti pisze:

Chociaż można odczytać historię zachodniej filozofii jako wariację na temat długoletniej opresji kobiet, przeciwko której wystąpiły feministki, wolałabym raczej nie wymieniać wszystkich okrucieństw dyskursywnych, których dopuścili się filozofowie wobec kobiecości i wobec kobiet [...] Z feministycznego punktu widzenia niesłuszność teoretycznego modelu klasycznej racjonalności polega na tym, iż nie uwzględnia on różnicy seksualnej, myląc męską stronniczość z uniwersalnym sposobem wypowiedzania się. [...] Faktem jest, że logika binarna, jako konsekwencja fallogocentrycznych założeń, tworzy wadliwe i niepełne pojęcia, nieprawdy i naukowe nieporozumienia – co po prostu nie wystarcza, by stworzyć system myślowy<sup>68</sup>.

Braidotti chce ukazać pozytywne cechy różnic między tym, co kobiece i męskie, wskazując, że „różnica” powinna pociągać za sobą zaciekawienie, fascynację, a nie konfrontację, wrogość czy negatywną ocenę. Jej

<sup>65</sup> R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucielesnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 91.

<sup>66</sup> A. Derra, *op. cit.*, s. 357.

<sup>67</sup> Braidotti zauważa, że ciągle utwierdzany mit piękna w naszej kulturze sprowadza kobietę do cielesności, ugruntowując władzę nad kobietami poprzez bezustannie powtarzane nakazy „doskonalenia” ciała (zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, s. 116).

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 253–254.

zdaniem pozytywne zmiany w kulturze mogą się pojawić dzięki trzem podstawowym działaniom feministek:

1) „porzuceniu wiary w ustalone tożsamości o charakterze seksualnym, kulturowym i politycznym”, które jest „zasadniczym krokiem w krytyce racjonalności jako pojęcia normatywnego”<sup>69</sup>;

2) praktyce feministycznej, która w walce o podstawowe prawa „useksualnia dyskurs, wskazując na jego powiązanie z męską władzą [...] przemieszczając się między intelektualną krytyką a oporem wobec codziennych form opresji”<sup>70</sup>;

3) „przedefiniowaniu statusu różnicy w naszym systemie wartości teoretycznych, moralnych, społeczno-ekonomicznych” i ustanowieniu „nowych reprezentacji teoretycznych, które wspomagałyby te starania”<sup>71</sup>.

Zakończmy te rozważania uwagą Derry na temat sposobu rozumienia feminizmu przez Braidotti:

Mianowicie, jako kobiece namiętne pragnienie samorealizacji i wolności, które wyraża się w twórczym konstruowaniu nie tylko teorii, ale także swojego własnego życia. [...] nie istnieje jedna, raz na zawsze dookreślona kobiecość; nie istnieje jeden jedyny sposób uprawomocnienia kobiecej podmiotowości. Feminizm to nie jeden głos i jeden język, ale wielość głosów, wielość języków, które próbują poradzić sobie ze złożonością świata i podmiotu. Trzeba podjąć trud kobiecego opracowania go po swojemu<sup>72</sup>.

## Podsumowanie

Przedstawione w tym artykule poglądy myślicielek, opisujących, analizujących i proponujących różne sposoby zaradzenia problemom związanym ze zniewoleniem kobiet prowadzą niestety do smutnej konstatacji. Od wieku XVII po czasy współczesne kobietom nie udało się jeszcze osiągnąć ani „wolności do”, ani „wolności od”. Jak słusznie zauważają przywoływane myślicielki, wszyscy jesteśmy uwikłani w struktury władzy narzucające określone rozwiązania polityczne, kulturowe i społeczne; dyskurs, język, gesty, zachowania potwierdzają męską supremację. Kobiety mogą zaistnieć albo wtedy, gdy powielają męskie wzorce oparte na binarnej logice, albo, gdy okazują swoją „kobiecą podległą naturę”, czyli wpisują się we wzorec skonstruowany dla nich przez mężczyzn.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 268.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 269.

<sup>72</sup> A. Derra, *op. cit.*, s. 364.

Większość kobiet we współczesnym świecie jest pozbawiona możliwości dokonywania wyborów, podejmowania decyzji i samodzielnych działań. Często, co trzeba stwierdzić z bólem, niezgoda na niesprawiedliwe prawa obowiązujące w danej społeczności kończy się dla kobiet tragicznie. Większość również ciągle spotyka na swojej drodze przeciwności, które uniemożliwiają im realizację marzeń czy choćby po prostu godne życie. Ten stan rzeczy nie wynika jedynie ze złej sytuacji ekonomicznej danego kraju, jest on spowodowany kulturowymi względami, takimi jak np.: zła interpretacja religii, niesprawiedliwe normy i okrutne praktyki społeczne, brak poszanowania godności ludzkiej, wynikający często z faktu, że połowa obywateli/obywaterek danego kraju nie jest traktowana jak obywatele.

Moim zdaniem feminizm wpływa na poprawę sytuacji kobiet we wszystkich kulturach. Przede wszystkim kobiety, dzięki wymianie informacji, doświadczeń, wspólnej pracy, uświadamiają sobie, że są pełnoprawnymi uczestnikami życia i domagają się równego traktowania; doceniają wartość wykształcenia i płynące z niego korzyści społeczne, ekonomiczne, osobiste. Ucząc się „wsłuchiwać w swoje ciało”, kobiety dowiadują się, że człowiek/osoba to nie tylko rozum, a może przede wszystkim nie rozum; uczą się trudnej sztuki brania odpowiedzialności za swoje wybory i czyny; uczą się stawiać kulturze wymagania; uczą się odważnego, publicznego dyskursu, który będzie szanował i brał pod uwagę ich odmienne postrzeganie świata tak natury, jak i kultury.

Jestem przekonana, że kobiety mogą też nauczyć mężczyzn innego, głębszego spojrzenia na sprawy prywatne i publiczne; mogą ich wyzwolic z ograniczeń, które oni sami stworzyli dla siebie, wymagając, by każdy był racjonalny, władczy i decyzyjny. Mam nadzieję, że mężczyźni, dobrze wytrenowani w racjonalnych zachowaniach, będą umieli dostrzec wartości Innego i w tej heglowskiej dynamice tezy–antytezy kobiety i mężczyźni będą chcieli odnaleźć syntezę, czyli różnice, o które warto zabiegać i które warto pielęgnować. Wszyscy jesteśmy podmiotami nomadycznymi, choć nie wszyscy możemy, ani nie musimy być feministami.

## Bibliografia

- Astell M., *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, red. P. Springborg, London 1997.
- Beauvoir S. de, *Drużyna płęć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2002.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.

- Broad J., *Margaret Fell*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/margaret-fell/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Butler J., *Performative Acts and Gender Constitution*, [w:] S.-E. Case (red.), *Performing Feminism*, Baltimore 1990.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.
- Chodorow N., *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] N. Tuana, R. Tong (red.), *Feminism and Philosophy*, Boulder CO 1995.
- Chodorow N., *Reproducing Mathering*, Berkeley 1978.
- Derra A., CIAŁO – KOBIETA – RÓŻNICA. W nomadycznej teorii podmiotu Rosi Bradiotti, [w:] A. Kiepas, E. Strózik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Katowice 2010, s. 449–469.
- Fieneman M.A., *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York 1995.
- Francis L., Smith P., *Feminist Philosophy of Law*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminism-law/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Friedan B., *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.
- Gilligan B., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Deveelopment*, Cambridge, Mass. – London, Engl. 1993.
- Green A., *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, „Sociological Theory” 2007, nr 25 (1), s. 26–45.
- Gunther-Canada W., *Mary Wollstonecraft's „Wild Wish”: Confounding Sex in the Discourse on Political Rights*, [w:] M.J. Falco (red.) *Feminism interpretations of Mary Wollstonecraft*, Pennsylvania 1996, s. 61–83.
- Hill B., *The First English Feminist: „Reflections Upon Marriage” and Other Writings by Mary Astell*, London 1986.
- Jung E., *Czy w XVII- i XVIII-wiecznej Anglii kobieta była traktowana jako wartościowa jednostka – obywatelka?*, „Filo-Sofija” 2013, t. 23, nr 4, s. 117–132.
- Koziaż K., *Sufrażystki. Poprawa sytuacji kobiet w XIX wieku*, „Histmag.org” [dostęp: 16.07.2008].
- Landes J.B., *Mary Does, Alice Doesn't*, [w:] *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminism*, New York–London 1997.
- MacKinnon C., *Difference an Dominance*, [w:] E. Hackett, S. Haslanger (red.), *Theorizing Feminisms*, Oxford 2006.
- MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass. 1989.
- Meyers D., *Feminist Perspectives on the Self*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/feminism-self/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Mikkola M., *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Miller D.E., *Harriet Taylor Mill*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/harriet-mill/> [dostęp: 1.06.2014].

- Millet K., *Sexual Politics*, London 1971.
- Noddings N., *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley–Los Angeles, Cal. 1984.
- Perry R., *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago 1987.
- Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002.
- Rossi A.S., *Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, [w:] eadem (red.), *Essays on Sex Equality*, Chicago 1970.
- The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, red. S. Gamble, London–New York 1999.
- Rubin G., *The Traffic in Women: Notes on the „political Economy“ of Sex*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975.
- Satz D., *Feminist Perspectives on Reproduction and the Family*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Zalta E.N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/feminism-family/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Shanley M.L., *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive technologies, Surrogacy, Adoption, and Same Sex and Unwed Parents*, Boston 2001.
- Spelman E., *Inessential Woman*, Boston 1988.
- Stoller R., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.
- Stone A., *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy“ 2004, nr 1, s. 135–153.
- Taylor B., *For the Love of God*, [w:] E. Yeo, *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, London–New York 2002.
- Tomaselli S., *Mary Wollstonecraft*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Zalta E. N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/wollstonecraft/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Tong R., Williams N., *Feminist Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Zalta E.N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-ethics/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Tuana N., *Approaches to Feminism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Zalta E. N. (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/> [dostęp: 1.06.2014].
- Uliński M., *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001.
- Weisberg D.K. (red.) *Feminist Legal Theory: Foundations (Women In The Political Economy)*, Philadelphia 1993.
- Wollstonecraft M., *A Vindication of the Rights of Women*, [w:] J. Todd (red.), *Political Writings: A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, An historical and Moral View of the French Revolution*, Oxford 1994, s. 60–231.
- Young I.M., *Interesting Voices*, Princeton 1997.





## Pojęcie wolności w Ruchu Nowej Lewicy

Ruch Nowej Lewicy, zwany także „Ruchem Protestu”, często uważany jest za synonim ruchu wolnościowego. Wpływ na taką opinię ma bez wątpienia zakorzeniona w historycznej pamięci rewolucja dzieci kwiatów, pokojowe demonstracje antywojenne i antyatomowe. Jeżeli tak jest, tytułowa wolność powinna pojawiać się w koncepcjach filozofów, doktrynerów i przywódców ruchu jako wartość nadrzędna, bez względu na kraj i czas protestu. Czy tak było? Oto pytanie, na które odpowiedź może zaskakiwać. Kategoria WOLNOŚĆ nie pojawia się wprost w warstwie myśli polityczno-filozoficznej ruchu, lecz stanowi tło wszystkich haseł, postulatów, myśli, a przede wszystkim idei permanentnej rewolucji.

293

Nowa Lewica, co trzeba podkreślić, nigdy nie była ruchem monolitycznym, przede wszystkim pod względem idei filozoficznych, doktrynalnych i ideologicznych. Stworzyła mozaikę nurtów, ugrupowań, celów, które wprawdzie w podobnym czasie (druga połowa lat sześćdziesiątych do połowy lat siedemdziesiątych) funkcjonowały w większości państw europejskich i w Stanach Zjednoczonych, jednak intelektualne podłoże ich funkcjonowania było zgoła różne. Ten „rozziew mentalny” jest szczególnie widoczny pomiędzy ugrupowaniami Nowej Lewicy w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych.

Uogólniając można jednak wskazać wspólne elementy dla wszystkich odłamów nowolewicowego protestu; są to hasła rebelii przeciwko kapitalizmowi i skrajnemu autorytaryzmowi oraz negacja represywnego systemu. Wszystkie one akcentują dialektyczną kategorię wolności. Mówią o wolności „od”, rzadko kiedy dają wykładnię postępowania w celu wypracowania wolności „do”.

Aby lepiej przedstawić złożoność ruchu, a także zilustrować wielowątkowość jego polityczno-filozoficznej myśli, wydaje mi się stosowne zaprezentowanie czterech głównych swego rodzaju „filarów”, przez które w moim przekonaniu należy patrzeć na zjawisko, które powszechnie

nazywa się Nową Lewicą. Są nimi: krytyczna teoria Szkoły frankfurckiej, następnie doktryna filozoficzna Herberta Marcusego (potocznie nazywanego ojcem ruchu), rewolucyjna myśl Rudiego Dutschke (przywódcy niemieckiego ruchu studenckiego) oraz anarchistyczne idee Daniela Cohn-Bendita (samozwańczego przywódcy francuskiego ruchu protestu, kreatora Ruchu Zielonych, deputowanego Parlamentu Europejskiego z ramienia Zielonych, obecnie na politycznej emeryturze). Posługując się ich myślami będę starała się wskazać na tak istotną, z punktu widzenia tych rozważań, kategorię wolności.

## Krytyczna teoria Szkoły frankfurckiej

Początki działalności Szkoły sięgają lat dwudziestych ubiegłego wieku, kiedy oficjalnie ogłoszono utworzenie Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie (3 lutego 1923 r.). Pojęcie „Szkoła frankfurcka” (jak wskazują źródła)<sup>1</sup> jest określeniem, które w literaturze przedmiotu pojawiło się znacznie później (najprawdopodobniej wraz z ogłoszeniem tzw. krytycznej teorii) i jest wskazaniem zarówno na miejsce powstania, jak i na późniejszą działalność naukową frankfurtczyków. Instytut Badań Społecznych połączył wielu uczonych, głównie żydowskiego pochodzenia<sup>2</sup>, których zainteresowania polityczno-filozoficzne skupiały się wokół

294

<sup>1</sup> Rolf Wiggershaus wskazuje, że termin „Szkoła frankfurcka” używany jest od lat pięćdziesiątych XX w. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Hamburg 2010, s. 9. Patrz również: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. III, Rozkład, Poznań 2001, s. 401.

<sup>2</sup> Szkoła korzystała z dotacji finansowych Hermana Weila, bogatego kupca zbożowego, który na początku lat dwudziestych pomagał uczonym z grup lewicowych organizować we Frankfurcie nad Menem Instytut Badań Społecznych. Więcej na ten temat: H. Schweppenhäuser, *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a. Main 1971, s. 1, [za:] *Max Horkheimer über Theodor W. Adorno. Ein Gespräch am 8. August 1969*, aufgezeichnet von Bernhard Landau.

Pierwszym dyrektorem Instytutu został Kurt Albert Gerlach (razem z Felixem Weilem, synem Hermana, Maxem Horkheimerem i Friedrichem Pollockiem, należeli do wspomnianych wyżej lewicowców, którym udało się zdobyć pomoc finansową od Hermana Weila). Po jego nagłej śmierci miejsce to zajął Carl Grünberg, zdeklarowany marksista i badacz problematyki historii socjalizmu oraz ruchu robotniczego, następnie – po jego ustąpieniu – funkcją z przypadła Maxowi Horkheimerowi, który nadał instytutowi charakter interdyscyplinarny, a poprzez krytyczną teorię nawet ponadczasowy; o nowym kierunku w rozwoju Instytutu Horkheimer mówił w przemówieniu (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Öffentliche Antrittsvorlesung bei Übernahme des Lehrstuhls für Sozialphilosophie und der Leitung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt am Main*) inauguracyjnym objęciu stanowiska dyrektora 24.01.1931. Za: R. Wiggershaus, *op. cit.*, s. 9. Więcej na temat początków i historii

szeroko pojmowanego marksizmu. Najczęściej w literaturze przedmiotu wskazuje się na dwa pokolenia filozofów, których myśli ukształtowały i ugruntowały pozycję Szkoły frankfurckiej. Do tak zwanego pierwszego/starego pokolenia należeli: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm (bardzo często błędnie umieszczany jest w gronie frankfurtczyków, jednak należał tylko do ich sympatyków, nigdy nie był członkiem zespołu)<sup>3</sup>, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal oraz Friedrich Pollock. Drugą generację tworzyli natomiast Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Albrecht Wellmer und Herbert Schnädelbach.

Filozoficzno-intelektualne podłoże Szkoły można charakteryzować poprzez pryzmaty różnych prac i naukowych wykładni, jednak z punktu widzenia nowolewicowej spuścizny najważniejszym z obszarów jest ten, który w swojej analizie Leszek Kołakowski wskazał jako ostatni, a mianowicie

traktowanie siebie [Szkoły frankfurckiej – przyp. A.W.R.] jako rewolucyjnego ruchu intelektualnego, odrzucanie stanowiska reformistycznego, głoszenie potrzeby całkowitego wyjścia poza istniejące społeczeństwo<sup>4</sup>.

To właśnie te cele leży u podstaw wszystkich odłamów nowolewicowej rewolucji i w nich właśnie poczucie wolności „do” i „od” odegrało znaczącą rolę.

Znamienne w rozwoju szkoły okazały się lata 1930–1940/1941, kiedy dyrektorem Instytutu został Horkheimer (czołowa postać Instytutu i „ojciec” krytycznej teorii społeczeństwa Szkoły frankfurckiej, o czym wyżej). Na ten okres przypada również czas II wojny światowej, podczas której pracownicy Szkoły z racji swojego pochodzenia oraz ze względu na przekonania polityczne zostali zmuszeni do opuszczenia Niemiec<sup>5</sup>. W tym

295

---

Szkoły frankfurckiej patrz: R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München–Wien 1986; T. Wheatland, *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis 2009. W polskiej literaturze temat ten całościowo omówił m.in. A. Malinowski, *Szkoła frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979.

Spisany tekst przemówienia Horkheimera dostępny na stronie: <http://www.marxists.org/reference/archive/horkheimer/1931/present-situation.htm>, transkrypcja angielska [dostęp: 1.05.2014].

<sup>3</sup> R. Steigerwald, *Zur Kritik der Frankfurter Schule („Kritische Theorie“)*, 1980, artykuł opublikowany w „Trend onlinezeitung”, nr 7–8/11, dostępny na: [www.trend.infopartisan.net/trd7811/t217811.html](http://www.trend.infopartisan.net/trd7811/t217811.html) [dostęp: 1.05.2014].

<sup>4</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 402.

<sup>5</sup> To czas „emigracji Szkoły frankfurckiej”, ponieważ Instytut najpierw przeniósł się z Frankfurtu nad Menem do Genewy, następnie do Paryża, a w końcu do Stanów Zjednoczonych. Rozwój Instytutu w USA określa się jako szczytowy, wtedy bowiem powstały najsłynniejsze dzieła frankfurtczyków, późniejszych sław Instytutu i ojców inspiratorów duchowej rewolucji roku 1968, m.in. Marcusego czy Adorno. Więcej na ten temat patrz:

czasie powstały też ważne dzieła, np. Horkheimera, *Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931–1934)* [1934] (*Zmierzch. Notatki z Niemiec 1931–1934*)<sup>6</sup>, Marcusego, *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory (Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej)* [1941], natomiast sama „krytyczna teoria” wzbogaciła się o psychoanalityczne elementy filozofii Fromma.

Trzeba zaznaczyć, że krytyczna teoria społeczeństwa stworzona przez Szkołę frankfurcką rozwijała się na przestrzeni kilku dziesięcioleci, przechodząc ogromną ewolucję. Zmianom ulegały jej założenia, cele i funkcje społeczno-polityczne. Wyartykułowana przez Horkheimera krytyka rzeczywistości stanowiła obszerne studium krytyki społeczeństwa kapitalistycznego, jednak na szczególną uwagę zasługuje pięć punktów, które zostały bardzo szybko włączone do założeń negacji rzeczywistości ugrupowań nowolewicowych. Była to krytyka tradycyjnej antropologii, społeczeństwa kapitalistycznego (burżuazyjnego), sztuki, kultury masowej, kultury afirmatywnej.

Fundamentalne założenia frankfurtczyków zostały przedstawione przez Horkheimera w artykule *Traditionelle und kritische Theorie (Teoria tradycyjna a teoria krytyczna)*, w 1937 r., na łamach założonego w 1932 r. organu Instytutu: „*Zeitschrift für Sozialforschung*”<sup>7</sup>. W całości są one określane jako „krytyczna teoria” i ona właśnie stanowi podstawę intelektualną, którą można określić jako teorię opozycyjną względem rzeczywistości i polemiczną wobec tradycyjnej (afirmatywnej i konformistycznej)<sup>8</sup> tak dla Szkoły frankfurckiej, jak i dla ruchów Nowej Lewicy. Jedną z głównych przesłanek krytycznej teorii – jak zaznacza Kołakowski – było dążenie do pojmowania społeczeństwa jako całości; aby temu sprostać, krytyczna teoria musiała z jednej strony stanąć ponad nim, a z drugiej jako produkt tego społeczeństwa poddać krytyce jego kategorie<sup>9</sup>. Horkheimer pojmował ją właśnie jako postawę krytyczną wobec współczesnego mu społeczeństwa, gdy „cała potęga tego co istnieje prze ku

296

K. Macdonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*, California 2002, s. 153 i nast., publikacja dostępna na: <http://www.prometheism.net/library/CultureOfCritique.pdf> [dostęp: 1.05.2014].

<sup>6</sup> Praca wydana w roku 1934 w Szwajcarii. Horkheimer wydał ją pod pseudonimem Heinrich Regius.

<sup>7</sup> R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule...*, s. 15.

<sup>8</sup> H. Walentowicz, *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 12, tekst dostępny na <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article79> [dostęp: 1.05.2014].

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 414–416.

zatarciu kultury i najbardziej mrocznemu barbarzyństwu”<sup>10</sup>. „Przyszłość człowieka – jak twierdził autor krytycznej teorii – zależy od istnienia podstawy krytycznej”<sup>11</sup>. Bezrozumne społeczeństwo sprzyja tyranii, tylko rozum może wesprzeć wszelkie **dążenia wolnościowe**. Dlatego tak ważne jest autopoznanie człowieka<sup>12</sup>, który może osiąść wiedzę tylko poprzez rozum, a nie na przykład poprzez działanie instytucji czy też zmysłowy ogląd instytucji. W tym założeniu krytycznej teorii mieszczą się również studia antropologiczne Horkheimera, ale nie nad człowiekiem w ogóle, lecz nad konkretną jednostką, czy też grupą ludzi, którzy znajdują się w określonej sytuacji dziejowej i w konkretnym społeczeństwie. Wiązało się to z badaniem człowieka niejako wielopłaszczyznowo, wydzieleniem jego każdej, nawet najmniejszej cechy osobowościowej<sup>13</sup>. Jak podkreślał w swoim manifeście Horkheimer:

krytyczna teoria ma na celu szczęście wszystkich jednostek<sup>14</sup> [...] Samoogląd rozumu, stanowiący dla dawnej filozofii najwyższy stopień szczęścia, w nowej jest przekształcony w materialistyczne pojęcie wolnego społeczeństwa, które samo o sobie decyduje. Z idealizmu zostaje zachowane to, że człowiek ma jeszcze inne możliwości, niż wrastać w dzisiejszą rzeczywistość, inne niż kumulowanie władzy i zysku<sup>15</sup>.

Istotnym dla zrozumienia kategorii wolności (której poczucie, a właściwie poczucie jej braku, tak chętnie eksponowały ruchy nowolewicowe) przedmiotem ataku Szkoły było przede wszystkim „społeczeństwo masowe” i degradacja kultury. W tym kontekście słuszna wydaje się konstatacja Kołakowskiego:

byli [frankfurtczycy, przyp. A.W.R.] pionierami w analizie i agresywnej krytyce kultury masowej i w tym sensie kontynuatorami Nietzschego, obrońcami wartości kultury elitarnej. Wiązali te ataki z krytyką społeczeństwa, w którym środki manipulacji masami przez zawodową biurokrację są coraz potężniejsze, przy czym odnosi się to zarówno do społeczeństw totalitarnych – faszystowskich lub komunistycznych – jak do demokracji zachodnich<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. Main, t. 4, *Traditionelle und kritische Theorie*, s. 215, cyt. za: H. Walentowicz, *op. cit.* Patrz również A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Springer-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Kraków 2010, s. 43 i nast.

<sup>11</sup> H. Walentowicz, *op. cit.*

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> M. Horkheimer, *Zmierzch. Notatki z Niemiec (1931–1934)*, Warszawa 2002, s. 142. Patrz również: A. Malinowski, *Szkoła...*, s. 73

<sup>14</sup> M. Horkheimer, H. Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, „Zeitschrift für Sozialforschung” 1937, z. 2, s. 3; polski przekład w: *Filozofia a teoria krytyczna*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, wybór tekstów, red. J. Łoziński, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987, s. 238.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 403.



Horkheimer w artykule *Art and Mass Culture* (*Sztuka i kultura masowa*) z roku 1941 pisał:

Dzisiaj sztuka nie jest już komunikatywna. [...] Stopniowy rozkład rodziny, przekształcenie życia osobistego w „czas wolny”, a czasu wolnego w sekwencje rutynowych czynności nadzorowanych do najmniejszego szczegółu, prowadzenie go do przyjemności boiska i kina, popularnej literatury i radia, wszystko to doprowadziło do zaniku życia wewnętrznego<sup>17</sup>

[czyli do zniewolenia; ta teza stanie się podstawą rozważań Marcusego na temat egzystencji człowieka jednowymiarowego, a wynikająca z tego walka o egzystencję uspokojoną będzie jednym z elementów (walki o wolność) ruchów nowolewicowego protestu]. Kultura, jak wynika z tej analizy, w społeczeństwie kapitalistycznym stała się dziedziną monopolistyczną, nastawioną na generowanie zysku – kulturą masową. Frankfurczycy – Adorno oraz Horkheimer – wprowadzili do języka teorii pojęcie „przemysł kulturalny” (*Kulturindustrie*). Określenie to zostało po raz pierwszy użyte w pracy *Dialektik der Aufklärung* (*Dialektyka Oświecenia*), opublikowanej w roku 1947 i bardzo szybko stało się kluczową kategorią służącą recepcji rzeczywistości i oznaczenia wszechogarniającej represji<sup>18</sup>.

298 W związku z powyższym słuszna wydaje się teza Rudolfa Willeke, że cały program Szkoły frankfurckiej i nowolewicowego ruchu może być opisany jako rewolucja kulturalna, dążąca do odbudowy człowieka, jego psyche, jego myśli i pragnień oraz jego życia, jako przebudowa instytucji, które kształtują ludzką świadomość i zachowanie<sup>19</sup>. To idea transformacji całej kultury i cywilizacji w imię niedookreślonej, niedoprecyzowanej idei wolności.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Art and Mass Culture*, „Studies in Philosophy and Sozial Science” 1941, z. 2, s. 290–304; polski przekład: *Kultura i sztuka masowa*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, wybór tekstów, red. J. Łoziński, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 333.

<sup>18</sup> W takim tonie wypowiedział się Herbert Marcuse w liście do Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, napisanym 31 sierpnia 1962 r., patrz: W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946–1995*, t. II, *Dokumente*, Hamburg 1996: H. Marcuse, *Brief an Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, 31. August 1962, nr 72, s. 155.

<sup>19</sup> R. Willeke, *Hintergründe der 68er-Kulturrevolution, Frankfurter Schule und Kritische Theorie*, Schriftenreihe der Aktion Leben e.V. 5. Auflage 2003, nr 10, s. 5. Publikacja dostępna na: <http://www.aktion-leben.de/fileadmin/dokumente/PDF-Archiv/H-010.pdf> [dostęp: 1.05.2014].

## Herbert Marcuse – prorok wolności?

Postać Marcusego (w przeciwieństwie do pozostałych omawianych w tym ujęciu teoretyków i praktyków Nowej Lewicy, czyli Dutschke i Cohn-Bendita) została szeroko opisana i przeanalizowana w polskich opracowaniach literatury z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, licznych artykułach ukazujących się w prasie codziennej, periodykach, jak również w opracowaniach tematycznych<sup>20</sup>. Na szczególną uwagę zasługują jednak opracowania ukazujące się na Zachodzie, w których nie brak współczesnego spojrzenia na problemy tzw. marcuseizmu<sup>21</sup>.

Marcuse (1898–1979) był filozofem, socjologiem i politologiem razem. Obok Horkheimera i Adorno uważany jest za głównego twórcę Szkoły frankfurckiej. Od 1932 r. związany był z Instytutem Nauk Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Podczas politycznej emigracji frankfurtczyków do Stanów Zjednoczonych (z chwilą dojścia Hitlera do władzy) podejrzewany był o pracę w wywiadzie i współpracę z CIA<sup>22</sup>,

<sup>20</sup> Z opublikowanych w Polsce prac naukowych nt. Marcusego warto zwrócić uwagę na: J. Borgosz, *Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły*, Warszawa 1972; J. Waserman, *Krytyczna teoria społeczeństwa Herberta Marcuse*, Warszawa 1979; J. Szewczyk, *Eros i rewolucja, krytyka antropologii filozoficznej Herberta Marcusego*, Warszawa 1971; *idem*, *Społeczno-polityczne koncepcje teoretyczne „nowej lewicy” amerykańskiej na przykładzie ideologii H. Marcusego*, Warszawa 1972.

<sup>21</sup> Do najbardziej interesujących, rzetelnie analizujących twórczość Marcusego publikacji, które ukazały się za granicą, należy czterotomowe opracowanie Petera Jansena *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit: Texte zu Herbert Marcuse (Między nadzieją a koniecznością: teksty na temat Herberta Marcuse)*, Frankfurt a. Main 1999, zawierające niepublikowane wcześniej mowy i rozprawy filozofa, poparte obszernym komentarzem tak badaczy tematu, jak i aktywnych uczestników rewolty, np. profesora Alfreda Schmidta. Kolejnym takim tytułem są zapewne opracowania Christiana Fuchsa, *Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft: Arbeiten über Herbert Marcuse, kapitalistische Entwicklung und Selbstorganisation (Kryzys i krytyka w społeczeństwie informacyjnym: prace o Herbertie Marcuse, rozwoju kapitalizmu i samoorganizacji)* Wien 2002 oraz *Herbert Marcuse interkulturell gelesen (Herbert Marcuse czytany interkulturalnie)* Nordhausen 2005 i *Emanzipation: Technik und Politik bei Herbert Marcuse (Emancypacja: technika i polityka u Herberta Marcuse)* Aachen 2005 czy *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse*, red. D. Kellner, New York 2007.

<sup>22</sup> Rzekoma współpraca Herberta Marcusego z CIA jest zagadnieniem nad wyraz ciekawym i w zasadzie do tej pory niewyjaśnionym. Prawdą jest, że Marcuse pracował w Oddziale Europy Środkowej Office of the Strategic Service (OSS). W roku 1942 wyjechał do Waszyngtonu i stamtąd w liście do Horkheimera pisał, że rozpoczął negocjacje w sprawie pracy dla wywiadu. Praca ta polegać miała na tak zwanych radach, jak przedstawić wrogów Amerykanom w prasie i w filmach propagandowych. Na podstawie prospektu *Description of Three Major Projects*, pochodzącego prawdopodobnie z roku 1946, prof. Douglas Kellner (Uniwersytet w Austin) uważa, iż Herbert Marcuse jest autorem kilku niezwykle ważnych projektów dotyczących nazizmu i socjaldemokracji niemieckiej, patrz:

czego mu nigdy nie udowodniono. Od tego czasu mieszkał i wykładał w Kalifornii. Tam też powstały najważniejsze jego dzieła: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941 (*Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966); *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955 (*Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998); *Das Ende der Utopie (Koniec utopii)*, Berlin 1967; *Soviet Marxism: a critical analysis (Marksizm sowiecki – analiza krytyczna)*, New York 1958; *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964 (*Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991)<sup>23</sup>.

W latach sześćdziesiątych XX w., w kontekście nowolewicowej rewolucji i rozwoju Ruchu Protestu, był najczęściej cytowanym przedstawicielem Szkoły frankfurckiej. Nazywano go ojcem rewolucji studenckich, ojcem (*Vaterfigur*) Nowej Lewicy w Niemczech<sup>24</sup>. Dutschke – przywódca niemieckiej Nowej Lewicy na łamach „Neues Forum” twierdził, że „Marcuse poprzez wizję nowego świata stworzył wyłom [...] w którym ukonstytuowała się Nowa Lewica”<sup>25</sup>. Stwierdzenie to jest zapewne kwintesencją wszystkich rozpraw na temat wolności jednostki w nowej antropologii i wizji przebudowy społecznej, których twórcą był Marcuse.

D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles 1984; P.E. Jansen, *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit...*

<sup>23</sup> Dane biograficzne przedstawione na podstawie: J. Borgosz, *Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły...*; L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 463–464; R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte...* (*Szkoła frankfurcka. Historia, rozwój teoretyczny, znaczenie polityczne*), s. 113–122; Ch. Fuchs, *Herbert Marcuse interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005, s. 12–49, [www.ub.uni-frankfurt.de/archive/marcuse.html](http://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/marcuse.html) (adres strony Herbert Marcuse-Archiv we Frankfurcie nad Menem) [dostęp: 1.05.2014].

<sup>24</sup> Sam konsekwentnie zaprzeczał temu stwierdzeniu, mówiąc, że nie jest ani ojcem, ani dziadkiem ruchu protestu. Przykładowo patrz fragment wywiadu, który Marcuse udzielił Brayanowi Magee, w ramach serii „Modern Philosophy”, wywiad dostępny na: <https://www.youtube.com/watch?v=2pzfy2izu44&list=PLFF9E7ADD88FBA144&index=96> [dostęp: 1.06.2014]. W wywiadzie dla francuskiego „Le Mond”, ustosunkowując się do swojego miejsca w grupie 3M (Marx, Mao, Marcuse; Marcuse jako Prorok) mówił: „Już od dawna nie uprawiałem żadnej aktywnie zaangażowanej polityki, piszę, wykładam, uczestniczę w konferencjach, mówię do studentów. To jest normalna sytuacja intelektualisty w Stanach Zjednoczonych, gdzie sytuacja nie jest nawet przedrewolucyjna. Zadaniem intelektualisty pozostaje radykalne oświecenie”. Patrz: H. Marcuse, *Ich habe schon seit langem keine aktive militante Politik mehr gemacht*, Interview, *Der Philosoph Herbert Marcuse – Meisterdenker der Studentenrevolte*, in der französischen Tageszeitung „Le Mond” 11 Mai 1968, [w:] W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. II, *Dokumente*, nr 204, s. 380.

<sup>25</sup> R. Dutschke, *Pfad-Finder – Herbert Marcuse und die Neue Linke (Awangarda – Herbert Marcuse i Nowa Lewica)*, „Neues Forum” 1978, nr 297/298, s. 591.

Nazwisko Marcusego widniało w tzw. haśle 3xM, które interpretowano: *Marks – Bogiem, Marcuse – Prorokiem, Mao – ich mieczem*<sup>26</sup>. Marcuse chętnie uczestniczył w dyskusjach z przywódcami i aktywistami ruchu Nowej Lewicy, co podkreślił w artykule *Zur Situation der Neuen Linken (O sytuacji Nowej Lewicy)*<sup>27</sup>:

Z tymi ludźmi, mężczyznami i kobietami, czarnymi i białymi, którzy chcą być wolni od agresywnego i represywnego społeczeństwa i chcą przebudować społeczeństwo zysku w społeczeństwo bez wyzysku, z nimi będę pracował, póki starczy mi sił<sup>28</sup>.

Należy przyjąć, że marcuseowskie rozważania na temat współczesnego i przyszłego wolnego społeczeństwa wywarły istotny wpływ na Nową Lewicę. Dogłębna krytyka rzeczywistości, której przeciwstawił dość skromną wizję przyszłego porewolucyjnego społeczeństwa, miały charakter utopijny, jednak na wskroś przesiąknięte były ideą wolności. Aby odkryć problem wolności i społecznej przebudowy w koncepcji Marcusego, należy zrozumieć sygnalizowane przez niego w różnych miejscach problemy represji, cywilizacji jednowymiarowej, nowej antropologii oraz kultury afirmatywnej.

Podstawą „nowej filozofii życia” Marcusego była freudowska teza, że rozwój cywilizacji jest czynnikiem niszczącym osobowość człowieka. Ceną postępu społecznego jest ograniczenie ludzkiej wolności, a zwłaszcza swobody seksualnej jednostki<sup>29</sup>. Marcuse używa tu kluczowego terminu – a mianowicie represja, która jest rozumiana jako

oznaczenie świadomych i nieświadomych, wewnętrznych i zewnętrznych procesów opanowywania, zniewalania i (s)łumienia<sup>30</sup>. [...] Represja zostaje narzucona przez samą rządzącą grupę: wszyscy jej członkowie muszą przestrzegać tabu, jeśli chcą pozostać przy władzy. Represja przenika obecnie życie samych uciskanych...<sup>31</sup>

<sup>26</sup> J. Borgosz, *Herbert Marcuse...*, s. 11, patrz również J. Janicki, „Trzy M”. *Ideologia czy mistyfikacja*, „Ideologia i Polityka” 1970, nr 5, s. 67.

<sup>27</sup> H. Marcuse, *Zur Situation der Neuen Linken*, tekst datowany na 1968 r., zamieszczony na stronie ugrupowania La Banda Vaga, rätekommunistische-anarchistische Gruppe aus Freiburg, dostępny na: <http://www.labandavaga.org/herbert-marcuse-zur-situation-der-neuen-linken> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> R. Tokarczyk, *Doktryna społeczna Herberta Marcusego*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 7, s. 59.

<sup>30</sup> H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 25.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 77–78.

Należy zaznaczyć, że jest to jedyna definicja pojęcia represja, którą posługuje się Marcuse. I chociaż robi to nad wyraz często, nigdy nie sprecyzował go dokładnie, mimo że używał go do opisywania wielu zjawisk społecznych. Marcuse interpretował społeczeństwa przez pryzmat procesów psychicznych. Przypisał im zresztą rolę zjawisk natury politycznej. „Procesy polityczne, które kiedyś miały charakter autonomiczny i prywatny, stają się częścią składową roli, jaką jednostka pełni w państwie i w życiu publicznym”<sup>32</sup>. Na tej podstawie wyróżnił dwie płaszczyzny, w których ogniskuje się represja: płaszczyzna ontogenetyczna – która przyczynia się do stworzenia zrepresjonowanej jednostki<sup>33</sup> i płaszczyzna filogenetyczna, która tworzy zrepresjonowaną cywilizację<sup>34</sup>. Obie płaszczyzny są od siebie wzajemnie zależne. W *Erosie i cywilizacji* Marcuse udowodnił, że dobry z natury człowiek potrzebuje wolności i miłości, a nie złej ze swej istoty cywilizacji, wnoszącej represyjność polityczną, ekonomiczną i techniczną, pobudzającą do konkurencji i walki. Takie założenia wyraża przypisywane Marcusemu hasło „Czyńcie miłość, nie wojnę – Make love, not war”<sup>35</sup>. Stało się ono głównym zawołaniem, a w zasadzie nawet rodzajem boskiego przesłania wszystkich ruchów kontestatorskich, związanych z ugrupowaniem Nowej Lewicy.

302

W innym miejscu, analizując kulturę afirmatywną, Marcuse negocował współczesne mu społeczeństwo demokratyczne, mówiąc, że jest ono totalitarne<sup>36</sup>. Jego przesłaniem było stworzenie jakościowo odrębnej formy demokracji opartej na zasadzie pełnej wolności jednostki<sup>37</sup>. W artykule *Über den affirmativen Charakter der Kultur (O afirmatywnym charakterze kultury)*, na łamach „*Zeitschrift für Sozialforschung*” pisał w 1937 r.:

Jednostka – która upatrując swój najwyższy cel (szczęście), chce osiągnąć go za pomocą materialnych rzeczy, staje się niewolnikiem ludzi i przedmiotów:

<sup>32</sup> Cyt. za: J. Janicki, *Ekstremizm Herberta Marcusego*, „Argumenty” 1970, nr 22, s. 1.

<sup>33</sup> Marcuse tłumaczy, że cykl represji trwa od okresu niemowlęcego do etapu świadomej egzystencji społecznej.

<sup>34</sup> Od hordy pierwotnej – do w pełni ukształtowanego cywilizacyjnie państwa. Patrz: H. Marcuse, *Eros...*, s. 37.

<sup>35</sup> R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, New Jersey 2003, s. 170; patrz również R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1998, s. 211.

<sup>36</sup> Ch. Fuchs, *Die affirmative Kultur: Der eindimensionale Mensch in der Eindimensionalen Gesellschaft*, [w:] idem, *Herbert Marcuse interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005, s. 73.

<sup>37</sup> J. Borgosz, *Eksploracja teorii krytycznej Instytutu frankfurckiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 6, s. 71.

im oddaje swoją wolność<sup>38</sup>. [I dalej:] kultura afirmatywna wraz z jej ideą czystego człowieczeństwa przejęła historyczny postulat powszechnego wyzwolenia jednostki<sup>39</sup>.

Krytykując demokrację Marcuse wychodził z założenia, iż

Wszystkie ludzkie formy rządów mają mieć tylko jeden cel – aby każdy nie powstrzymywany przez nikogo mógł wykorzystywać swe siły i czerpać jeszcze piękniejszą i wolną przyjemność z życia<sup>40</sup>.

Dla człowieka najważniejsze powinno być zatem samorealizowanie się w społeczeństwie, ale w społeczeństwie osób wolnych, w którym każdy może się spełnić. Człowiek poddaje jednak swoją egzystencję celowi, który go zniewala, prowadzi do powstania anarchii, człowiek nie jest w stanie rozróżnić tego, co chce, od tego, czego chce od niego kultura. Kultura afirmatywna opiera się więc na założeniu, że istnieją wyraźne sprzeczności między pozbawioną szczęścia „przemijalnością złego istnienia i potrzebą szczęścia, która takie istnienie czyni znośnym. W ramach tego istnienia, wyzwolenie może być tylko pozorne”<sup>41</sup>.

Niewątpliwie jedną z kluczowych wartości, która przebija z pism Marcusego jest zagadnienie wolności. Widziane jest ono przez pryzmat pełnej swobody i niezależności jednostki<sup>42</sup>. Według Marcusego, „wolność to samostanowienie, autonomia”<sup>43</sup>. Organizacje społeczne powinny tak funkcjonować, aby zapewnić jednostce tę absolutną autonomię. W nowym społeczeństwie (już po rewolucji<sup>44</sup>) należy dążyć do tego, aby

<sup>38</sup> H. Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, „Zeitschrift für Sozialforschung” [Paris] 1967, nr VI, s. 55.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 65. Więcej na ten temat patrz: A. Walecka-Rynduch, *Kultura afirmatywna w ujęciu Herberta Marcusego*, „Estetyka i Krytyka” 2007–2008, t. 13, nr 2 – t. 14, nr 1, s. 307–314.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>42</sup> J. Waserman, *op. cit.*, s. 44.

<sup>43</sup> H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, [w:] *Kultur der Gesellschaft*, t. 1, Frankfurt a. Main 1968, s. 33 (cyt. za J. Waserman, *op. cit.*, s. 44).

<sup>44</sup> Kategoria rewolucji jest istotnym elementem w doktrynie Marcusego, zakładał on bowiem, że jeżeli nie da się wypracować wolności na drodze społecznej przebudowy, należy sięgnąć po środki radykalniejsze, chociaż nigdy oficjalnie nie opowiedział się za używaniem przemocy. W mowie *Revolutionäres Subjekt und Autonomie (Podmiot rewolucyjny i autonomia)*, którą wygłosił w roku 1968 podczas V Międzynarodowej Szkoły Letniej, na wyspie Korčula (14–24 sierpnia), wyraził przekonanie, że zanim dokona się rewolucja społeczna, musi zaistnieć rewolucja w samym człowieku, musi nastąpić radykalna przemiana wszystkich aspektów człowieczeństwa. Mówił: „to jest zadanie, które należy rozpocząć od zaraz [...]. Radykalna zmiana w strukturze potrzeb stanie się decydującym



stworzyć taką rzeczywistość społeczną, która pod żadnym względem nie wpłynęłaby na autokreację jednostki.

Tezy te znalazły swoje rozwinięcie w koronnym dziele Marcusego, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego* [1964]. To tu najpełniej uwidacznia się koncepcja wolności głoszona przez niego. Poprzez uwikłanie w cywilizację represywną wolność stała się jedynie skutkiem kompromisu, wyrzeczeniem się aspiracji za cenę kompleksowego zaspokojenia wszystkich potrzeb. W rezultacie szybkiego postępu technicznego i związanego z nim szybkiego wzrostu dobrobytu, społeczeństwa przemysłowe (rozwinięte) stają się społeczeństwami zuniformizowanymi, totalitarnymi, jednowymiarowymi<sup>45</sup>. Jednostki zaś, które są integralną częścią każdego społeczeństwa, stają się jednostkami jednowymiarowymi. Wszechogarniający system jest definiowany poprzez technologiczną i polityczną racjonalizację społeczeństwa<sup>46</sup>. Marcuse uzmysławia:

Poprzez sposób, w jaki współczesne społeczeństwo przemysłowe organizuje swoją bazę technologiczną zmierza ono do tego, by stać się totalitarnym, [czyli zniewalającym jednostkę]<sup>47</sup>.

Jednowymiarowe społeczeństwo zinstytucjonalizowało potrzeby jednostek. Stworzyło katalog sztucznych (fałszywych) potrzeb, które zostały oparte na schemacie „lepsze” – „jeszcze lepsze” – „najlepsze”<sup>48</sup>. Marcuse twierdzi:

Możemy wyróżnić zarówno prawdziwe, jak i fałszywe potrzeby. „Fałszywe” to takie, które zostały narzucone jednostce w procesie jej represjonowania, przez partykularne potrzeby, które utrwalają złość, agresywność, cierpienie i niesprawiedliwość. Ich zaspokojenie mogłoby być czymś najbardziej przyjemnym dla jednostki, jednak takie szczęście jest stanem, który powinien być utrzymywany i chroniony. [...] Większość przeważających potrzeb wypoczynku, zabawy, zachowania się i konsumowania zgodnie z tym, co zaleca reklama, kochania

czynnikiem stabilizacji, należy zerwać w sposób totalny z kulturą [...] poprzez rebelię instynktów”. Więcej na ten temat patrz: S. Żurawiecki, *W kręgu lewackich mistyfikacji. H. Marcuse, M. Horkheimer, J. Habermas, „Człowiek i Światopogląd”* 1970, nr 12, s. 30; patrz również: W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946–1995*, t. I, *Chronik*, Hamburg 1996, s. 351.

<sup>45</sup> Ciekawe rozważania na ten temat patrz: A. Feenberg, *Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, 2012, s. 191 i nast., publikacja dostępna na <http://www.sfu.ca/~andrewf/praxis.pdf> [dostęp: 1.06.2014].

<sup>46</sup> A. Schmidt w recenzji *Człowieka jednowymiarowego*, opublikowanej w maju 1967 r. Cyt. za: W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. I, *Chronik*, s. 249.

<sup>47</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy, Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. W. Gromczyński, Warszawa 1991, s. 19.

<sup>48</sup> Więcej na ten temat patrz: R. Tokarczyk, *Doktryna...*, s. 61.

i nienawidzenia tego, co kochają i nienawidzą inni, należy do kategorii potrzeb fałszywych<sup>49</sup>.

Rezultatem fałszywych potrzeb jest „szczęśliwa świadomość” (mająca cechy kultury afirmatywnej), która uznaje istniejące nieszczęście za rozsądne. Zniewolenie człowieka polega więc na tym, że nie jest on w stanie obiektywnie określić swoich potrzeb i całej rzeczywistości społecznej, ponieważ na przeszkodzie staje mu fałszywa świadomość ukształtowana przez cywilizację represyjną.

Kolejnym zagadnieniem, które należy wyjaśnić, aby zrozumieć złożoność problemu jednowymiarowości społeczeństwa i pozornej wolności jednostki, jest nowa antropologia. To następne z kluczowych pojęć w filozoficznych rozważaniach Marcusego. Nowa antropologia to nic innego jak antropologia filozoficzna, którą filozof, dla podkreślenia swojego nowatorskiego podejścia, nazwał *nową*. Nazwa ta stała się głośna dopiero w latach sześćdziesiątych, lecz „nowa antropologia” już wcześniej stanowiła ważny element krytycznej teorii Szkoły frankfurckiej (o czym wyżej).

Tylko w rzeczywistości nowego społeczeństwa i nowej antropologii może zrodzić się tzw. *homo novus* (nowy człowiek), przeciwieństwo jednowymiarowej jednostki. Będzie to osobowość wielowymiarowa, wolna od wszelkich form represji i autorepresji, żyjąca w zgodzie z przyrodą, nie znająca wojen, przemocy, wyzysku<sup>50</sup>. Jak wskazuje Marcuse, powinien on być również

obdarzony nową zmysłowością, wolną od dominującego w dzisiejszej kulturze ascetyzmu seksualnego czy wulgarnego hedonizmu. Jest to, najogólniej mówiąc, człowiek posiadający egzystencję uspokojoną<sup>51</sup>,

czyli człowiek wolny, obdarzony pierwotną wolnością „do” i wolnością „od”. Realizację tego postulatu Marcuse upatrywał właśnie w ruchu Nowej Lewicy. W rozmowie z dziennikarzami „Der Spiegel”, pt. *Revolution aus Ekel (Rewolucja z obrzydzenia)*, Marcuse mówił o „nowej wrażliwości”,

która reprezentuje „nowy typ człowieka” oraz radykalnie przewartościowuje wszystkie wartości. Sądzę, że początki tego przewartościowa-

<sup>49</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 21–22.

<sup>50</sup> Patrz również: J. Borgosz, *Homo Novus Herberta Marcusego jak wyraz kryzysu osobowości konsumpcyjnej*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 104; A. Walecka-Rynduch, *Wizja „nowego społeczeństwa” w myśli politycznej Herberta Marcusego i Rudiego Dutschke*, „Państwo i Społeczeństwo” [Kraków] 2006, *Społeczeństwo obywatelskie – historyczne źródła i współczesny obraz*, red. S. Kilian, s. 148.

<sup>51</sup> H. Marcuse, *Vers la libération*, Paryż 1969, s. 37; cyt. za: J. Borgosz, *Homo novus...*, s. 103.

nia i to w samej bazie, zachodzą i są widoczne wśród młodej generacji, a zwłaszcza wśród zorganizowanych bojówkowych studentów<sup>52</sup>.

W wyniku tej rewolucji człowiek ma zostać wyzwolony.

Nowy człowiek to człowiek, który sam (całkowicie) decyduje o swoim życiu i sam siebie kształtuje. Celem takiego człowieka powinno być dążenie do egzystencji uspokojonej, która „nie sugeruje akumulacji władzy, lecz raczej coś zupełnie przeciwnego”<sup>53</sup>.

W rozumieniu Marcusego przyszłe społeczeństwo będzie samo kontrolować warunki swojej egzystencji, będzie swobodnie i twórczo zaspokajając potrzeby jednostek. Nie będzie podlegać prawom stworzonym w epoce konfliktów i walk społecznych<sup>54</sup>. Na kongresie w Berlinie w 1967 r. mówił:

Każda forma życia, każda zmiana otoczenia jest naturalną rzeczywistością. [...] Możemy dzisiaj uczynić świat piekłem, ale możemy też zamienić go w coś całkiem przeciwnego<sup>55</sup>. [...] Możliwa jest likwidacja biedy i cierpienia. Możliwa jest likwidacja wyobcowanej pracy. Możliwa jest likwidacja tego, co nazwałem „sur plus repression”<sup>56</sup>.

Mówiąc o wizji „nowego (wolnego) społeczeństwa” Marcuse definiował je w sensie negatywnym, wskazywał, czym ono nie będzie. W dyskusji z działaczami i teoretykami Nowej Lewicy, *Moral und Politik in der Überflussesgesellschaft* (*Moralność i polityka w „społeczeństwie sytości”*) w lipcu 1967 r. mówił:

Chciałbym w kilku słowach powiedzieć na temat konkretnej alternatywy [...] jest ona negacją, ale w tej negacji tkwi już aspekt pozytywny [...] chcemy społeczeństwa, w którym nie byłoby wojen kolonialnych, dyktatur faszystowskich, w którym nie istniełoby obywatela drugiej i trzeciej klasy. To wszystko wyrażane jest w pojęciach negatywnych, ale trzeba być kompletnym idiotą (*Vollidiot*), aby nie zauważył, że w tym negatywnym sformułowaniu tkwi już aspekt pozytywny<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> *Revolution aus Ekel*, Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Herbert Marcuse, „Der Spiegel” 1969, 28. Juli, nr 31, s. 106.

<sup>53</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 289.

<sup>54</sup> Czyli prawom, którym podlega obecnie, a które są wynikiem stworzenia cywilizacji technicznej. Więcej na ten temat patrz: K. Morawiec, *Filozof negacji*, „Argumenty” 1972, nr 47, s. 3.

<sup>55</sup> H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Berlin 1967, s. 11.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 14. Pojęcie „sur plus repression” zostało rozwinięte w pracy *Eros i cywilizacja...*, s. 53. Więcej na ten temat: A. Walecka-Rynduch, *Wizja „nowego społeczeństwa”...*, s. 149.

<sup>57</sup> *Moral und Politik in der Überflussesgesellschaft. Eine Podiumsdiskussion, geleitet von Jacob Taubes mit Herbert Marcuse, prof. Löwenthal, prof. Schwan, Prof. Claessens, Peter Furth*,

Marcuse nakreślił osobliwą wizję wolnego świata, opartego na czterech wolnościowych wyznacznikach: by nie być więcej zmuszonym do zarabiania na życie w codziennej walce o egzystencję; by stać się wolnym przez odnowienie myśli indywidualnej, roztopionej aktualnie w komunikacji masowej; by nie być ofiarą indoktrynacji, która powoduje, że nie ma już dzisiaj opinii publicznej, a są tylko twórcy opinii publicznej; by dochodzić prawdy wyzwalającej się spod obozwardniającej władzy potrzeb<sup>58</sup>. Być może była to wizja na wskroś utopijna, co również często się podkreśla, jednak w tamtym czasie bez wątpienia stanowiła intelektualne podłoże dla ruchu Nowej Lewicy.

## Rudi Dutschke – wolnościowy marsz przez instytucje<sup>59</sup>

Dutschke (1940–1979), był niekwestionowanym przywódcą i twórcą niemieckiego odłamu Nowej Lewicy. Jako doktryner Dutschke pozostawał pod wpływem Marcusego<sup>60</sup> i Ernsta Blocha<sup>61</sup>. Jego przemówienia były tak samo cytowane, jak idee tych filozofów<sup>62</sup>. Habermas w mowie

---

*Rudi Dutschke und Wolfgang Lefevre*, [w:] H. Marcuse, *Das Ende...*, s. 118; patrz również A. Walecka-Rynduch, *Wizja nowego społeczeństwa...*, s. 149–150.

<sup>58</sup> F. Ryszka, *Herbert Marcuse – powrót do utopii*, „Odra” 1968, nr 7–8, s. 11.

<sup>59</sup> Kompleksowo postać Rudiego Dutschke autorka omówiła w publikacji *Róg Rudiego Dutschke...*, rozdz. III *Rudi Dutschke – emblematyczny przywódca niemieckiej Nowej Lewicy*, s. 89–136. Poniższa część artykułu zawiera tylko analizę wolnościowej koncepcji nowego społeczeństwa w ujęciu Dutschkego. Podobną kategorię badawczą autorka zamieściła w artykule: *Wizja „nowego społeczeństwa” w myśli politycznej Herberta Marcusego i Rudiego Dutschke*, „Państwo i Społeczeństwo” 2006, nr 1 [pod red. S. Kiliana], s. 145–161.

<sup>60</sup> 11.04.1968 r. Dutschke został postrzelony w zamachu. W szpitalu odwiedzał go Marcuse, który podobno chciał mu udzielić wsparcia i pomocy, organizując jego dalsze leczenie. Tak zaczęła się trwająca równo dziesięć lat przyjaźń „mistrza i ucznia”. Więcej na ten temat patrz: P.E. Jansen, *Herbert Marcuse, Nachgelassene Schriften*, t. 4, *Die Studentenbewegung und ihre Folgen* [Briefwechsel Herbert Marcuse, Rudi Dutschke], Lüneburg 1999, s. 186.

<sup>61</sup> Trzeba zaznaczyć, że Dutschke utrzymywał z nimi również towarzyskie kontakty, o czym świadczy zachowana korespondencja w *Herbert Marcuse Archiv* we Frankfurcie nad Menem. Wszystkie wykorzystane przez autorkę materiały źródłowe znajdują się w *Herbert Marcuse Archiv* oraz w bibliotece Uniwersytetu im. J.W. Goethego we Frankfurcie nad Menem.

<sup>62</sup> Postać Dutschkego nadal jest obiektem naukowych, historycznych, filozoficznych, politologicznych, ale i socjologicznych rozpraw. W Niemczech ukazały się na jego temat do tej pory następujące publikacje godne odnotowania: H. Dutschke, *Rudi und ich*, Berlin 2013; T.P. Fichter, S. Lönnendonker, *Dutschkes Deutschland*, Essen 2011; W. Kraushaar, *Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF (Rudi Dutschke, Andreas Baader i RAF)*, Hamburg 2005; G. Dutschke-Klotz, *Rudi Dutschke. Jeder hat sein Leben ganz zu leben. Die Tagebücher:*

pogrzebowej opublikowanej na łamach „Die Zeit” parę dni po śmierci kontestatora, napisał:

kto kiedykolwiek słyszał Dutschkego w jego dyskusjach z Blochem lub Marcusem, mógł doświadczyć, jak blisko stykały się intuicje starego i nowego ruchu młodzieżowego [...] kontynuacją przekraczającą średniowiecze<sup>63</sup>.

W literaturze przedmiotu bardzo często podkreśla się, że Dutschke przede wszystkim był myślicielem i „twarzą” (*Facetten*) Nowej Lewicy, demagogiem w klasycznym tego słowa znaczeniu i niejako misjonarzem, którego słowa trafiały do członków ruchu protestu<sup>64</sup>. Polityczną działalność Dutschke rozpoczął podczas studiów socjologicznych w Wolnym Uniwersytecie w Berlinie, założył tam organizację studencką Subversive Action (SA), która w roku 1964 została wcielona do większej Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS), która z kolei była trzonem niemieckiego ruchu Nowej Lewicy. Jego polityczna charyzma ujawniła się już w trakcie demonstracji przeciwko wojnie w Wietnamie, a także przeciwko establishmentowi: ustawom o stanie wyjątkowym czy też utworzeniu Wielkiej Koalicji w Niemczech. Organizowanym przez niego demonstracjom przyświecało hasło: „bez prowokacji nie będziemy w ogóle dostrzegani”<sup>65</sup>. Jednak przywódcą nowolewicowego ruchu protestu został okrzyknięty dopiero w trakcie tzw. demonstracji czerwcowych, będących reakcją środowiska studencko-intelektualnego na zamordowanie studenta Benno Ohnesorga (2 czerwca 1967 r.). Zorganizował wtedy liczne demonstracje, uczestniczył w strajku głodowym na rzecz Fritza Teufela<sup>66</sup>.

1963–1979 (*Każdy musi przeżyć swoje życie w całości. Dziennik 1963–1979*), Köln 2005; *eadem*, *Wir hatten ein barbarisch schönes Leben*, Köln 1996; B. Rabehl, *Rudi Dutschke. Revolutionär im geteilten Deutschland (Rudi Dutschke. Rewolucjonista w podzielonych Niemczech)*, Dresden 2002; M. Karl, *Rudi Dutschke, Revolutionär ohne Revolution (Rudi Dutschke, rewolucjonista bez rewolucji)*, Frankfurt a. Main 2003; G. Langguth, *Mythos '68 (Mit 68 roku)*, Bonn 2001; U. Chaussy, *Die drei Leben des Rudi Dutschke. Eine Biographie*, Zürich 1999; J. Miermeister, *Ernst Bloch, Rudi Dutschke*, Hamburg 1998; G. Langguth, *Protestbewegung: Entwicklung – Niedergang – Renaissance; Die Neue Linke seit 1968 (Ruch Protestu: rozwój – upadek – renesans)*, Köln 1983; G. Dutschke-Klotz, H. Gollwitzer, J. Miermeister, *Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren*, Hamburg 1980.

<sup>63</sup> J. Habermas, *Ein wahrhaftiger Sozialist – Zum Tode von Rudi Dutschke (Prawdziwy socjalista – na okoliczność śmierci Rudiego Dutschke)*, „Die Zeit”, 4.01.1980, [w:] W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. II, *Dokumente*, nr 427, s. 845.

<sup>64</sup> B. Rabehl, *op. cit.*, s. 25–26.

<sup>65</sup> G. Dutschke-Klotz, *Rudi Dutschke. Jeder hat sein Leben...*, s. 410–411.

<sup>66</sup> Fritz Teufel – zachodniemiecki neoanarchista, członek „Akcji Front Południowy” i „Ruchu 2 czerwca”, patrz: M. Tomczak, *Przemoc i polityka. Z dziejów terroryzmu skrajnej lewicy w RFN i Berlinie Zachodnim*, Poznań 1984 oraz S. Aust, *Baader Meinhof Komplex*, München 1998; R. Reiders, R. Fritsch, *Die Bewegung 2. Juni*, Berlin 1995.



Polityczna koncepcja Dutschkego jest wielopłaszczyznowa, znajdują się w niej elementy neomarksistowskie, neoanarchistyczne (występujące później w myśli Cohn-Bendita – o czym dalej), rewolucyjne (zakrawające nawet na terroryzm – czego jednak nigdy nie udało się jednoznacznie wykonać)<sup>67</sup>, jednak najmocniejszą częścią jego rozważań jest koncept przebudowy społecznej i na wskroś wolnościowa koncepcja długiego marszu przez instytucje. Jak zaznaczyłam, nie da się w sposób jednolity opisać doktrynalnej postawy Dutschkego, wiele opracowań ukazuje go jako marksistę (stąd czasami stosowany przydomek „Czerwony Rudi”). Tak ukazuje go np. Antoni Malinowski, pisząc, że był on „najważniejszym politykiem neomarksizmu w RFN”<sup>68</sup>. Z całą pewnością Dutschke uważał, że przy podążaniu drogą marksizmu możliwe jest wyzwolenie społeczeństwa<sup>69</sup>. Na takim założeniu opierała się właśnie tytułowa idea długiego marszu przez instytucje. Jej trzonem było założenie ogólnospołecznej rewolucji tak w świadomości mas, jak i w całym państwie, w którym w ten sposób zostałby przełamany monopol instytucjonalny<sup>70</sup>. „Długi marsz przez instytucje” wiązał się u Dutschkego z pomysłem na stworzenie nowego społeczeństwa. Owo idealne społeczeństwo miało być całkowicie różne od istniejącego:

zależy nam, aby zbudować organizację, która różni się od struktur partyjnych tym, że w naszej organizacji nie działają zawodowi politycy, że u nas nie powstaje aparat, że u nas interesy i potrzeby uczestniczących w instytucji są reprezentowane, podczas gdy w partiach istnieje aparat, który manipuluje interesami społeczeństwa, a nie jest ich wyrazem<sup>71</sup>.

309

Istotą długiego marszu miało być zmienienie elit politycznych i przystosowanie ich do modelu, jakim rządzą się struktury przemysłowe. Ten proces miał odsłonić rządzącą w zinstytucjonalizowanym społeczeństwem represję wytwarzaną przez funkcjonowanie autorytarnych instytucji. „Zmiany tej – według Dutschkego – można dokonać tylko w akcjach i poprzez akcję (*die Aktion*), przez obronę przed autorytetami i struktu-

<sup>67</sup> Pełna analiza tych poglądów patrz: A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke...*

<sup>68</sup> A. Malinowski, *Współczesny neomarksizm*, Warszawa 1983, s. 26–27.

<sup>69</sup> *War Rudi ein Marxist?*, Nachwort Gretchen Dutschke, [w:] *eadem, R. Dutschke, Jeder hat sein Leben...*, s. 378.

<sup>70</sup> A. Malinowski, *Współczesny...*, s. 296–297.

<sup>71</sup> G. Gaus, R. Dutschke, Interview „Zu Protokoll“ *Eine Welt gestalten, die es noch nie gab* (Kształtować świat, jakiego jeszcze nie było), emisja 3.12.1967, Erstes Deutsches Fernsehen (ARD), transkrypcja tekstu dostępna na stronie: <http://www.labandavaga.org/interview-mit-rudi-dutschke-eine-welt-gestalten-die-es-noch-nie-gab> [dostęp: 1.05.2014]. Całość wywiadu patrz: <https://www.youtube.com/watch?v=U6X-ZeYC54E> [dostęp: 1.05.2014].



rami autorytarnymi<sup>72</sup>. Dutschkeowska strategia oparta była na instytucjonalnej zmianie „od dołu” (*von unten*). „Jest to proces permanentnego uczenia, uczenia się akcji. To centralny punkt mojego długiego marszu”<sup>73</sup>. Dutschke był inicjatorem tzw. *agitacji przez akcję*, która w starciu z państwową przemocą będzie stanowiła sygnał dla opozycji, a także pomoże dostrzec przemoc aparatu państwowego<sup>74</sup>. Zmiana ta miała w naturalny sposób zrodzić potrzebę przeistoczenia „struktur wrogich” w struktury zasymilowane ze społeczeństwem, takie jak komuny, alternatywne przedszkola i alternatywne uniwersytety<sup>75</sup>.

Owa zmiana musi jednak zaistnieć w odpowiednim momencie, w którym powstanie indywidualna siła „ja” (*Momente der Ich-Stärke*), która będzie siłą zmiany w przyszłości. Zmiana systemu postrzeganego jako autorytarny pojmowana była jako proces długofalowy i mobilizacyjny. Dutschke zdawał sobie sprawę z tego, że proces ten zajmie wiele czasu, zanim uda mu się przebudować wszystkie instytucje państwowe<sup>76</sup>.

Dutschke wychodził z założenia, że zanim rozpocznie się transformację aparatu państwowego w struktury zasymilowane, należy przygotować mechanizm „samouświadamiania uczestników”, ponieważ tylko wtedy mogą powstać „świadome elity”, które nie poddadzą się wszechogarniającej manipulacji ze strony rządzących elit. Owe „świadome elity” będą według Dutschkego „nową klasą”<sup>77</sup>. We wspomnianym już wywiadzie z Gausem, Dutschke odpowiadając na pytanie:

Wychodzi pan z założenia, że człowiek jest absolutnie zdolny do uczenia się, że przez naukę może stać się lepszy? [mówił:] Wychodzę z założenia, że człowiek nie jest skazany na to, by ślepo podlegać zbiegowi przypadków w procesie historycznym. Człowiek zawsze brał historię w swoje ręce, tylko do tej pory nie robił tego świadomie, a teraz musi sobie to w końcu uświadomić i poddać kontroli<sup>78</sup>.

Nowe, wolne społeczeństwo powinno być zatem oparte na samoorganizacji człowieka oraz na wierze, że sam może on sobie ze wszystkim poradzić, bez udziału przywódców czy też aparatu władzy. Ludzie powinni być samoopowiedzialni za siebie, lecz do tej pory byli tego nieświadomi, i dlatego ufali w struktury aparatu państwowego, natomiast jeżeli zaczną zmieniać swoją rzeczywistość historyczną w sposób świadomo-

<sup>72</sup> I. Gilcher-Holtey, *Die 68-er Bewegung*, München 2003, s. 60.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> G. Langguth, *Protestbewegung: Entwicklung...*, s. 44.

<sup>75</sup> I. Gilcher-Holtey, *op. cit.*, s. 60.

<sup>76</sup> Więcej na ten temat patrz: A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke...*, s. 103 i nast.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 104 i nast.

<sup>78</sup> G. Gaus, R. Dutschke, Interview „Zu Protokoll” *Eine Welt gestalten, die es noch nie gab...*

my, „to zniknie problem samoustanawiających się elit i samoustanawiających się aparatów”<sup>79</sup>. W obszarze nowego społeczeństwa nie powinno zatem istnieć nic, co mogłoby spowodować powstanie władzy absolutnej.

W opinii Dutschkego, owo nowe społeczeństwo mogłoby powstać w zasadzie natychmiast, gdyby tylko ludzie pozbyli się „cech stłumionych”. Wolna czy też „uwolniona” jednostka powinna od razu udzielać wsparcia innym osobom, niejako nieść „oświecenie” i nie dopuszczać do „manipulacji swoją osobą”<sup>80</sup>. Dutschke uważał, że ten proces przemiany społecznej już się rozpoczął i nie może zostać przerwany, „nasz marsz będzie bardzo długi, na tyle długi, aby doprowadzić do samoświadomości ludzi. [...] w przeciwnym razie poniesiemy klęskę”<sup>81</sup>.

Dopełnieniem tej koncepcji jest druga ważna idea Dutschkego, a mianowicie idea Republiki Rad. Propagowane przez niego nowe, wolne społeczeństwo mogło funkcjonować tylko w państwie antyautorytarnym, w którym system parlamentarny powinien zostać zastąpiony właśnie przez tzw. rządy Republiki Rad<sup>82</sup>. System rad miał mieć charakter wyłącznie pokojowy i zostać oparty na modelu demokracji bezpośredniej. Członkowie Rady, jeżeli uznawali to za stosowne, mogli wybrać swojego przedstawiciela. Zgodnie z dutschkeowskimi założeniami, właśnie w takim systemie władza nad człowiekiem mogła zostać zredukowana do najniższego z możliwych poziomów, a same Rady jako podstawowa forma organizacji społeczeństwa miały pomóc w stworzeniu mechanizmów demokracji bezpośredniej (*direkte Demokratie*). Dutschke stwierdzał:

Kiedy mówimy pozaparlamentarna – powinno to oznaczać, że kierujemy się systemem demokracji bezpośredniej, a mianowicie demokracji rad, która pozwala ludziom bezpośrednio wybierać i odwoływać swoich czasowych przedstawicieli. [...] Wtedy panowanie człowieka nad człowiekiem zredukowane zostanie do najmniejszego z możliwych wymiarów<sup>83</sup>.

Zainicjowanie systemu rad miało być w opinii Dutschkego i teoretyków Nowej Lewicy jedną z metod tworzenia społeczeństwa, w którym

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> G. Langguth, *Protestbewegung...*, s. 39. Należy zaznaczyć, że ideę władzy Rad Dutschke zaczerpnął prawdopodobnie z „tez kwietniowych” Lenina ogłoszonych w 1917 r. Nie bez znaczenia jest przecież fakt, że przewrót bolszewicki był przeprowadzony pod hasłem „cała władza w ręce Rad”. Patrz dodatkowo: K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembrownicz, *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Kraków 2000. Patrz również A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke...*, s. 106 i nast.

<sup>83</sup> *Wir fordern die Enteignung Axel Springer – Gespräch mit dem Berlin FU-Studenten Rudi Dutschke (SDS), „Der Spiegel” 1967, s. 29, cyt. za: A. Malinowski, Współczesny...*, s. 299.

przystałyby dominować zasady represji i wydajności. Rady przywróciłyby sens idei demokracji. System rad miał najpierw zostać wprowadzony w szkołach wyższych, a stamtąd przeniesiony na wszystkie instytucje państwowe<sup>84</sup>. Jako pierwszy przemianom miał zostać poddany Berlin (Zachodni), który miał stać się testowym „Miastem Rad”, ponieważ to właśnie z berlińskiego uniwersytetu „rozlała” się cała nowolewicowa koncepcja przebudowy społecznej<sup>85</sup>. „Berlin Zachodni był regionem odindustrializowanym i politycznym reliktem – mówił Dutschke – i właśnie dlatego był punktem wyjścia dla opozycji”<sup>86</sup>.

Koncepcja rad służyła Dutschkemu i ruchowi Nowej Lewicy do przezwyciężenia skostniałych struktur biurokracji. W systemie rad biurokracja została po prostu zniesiona, a w jej miejsce, jak podkreślał Dutschke, powstałoby (na kształt uniwersytetu) „uczące się społeczeństwo”. „[...] cały Berlin byłby jednym wielkim uniwersytetem [...] mielibyśmy uczące się społeczeństwo”<sup>87</sup>.

Propagowana przez Dutschkego rewolucja, która miała na celu zmianę systemu społecznego, długi marsz przez instytucje, obalenie biurokracji i wprowadzenie na jej miejsce systemu Rad, to jedyna prawda, w którą on sam wierzył. Pisał:

312

Jedyny sens naszego istnienia to absolutne poświęcenie się prawdzie, tylko dzięki nieprzerwanemu dążeniu do prawdy możemy osiągnąć wolność i porządek. Prawda jest najuczciwszym z porządków w ogóle. Prawdy i wolności absolutnej nie da się osiągnąć, bo wszystko jest stanem pośrednim [...] każdy człowiek musi w tym świecie dołożyć swoją cegłę ze świadomością uczestniczenia w tworzeniu świata. Jestem przekonany, że jesteśmy w stanie stworzyć republikę ludzi, w której zapanuje całkowita wolność sumienia<sup>88</sup>.

Ta myśl przyświecała Dutschkemu przez całe życie i widoczna jest we wszystkich jego płomiennych przemówieniach i wywiadach telewizyjnych.

Nie ma jednak jasności co do ideologicznych zapatrywań Dutschkego w kwestii przemocy, użycia siły podczas propagowanej rewolucji. Jed-

<sup>84</sup> A. Malinowski, *Współczesny...*, s. 300. Patrz również A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke...*, s. 107 i nast. oraz *eadem*, *Wizja „nowego społeczeństwa”...*, s. 153 i nast.

<sup>85</sup> G. Langguth, *Protestbewegung...*, s. 39.

<sup>86</sup> B. Rabehl, *Zur archaischen Inszenierung linksradikaler Politik. Ursachen und Auswirkungen des politischen Existenzialismus in der Studentenrevolte*, 1997, [w:] W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. III, *Aufsätze und Kommentare, Register*, Hamburg 1998, s. 44.

<sup>87</sup> *Ein Gespräch über die Zukunft mit Rudi Dutschke, Bernhard Rabehl und Christin Semler*, [w:] G. Dutschke-Klotz, H. Gollwitzer, J. Miermeister, *Rudi Dutschke, Mein langer Marsch...*, s. 25–26.

<sup>88</sup> Institut für Sozialforschung Archiv Hamburg. Cyt. za: J. Miermeister, *Ernst Bloch, Rudi Dutschke...*, s. 189.

ni postrzegają go jako działacza pokojowego, dalekiego od agresji, inni (i tych jest większość) przypisują mu działalność *stricte* rewolucyjną, jeszcze inni starają się wskazać na jego pozaprawną (terrorystyczną) aktywność<sup>89</sup>. Jego celem z całą pewnością było propagowanie idei społecznej przebudowy, zniszczenie systemu represywnych instytucji, zniszczenie „jednowymiarowości ekonomicznej i socjalnej”<sup>90</sup>.

## Daniel Cohn-Bendit – czerwony Danton ruchu protestu

Daniel Cohn-Bendit (ur. 1945 r.), obok Marcusego i Dutschke, jest niewątpliwie jednym z głównych bohaterów nowolewicowego poruszenia. Wizjoner i niekwestionowana „gwiazda” francuskiego i niemieckiego ruchu ‘68 roku, od roku 1999 eurodeputowany z ramienia Partii Zielonych w Parlamencie Europejskim, od stycznia 2002 r. współprzewodniczący Partii Zielonych, Grupy Parlamentarnej Free European Alliance, członek Komisji Kultury, Młodzieży i Edukacji, Mediów i Sportu, obecnie na politycznej emeryturze.

W maju roku 1968 Cohn-Bendit stał się jedną z najpopularniejszych postaci Francji. Swoją sławę zawdzięczał głównie mediom, które „wypromowały” go na przywódcę rebelii. Mówiono o nim: „wybitnie zdolny w nauce, błyskotliwy i krasomówczy »czerwony Dany«”<sup>91</sup>.

Studiując współczesne opracowania biograficzne oraz wywiady radiowe i telewizyjne, ma się nieodparte wrażenie, że Cohn-Bendit, gdyby

<sup>89</sup> Na łamach „Die Tageszeitung” były Towarzysz (Ex-Kommunarde – jak go nazywał sam Dutschke), Fritz Teufel opublikował następującą konstatację po śmierci Dutschkego: „Gdyby nie zamach, Rudi Dutschke powstrzymałby Ulrike Meinhof od walki zbrojnej. Gdyby nie zamach, Rudi Dutschke sam poszedłby tą drogą i dostarczyłby decydujących impulsów walce zbrojnej w metropoliach. To wszystko to są spekulacje samonakręcającej się spirali. Dlatego krzyknę tylko za nim: Rudi, walka trwa dalej!” (ten okrzyk to nawiązanie do przemówienia Dutschkego nad grobem członka RAF-u – Holgera Meinsa, podczas którego z uniesioną pięścią Dutschke krzyknął: „Holger – der Kampf geht weiter!” (Holger, walka trwa!). Więcej na ten temat patrz: F. Teufel, *Rudi*, „Die Tageszeitung”, 15. Januar 1980; cyt. za: W. Kraushaar, K. Wieland, J.P. Reemtsma, *Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF*, Hamburger Edition, Hamburg 2005, s. 19. Analiza stosunku Rudiego do terroryzmu patrz: A. Walecka-Rynduch, *Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF*, Hamburger Edition, Hamburg 2005, s. 125 i nast. oraz A. Walecka-Rynduch, *Rudi Dutschke – ikona niemieckiej Nowej Lewicy wobec terroryzmu*, „Politeja 2006, nr 2 (6), s. 287–302.

<sup>90</sup> R. Dutschke, H.J. Krahl, *Organisationsreferat*, 5. September 1967, 22. Delegiertenkonferenz, 5. September 1967, „Diskus – Frankfurter Studentenzeitung” 1980, nr 1–2, [w:] W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. II, *Dokumente*, s. 290.

<sup>91</sup> L. Kołodziejczyk, *Paryskie noce barykad*, Warszawa 1969, s. 15.

nie to, że w latach siedemdziesiątych wydał kilka mocno lewicowo-radikalnych publikacji, które opatrzył własnym nazwiskiem, dzisiaj wypierałby się wszelkiej subwersywnej działalności, kreując się na propani-stwowego, „porządnego” obywatela<sup>92</sup>. „Głównym moim problemem jest to – powiedział dziennikarzowi francuskiemu zaraz po tym, jak stanął na czele listy francuskich Zielonych – że ludzie nie rozumieją, iż przestałem być prowokatorem, a stałem się, dzięki mojemu doświadczeniu, pośrednikiem politycznym”<sup>93</sup>. Cohn-Bendit poniekąd sam napisał swoją polityczną historię, podkreślając w dowolnych momentach różne elementy swojej biografii. Za przykład niech posłuży jego pochodzenie (francusko-niemieckiego Żyda), które stało się w latach późniejszych doskonałym elementem przetargowym (ale i zapalnym) w karierze politycznej. Nie bez znaczenia było udokumentowane w prasie francuskiej, ale i niemieckiej, amerykańskiej, zawołanie studentów francuskich, okupujących budynki Sorbony, którzy krzyczeli za wyprowadzaniem przez policję „czerwonym Danyem”: „Wszyscy jesteśmy niemieckimi Żydami”<sup>94</sup>.

Cohn-Bendit jest autorem dwóch znaczących publikacji, które odcisnęły piętno na ruchu Nowej Lewicy: autobiograficznej *Der große Basar. Gespräche mit Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell* (*Wielki Bazar. Rozmowy z Michel Lévy’em, Jean-Marc Salmonem, Maren Sell*) [1975] oraz ideowego manifestu napisanego wraz z bratem Gabrielem *Linksradikalismus*

314

<sup>92</sup> Sabine Stamer we współczesnej biografii Dany’ego, *Cohn-Bendit. Die Biografie*, pisze: „Stosunek Cohn-Bendita do państwa, policji i walki ulicznej zmieniał się w przeciągu dziesięcioleci. Być może nawet bardziej niż on sam chciałby się przyznać. Z wroga państwa stał się propani-stwowym politykiem. On sam chętnie podkreśla jedność swojej podstawowej postawy kiedyś i dziś. W swoim autoportrecie ujmuje »czerwonemu Dany’emu« z lat 60. i 70. nieco radykalizmu, a dzisiejszego europolityka przedstawia jako nieco mniej ustatkowanego i zarozumiałego niż naprawdę jest w parlamentarnej codzienności. Przynajmniej w jednej kwestii praktycznie nie zmienił stanowiska. Swojej pozycji odrzucenia terroryzmu i jego skutków pozostał wierny do tej pory”. Więcej na ten temat patrz: S. Stamer, *Cohn-Bendit. Die Biografie*, Hamburg–Wien 2001, s. 174 i nast.

<sup>93</sup> E. Hennicott-Mollar, *Dany – gangster czy milutki kameleon*, „Unia & Polska. Magazyn Niezależnych Publicystów” 1999, nr 14, artykuł dostępny na [www.unia-polska.pl](http://www.unia-polska.pl) (28.08.2006), informacja ma charakter archiwalny, obecnie adres strony [www.unia-polska.pl](http://www.unia-polska.pl) jest nieaktywny [dostęp: 1.06.2014].

<sup>94</sup> S. Stamer, *op. cit.*, s. 91. Trzeba zaznaczyć, że ten konstrukt solidarności z bohaterem ruchu społecznego, studenckiego, obecny jest w manifestacjach politycznych po dzień dzisiejszy, przykładowo w trakcie Arabskiej Wiosny Ludów. Ikoną rebelii egipskiej stał się zamordowany przez policjantów mieszkaniec Aleksandrii Khaled Said. W styczniu 2011 r. na transparentach protestujących w trakcie „dnia egipskiej policji” pojawiło się hasło wyrażające solidarność ruchu – „Wszyscy jesteśmy Khahaledem Saidem”. Więcej na ten temat patrz: M. du Vall, A. Walecka-Rynduch, *Wyzwania komunikacyjne wobec polityki protestu (PR w ruchach społecznych i ruchach protestu)*, [w:] G. Piechota (red.), *Public relations wobec wyzwań współczesności*, Kraków 2012, s. 29.



– *Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus (Lewicowcy radykalizm – lek na starczą chorobę komunizmu)* [1968]. W 2001 r. wydał jeszcze wspomnieniową publikację *Wir haben sie so geliebt, die Revolution (Ta, którą tak kochaliśmy – rewolucja)* będącą zapisem wywiadów z członkami i aktywistami ruchu '68.

Nowa Lewica dzięki jego perspektywie nabiera innego wymiaru, niż te, które zostały zaprezentowane do tej pory. Tytułowa wolność, chociaż i Cohn-Bendit nie mówi o niej wprost, staje się w jego rozważaniach kategorią totalną. Stworzoną przez niego koncepcję można by nazwać neoanarchistycznym odłamem Nowej Lewicy<sup>95</sup>, który negował konieczność istnienia aparatu państwowego.

Na mnie nie można liczyć, nie włączę się do chóru tych, którzy, aby się zabezpieczyć, chcą dołożyć do każdej sytuacji swoje trzy grosze. [...] Nowoczesne państwo trwa nie tylko dzięki swojemu aparatowi represyjnemu, ale także przyzwolenie mas jest dla niego równie ważną, a może nawet ważniejszą koniecznością<sup>96</sup>.

Jasno pokazuje zatem, że chodzi mu raczej o dezintegrację państwa, ale nie w starciu bezpośrednim.

Ruch radykalny ma możliwość zwycięstwa w brutalnej obronie tylko, jeśli doprowadzi państwo do takiej sytuacji, w której nie będzie ono w stanie zaangażować całego swojego represyjnego aparatu<sup>97</sup>.

Za sprawą Cohn-Bendita ruch Nowej Lewicy propagował hasła rewolucji totalnej (odłam francuski) oraz stworzenia i podtrzymania ruchu

<sup>95</sup> Swoją postawę polityczną sam scharakteryzował w ten sposób: „Jestem anarchistą. Byłem pod wpływem starszego brata, który przeszedł przez wszystkie skrajne lewicowe grupy, po tym, jak usunięto go z Partii Komunistycznej. Uważam się za marksistę, podobnie jak Bakunin. Bakunin wpłynął poważnie na moje poglądy, ale przede wszystkim ukształtowały się one pod wpływem Komuny Robotniczej w Kronsztadzie, kiedy to anarchiści walczyli przeciwko podporządkowaniu rad partii bolszewickiej. W związku z tym jestem antyleninowcem”. Patrz: Z wywiadu udzielonego reporterowi pisma „Le Magazin Littéraire”, cyt. za: J. Janicki, *Oblicza studenckiego buntu. Francja 1968*, Warszawa 1979, s. 84. Taką postawę doktrynalną Cohn-Bendita potwierdza również Antoni Malinowski, dla którego stanowi on klasyczny przykład neoanarchisty, powołującego się na anarchistyczne tradycje, zwłaszcza Bakunina, ale posługującego się nimi w sposób bardzo dowolny. Anarchizm według niego nie jest żadnym ideałem, a jedynie materiałem zapalnym, który może doprowadzić do wybuchu wielkiej rewolucji. Patrz: A. Malinowski, *Mit wolności. Szkice o anarchizmie*, Warszawa 1983, s. 19.

<sup>96</sup> D. Cohn-Bendit, *Der große Basar. Gespräche mit Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell*, München 1975, s. 137.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 135.



komunalnego (odłam niemiecki i amerykański)<sup>98</sup>. Mekką studenckiego buntu we Francji był Uniwersytet w Nanterre<sup>99</sup>. Pierwszą organizacją, której przewodniczył Cohn-Bendit, była radykalna grupa „Wściekli z Nanterre”<sup>100</sup>. Z tego środowiska wyłoniła się kolejna organizacja, „Ruch 22 Marca” (Mouvement 22 Mars)<sup>101</sup>, początkowo licząca 142 członków. Była inicjatorem wydarzeń, które doprowadziły do głośnej „wojny paryskich studentów”<sup>102</sup>. Owa organizacja nawiązywała swoją nazwą do ruchu kubańskiego Che Guevary – Ruch 26 Lipca<sup>103</sup>. Ulubioną dewizę Ruchu 22 Marca można przedstawić jako formułę „bez rewolucyjnej przemocy nie ma rewolucyjnego ruchu”<sup>104</sup>. Natomiast pierwsza odezwa ruchu głosiła: „Kapitalistyczne, burżuazyjne społeczeństwo, podobnie

<sup>98</sup> We Francji istniało bardzo wiele organizacji młodzieżowych, studenckich i politycznych. W czasie wydarzeń majowych w 1968 r. liczba ich zwiększyła się wielokrotnie. Najbardziej przejrzystą klasyfikację wszystkich nurtów nowolewicowego ruchu we Francji przytacza Leszek Kołodziejczyk w publikacji *Paryskie noce barykad* [Warszawa 1969]. Wynika z niej, że organizacją, która charakteryzowała się najszerzym zasięgiem wśród młodzieży studenckiej, był Krajowy Związek Studentów Francuskich (l'Union Nationale des Etudiants de France – UNEF).

<sup>99</sup> Między rokiem 1958 a 1968 prawie czterokrotnie zwiększyła się liczba studentów we Francji. W samym Paryżu było ich ponad 160 tys. W związku z tym konieczna była tzw. decentralizacja paryskiego ośrodka akademickiego, czyli tworzenie w ościennych miejscowościach nowych filii uniwersyteckich. Taką właśnie filią, obejmującą wydział humanistyczny, był Uniwersytet w Nanterre. Założony w 1965 r., początkowo liczył ok. 2000 studentów. W roku akademickim 1967/1968 odnotowano już 15 000 studentów, plany na kolejny rok zakładały 25 000 osób uczących się. Studenci stali się zatem z jednej strony znaczącą kategorią struktury społecznej, a z drugiej wspomniane miejsca bardzo szybko przeistoczyły się w „ogniska zapalne” rewolty ruchu Nowej Lewicy. Dane statystyczne zob. w: J. Janicki, *Oblicza studenckiego buntu...*, s. 30.

<sup>100</sup> Słynęli z ostrych w treści i formie wystąpień przeciwko politycznym osobowościom i instytucjom Francji. Trzeba zaznaczyć, że rzadko kiedy wspomina się, że Cohn-Bendit jeszcze wcześniej należał do anarchistycznej grupy LEA (Liaison des étudiants anarchistes) zainspirowanej Bakuninem i anarchizmem hiszpańskim. Grupa liczyła tylko 15 członków. Więcej na ten temat patrz: I. Gilcher-Holtey, *Die Phantasie an die Macht. Mai 68. in Frankreich (Fantazja u władzy. Maj 68 roku we Francji)*, Frankfurt a. Main 1995, s. 127.

<sup>101</sup> Ingrid Gilcher-Holtey we wspomnianej powyżej publikacji, będącej analizą wydarzeń francuskiego maja 1968 r., przeprowadza analizę Ruchu 22 Marca, wskazując, że nie była to (jak można by myśleć czytając słowa Cohn-Bendita) organizacja, w której główną rolę odgrywał przypadek. Przede wszystkim istniały w ruchu pewne hasła, które tworzyły niejako zrab program, były to: „Arbeit nie” („Żadnej pracy”); „Die Gewerkschaften sind Bordelle” („Związki zawodowe to burdel”); „Die Langeweile ist Kontrarevolutionär” („Nuda jest kontrewolucyjna”), więcej na ten temat patrz: I. Gilcher-Holtey, *op. cit.*, s. 132–133.

<sup>102</sup> J. Janicki, *Lewacy. Historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981, s. 67.

<sup>103</sup> W. Kraushaar, *Die Frankfurter Schule...*, t. I, *Chronik*, s. 300.

<sup>104</sup> C. Prevost, *Podłoże ideologii lewackiej*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1968, nr 15, s. 69.

jak biurokratyczne państwo komunistyczne, przeżyło się”<sup>105</sup>. Członkowie ruchu zakładali, że o społeczeństwie bez wyzysku, czyli o społeczeństwie wolnych ludzi, może być mowa dopiero wtedy, kiedy znikną kierujący i kierowani, gdy zostaną zniesione wszelkie autorytety. Odrzucali rozwój postępowy społeczeństwa. Ich celem była anarchia, w której dostrzegali możliwość zrealizowania bezgranicznej wolności. Wszelkie formy panowania i formy organizacyjne uważali za represyjne w stosunku do jednostki i dlatego postulowali ich natychmiastowe zniesienie. Owa wolnościowa rewolucja miała polegać na „zniesieniu struktury władzy we wszystkich organizacjach zarówno społeczeństwa, jak i w samym ruchu rewolucyjnym” i miała na celu stworzenie, „nieautorytarnego i niezhierarchizowanego społeczeństwa”<sup>106</sup>. Według Cohn-Bendita, w nowoczesnej rewolucji nie będzie frontального ataku armii i policji, „nie będzie żadnego wielkiego dnia rewolucji. Nie będzie żadnej władzy, którą można by przejąć, lecz będzie cały okres, kiedy ten potwór państwo się rozpuści”<sup>107</sup>. Jej przykładem mogła być zatem Francja i Maj 1968 roku. Protestujący studenci francuscy, podobnie zresztą jak i rewolta studencka na całym świecie, przeciwstawiali się światu, w którym rola człowieka zostaje sprowadzona do funkcji przedmiotu manipulacji. Celem ich działania nie była oczywiście negacja władzy w sensie generalnym, lecz zwrócenie uwagi na sam problem (marcuseowska taktyka negacji, bez podawania konkretnych pomysłów na zmianę istniejącej sytuacji). Hasła studenckiej rewolty w tym zakresie sprowadzały się przykładowo do postulatów:

„Nie będziemy dłużej bezwolnymi odtwórcami scenariusza układanego poza nami i bez naszego udziału, [...] nie odpowiada nam rola biernych wykonawców, [...] Sami chcemy decydować o naszych losach [...]”<sup>108</sup>.

Zainicjowany przez Cohn-Bendita wolnościowy bunt na Sorbonie skierowany był przeciwko postępującej kodyfikacji życia społecznego, nakazom i zakazom, które niosły ze sobą pewną formalizację życia. Wskazywano na bezsilność „wymodelowanego człowieka” wobec bezimiennej władzy biur, mówiono o jego samotności w uporządkowanym świecie segregatorów i szuflad. Podnoszono kwestię duchowego ubożenia ludzi krępowanych wymogami biurokratycznego konformizmu<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> K. Sidor, *Rewolta studentów*, Warszawa 1973, s. 37.

<sup>106</sup> G. Cohn-Bendit, D. Cohn-Bendit, *Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*, Reinbek bei Hamburg 1968, s. 15–16.

<sup>107</sup> D. Cohn-Bendit, *Der große Basar...*, s. 134.

<sup>108</sup> J. Janicki, *Oblicza studenckiego buntu...*, s. 60–61.

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 62.

Zakładał on, że ruch rewolucyjny musi sformułować alternatywne wizje społeczeństwa, nowego społeczeństwa, społeczeństwa wyzwolenia. W tym zakresie poglądy Cohn-Bendita zbliżają się do wizji społeczeństwa jednowymiarowego przedstawionej przez Marcuse. W *Wielkim Bazarze* pisał:

Natrafiamy tutaj na istotny element społeczeństwa konsumpcyjnego, a mianowicie na cywilizację samochodu. [...] Naszą słabością jest nasza niemożność uświadomienia sobie problemów, jak np. problem samochodu lub problem broni, która sama siebie niszczy, starzeje się i musi być wymieniana. Wychodząc od krytyki społeczeństwa konsumpcyjnego mogliśmy kryzys energetyczny przedstawić jako możliwość radykalnej krytyki naszego społeczeństwa<sup>110</sup>.

Spółeczeństwo samochodu – jak określił społeczeństwo francuskie Cohn-Bendit – jest niejako modelowym przełożeniem jednowymiarowości społeczeństwa w rozważaniach Marcusego i Dutschkego. Według Cohn-Bendita „Ludzie nie dopuszczają możliwości, że przedmiotem dyskusji może być ich bryka. [...] To jest kręgosłup dobrobytu”<sup>111</sup>. Aby zmienić tę sytuację, konieczne staje się przeprowadzenie rewolucji na trzech zasadniczych płaszczyznach: politycznej, ekonomicznej i moralnej. Jednak, jak konstatuje Cohn-Bendit, dzisiejsze państwo jest tak wszechobecne, że trudno rozpocząć jakąkolwiek przemianę. Ale, z drugiej strony, dopuszcza on w swoich rozważaniach taką sytuację, gdy armia i inne elementy państwowego reżimu zrozumieją idee rewolucji. Wtedy – twierdził – wszyscy znajdą się po jednej stronie barykady, wtedy też możliwa będzie społeczna przemiana bez użycia przemocy<sup>112</sup>.

Według Cohn-Bendita nowe społeczeństwo (po rewolucji, społeczeństwo przyszłości) miało składać się z samorządnie zarządzanych molekuł społecznych (zakłady pracy, społeczności lokalne). Ta koncepcja zbieżna jest z postulatami Dutschke, jednak w przeciwieństwie do niego Cohn-Bendit nie miał przemyślanych rozwiązań długofalowych, tzn. o ile postulował permanentną współpracę molekuł, nie potrafił wyjść poza mgli-

<sup>110</sup> D. Cohn-Bendit, *Der große Basar...*, s. 132.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>112</sup> W czerwcu 1972 r. Cohn-Bendit razem z Joschką Fischerem założył ugrupowanie Revolutionärer Kampf (Walka Rewolucyjna). Pierwszym opublikowanym przez nie dokumentem była krytyka RAF-u, w której napisano: „polityka bomb RAF-u nie odpowiada na pytania dotyczące długoterminowej rewolucyjnej strategii, ponieważ nie pyta, jak ludzie mają się nauczyć samemu siebie bronić. To nie bomby zagrażają systemowi kapitalistycznemu. On będzie zagrożony dopiero wtedy, gdy masy nie będą go już chciały i będą widziały praktyczną alternatywę, jak mogą zmienić swoje życie”. Więcej na ten temat patrz: G. Koenen, *Das rote Jahrzehnt. Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967–1977*, Köln 2001, s. 320 oraz S. Stamer, *op. cit.*, s. 164.

ste koncepcje jakiegoś „ogólnospołecznego samorządu” utożsamianego właściwie z całym społeczeństwem. Twierdził, że nowe społeczeństwo powinno być urządzone według zasad demokracji bezpośredniej i zarządzane przez ogół pracowników. Techniczne problemy takiej władzy (czyli komunikowanie się z otoczeniem) proponował rozwiązać za pomocą telewizji, która jako medium masowe mogłaby być wykorzystywana przez społeczeństwo jako środek demokracji bezpośredniej, za pomocą którego można by przeprowadzać np. spotkania kongresów robotniczych pomiędzy poszczególnymi zakładami pracy. Dowodził:

Jeżeli według Platona demokracja bezpośrednia mogła być praktykowana wyłącznie we wspólnocie, do której nie należało więcej jednostek niż tyle, ile mógł objąć głos mówcy to dziś, dzięki technice, nie jest to już żadne ograniczenie. [...] Tak czy inaczej jest to bardzo korzystne, gdy dyskusje odbywają się całkowicie publicznie<sup>113</sup>.

Ta, jedna z niewielu oryginalnych koncepcji nie została jednak przez Cohn-Bendita szerzej rozwinięta.

Drugim elementem myśli Cohn-Bendita, który eksponowany jest w literaturze przedmiotu i w którym ujawnia się koncept wolnościowy, jest teoria wspólnot mieszkaniowych. Ruch komunalny, studenckie/hipisowskie komuny, to synonim wolności przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. To również jeden z pierwszych elementów skojarzenia, który nasuwa się podczas analizy nowolewicowych wydarzeń. Daniel Cohn-Bendit mógłby zostać uznany za protagonistę wszelkich ruchów komunalnych. Wydalony z Francji (po maju '68 r.), relegowany z uczelni, Cohn-Bendit przeniósł się do Frankfurtu nad Menem, gdzie jako „medialna gwiazda” natychmiast włączył się w podupadające już wtedy struktury SDS-u. Założone przez niego pismo „Pflasterstrand”<sup>114</sup> stało się kolejnym ogniwem propagandy nowolewicowego poruszenia. Jednak sam Dany nie potrafił włączyć się w ruch niemieckiej Nowej Lewicy. „Miałem problem z uwznioślonymi debatami SDS”<sup>115</sup>. Na pewno tym problemem nie były (jak sugerował Cohn-Bendit) problemy językowe, lecz brak merytorycznego podłoża doktrynalno-filozoficznego, tak

<sup>113</sup> D. Cohn-Bendit, *Der große Basar...*, s. 120.

<sup>114</sup> „Der Pflasterstrand”, lub zapisywany także jako „PflasterStrand” to tytuł gazety, ukazującej się od 1976 r., której Cohn-Bendit był redaktorem naczelnym. Jak sam twierdził, był naczelnym, ponieważ posiadał tzw. kreatywność werbalną. On mówił, reszta pisała i poprawiała, ponieważ w kolektywie każdy powinien mieć własne miejsce. Tytuł gazety „Pflasterstrand” nawiązuje do pieśni nowolewicowego poruszenia z roku 1968 *Unter dem Pflaster liegt der Strand (Pod brukiem plaża)*, słowa Angi Domdey, wykonanie zespół Schneewitchen.

<sup>115</sup> S. Stamer, *op. cit.*, s. 98.

charakterystycznego dla niemieckiego odłamu Nowej Lewicy. Odbывая się we Frankfurcie spotkania na pewno nie należały do łatwych (jak w przypadku rozmów i spontanicznych działań we Francji). Wystarczy wspomnieć, że oprócz tego, że ich ideologiczne podłoże stanowiła teoria krytyczna Szkoły frankfurckiej, to brali w niej udział tacy myśliciele, jak Dutschke, Habermas, Krahl, Adorno i wreszcie Marcuse. Cohn-Bendit pozostawał przy nich, jak sam mówi, outsiderem<sup>116</sup>. Czuł się politycznie izolowany przez przewodniczących SDS-u (Karla Dietricha Wolffa i Hansa-Jürgena Krahla). Rola medialnej gwiazdy nie zapełniała intelektualnej luki w dyskusjach, w których najczęściej stylizował siebie na „dowcipasa”<sup>117</sup>.

Pozycja Cohn-Bendita w ruchu nowolewicowym wzrosła z pewnością po śmierci Krahla w 1970 r., ponieważ zależało mu (jak twierdził) na reaktywowaniu rozdrobnionego już wtedy SDS. W tym okresie związał się również z tzw. ruchem komunalnym, który jak się później okazało, dał mu szansę na zaistnienie we Frankfurcie jako rewolucjonista. Cohn-Bendit zamieszkał wtedy w domu na Bornheimer Landstraße 64<sup>118</sup>. Tu też narodziła się idea ruchu „Spontis”<sup>119</sup>, czyli nieformalnej organizacji, która samowolnie zajmowała domy w bogatej dzielnicy „Westend”, tworząc w nich komuny. Ruchem „Spontis” kierowali Joschka Fischer<sup>120</sup> i Daniel Cohn-Bendit. Mieszkańcy domu przy Bornheimer Landstraße również stworzyli wspólnotę mieszkaniową. Jak relacjonuje Sabine Stamer, pięć mieszkań zajmowali mężczyźni, tworząc tzw. Männer-WG (Męska wspólnota mieszkaniowa), w której wspólnie mieszkali Daniel Cohn-Bendit i Joschka Fischer. Na jednym zaś piętrze utworzono „Frauen-WG” (Damską wspólnotę mieszkaniową), zajmowaną przez skrzydło feministyczne frankfurckiego ruchu Nowej Lewicy. Wspólnoty miesz-

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>118</sup> W przewodnikach po Frankfurcie nad Menem dom ten jest wymieniany i opisywany z dwóch powodów, po pierwsze, mieszkał w nim Cohn-Bendit w tzw. wspólnocie mieszkaniowej wraz z J. Fischerem, po drugie, ponieważ w roku 2001 Fischer ukrywał tam terrorystkę z RAF Margrid Schiller.

<sup>119</sup> „Sponti”, czyli *Spontaneisten* (spontaniczni kontestatorzy). Ich celem była walka z ustalonym porządkiem społecznym, pozostałościami nazizmu, skostniałą elitą polityczną, z kapitalizmem i kapitalistami, nazywanymi po prostu świniami, z amerykańskim imperializmem i wojną w Wietnamie oraz z NATO, a na co dzień – z frankfurcką policją.

<sup>120</sup> Fischer specjalizował się w organizowaniu akcji oporu przeciwko eksmisji dzikich lokatorów w dzielnicy Westend. W miejscu wyburzanych starych kamienic powstawały tam siedziby banków i koncernów, co oczywiście nie podobało się rewolucjonistom. „Walka o domy jest wyrazem potrzeby mas” – twierdził Fischer. Więcej na ten temat patrz: P. Jendroszczyk, *Po prostu Joschka*, artykuł dostępny na: <http://soc.culture.polish.narkive.com/TO5IO3w3/po-prostu-joschka> [dostęp 1.06.2014].

kaniowe i życie w komunie Cohn-Bendit uważał za znaczące elementy społecznej przebudowy, niezbędne w nowym wolnym społeczeństwie. Cohn-Bendit i mieszkańcy jego wspólnoty mieszkaniowej byli członkami wspomnianej wyżej grupy Revolutionärer Kampf (RK). Członkowie RK pracowali dobrowolnie w fabryce Opla, usiłując zwerbować w swoje szeregi zagranicznych robotników. Wydawali gazetę zatytułowaną „RK”, w której propagowali postępowanie w myśl nowolewicowego hasła „Wir wollen alles” (Chcemy wszystkiego). Ich celem było uświadomienie polityczne robotników i zainicjowanie powstania owych społecznych molekuł, które w przyszłości miały zastąpić państwo.

## Podsumowanie

Pojęcie wolności jest trudną badawczą kategorią. W myśli politycznej i filozoficznej jest jednak jedną z podstawowych kategorii używanych w rozważaniach teoretycznych dotyczących natury jednostki, jej relacji z otoczeniem, jej stosunków ekonomicznych i politycznych<sup>121</sup>. Pojęcie wolności obecne jest zatem zawsze w umyśle jednostek, gotowych wcielić je w życie lub o nie walczyć na drodze protestu, rewolucji, rebelii. Ruch Nowej Lewicy, mimo swego programowego niedookreślenia, pokazał, że wolność jest kategorią totalną, a walka o nią powinna towarzyszyć wszystkim odłomom ruchu, we wszystkich krajach.

Przywołani myśliciele nigdy nie wypowiadali się wprost o wolności jako takiej, jednak głoszone przez nich tezy, hasła społecznych przemian, nawoływania do rewolucji (nawet tej z użyciem siły, przeciwko aparatowi państwowemu) zawsze u swych podstaw miały ideę wolności, chęć wyzwolenia jednostek z obecnej (bezwolnej) egzystencji i dania im możliwości życia w pełnej wolności.

Wszystkie odłamy Nowej Lewicy charakteryzowały się, co starałam się podkreślić, dużą dozą niedookreślenia doktrynalnego; zapewne to było jedną z przyczyn wypalenia się, a następnie rozpadu ruchu. Jednak niektóre idee nowolewicowego poruszenia pozostały aktywne po dzień dzisiejszy. Taką kategorią jest zapewne krążąca nad widmem ruchu, idea wolności.

<sup>121</sup> *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, hasło: wolność, Warszawa 1998, s. 459.



## Bibliografia

- Aust S., *Baader Meinhof Komplex*, München 1998.
- Borgosz J., *Eksplzja teorii krytycznej Instytutu frankfurckiego*, „Człowiek i Świato-pogląd” 1972, nr 6, s. 60–88.
- Borgosz J., *Herbert Marcuse i Filozofia Trzeciej siły*, Warszawa 1972.
- Borgosz J., *Homo Novus Herberta Marcusego jak wyraz kryzysu osobowości konsumpcyjnej*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 91–108.
- Chojnicka K., Kozub-Ciembroniewicz W., *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Kraków 2000.
- Cohn-Bendit D., *Der große Basar. Gespräche mit Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Ma-ren Sell*, München 1975.
- Cohn-Bendit D., Cohn-Bendit G., *Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*, Reinbek bei Hamburg 1968.
- Dutschke-Klotz G., *Rudi Dutschke. Jeder hat sein Leben ganz zu leben. Die Tagebücher 1963–1979*, Köln 2005.
- Dutschke-Klotz G., Gollwitzer H., Miermeister J., *Rudi Dutschke, Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren*, Hamburg 1980.
- Dutschke R., *Pfad-Finder – Herbert Marcuse und die Neue Linke*, „Neues Forum” 1978, nr 297/298, s. 58–65.
- Feenberg A., *Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, 2012, publikacja dostępna na <http://www.sfu.ca/~andrewf/praxis.pdf> [dostęp: 1.06.2014].
- Fuchs Ch., *Herbert Marcuse interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005.
- Gaus G., Dutschke R., Interview „Zu Protokoll” *Eine Welt gestalten, die es noch nie gab*, (*Kształtować świat, jakiego jeszcze nie było*) emisja 3.12.1967, Erste Deutsche Fernsehen (ARD), transkrypcja tekstu dostępna na stronie: <http://www.labandavaga.org/interview-mit-rudi-dutschke-eine-welt-gestalten-dies-noch-nie-gab> [dostęp: 1.05.2014]. Całość wywiadu patrz: <https://www.youtube.com/watch?v=U6X-ZeYC54E> [dostęp: 1.05.2014].
- Gilcher-Holtey I., *Die Phantasie an die Macht. Mai 68. in Frankreich*, Frankfurt a. Main 1995.
- Gilcher-Holtey I., *Die 68<sup>er</sup> Bewegung*, München 2003.
- Hennicott-Mollar E., *Dany – gangster czy milutki kameleon*, „Unia & Polska. Magazyn Niezależnych Publicystów” 1999, nr 14, artykuł dostępny na [www.unia-polska.pl](http://www.unia-polska.pl) (28.08.2006), informacja ma charakter archiwalny, obecnie adres strony [www.unia-polska.pl](http://www.unia-polska.pl) jest nieaktywny [dostęp: 1.06.2014].
- Horkheimer M., *Lehrstuhls für Sozialphilosophie und der Leitung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt am Main*, spisany tekst przemówienia Horkheimera dostępny na: <http://www.marxists.org/reference/archive/horkheimer/1931/present-situation.htm>, transkrypcja angielska [dostęp: 1.05.2014].
- Horkheimer M., *Zmierzch. Notatki z Niemiec (1931–1934)*, Warszawa 2002.
- Janicki J., „Trzy M”. *Ideologia czy mistyfikacja*, „Ideologia i Polityka” 1970, nr 5, s. 63–70.
- Janicki J., *Ekstremizm Herberta Marcusego*, „Argumenty” 1970, nr 22, s. 1, 12–13.
- Janicki J., *Lewacy. Historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981.

- Janicki J., *Oblicza studenckiego buntu. Francja 1968*, Warszawa 1979.
- Jansen P.E., *Herbert Marcuse, Nachgelassene Schriften*, t. 4, *Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, Lüneburg 1999.
- Jansen P.E., *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit, Texte zu Herbert Marcuse*, Frankfurt a. Main 1999.
- Jendroszczyk P., *Po prostu Joschka*, artykuł dostępny na: <http://soc.culture.polish.narkive.com/TO5lO3w3/po-prostu-joschka> [dostęp: 1.06.2014].
- Kellner D., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles 1984.
- Koenen G., *Das rote Jahrzehnt. Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967–1977*, Köln 2001.
- Kołodziejczyk L., *Główne nurty marksizmu*, cz. III, *Rozkład*, Poznań 2001.
- Kołodziejczyk L., *Paryskie noce barykad*, Warszawa 1969.
- Kraushaar W., *Die Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946–1995*, t. 1, *Chronik*, Hamburg 1996.
- Kraushaar W., *Die Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946–1995*, t. 2, *Dokumente*, Hamburg 1996.
- Langguth G., *Protestbewegung: Entwicklung – Niedergang – Renaissance; Die Neue Linke seit 1968*, Köln 1983.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, hasło: wolność, Warszawa 1998, s. 459–460.
- Macdonald K., *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*, California 2002, s. 153 i nast., publikacja dostępna na: <http://www.prometheism.net/library/CultureOfCritique.pdf> [dostęp: 1.05.2014].
- Magee B., wywiad z Herbertem Marcuse w ramach serii „Modern Phylosophy”, wywiad dostępny na: <https://www.youtube.com/watch?v=2pzfy2izu44&list=PLFF9E7ADD88FBA144&index=96> [dostęp: 1.06.2014].
- Malinowski A., *Mit wolności. Szkice o anarchizmie*, Warszawa 1983.
- Malinowski A., *Szkoła frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979.
- Malinowski A., *Współczesny neomarksizm*, Warszawa 1983.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. W. Gromczyński, Warszawa 1991.
- Marcuse H., *Das Ende der Utopie*, Berlin 1967.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998.
- Marcuse H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, „Zeitschrift für Sozialforschung” [Paris] 1967, nr VI, s. 54–94.
- Marcuse H., *Zur Situation der Neuen Linken*, tekst datowany na 1968 r., zamieszczony na stronie ugrupowania La Banda Vaga rätekomunistische-anarchistische Gruppe aus Freiburg, dostępny na: <http://www.labandavaga.org/herbert-marcuse-zur-situation-der-neuen-linken> [dostęp: 1.06.2014].
- Miermeister J., *Ernst Bloch, Rudi Dutschke*, Hamburg 1998.
- Morawiec K., *Filozof negacji*, „Argumenty” 1972, nr 47, s. 3.
- Prevost C., *Podłoże ideologii lewackiej*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1968, nr 15, s. 68–78.
- Rabehl B., *Rudi Dutschke: Revolutionär im geteilten Deutschland*, Dresden 2002.
- Reiders R., Fritsch R., *Die Bewegung 2. Juni*, Berlin 1995.

- Revolution aus Ekel*, Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Herbert Marcuse, „Der Spiegel”, 28 Juli, 1969, nr 31, s. 103–106.
- Ryszka F., *Herbert Marcuse – powrót do utopii*, „Odra” 1968, nr 7–8, s. 3–8.
- Schweppenhäuser H., *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a. Main 1971.
- Sidor K., *Rewolta studentów*, Warszawa 1973.
- Stamer S., *Cohn-Bendit. Die Biografie*, Hamburg–Wien 2001.
- Steigerwald R., *Zur Kritik der Frankfurter Schule („Kritische Theorie“)*, 1980, artykuł opublikowany w „Trend onlinezeitung”, nr 7–8/11, dostępny na: [www.trend.info/partisan.net/trd7811/t217811.html](http://www.trend.info/partisan.net/trd7811/t217811.html) [dostęp: 1.05.2014].
- Szkola frankfurcka*, wybór tekstów, red. J. Łoziński, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987.
- Szkola frankfurcka*, wybór tekstów, red. J. Łoziński, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987.
- Tokarczyk R., *Doktryna społeczna Herberta Marcusego*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 7, s. 57–68.
- Tokarczyk R., *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1998.
- Tomczak M., *Przemoc i polityka. Z dziejów terroryzmu skrajnej lewicy w RFN i Berlinie Zachodnim*, Poznań 1984.
- Vall M. du, Walecka-Rynduch A., *Wyzwania komunikacyjne wobec polityki protestu (PR w ruchach społecznych i ruchach protestu*, [w:] G. Piechota (red.), *Public relations wobec wyzwań współczesności*, Kraków 2012.
- Walecka-Rynduch A., *Kultura afirmatywna w ujęciu Herberta Marcusego*, „Estetyka i Krytyka” 2007–2008, t. 13, nr 2 – t. 14, nr 1, s. 107–114.
- Walecka-Rynduch A., *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Springer-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Kraków 2010.
- Walecka-Rynduch A., *Rudi Dutschke – ikona niemieckiej Nowej Lewicy wobec terroryzmu*, „Politeja” 2006, nr 2 (6), s. 287–303.
- Walecka-Rynduch A., *Wizja „nowego społeczeństwa” w myśli politycznej Herberta Marcusego i Rudiego Dutschke*, „Państwo i Społeczeństwo” [Kraków] 2006, *Społeczeństwo obywatelskie – historyczne źródła i współczesny obraz*, red. S. Kilian, s. 171–185.
- Walentowicz H., *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 12, s. 5–40; tekst dostępny na <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article79> [dostęp: 1.05.2014].
- Waserman J., *Krytyczna teoria społeczeństwa Herberta Marcuse*, Warszawa 1979.
- Wheatland T., *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis 2009.
- Wiggershaus R., *Die Frankfurter Schule*, Hamburg 2010.
- Wiggershaus R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München–Wien 1986.
- Willeke R., *Hintergründe der 68<sup>er</sup>-Kulturrevolution Frankfurter Schule und Kritische Theorie*, Schriftenreihe der Aktion Leben e.V. Postfach 61 – D-69518 Abtsteinach/Odw. 5. Auflage 2003, nr 10; publikacja dostępna na: <http://www.aktion-leben.de/fileadmin/dokumente/PDF-Archiv/H-010.pdf> [dostęp: 1.05.2014].
- Wolin R., *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, New Jersey 2003.
- Żurawiecki S., *W kręgu lewackich mistyfikacji. H. Marcuse, M. Horkheimer, J. Habermans*, „Człowiek i Światopogląd” 1970, nr 12, s. 23–39.

Lech Dubel  
Marcin Niemczyk

## „Upojeni wolnością”. Historia i idee Praskiej Wiosny jako próba wdrożenia socjalizmu z ludzką twarzą\*

*U młodej inteligencji pochodzenia robotniczego zdaje się przeważać opinia, którą zamknąłby skrót „socjalizm – tak, Rosja – nie”. [...] Kraje Europy – rozwija się rozumowanie – są znacznie bardziej powołane do zrealizowania socjalizmu niż Rosja; ich ludność jest bardziej rozgarnięta, większość ziemi znajduje się pod uprawą, sieć komunikacyjna gęstsza, przemysł nie musi zaczynać od stanu zbliżonego do zera.*

Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1990, s. 88.

325

### Prolog

„Wolność słowa jest upajająca, ale nie każdy dziennikarz umie jej rozumnie używać” – tak 19 kwietnia 1968 r. Sekretarz Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji (KC KPCz) Alois Indra powiedział na Wojewódzkiej Konferencji KPCz w Ostrawie<sup>1</sup>. Mimo iż wypowiedź ta dotyczy wolności słowa, to za starożytnymi można przyjąć, że stanowi ona źrenicę wolności w ogóle, a zatem trafnie oddaje idee Praskiej Wiosny. Pojęcie „upojenie wolnością”, wydaje się w sposób adekwatny odzwierciedlać nie tylko stan ducha Czechów i Słowaków w latach 1967–1968, ale także dobrze określa podjęte przez nich wysiłki humanizacji i demokratyzacji socjalizmu.

„Socjalizm z ludzką twarzą” – termin spopularyzowany przez I Sekretarza KC KPCz Alexandra Dubčeka – stał się semantycznym symbolem

---

\* Artykuł pierwotnie opublikowany w „Studiach nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2014, t. 36, nr 4, s. 9–32.

<sup>1</sup> *První den krajských konferencí strany*, „Rudé právo”, 20.04.1968, s. 3. Archiwalne numery czechosłowackiej prasy dostępne są pod adresem: <http://archiv.ucl.cas.cz>.

wszelkich prób reform polityczno-prawnych i społecznych, jakie odbywały się w krajach tzw. bloku wschodniego po II wojnie światowej<sup>2</sup>. Interesujące, że terminem tym, lub treściowo zbliżonymi, posługiwano się zarówno w ideowych dokumentach (np. *Program Działania*), w wystąpieniach przedstawicieli oficjalnej linii partii komunistycznej, jak i wypowiedziach opozycjonistów<sup>3</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i analiza historii oraz idei (szczególnie idei wolności) leżących u podstaw wydarzeń, które zarówno w literaturze przedmiotu, jak i powszechnym odbiorze przyjęło się nazywać Praską Wiosną. Oczywiście, uwzględniając ramy pojedynczego artykułu, wątki historyczne zostaną w niniejszym tekście zaprezentowane jedynie skrótowo, jednakowoż całkowite ich pominięcie nie wydaje się celowe, skoro w interesującym nas okresie historia z ideami spłotła się w sposób szczególnie nierozzerwalny.

Zasadne wydaje się również przyjęcie założenia o tym, że wydarzenia w Czechosłowacji z lat 1967–1968 stanowiły realną próbę wdrożenia „socjalizmu z ludzką twarzą”. Poza bowiem doktrynalnymi deklaracjami władze ówczesnej Czechosłowacji podjęły także szereg faktycznych działań, których efektem miało być zreformowanie państwa zarówno w wymiarze politycznym, ekonomicznym, kulturalnym, jak i społecznym. Użycie zatem, na potrzeby niniejszego artykułu, sformułowania „próba” zaakcentować ma zarówno zakładaną autentyczną chęć odnowy państwa socjalistycznego, jak i fakt, że ostatecznie wysiłki te okazały się nieskuteczne.

Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie, czy Praska Wiosna była autentyczną próbą wdrożenia „socjalizmu z ludzką twarzą” i dlaczego proces ten nie powiódł się, należy na tę problematykę spojrzeć uwzględniając kil-

<sup>2</sup> Autorem terminu „socjalizm z ludzką twarzą”, najprawdopodobniej, jest R. Richta (m.in. redaktor książki pt. *Cywilizacja na rozdrożu*, będącej analizą konsekwencji rewolucji naukowo-technicznej). Tak: Z. Mlynář, *Mróz ze wschodu*, Warszawa 1989, s. 107.

<sup>3</sup> Jak czytamy w *Programie Działania*: „W ludziach narastało rozgoryczenie i uczucie, że – mimo wszystkich sukcesów, jakie osiągnęli i wszystkich wysiłków, na jakie się zdobyli – socjalistyczne społeczeństwo rozwijało się zbyt mozolnie, z fatalnym spóźnieniem, któremu towarzyszą moralno-polityczne defekty w stosunkach międzyludzkich. Rzecz jasna, prowadziło to do obaw o socjalizm, jego humanistyczną misję i jego ludzką twarz”. Tak: *Akční Program Komunistické Strany Československa. Přijatý na Plenárním Zasedání ÚV KSČ dne 5 dubna 1968*, Praha 1968, s. 8. Polskie tłumaczenie tego tekstu znajduje się w: *Komunizm z ludzką twarzą, Dokumenty*, Paryż 1969. Także po interwencji wojsk Układu Warszawskiego pojęciem tym posłużono się np. w oświadczeniu Komitetu Centralnego KPCz z 27 sierpnia 1968 r., gdzie czytamy: „Socjalizm o ludzkim obliczu nadal pozostaje ideałem naszych narodów”. Cyt. za: *Agresja na Czechosłowację. Sierpień 1968*, Warszawa 1981, s. 163. Również Václav Havel, zwracając się 9 sierpnia 1969 r. listownie do A. Dubčka, pisał: „Socjalizm w Czechosłowacji znów traci ludzką twarz. Tym bardziej nie może jej stracić projekt ucłowieczenia tego systemu”. Cyt. za: V. Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, Warszawa 2011, s. 55.



ka jej aspektów. Po pierwsze bez wątpienia winna to być płaszczyzna doktrynalna (poprzez analizę dokumentów programowych i ideologicznych), po drugie płaszczyzna konkretnych rozwiązań polityczno-prawnych (np. zniesienie cenzury, liberalizacja polityki wyjazdowej, powołanie komitetów i organizacji społecznych, stworzenie projektu zmian statutu partii) oraz, po trzecie, płaszczyzna ukazująca obszar obywatelskiej aktywności (wielki zryw zainteresowania sprawami publicznymi, znaczenie prasy, literatury, filmu, powstanie Klubu 231 czy Klubu Zaangażowanych Bezpartyjnych).

## Praska Wiosna w perspektywie historycznej

Poszukując historycznych źródeł wydarzeń Praskiej Wiosny nie należy ograniczać się tylko do okresu bezpośrednio ją poprzedzającego. Dla właściwego zrozumienia źródeł i przebiegu tych zdarzeń nieodzowne jest zwrócenie uwagi zarówno na czynniki *stricto* historyczne, jak i społeczne czy polityczne. Wpływy szeroko rozumianego ruchu lewicowego na ziemiach czeskich i słowackich były stosunkowo duże już przed II wojną światową<sup>4</sup>. Komuniści w Czechosłowacji w wyborach z roku 1925 (wtedy po raz pierwszy samodzielnie kandydowali) zajęli drugie miejsce, a ich pozycja w kolejnych wyborach była porównywalnie silna. Również po wojnie, w wolnych wyborach z 26 maja 1946 r. Komunistyczna Partia Czechosłowacji zdobyła w Czechach 40,17% wszystkich głosów, a Komunistyczna Partia Słowacji 30,37% na Słowacji. Tym samym komuniści stali się najsilniejszą partią w Czechosłowacji, a na czele nowo powstałego rządu stanął przywódca KPCz – Klement Gottwald<sup>5</sup>. Ostateczne przejęcie pełni władzy przez komunistów nastąpiło w lutym 1948 r., po którym nastąpiła, znana także z innych krajów socjalistycznych, recepcja radzieckiego modelu zarówno gospodarczego, jak i politycznego (nacjonalizacja przemysłu, kolektywizacja wsi, procesy polityczne). Po śmierci Gottwalda w 1953 r. I Sekretarzem KC KPCz został Antonín Novotný, który od 1957 r. (po śmierci Antonina Zapotockiego) sprawował jednocześnie urząd prezydenta.

Czeskie wydarzenia roku 1968, ów zryw ku wolności, wymagają zatem wyjaśnienia ich przyczyn przy zastosowaniu ujęcia dynamicznego. Ich istota, forma i przebieg muszą więc być odniesione do czasu wcześniejszego, przynajmniej do roku 1956. Można założyć, że lata pomiędzy

<sup>4</sup> Często w literaturze przedmiotu pisze się w tym kontekście o „rusofilii”.

<sup>5</sup> J. Rychlík, *Polska i Czechosłowacja przed 1968 rokiem*, [w:] Ł. Kamiński (red.), *Wokół Praskiej Wiosny. Polska i Czechosłowacja w 1968 r.*, Warszawa 2004, s. 17.



rokiem 1956 a 1968 to okres stopniowego kształtowania się podstawowych społecznych i politycznych źródeł Praskiej Wiosny.

Niewątpliwie śmierć Józefa Stalina i wysiłki podjęte na rzecz nie tylko zerwania z przeszłością, ale też próba przeciwdziałania neostalinizmowi były główną przyczyną rewolty w krajach Europy Wschodniej: Węgrzech, Polsce, Czechosłowacji. Ten powód w mocno zmutowanej wersji odnosi się także do ówczesnej Jugosławii. W przypadku trzech pierwszych krajów jest on uniwersalną formułą. W przypadku Jugosławii chodziło dodatkowo o zachowanie niezależnej pozycji Komunistycznej Partii Jugosławii wobec KPZR. Jednak w literaturze czechosłowackiej poszukiwane są także specyfiki społeczno-polityczne, konieczne do rzetelnego zbadania i zrozumienia osobliwości politycznych właściwych dla przesilenia w Czechosłowacji tego czasu. Zarówno w odniesieniu do wydarzeń roku 1956, jak i całego późniejszego okresu, dla czechosłowackiej myśli społecznej, politycznej i ekonomicznej charakterystyczna była postawa nieideologicznej konfrontacji z tzw. oficjalną linią polityki partii, postawa kontestacji praktyki politycznej. Przy czym ta postawa prezentowana była nie tyle przez czeskie i słowackie społeczeństwo, ile przez niewielki jego fragment, jakim była zaledwie część inteligencji i intelektualistów. Zatem był to łagodny, jedynie elitarny sprzeciw wobec wszystkich aspektów praktyki politycznej w tym kraju. Charakterystyczny jest zatem trend zmian proponowanych raczej w kierunku „poprawienia” i „dalszego doskonalenia” ówczesnego systemu, niż poszukiwania jego ideologicznej i politycznej alternatywy. Propozycje zmian są zatem stosunkowo niewielkie, nieśmiałe, formułowane w oficjalnej nowomowie partyjnej, dość zachowawcze ideologicznie.

Podkreślić należy, że ówczesna krytyka socjalistycznej rzeczywistości Czechosłowacji, jak wspomniano wywodząca się zasadniczo ze środowiska inteligenckiego, miała głównie etyczny wymiar i zasadniczo była argumentowana moralnie. W żadnym razie generalnie nie była próbą przedstawienia jakiejś alternatywy politycznej, która byłaby strukturalnie i funkcjonalnie oparta na nowych propozycjach modelowych. Na pewno nie można w tym czasie dostrzec pojawienia się haseł zmiany ustrojowej w kierunku restauracji kapitalizmu. Ówczesne hasła polityczne głoszą program powrotu do źródeł socjalizmu, akcentują odrzucenie stalinowskich deformacji, uwzględnienie wartości moralnych w przyszłym zreformowanym ustroju socjalistycznym Czechosłowacji, jej szczególnych właściwości uzasadniających celowość odejścia od uniwersalnej formuły budowy socjalizmu narzucanej przez KPZR. Czesi i Słowacy świadomi byli potrzeby, a nawet możliwości poszukiwania częściowo własnej, oryginalnej drogi do zbudowania społecznie akceptowanego socjalizmu. Choć nie używali terminu „czeska droga do socjalizmu”, można jednak dostrzec pewne in-

telektualne związki z ideą tzw. polskiej drogi do socjalizmu. Na przykład kwestionowano zwłaszcza specyficznie interpretowaną przez „towarzy-szy radzieckich” formułę internacjonalizmu, dogmat, że droga polityczna ogłoszona przez KPZR jest jedynym słusznym pod każdy względem drogowskazem wytyczającym cele i środki działania dla całego światowego ruchu komunistycznego. W roku 1956 i latach następnych reaktywują się więc w społeczeństwach Czechów i Słowaków głównie postawy wyrażające idee „socjalizmu etycznego” (bardziej etycznego) w związku z łamaniem wolności jednostek przez totalitarne państwo, jak też postulaty wyrażające żądanie nowych rozwiązań organizacyjnych tak, aby praktyka, zwłaszcza gospodarcza, spełniała wymogi co najmniej „zdrowego rozsądku”.

Należy zauważyć, że postulaty najbardziej radykalnych alternatyw wobec stalinowskiej rzeczywistości w największym stopniu wywodziły się z Wydziałów (Departamentów) Marksizmu-Leninizmu funkcjonujących w szkołach wyższych i z niektórych instytucji nauk społecznych. Właściwie były one jedynymi instytucjami skupiającymi uwagę zarówno na teoretycznych, jak i praktycznych implikacjach ówczesnego monopartyjnego systemu politycznego. Było tak dlatego, że – jak zwraca uwagę Vladimir V. Kusin – z jednej strony naukowcy pozostawali z daleka od posiadającego monopol władzy Komitetu Centralnego, a z drugiej cieszyli się jednak pewnym stopniem akademickiej wolności, znajdowali się blisko studentów, z ich charakterystyczną spontanicznością. Byli wykładowcami studiujących historię swoich narodów, ale też historię partii i filozofię, co miało istotny wpływ na tworzenie wśród ludzi myślących fundamentów krytycznego rozumowania<sup>6</sup>. Najbardziej dalekosiężne polityczne alternatywy formułowane były w Praskiej Szkole Ekonomii i Wyższej Szkole Górniczej w Ostrawie<sup>7</sup>.

Generalnie propagatorzy zmian, podobnie jak i w innych krajach socjalistycznych, wierzyli, że polityczne odrodzenie państwa i społeczeństwa musi rozpocząć się od odrodzenia Partii (KPCz), stąd żądali zwołania jej nadzwyczajnego zjazdu. Choć skala żądań była stosunkowo niewielka, to za ich autorami nie stały masy ludności, a jednocześnie pozycja aparatu partyjnego była tak silna i dominująca, że nawet te skromne wysiłki pozostawały w sferze postulatów, a nawet „pobożnych życzeń”. Jednak:

Nie jest bez sensu przypomnienie tych „ojców nowoczesnego czeskiego rewizjonizmu” i zbadanie ich koncepcji z punktu widzenia podwalin przyszłej demokracji. Ich wypowiedzi antycypowały to, co wiele lat później stało się powszechną własnością<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. V.V. Kusin, *The Intellectual Origins of the Prague Spring. The Development of Reformist Ideas in Czechoslovakia*, Cambridge 1971, s. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 21.

Trafnie wskazuje Kusin, że w odniesieniu do kontekstu wydarzeń w Czechosłowacji w roku 1956 należy wziąć pod uwagę kilka faktów:

- 1) masowość członkostwa partii komunistycznej;
- 2) aparat mocno dzierżył kontrolę nad wszystkimi aspektami życia;
- 3) nie było sił takich jak Kościół lub chłopstwo, które mogłyby być potencjalnie przeciwważą wobec aparatu;
- 4) klasa robotnicza z jej starymi tradycjami socjalistycznymi wciąż była zorientowana na strukturę partyjno-organizacyjną;
- 5) wśród Czechów i Słowaków nie było tradycji antyradzieckiej;
- 6) większa część społeczeństwa była prosocjalistyczna. Dodać należy intelektualny wpływ, choć nie przywoływanego oficjalnie, ale stale obecnego w politycznej świadomości Czechów Tomáša Masaryka, z jego wizją wolności, „*humanity*” i intelektualnym sprzeciwem wobec komunizmu<sup>9</sup>;
- 7) wpływ wywierała także osoba Gottwalda, przeciwnika stalinowskiego modelu partii hierarchicznej, który zmarł dwa tygodnie po Stalinie;
- 8) Novotný prawidłowo rozumiał, że nadeszła nowa era, w istocie poststalinowska;
- 9) antycypowano, iż kontynuacja stalinizmu wydawała się przerwana poprzez zmianę liderów i wydarzenia 1956 r.;
- 10) istniał stosunkowo wysoki standard życia i rozwój cywilizacyjny w Czechosłowacji;
- 11) „tradycja szwejkowska” (czy się ją uznaje, czy nie) w Czechach jest faktem. „Więszą miarę przykłada się do samowyzwolenia przez siłę umysłu niż poprzez bardziej spektakularny heroizm”<sup>10</sup>.

Stąd w istocie właśnie w Czechosłowacji, bardziej niż w innych państwach socjalistycznych, rok 1956, to rok bardziej początku reform niż masowych wystąpień społecznych i ekspresja inicjatywy szeroko rozumianej opinii publicznej. Z tych też powodów wydarzenia roku 1956 w Czechosłowacji nie miały tak dramatycznego przebiegu jak w Polsce czy na Węgrzech.

Załamaniem się rozpoczętego procesu reform nie zamknęło całkowicie drogi do dalszych prób usprawnienia ustroju. Podkreślmy usprawnienia (udoskonalenia), a nie jego zmiany. Wówczas założenie o nieusuwalności systemu socjalistycznego jest nie tylko fundamentem programu partii

<sup>9</sup> W tym kontekście ciekawe spojrzenie prezentuje M. Pehr: „Realny problem pojawił się po śmierci prezydenta-oswobodziciela, kiedy zabrakło osoby gwarantującej swoim charyzmatem utrzymanie Czechosłowacji na kursie »socjalizmu z ludzką twarzą«. W rzeczywistości politycznej masarykowa szlachetna wrażliwość społeczna w bardzo określony sposób ukształtowała czeskie (sic!) społeczeństwo ułatwiając narzucenie krajowi ideologii komunistycznej”. M. Pehr, *Edward Beneš a jeho koncept socializující (humanitní) demokracie*, „*Politologická revue*” 2004, nr 1; cyt. za: A. Łuszczynski: *Myśl polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013, s. 318.

<sup>10</sup> V.V. Kusin, *op. cit.*, s. 26–27.

komunistycznej, pozostaje zasadniczo powszechnie podzielanym poglądem. Załamanie się prób reformowania socjalistycznej rzeczywistości nie zradykalizowało w istotnej części czeskiego i słowackiego społeczeństwa. Natomiast elity intelektualne, najczęściej zresztą związane z partią komunistyczną, próbowały nadal (ale znacznie później) racjonalizować system właśnie w kierunku osłabienia jego totalitarnego charakteru. Taką próbą było promowanie w końcu lat sześćdziesiątych poglądu o europejskości Czech i potrzebie powrotu do niej w kontekście demokratycznych tradycji tego kraju, odbiegających od „azjatyckich” totalitarnych skłonności Moskwy i Pekinu. Nie występuje w tym czasie (przynajmniej w znaczącym wymiarze) termin „socjalizm z ludzką twarzą”. Konsekwentnie posługuje się nim dopiero Radosław Sulecký<sup>11</sup>.

Stopniowo, od początku lat sześćdziesiątych, sytuacja polityczna i społeczna w Czechosłowacji zaczęła się zmieniać. Szczególnej symboliki nabrało zburzenie w październiku 1962 r. górującego nad Pragą pomnika Stalina oraz zlikwidowanie mauzoleum Gottwalda. W sierpniu 1963 r. ogłoszono (na użytek wewnątrzpartyjny) sprawozdanie z Komisji do spraw Rewizji Procesów Politycznych z lat 1950–1954, co zdaniem Andrzeja Krawczyka było jednym z pierwszych objawów mającej nadejść Praskiej Wiosny<sup>12</sup>. Od początku lat sześćdziesiątych swoistą enklawą wolności stało się życie kulturalne (literatura, film, teatr), zwiększała się także liczba osób wyjeżdżających za granicę, ale jednocześnie gospodarka czechosłowacka znajdowała się w istotnej zapaści, co umacniało przekonanie o konieczności przeprowadzenia reform gospodarczych. Wśród przedstawicieli aparatu partyjnego wyróżnić można było, zasadniczo, dwie grupy: zwolenników reform i konserwatystów. Jak wspomina Dubček, spór pomiędzy tymi dwoma grupami zaczął wchodzić w szczytową fazę w roku 1967<sup>13</sup>. Wobec braku wyraźnego wsparcia dla Novotnego ze strony Leonida Breżniewa (podczas jego wizyty w Pradze), zwolennikom reform udało się doprowadzić do rozdzielenia funkcji prezydenta i pierwszego sekretarza partii, którym został Dubček<sup>14</sup>. Posiedzenie plenarne KC KPCz, które odbyło się w dniach 3–5 stycznia 1968 r., podczas którego jednogłośnie wybrano Dubčeka pierwszym sekretarzem często w literaturze przedmiotu określane

<sup>11</sup> R. Sulecký, *Alternativy socialistického vývoje*, „Nová mysl” 1968, nr 8.

<sup>12</sup> A. Krawczyk, *Praska Wiosna 1968*, Warszawa 1998, s. 77–78.

<sup>13</sup> A. Dubček, *Nadzieja umrze ostatnia*, Warszawa 1995, s. 148.

<sup>14</sup> Podczas wizyty w Pradze w dniach 8–9 grudnia 1967 r. L. Breżniew, odnosząc się do narastającego konfliktu w kierowniczych gremiach KPCz, miał stwierdzić, że nie zamierza ingerować w wewnętrzne sprawy Czechosłowacji (słynne: „Eto wasze dzieło”). Szerzej o tym wydarzeniu: A. Benčík, *Requiem dla Praskiej Wiosny*, Wrocław 2002, s. 20; Z. Mlynář, *op. cit.*, s. 56–57; R. Kwapis, *op. cit.*, s. 38; A. Dubček, *op. cit.*, s. 160.

jest mianem początku Praskiej Wiosny<sup>15</sup>. Rozwój wydarzeń w Czechosłowacji budził istotne obawy wśród innych przywódców państw socjalistycznych, w szczególności ZSRR, stąd na spotkaniu w Dreźnie 23 marca 1968 r. czechosłowacka delegacja otrzymała swoiste pierwsze poważne ostrzeżenie. Po rezygnacji Novotnego Zgromadzenie Narodowe 30 marca 1968 r. wybrało na urząd prezydenta Czechosłowacji Ludvíka Svobodu, a 10 kwietnia powołano nowy rząd, na czele którego stanął Oldřich Černík. Jednym z kulminacyjnych momentów Praskiej Wiosny było przyjęcie na plenarnym posiedzeniu KC KPCz w dniu 5 kwietnia 1968 r. *Programu Działania*, który stanowi bodaj najważniejszy ideowy dorobek zwolenników „socjalizmu z ludzką twarzą”<sup>16</sup>. Wobec takiego rozwoju sytuacji do Moskwy (4–5 maja) wezwano na rozmowy delegację KC KPCz. W ich trakcie jednoznacznie nazwano wydarzenia w Czechosłowacji „kontrewolucją”. Rozwój wypadków rodził po stronie zwolenników bardziej radykalnych reform obawy o trwałość ideologicznego kursu wyznaczonego choćby *Programem Działania*, stąd 27 czerwca jednocześnie w czterech pismach opublikowany został kolejny, fundamentalny dla doktrynalnej oceny Praskiej Wiosny, manifest pt. *Dwa tysiące słów*. Skierowany był zasadniczo do inteligencji technicznej. Podpisany przed jego publikacją przez 70 intelektualistów, sportowców, aktorów i robotników dokument ten stał się swoistą kontrpropozycją dla *Programu Działania* i zrodził szereg skrajnych emocji. Od bezwarunkowego poparcia poprzez potraktowanie go jako nieodpowiedzialnego aktu politycznego (podyktowanego jednakowoż dobrymi intencjami), aż do określenia go jako „wezwania do kontrewolucji”. Był to również moment, w którym rozstrzygały się losy „socjalizmu z ludzką twarzą”. Władze Czechosłowacji poddawane były stałej presji z wykorzystaniem najprzeróżniejszych środków, od krytyki w mediach państw tzw. bloku wschodniego, przez wizyty przedstawicieli sił zbrojnych ZSRR, organizowane i przeprowadzane manewry wojskowe, spotkania szefów partii komunistycznych (tzw. warszawskiej piątki: Leonid Breżniew, Wła-

332

<sup>15</sup> Nie jest to, oczywiście, jedyna możliwość: J. Měchýř jest zdania, że Praska Wiosna rozpoczęła się podczas czwartego zjazdu pisarzy czechosłowackich (27–29 czerwca 1967 r.) podczas którego L. Vaculík wygłosił opinię, że socjalizm nie spełnił żadnej ze swoich obietnic. Tak: A. Garlicki, A. Paczkowski, *Zaciskanie pętli. Tajne dokumenty dotyczące Czechosłowacji 1968 r.*, Warszawa 1995, s. 5. Podobnie M. Bankowicz: „Pierwsze symptomy przełomu pojawiły się w czerwcu 1967 roku, kiedy to podczas kongresu pisarzy podniosły się głosy krytyczne wobec praktyk ekipy Novotnego”, w: M. Bankowicz, *Zlikwidowane państwo. Ze studiów nad polityką Czechosłowacji*, Kraków 2003, s. 67.

<sup>16</sup> Słowacki odpowiednik *Programu Działania* uchwalono na posiedzeniu KC KPS (22–23.05.1968 r.) w Bratysławie. W porównaniu z *Programem Działania* KPCz znacznie więcej uwagi poświęcono w nim zagadnieniom federalizacji państwa aniżeli wolności i demokratyzacji. Zob. *Vytvořit ideovou a akční jednotu komunistů*, „Rudé právo”, 25.05.1968, s. 1, a także: R. Kwapis, *op. cit.*, s. 162–163.



dysław Gomułka, János Kádár, Walter Ulbricht i Todor Žiwkow), aż po upublicznienie sporu poprzez skierowanie do KC KPCz listu, który traktowany jest jako uzewnętrznienie „doktryny Breżniewa”<sup>17</sup>. Mimo iż zdaniem niektórych badaczy w tym czasie kwestia interwencji zbrojnej była przesądzona, to niejako rozmowami ostatniej szansy było, przebiegające w nerwowej atmosferze, spotkanie przedstawicieli najwyższych władz Czechosłowacji i ZSRR w Černej nad Cisą (29 lipca – 1 sierpnia). Dwa dni później, 3 sierpnia, w Bratysławie spotkali się z delegacją czechosłowacką przywódcy partyjni „warszawskiej piątki”. W efekcie opublikowano tzw. deklarację bratysławską, która, skupiona głównie na sprawach międzynarodowych, nie poruszała kwestii wydarzeń w Czechosłowacji. Podczas tego spotkania doszło jednak do ważnego wydarzenia. Vasil Bil’ak przekazał list czechosłowackich konserwatystów adresowany do radzieckiego kierownictwa, w którym zwrócili się oni o „internacjonalistyczną pomoc”, niewykluczającą interwencji zbrojnej<sup>18</sup>. „Pomoc” ta nadeszła w nocy z 20 na 21 sierpnia siłami armii ZSRR, PRL, NRD, Węgier i Bułgarii. Interwencja, nazwana kryptonimem „Dunaj”, zakończyła tym samym okres Praskiej Wiosny, a rozpoczęła proces „normalizacji”, który skutecznie odwrócił nurt rozwoju czechosłowackich reform<sup>19</sup>. Zauważyć jednak należy, że:

Kiedy Sowietzi interweniowali w Czechosłowacji w sierpniu 1968 roku, rząd Dubčeka poważnie ograniczył swoje plany radykalnych reform, wykluczył najbardziej kontrowersyjne postacie i wydawał się wewnątrznie podzielony. Jednak agresja z „drugiej strony” spowodowana została splotem wielu małych strumieni frustracji i partykularnych interesów, które czasem były tak przyziemne, że nie mogły ulec złagodzeniu przez politykę Dubčeka<sup>20</sup>.

333

<sup>17</sup> Jak czytamy bowiem w liście: „Nie mieliśmy ani nie mamy zamiaru mieszać się do spraw będących czysto wewnętrznymi sprawami waszej partii i waszego państwa, ani też naruszać zasady respektowania samodzielności i równości w stosunkach pomiędzy partiami komunistycznymi i krajami socjalistycznymi [...]. Nie możemy jednak zgodzić się na to, aby wrogie siły zawróciły wasz kraj z drogi socjalizmu i spowodowały niebezpieczeństwo odłączenia się Czechosłowacji od wspólnoty socjalistycznej. To już nie jest wyłącznie wasza sprawa. To jest wspólna sprawa wszystkich komunistycznych i robotniczych partii i wszystkich państw zjednoczonych sojuszem przez współpracę i przyjaźń. To jest wspólna sprawa naszych państw, które zjednoczyły się w Układzie Warszawskim, aby zagwarantować niezależność, pokój i bezpieczeństwo w Europie, aby stawić tamę imperialistycznym siłom agresji i rewanżyzmu [...]”. Pełny tekst tego listu, wraz z odpowiedzią na niego udzieloną przez KC KPCz, znajduje się w specjalnym wydaniu gazety „Rudé právo”, 18.07.1968.

<sup>18</sup> A. Benčík, *op. cit.*, s. 154.

<sup>19</sup> Szerzej na temat samej operacji „Dunaj”, w szczególności udziału w niej Wojska Polskiego: L. Pajórek, *Polska a „praska wiosna”. Udział Wojska Polskiego w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1998; L. Kowalski, *Kryptonim „Dunaj”. Udział wojsk polskich w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1992; P. Piotrowski, *Udział Wojska Polskiego w interwencji w Czechosłowacji*, [w:] Ł. Kamiński (red.), *op. cit.*, s. 97–106.

<sup>20</sup> J. Staniszkis, *Samoograniczająca się rewolucja*, Gdańsk 2010, s. 33.



## Idea wolności w najważniejszych dokumentach programowych Praskiej Wiosny

Aby móc dokonać analizy Praskiej Wiosny z perspektywy historyczno-doktrynalnej, nieodzowne jest sięgnięcie do fundamentalnych dokumentów zwierających ideowe przesłanie tych wydarzeń. Do najważniejszych z nich należy niewątpliwie zaliczyć: *Program Działania* Komunistycznej Partii Czechosłowacji, przyjęty na posiedzeniu plenarnym KC KPCz w dniu 5 kwietnia 1968 r., manifest polityczny o nazwie *Dwa tysiące słów* oraz przygotowywany na XIV zjazd KPCz projekt nowego statutu partii (opublikowany w gazecie „Rudé právo” z 10 sierpnia 1968 r.). Każdy z tych dokumentów ma swoją specyfikę (co do źródła, celów, ideowej zawartości), ale dopiero analizowane łącznie dają podstawę do doktrynalnej analizy Praskiej Wiosny. Uwzględniając założony cel niniejszego artykułu dokumenty te zostaną zaprezentowane w kontekście idei wolności.

*Program Działania Komunistycznej Partii Czechosłowacji* (zwany dalej: *Programem Działania*) przyjęty został na posiedzeniu plenarnym KC KPCz w dniu 5 kwietnia 1968 r. Jego wyjątkowość polega na tym, że – przy zrozumiałej dla tego rodzaju politycznych deklaracji znacznej ogólności – stanowi próbę przedstawienia całościowego programu naprawy socjalistycznego państwa. Juliusz Mieroszewski pisał nawet, że jest to „jedyny dokument wypracowany w europejskim bloku komunistycznym – który oferuje alternatywę”<sup>21</sup>. Teza ta może być trafna, o ile rozpatrywać ją w kontekście źródła pochodzenia proponowanych rozwiązań. Rzeczywiście, uwzględniając, że *Program Działania* uzyskał aprobatę KC KPCz i stał się oficjalnym wyznacznikiem planowanych przemian można przypisywać mu wyjątkowe znaczenie. Dokument ten składa się z kilku części i porusza takie zagadnienia, jak: historia czechosłowackiej drogi do socjalizmu wraz z analizą przyczyn powstałego kryzysu, program rozwoju demokratycznego socjalizmu oraz zdefiniowanie roli partii komunistycznej, gospodarka narodowa i poziom życia obywateli, rozwój nauki, kultury i oświaty oraz sprawy międzynarodowe. Wśród przyczyn ówczesnego kryzysu społeczno-polityczno-gospodarczego wymieniono wypaczenia zasad socjalizmu zwane kultem jednostki, a także sekciarstwo, tłumienie demokratycznych praw i swobód ludu, gwałcenie praworządności oraz pojawienie się pierwiastków przemocy i nadużywania władzy<sup>22</sup>. Stwierdzono ponadto, że demokracja socjalistyczna nie rozwijała się wystarczająco szybko, co z kolei przekładało się na problemy gospodarcze. Interesujące, że źródła tych dysfunkcji systemu doszukiwano

<sup>21</sup> J. Mieroszewski, *Słowo wstępne*, [w:] *Komunizm z ludzką twarzą, Dokumenty...*, s. 7–8.

<sup>22</sup> *Akční Program Komunistické Strany Československa...*, s. 5.

się w samym łonie partii komunistycznej. Krytycznie dostrzeżono, że bezpośrednimi przyczynami tych błędów była nadmierna koncentracja władzy wewnątrz partii oraz przejmowanie przez nią zadań instytucji państwowych i gospodarczych, a także hamowanie czy tłumienie krytyki<sup>23</sup>.

Uwzględniając jako wyznacznik treści niniejszego artykułu ideę wolności trzeba podkreślić, iż punktem wyjścia analizy tej idei w kontekście *Programu Działania* jest samookreślenie roli partii komunistycznej w przyszłym, zreformowanym systemie politycznym Czechosłowacji. Otóż, warunkiem socjalistycznego rozwoju kraju opartego na atmosferze wzajemnego zaufania miało być dalsze, lecz w innej formie, pełnienie przez partię komunistyczną kierowniczej roli w życiu społecznym. Rola ta miała przybrać zatem nową postać, wynikającą z przyjęcia tezy o zaniku w Czechach podstawowego antagonizmu klasowego i powstaniu tam społeczeństwa bezklasowego. Ta nowa jakościowo sytuacja polityczna wymagała zatem zmiany dotychczasowych struktur, metod rządzenia przy zachowaniu dogmatu o dalszej budowie społeczeństwa socjalistycznego<sup>24</sup>. Jednakowoż, odmiennie niż w latach poprzednich, wypełnianie tej funkcji miało polegać nie na sprawowaniu skompromitowanych, arbitralnych rządów nad społeczeństwem i administracyjnym, odgórnym i przymusowym narzucaniu swojego autorytetu, lecz na nieustannym pozyskiwaniu go przez prawdziwość ideałów i spełnianie ich dzięki działalności członków. Ów autorytet zatem powinien mieć przede wszystkim charakter nieformalny, oparty na postawie moralnej i pracowitości oraz umiejętnościach członków Partii. Jak czytamy: „Celem partii nie jest przekształcenie się w jakiegoś uniwersalnego »dozorcę« społeczeństwa i wiązanie wszystkich organizacji i każdego kroku życia swymi dyrektywami”<sup>25</sup>. Tym samym misję partii komunistycznej widziano, przede wszystkim, w wymiarze koncepcyjnym, w pobudzaniu inicjatyw i inspirowaniu rozwiązań problemów<sup>26</sup>. Fundamentem dla działań partii w tych nowych warunkach miały być: jedność ideologiczna i organizacyjna, szeroka demokracja wewnątrzpartyjna, istotny wpływ członków na linię polityczną partii,

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 8–9.

<sup>24</sup> „Wewnątrz naszego kraju pojawiły się nowe okoliczności, które stawiają partię komunistyczną przed celami jakościowo nowymi. Chodzi przede wszystkim o to, że nie mają one już nic wspólnego z antagonizmem klasowym. Naturalnie przy rozwiązywaniu nowych zadań będziemy w dalszym ciągu korzystać z zasady przewodniej roli partii, przewodniej roli klasy robotniczej. Jeśli ktokolwiek myśli, że ową kierowniczą funkcję komuś oddamy, jest w błędzie [dosł. przeliczy się]. Jednocześnie musimy dokładnie rozważyć nową sytuację i uważnie wsłuchać się w krytyczne głosy partyjnego aktywu”. A. Dubček, *Od totalitary do demokracji. Prejavy, články a rozhovory. Výber 1963–1992* [red. J. Žatkuliak, I. Luluha], Bratislava 2002 s. 98.

<sup>25</sup> *Akční Program Komunistické Strany...*, s. 16.

<sup>26</sup> Nie można jednak zapominać, że w tej samej części *Programu Działania* wyraźnie stwierdzono, że partia komunistyczna nie może zostać zamieniona w organizację, której wpływ na społeczeństwo będzie odbywał się jedynie poprzez głoszone ideały i przez jej program.

wzmocnienie roli organów partyjnych wybieranych w prawdziwie demokratycznych wyborach. Aby móc realizować te założenia *Program Działania* przyjmował konieczność ścierania się różnorodnych poglądów według zasady, że członkowie partii – wobec siebie równi – mają nie tylko prawo, ale i obowiązek występować z inicjatywami czy krytycznym stanowiskiem wobec aktualnie dyskutowanych kwestii.

Wydaje się jednak, że centralną ideą, wokół której zamysł demokratycznego socjalizmu miał się rozwijać, była wolność jednostek, w tym w szczególności wolność wypowiedzi. Przewidziane ograniczenia w tym zakresie (wskazane głównie w kodeksie karnym) miały odnosić się jedynie do antyspołecznych, prawnie zdefiniowanych zachowań. Stwierdzono bowiem, że pożądanym przez partię wpływ opinii publicznej na politykę nie będzie możliwy, jeżeli wszystkim obywatelom nie zapewni się konstytucyjnie gwarantowanej wolności wypowiedzi. Deklarowano zatem, że „za pomocą norm prawnych należy ściślej zagwarantować wolność słowa oraz wolność interesów i poglądów mniejszości”<sup>27</sup>. Oczywiście, miało to odbywać się w ramach socjalistycznego ustawodawstwa, przy zachowaniu zasady podejmowania decyzji zgodnie z wolą większości, w rzeczywistości więc zgodnie z wolą członków partii komunistycznej. *Program Działania* stanowił, że ustawa prasowa winna dokładnie precyzować, kiedy organ władzy państwowej może zakazać rozpowszechniania określonych informacji w środkach masowego przekazu, ale wykluczyć należy stosowanie cenzury prewencyjnej. Co istotne, jednocześnie stwierdzano, że prasa partyjna przedstawiająca sposób funkcjonowania partii oraz prezentująca krytyczne ścieranie się różnych stanowisk nie może być w pełni utożsamiana z oficjalnym stanowiskiem państwa. Sprzyjać to miało jawności życia publicznego i zakończeniu bezpodstawnego zatajania rzeczywistości politycznej oraz gospodarczej państwa<sup>28</sup>. Zniesienie cenzury dotyczyć więc miało tylko tzw. cenzury prewencyjnej.

Kolejnym przejawem zwiększenia swobód obywatelskich w ramach wdrażania idei „socjalizmu z ludzką twarzą” miała być przyszła polityka państwa w zakresie swobody poruszania się. Proklamowano zatem prawo obywateli do długoterminowego lub stałego pobytu za granicą. Podkreślić jednak należy, że jednocześnie zastrzegano prawo do ograniczeń w tym zakresie, podejmowanych w imię ochrony interesów państwa (np. dotyczących wyjazdów za granicę określonych kategorii specjalistów)<sup>29</sup>.

W zakresie spraw politycznych przewidywano wzmocnienie roli Zgromadzenia Narodowego jako najwyższego organu władzy, w tym

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

jako organu kontroli rządu. Dostrzegając negatywne skutki nadmiernej koncentracji władzy postulowano rozdział kompetencji i wprowadzenie systemu wzajemnej kontroli obejmującego organy władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. W sposób szczególny odniesiono się do nadmiernej koncentracji funkcji w ministerstwie spraw wewnętrznych, którego częścią była służba bezpieczeństwa. Za konieczne uznano rozdzielenie korpusu służby bezpieczeństwa na dwie niezależne części, tj. Służbę Bezpieczeństwa Państwowego i Służbę Bezpieczeństwa Publicznego, z jednoczesnym poddaniem jej kontroli przez rząd i Zgromadzenie Narodowe. W kontekście poszerzania zakresu wolności szczególnie mocno brzmi deklaracja, zgodnie z którą

Każdy obywatel, który nie popełnił wykroczenia w tym zakresie musi mieć pewność, że jego poglądy i przekonania polityczne, jego wyznanie i działalność nie mogą być przedmiotem zainteresowania organów Służby Bezpieczeństwa. Partia wyraźnie oświadcza, że aparat ten nie może być ukierunkowany i wykorzystywany do rozwiązywania problemów wewnątrzpolitycznych i rozdziewieków w społeczeństwie socjalistycznym<sup>30</sup>.

Szczególnym przejawem realnego zwiększenia wolności i zapewnienia swobód obywatelskich miało być, zapowiedziane w *Programie Działania*, ustawowe zagwarantowanie konstytucyjnego prawa do zgromadzeń i zrzeszania się tak, aby mogły powstawać dobrowolne organizacje czy stowarzyszenia<sup>31</sup>. Dodatkowym gwarantem swobód obywatelskich miało być wzmocnienie roli wymiaru sprawiedliwości, a w szczególności, sądów. Przyjmowano, że możliwość rozstrzygnięcia sporów przez niezawisłe od czynników politycznych sądy, które miały być podporządkowane jedynie ustawom, jest konieczną gwarancją praworządności. Przewidywano także: poddanie kontroli sądowej decyzji administracyjnych wydawanych przez organy państwowe, odpowiednie usytuowanie prokuratury w systemie wymiaru sprawiedliwości oraz uniezależnienie adwokatury od organów państwa<sup>32</sup>. Podkreślić należy, że idee te spotkały się z dużym poparciem społecznym. Zostały dość powszechnie akceptowane przez członków KPCz i bezpartyjnych. W świetle badań socjologicznych dostrzec można, że przeważał pogląd, iż nie chodzi o likwidację socjalizmu, lecz zmiany w sposobie jego realizacji. Uznawano, że możliwa jest droga nowego demokratycznego, socjalistycznego systemu w warunkach pluralizmu, ale rozumianego specyficznie, nie w sensie pluralizmu burżuazyjnego jako wolnej gry rozmaitych sił politycznych, lecz pluralizmu socjalistycznego, którego wyrazem miałyby

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 31–32.

być, przy zachowaniu kierowniczej roli partii komunistycznej, demokracja wewnątrzpartyjna i społeczna kontrola organów władzy<sup>33</sup>.

Ze względu na zakresły powyżej cel niniejszego artykułu za niecelowe należy uznać analizowanie przedstawionych w *Programie Działania* propozycji zmierzających do naprawy gospodarki czechosłowackiej, spraw narodowościowych, kulturalno-oświatowych czy też polityki zagranicznej. Jednakże i w tych fragmentach tego dokumentu można doszukiwać się elementów związanych z szeroko rozumianą ideą wolności. I tak, *Program Działania* niejako wzywa czechosłowacką młodzież do aktywności (w tym aktywności politycznej) przyznając jej możliwość swobody organizacyjnej oraz prawo do współdecydowania w rozwiązywaniu spraw własnych i publicznych<sup>34</sup>. Z kolei program demokratyzacji w gospodarce opierać się miał przede wszystkim na samodzielności przedsiębiorstw oraz ich względnej niezależności od organów państwowych. Jednocześnie stwierdzano, że konsument ma prawo do określenia własnej konsumpcji i swego stylu życia, prawo do swobodnego wyboru miejsca pracy oraz zauważano, że przy opracowywaniu polityki gospodarczej państwa różne grupy mają prawo do formułowania i obrony swych interesów ekonomicznych. Jednakże, najważniejszy bodaj, nasuwający skojarzenia z modelem jugosłowiańskim, był projekt zwiększenia wpływu na zarządzanie przedsiębiorstwami ze strony organów samorządu pracowniczego. Organy te miały stać się częścią mechanizmu kierowania przedsiębiorstwami i sprawować nadzór nad dyrektorami i kadrą zarządzającą. Jako swoiste poszerzenie zakresu wolności można także określić deklarację zerwania z politycznymi determinantami polityki kadrowej, również poprzez odejście od tzw. pułapu kadrowego dla osób bezpartyjnych. Procesy tworzenia planu rozwoju gospodarki narodowej i polityki gospodarczej miały zostać poddane kontroli Zgromadzenia Narodowego i wyspecjalizowanych instytucji naukowych, a zarządzanie gospodarką miało zapewnić wyższość interesów obywateli – jako konsumentów i „suwerennych nosicieli ruchu gospodarczego”<sup>35</sup>. Podstawowym celem, tak proponowanej polityki gospodarczej, miał być stały wzrost stopy życiowej, czemu służyć miał wzrost płac (2,5–3% rocznie), likwidacja dysproporcji pomiędzy cenami detalicznymi a kosztami produkcji, wprowadzenie pięciodniowego tygodnia pracy oraz rozwiązanie problemów budownictwa mieszkaniowego.

Specjalne znaczenie w *Programie Działania* przypisano nauce. Podkreślono bowiem, że „istnienie lub upadek socjalizmu zależny jest tak samo od

<sup>33</sup> Por. J. Hudeček, D. Šmejck, *Tucet odpovědí na politické otázky. Jak to vidi účastníci ankety Rudého práva v českých zemích*, „Rudé právo”, 26.06.1968, s. 5 (cz. 1) i 27.06.1968, s. 5 (cz. 2).

<sup>34</sup> *Akční Program Komunistické Strany...*, s. 32–33.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 34–40.



nauki, jak od władzy ludzi pracy”<sup>36</sup>. Zatem także i w tym obszarze deklaracje partii można bezpośrednio odnieść do idei poszerzania wolności. Co prawda zastrzegano dla partii prawo do występowania z inicjatywami zmierzającymi do rozwoju nauk społecznych i orientowania badań w kierunku ważnych problemów, jednak deklarowano, że ingerencja ta nie będzie dotyczyć samego procesu pracy naukowej. Stwierdzono natomiast, że naukowe debaty, prace naukowe, czasopisma, itd. nie mogą podlegać żadnej cenzurze<sup>37</sup>.

W dziedzinie kultury *Program Działania* również odnosił się do kwestii wolności twórczej. Pisano wprost, że twórczość artystyczna nie może być podporządkowana cenzurze i odrzuceniu podlegają administracyjno-biurokratyczne sposoby realizacji polityki kulturalnej. Jednakowoż, co interesujące, twierdzono iż społeczne oddziaływanie kultury nie jest oderwane od powiązań politycznych. I mimo deklaracji troski o pełne respektowanie konstytucyjnie gwarantowanej wolności odmiennych poglądów stwierdzono, że

partia komunistyczna nie może jednak zrzec się swej inspirującej roli, nie może wyrzec się dążenia, aby również twórczość artystyczna skutecznie pomogła formować socjalistycznego człowieka w walce o przeobrażenie świata<sup>38</sup>.

Trudno oprzeć się wrażeniu głównie deklaratoryjnego charakteru *Programu Działania*. Dokładna analiza jego ideowego przesłania niewątpliwie godna jest osobnych opracowań, ale już tu warto zauważyć, że ścierają się w tym dokumencie dwie tendencje: kontynuacji działań w celu budowy – jednak – społeczeństwa socjalistycznego, z naturalną, szczególnie mocno wówczas odczuwaną, potrzebą poszerzania zakresu wolności. Warto zauważyć, że wspomniany wcześniej silny sentyment do tradycji ruchu lewicowego w Czechosłowacji pozostawiał swój ślad nawet po interwencji zbrojnej wojsk Układu Warszawskiego<sup>39</sup>. Trudno się nie zgodzić z wrażeniem, iż dokument ten dokonywał istotnego przewartościowania w świadomości Czechów i Słowaków odnośnie do przynależnego im zakresu wolności, jednak duża część tych swobód (np. dotycząca wolności słowa, działalności artystycznej czy swobody poruszania się)

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Co interesujące, tego fragmentu nie ma w polskim tłumaczeniu.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>39</sup> Prezydent L. Svoboda, w swoim przemówieniu z dnia 26 sierpnia 1968 r., mówił: „Myślę nieustannie o Was drodzy przyjaciele pozostający w ojczyźnie i zapewniam Was, że interesy naszego kraju, interesy socjalizmu i postępu, interesy Was wszystkich, robotników, rolników i inteligencji, są uwzględnione w naszych obradach”. W przemówieniu z 28 sierpnia 1968 r. mówił natomiast: „Miejsce naszego kraju w dzisiejszym świecie jest – i nie może być gdzie indziej – jak tylko we wspólnocie socjalistycznej”. Cyt. za: *Agresja na Czechosłowację...*, s. 110, 153. W artykule opublikowanym w gazecie „Rudé právo”, 25.08.1968, pt. *Lenine, probud'se!* czytamy natomiast: „Nic nie szkodzi, że radzieccy okupanci (wierście, że ciężko mi pisać te wyrazy w tym zestawieniu, ale to przecież prawda) [...]”, „Rudé právo”, 25.08.1968, s. 2.



obarczana była klauzulami, które mogły skutecznie je ograniczać. Mimo to trudno także i dziś kwestionować doniosłość tego dokumentu, którego treść może skłaniać ku tezie o możliwym faktycznym samoograniczeniu się partii komunistycznej, także w warunkach tzw. realnego socjalizmu.

Drugim z dokumentów, który wyznaczał rytm doktrynalny Praskiej Wiosny, był niewątpliwie (opublikowany 27 czerwca 1968 r.) manifest zatytułowany *Dwa tysiące słów*, autorstwa Ludvíka Vaculíka<sup>40</sup>. Nie stanowi on jakiejś zamkniętej propozycji programowej, jest raczej emanacją obaw zwolenników reform o przyszłość czechosłowackich przekształceń systemowych. Treści przywoływane w tym dokumencie nie odbiegały w swej zasadniczej wymowie od innych wypowiedzi pojawiających się w tym czasie na łamach czechosłowackiej prasy. Tym, co w sposób istotny go wyróżnia jest niewątpliwie reakcja jaką wywołał zarówno na poziomie krajowym, jak i na arenie międzynarodowej<sup>41</sup>. Strukturalnie nieco przypomina *Program Działania*, ponieważ mimo formalnie braku wyodrębnionych części, można w nim doszukiwać się co najmniej kilku zasadniczych elementów: przedstawienia kontekstu historycznego wprowadzenia w Czechosłowacji socjalizmu oraz krytycznej oceny zmian tego systemu, zidentyfikowanie najważniejszych ówczesnych problemów, odniesienie się do programu reform oraz zaakcentowanie znaczenia wolności słowa. Natomiast szczególnym *novum* w tym dokumencie było wezwanie do społecznych inicjatyw i samoorganizacji oraz wyrażona wprost obawa przed interwencją zbrojną, wraz z deklaracją poparcia rządu, nawet przy użyciu broni. Jak czytamy bowiem:

Wielkie zaniepokojenie w ostatnim czasie budzi ewentualność, że trwający u nas proces przemian zostanie zakłócony przez interwencję obcych sił w sprawy naszego rozwoju. W obliczu przeważających sił możemy wyłącznie trwać przy swoim i ich nie prowokować. Naszemu rządowi możemy okazać gotowość, że będziemy stać przy nim, nawet z bronią w rękę, jeśli tylko będzie robił to, do czego mamy mandat, natomiast naszych sojuszników możemy uspokoić, że dotrzemy do sojuszniczych, przyjacielskich i handlowych umów<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Manifest ten został opublikowany w gazecie „Literární listy” (na s. 1 i 3) oraz tego samego dnia w trzech innych gazetach: „Pracé”, „Zemědělské noviny” i „Mladá fronta”. Jako ciekawostkę można podać, że w myśl notatki ppłk. Jerzego Kudasia (funkcjonariusza aparatu bezpieczeństwa) ze spotkania z tajnym współpracownikiem o pseudonimie „Delta”, autorem apelu *Dwa tysiące słów* wcale nie był L. Vaculík a Adolf Hoffmeister – który miał nie podpisać tego manifestu własnym nazwiskiem mówiąc że „na mnie jeszcze czas przyjdzie, by działać”. Tak w: Ł. Kamiński, G. Majchrak, *Operacja „Podhale”. Służba Bezpieczeństwa wobec wydarzeń w Czechosłowacji 1968–1970*, Warszawa 2008, s. 549.

<sup>41</sup> W typowo ironiczno-czeski sposób dowcip z lata 1968 r. głosił, że na dwa tysiące słów odpowiedziano dwoma tysiącami czołgów. Tak: Z. Markowski, *Od realizmu do zwątpienia. Pięć szkiców z najnowszej historii Czechosłowacji*, b. m. i r. w., s. 62.

<sup>42</sup> L. Vaculík, *Dva tisíce slov*, *Literární listy*, 27.06.1968, s. 3. Polskie tłumaczenie tego tekstu znajduje się w: *Komunizm z ludzką twarzą, Dokumenty...*, s. 79–84.

Vaculík pisał zatem, że po wojnie większość narodu z nadzieją przyjęła ideowe przesłanie socjalizmu. Jednakże partia komunistyczna, która cieszyła się dużym zaufaniem publicznym, oddała kierownictwo państwem ludziom niewłaściwym (bez doświadczenia i wiedzy), a sama z ideowej platformy stała się mocarstwową organizacją przyciągającą ludzi żądnych władzy. Podobnie jak w *Programie Działania*, w artykule tym czytamy o negatywnym skutku zespolenia partii z państwem, co doprowadziło do braku oddzielenia jej od władzy wykonawczej. To z kolei skutkowało sytuacją, w której: „Parlament oduczył się debatowania, rząd rządzenia, a dyrektorzy kierowania. Wybory straciły znaczenie, a ustawy wagę”<sup>43</sup>. Szczególną winą za taki stan rzeczy obarczono komunistów, którzy stanowiąc część składową systemu władzy swoją wolę przedstawiali jako wolę całej klasy robotniczej. „To oni w istocie zajęli miejsce obalonej klasy i sami stali się nowymi panami”<sup>44</sup>. Zdaniem autora *Dwóch tysięcy słów* to, że proces odnowy systemu zaczął się w łonie samej partii komunistycznej nie stanowi jej specjalnej zasługi, a jedynie jest formą spłaty zaciągniętego wobec społeczeństwa długu. Jednocześnie autor stawia tezę, że nowe idee nie zwyciężą samodzielnie mocą swojej siły, ale raczej wskutek pasywności dotychczasowego kierownictwa oraz z powodu słabości ukrytych w podstawach ideologiczno-ustrojowych państwa. Stąd, podobnie jak w *Programie Działania*, jako źródło przemian wymienia gospodarkę, a za jedyne dotychczasowe realne osiągnięcie przyjmuje wolność słowa. Przekonany o konieczności dokończenia procesu uczynienia socjalizmu bardziej ludzkim, Vaculík jednocześnie słusznie dostrzega nadchodzące zagrożenie. Stąd wzywa obywateli do samodzielnej aktywności: żądania wyjaśnień co do sytuacji ekonomicznej przedsiębiorstw, wybierania właściwych ludzi do zarządów, rad zakładowych i związków zawodowych, ożywienia działalności Frontu Narodowego czy też żądania ustąpienia ze stanowisk ludzi skompromitowanych za pomocą ich publicznej krytyki, rezolucji, demonstracji, strajków, bojkotów, czy pikiet. Ważne jest podkreślenie, że istniała świadomość, iż wszystkie te działania powinny mieścić się w granicach obowiązującego prawa, gdyż w przeciwnym razie wrogowie przemian mogliby wykorzystywać takie działania do wywarcia wpływu na Dubčeka.

Po raz kolejny za jedną z zasadniczych kwestii została uznana troska o wolność słowa. Nawoływano zatem, aby prasa lokalna stała się trybuną dla wszystkich pozytywnych sił politycznych oraz aby żądać ustanowienia rad redakcyjnych, komitetów obrony wolności słowa, wreszcie, aby samodzielnie zakładać gazety. Tekst kończy się potwierdzeniem socjalistycznego charakteru czechosłowackich zmian:

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 1.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Znowu mamy możliwość wziąć we własne ręce naszą wspólną sprawę, której robocza nazwa brzmi socjalizm i nadać jej kształt lepiej odpowiadający naszej dawnej dobrej sławie i dobremu mniemaniu, jakie o sobie niegdyś mieliśmy<sup>45</sup>.

Wydaje się, że przesłanie tekstu Vaculíka dobrze utrafiło w społeczne oczekiwania, co spowodowało, że w ciągu dziesięciu dni od jego publikacji do redakcji gazet wpłynęła ogromna liczba listów, zawierających blisko 120 tysięcy aprobujących go podpisów<sup>46</sup>. Mimo powyższego manifest ten wzbudził negatywne reakcje zarówno ze strony oficjalnych przedstawicieli władz partii komunistycznej, w tym przede wszystkim jej konserwatywnej części, jak i – co niezmiernie istotne – ze strony innych państw socjalistycznych, w szczególności ZSRR (gdzie uznano ten artykuł za przejaw kontrrewolucji, a nawet za otwarte wypowiedzenie wojny KPCz i konstytucyjnym władzom Czechosłowacji)<sup>47</sup>. Trudno oczywiście jednoznacznie rozstrzygnąć co było powodem takiej reakcji, ale za prawdopodobne należałoby przyjąć z jednej strony obawy o zrealizowanie proklamowanych w tym tekście zmian kadrowych na zbliżającym się zjeździe partii, z drugiej zaś masowe społeczne poparcie mogło rodzić niebezpieczeństwo radykalizacji postaw, skoro w samym tekście odnoszono się do możliwej interwencji zbrojnej oraz potrzeby obrony rozpoczętego procesu reform. Jedno zwłaszcza zdanie było potencjalnie niebezpieczne, sugerowało potrzebę odwołania się w procesie reformowania Czechosłowacji nie tylko do socjalistycznych doświadczeń, ale do tradycji demokratycznej w jej uniwersalnym sensie. Pisał autor: „Proces odrodzenia nie przynosi niczego nowego. Przynosi pomysły i motywy o wiele starsze, niż błędy naszego socjalizmu [...]”<sup>48</sup>. Nie można też zapominać, iż – co często miewa miejsce w historii – tekst ten stał się po prostu, wbrew oczywistym intencjom autora, wygodnym argumentem dla uzasadnienia tezy o wymykającej się spod kontroli sytuacji w Czechosłowacji, a to z kolei miało uzasadnić interwencję zbrojną celem stłumienia „kontrrewolucji”.

Niewątpliwie istotnym dopełnieniem doktrynalnym Praskiej Wiosny są oficjalne dokumenty przygotowywane na mający się odbyć XIV zjazd KPCz, do których należy zaliczyć: projekt nowego statutu partii, informa-

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>46</sup> R. Kwapis, *op. cit.*, s. 170.

<sup>47</sup> Oficjalne stanowisko Prezydium KC KPCz w sprawie tekstu *Dwa tysiące słów* zostało opublikowane w gazecie „Rudé právo”, 29.06.1968. Uznano w nim, między innymi, że tekst ten nie zawiera żadnych nowych koncepcji a jego publikacja, nawet przy założeniu dobrej woli autorów, może utrudnić lub zagrozić realizacji *Programu Działania*, polityce Narodowego frontu i rządowi republiki. Tak: *Předsednictvo ústředního výboru KSČ k prohlášení Dva tisíce slov*, „Rudé právo”, 29.06.1968 r., s. 1. Więcej na temat szczegółów obrad nad stanowiskiem KC KPCz w sprawie tekstu *Dwa tysiące słów* zob. Z. Mlynář, *op. cit.*, s. 112–115.

<sup>48</sup> L. Vaculík, *op. cit.*, s. 1.

cje o działalności i zadaniach KPCz oraz zasady państwo-prawnej regulacji państwa<sup>49</sup>. Mimo że wszystkie te dokumenty znajdują swoje oparcie w *Programie Działania* to jednak, po pierwsze, są jego konkretyzacją, a po wtóre stanowią dowód, że partia wychodząc poza obszar ideowych deklaracji przygotowywała się do realnych przemian o charakterze polityczno-prawnym. Punktem wyjścia tych zmian miało być zatem zredefinio-

<sup>49</sup> „Towarzyski i Towarzysze, pozwólcie, abym podsumował główne cele najbliższych działań partii:

1. Rozwój od styczniowego plenum pozostaje w harmonii z potrzebami odnowy socjalizmu. Treść polityki musi być zatem konsekwencją wypełniania programu działania partii. Komuniści chcą uczestniczyć rzetelną pracą w rozwiązywaniu problemów społeczeństwa i przekonać wszystkich obywateli do trafności wyboru swojej drogi. Chcą również przekonać o zasadności ich przewodniej roli. [...]

2. Warunkiem powodzenia naszej polityki jest wzmocnienie autorytetu partii i zapewnienie jej kierowniczej roli. Nie jest to możliwe bez konsekwentnego oddzielenia partii od deformacji socjalizmu. Dla wzmocnienia partii, jej jedności [...] będziemy rozwijać polityczną i organizatorską pracę, aktywnie działać w organizacjach społecznych, przede wszystkim w ruchu związkowym. Będziemy zwalczać sekciarstwo i dogmatyzm. Będziemy pozyskiwać dla partii myślących socjalistycznie obywateli, głównie postępującą młodzież. Za ważną przesłankę kierowniczej roli partii uznajemy zapewnienie jej jedności przez wzmocnienie zasad demokracji wewnątrzpartyjnej [...].

3. Pierwszorzędny cel widzimy w tym, byśmy stworzyli warunki dla aktywnego uczestnictwa klasy robotniczej, która jest wiodącą siłą naszego społeczeństwa, we wprowadzaniu obecnych zmian społecznych. Polityka partii musi wyrażać potrzeby robotników i starać się o to, by powiększał się ich wpływ na kierowanie społeczeństwem. [...]

4. Będziemy dokładnie realizować politykę Frontu Narodowego. Będziemy kłaść nacisk na jego socjalistyczną treść i wspierać, aby się w nim zjednoczyły, do twórczej pracy, wszelkie postępowe siły – należące do wszystkich grup społecznych i ich organizacji [...]. Wykluczamy możliwość, aby poza Frontem Narodowym legalnie organizowały się siły, stojące w opozycji do jego socjalistycznego programu. [...]

5. Będziemy wspierać socjalistyczny porządek prawny jako podstawę życia demokratycznego. Postaramy się o szybkie uchwalenie uregulowań prawnych gwarantujących rozwój socjalistycznej demokracji. Będziemy wspierać autorytet organów socjalistycznego państwa: rad narodowych, czechosłowackiego ludowego wojska, Służb bezpieczeństwa i sądownictwa, ludowej milicji, które powstały jako konsekwencja zwycięstwa nad reakcją po lutym 1948 roku [...].

6. Od komunistów w prasie, radio i telewizji komitet centralny żąda, by pomogli zjednoczyć wszystkie siły społeczeństwa dla realizacji pozytywnych celów wyrażonych w programie działań i aktywnie głosili politykę partii i Frontu Narodowego. By krytycznie odpowiadali na antykomunistyczne i antysocjalistyczne głosy kierowane przeciwko partii z zewnątrz.

7. Będziemy zabiegać, aby uległy przyspieszeniu przygotowania federacyjnej organizacji republiki [...].

8. Będziemy głosić interesy i potrzeby naszych narodów, rozwijać narodowe tradycje, wypełniać wszystkie międzynarodowe powinności i zobowiązania. Chcemy w duchu proletariackiego internacjonalizmu i wzajemnego równouprawnienia umacniać braterstwo i ścisłe związki z krajami socjalistycznymi, przede wszystkim zaś Związkiem Sowieckim”. A. Dubček, *Od totality k demokracji...*, s. 145–146.

wanie statusu partii komunistycznej, która miał dyktatorsko panować nad społeczeństwem miała być siłą napędową demokratycznych reform. Przewodnia rola partii, zgodnie z wcześniejszymi deklaracjami zawartymi w *Programie Działania*, miała wyrażać się przede wszystkim oddziaływaniem ideowym, a nie polityczno-administracyjnym. Partia nadal miała być gwarantem socjalistycznego charakteru państwa, a przynajmniej w okresie przejściowym (do pięciu lat) system wyborczy miał gwarantować większościowy wpływ partii komunistycznej na życie społeczne i polityczne kraju. Przyszła ordynacja wyborcza nie miała likwidować wspólnej listy Frontu Narodowego, ale zakładano zgłaszanie większej liczby kandydatów niż liczba mandatów do obsadzenia, umieszczanie informacji o przynależności partyjnej i organizacyjnej kandydatów, udział w wyborach kandydatów niezależnych oraz okręgi jednomandatowe i wielomandatowe. Gwarancjami swobód obywatelskich miały być wprowadzenie sądownictwa administracyjnego i konstytucyjnego, niezależność polityczna sędziów oraz związanie ich jedynie przepisami rangi ustawowej. Proponowano zwiększenie uprawnień procesowych oskarżonego, wzmocnienie roli adwokatury, przy jednoczesnym umniejszeniu pozycji prokuratury. Opowiadano się także za federacyjnym modelem państwa i poszanowaniem praw mniejszości narodowych. Jednocześnie uwolnione od gorsetu partyjnego nadzoru i bezpośredniego kierownictwa miało być zarówno życie gospodarcze kraju, jak i organy władzy ustawodawczej i wykonawczej. Tak ukształtowany model polityczny państwa określano jako połączenie demokracji parlamentarnej z samorządnością. Dla zapewnienia możliwości artykulacji poglądów i potrzeb różnych grup społecznych przewidywano powołanie do życia różnych izb reprezentujących samorzady określonych środowisk (np. przemysłu, rolnictwa czy sfery budżetowej)<sup>50</sup>.

Nieprzekraczalną granicą reformy było jednak utrzymanie tzw. demokracji socjalistycznej i odrzucenie możliwości odbudowy demokracji w jej tradycyjnym, liberalnym sensie. Dubček podkreślał:

[...] o demokrację socjalistyczną chodzi nam w pierwszym rzędzie. W naszej republice dla każdego, a tym bardziej dla członka partii, musi być jasne, że nam nie chodzi o jakąkolwiek demokrację, ale o demokrację socjalistyczną. Że tym samym nie może chodzić o osłabienie przewodniej roli partii, a tylko o nadanie jej nowej roli – leninowskiej, efektywnej, celowej, warunkowanej nowymi okolicznościami. Że nie może chodzić o osłabienie wpływów socjalistycznego państwa, ale o jak najlepsze zastosowanie zasady demokracji i koniecznego centralizmu, aby demokratyczny element rozwoju naszej społeczności znalazł pełny wymiar<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> R. Kwapis, *op. cit.*, s. 192–194.

<sup>51</sup> A. Dubček, *Od totality k demokracji...*, s. 115. Dalej wyjaśniał: „Nasz system polityczny w sposób zdecydowany nie powróci do koncepcji, aby jego podstawą były tylko



W projekcie Statutu KPCz, wbrew twierdzeniu Krawczyka, zachowano zasadę „centralizmu demokratycznego”<sup>52</sup>. Oczywiście miał on być, inaczej niż dotychczas, pozbawiony negatywnych zjawisk sprowadzających go do w istocie „centralizmu biurokratycznego”. W partii nadal miała obowiązywać zasada podporządkowania woli większości, jednak mniejszości gwarantowano prawo do zachowania własnych poglądów i do ich obrony. Z kolei utrzymany zakaz tworzenia frakcji wewnątrz partii miał być złagodzony prawem do tymczasowego łączenia się w grupy celem skutecznego forsowania określonych rozwiązań. Zamierzano także w partii wprowadzić tajność wyborów, rotację kadr, jawność partyjnych zebrań czy, istotny z punktu widzenia funkcjonowania państwa, zakaz łączenia funkcji partyjnych z państwowymi<sup>53</sup>.

Aby wyjść poza obszar deklaratoryjno-ideowy Praskiej Wiosny nieodzowne wydaje się zwrócenie uwagi na konkretne działania podjęte przez władze Czechosłowacji, które w istotny sposób poszerzyły, choć jak się okazało na krótko, obszar obywatelskiej wolności. Podobnie jak w warstwie doktrynalnej, tak i w tym obszarze, najistotniejszym wyznacznikiem analizowanych reform była sprawa wolności słowa. Kwestię tę wielokrotnie w swoich wspomnieniach porusza Dubček, przyznając, że wolność słowa miała być jednym z fundamentów przyszłych przemian politycznych i gospodarczych<sup>54</sup>. W wymiarze politycznym za początek bezpośrednich działań zmierzających do zniesienia cenzury

---

relacje pomiędzy partiami politycznymi. W systemie socjalistycznej demokracji chodzi o coś więcej niż kopia parlamentaryzmu – typowego dla demokracji formalnej. Chodzi o to, w jaki sposób zwiększyć prawdziwą suwerenność organizacji społecznych, jak z ciał przedstawicielskich – aż do Zgromadzenia Narodowego – uczynić prawdziwe miejsce politycznych rozstrzygnięć ważnych dla państwa. W dalszym rozwoju naszego system politycznego trzeba będzie w sposób szczególny przemyśleć kwestię, w jaki sposób interesy ludu pracującego, w rozmaitych sferach społecznego podziału pracy – w rolnictwie, przemyśle, urzędach, szkolnictwie, nauce i kulturze – bezpośrednio zastosować w systemie socjalistycznej demokracji. Demokrację socjalistyczną musi odróżniać od demokracji formalnej, oprócz rzeczy innych, również to, że prawdziwy lud pracujący będzie mieć decydujące słowo w rządzeniu społeczeństwem”. *Ibidem*, s. 120.

<sup>52</sup> Por. A. Krawczyk, *op. cit.*, s. 149 oraz projekt Statutu KPCz opublikowany w gazecie „Rudé právo”, 10.08.1968, który już w I rozdziale, zatytułowanym *Základní principy vnitřního života a činnosti strany* stanowi, że komunistyczna partia Czechosłowacji rozwija swoją działalność na zasadzie demokratycznego centralizmu.

<sup>53</sup> R. Kwapis, *op. cit.*, s. 195–196.

<sup>54</sup> A. Dubček wspominał: „Zwolennicy dotychczasowej twardej linii domagali się wprowadzić ponownego zaostrzenia cenzury, lecz sprzeciwiłem się temu z całą stanowczością. Wiedziałem, że potrzebowaliśmy wolności słowa, aby pomogła nam przygotować grunt dla podstawowych reform politycznych i gospodarczych”. A. Dubček, *Nadzieja umrze ostatnia...*, s. 172.



można przyjąć wydarzenia na marcowym posiedzeniu Prezydium KC KPCz, na którym (4 marca) odpowiedzialność za ideologiczny odcinek pracy KC objął Josef Špaček w miejsce Jirzi Hendrycha. Na tym samym posiedzeniu uchylono uchwałę z sierpnia 1966 r. która nakazywała traktować organy Centralnego Urzędu ds. Publikacji jako rodzaj „pomocnika w ideowym kierowaniu” mediami i jednocześnie zalecono premierowi rządu, aby powierzyć nadzór nad cenzurą innemu niż minister spraw wewnętrznych członkowi rządu<sup>55</sup>. Formalnie cenzura została zniesiona na mocy nowelizacji ustawy prasowej z dnia 26 czerwca 1968 r. na 24. plenarnym posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego. Następnego dnia gazeta „Rudé právo” na pierwszej stronie donosiła, że zakaz cenzury został potwierdzony prawem<sup>56</sup>.

Poszerzający się od wczesnej wiosny zasięg wolności słowa stał się jednocześnie impulsem do społecznej aktywności i zaangażowania w proces przemian ze strony dużej części społeczeństwa. Doceniano bowiem nie tylko intencje wyrażane w dokumentach partyjnych, ale także dostrzegano konkretne działania zmierzające do ich realizacji. W literaturze przedmiotu pisze się o tym zakresie społecznej aktywności jako o odrodzeniu społeczeństwa obywatelskiego<sup>57</sup>. Wśród tych działań wymienić należy: odrodzenie aktywności partii politycznych (Czechosłowackiej Partii Ludowej, Czechosłowackiej Partii Socjalistycznej, Partii Wolności, Partii Słowackiego Odrodzenia), powstanie Klubu Zaangażowanych Bezpartyjnych, Klubu 231 czy realnie podejmowane próby utworzenia – alternatywnej dla KPCz – Czechosłowackiej Partii Socjaldemokratycznej. Wydaje się jednocześnie, że swoistą cezurą dopuszczalnych granic reform roku 1968 był właśnie stosunek KPCz do prób odrodzenia się w politycznym życiu Czechosłowackiej Partii Socjaldemokratycznej. Z jednej strony, jak pisze Dubček, postulat odrodzenia partii socjaldemokratycznej był konsekwencją klimatu politycznego powstałego na skutek wdrażanych reform (w tym założeń *Programu Działania*), z drugiej zaś strony, zapewne z obawy przed rzeczywistą utratą władzy, KPCz oficjalnie zajęła negatywne stanowisko w tej sprawie<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Informacje te, wraz ze zwróceniem uwagi na konieczność poprawy przepływu informacji pomiędzy poszczególnymi organami partii i jej członkami zostały opublikowane 6 marca 1968 r. w artykule zatytułowanym *O jednotném systému informací ve straně*, „Rudé právo”, 6.03.1968, s. 1.

<sup>56</sup> „Rudé právo”, 27.06.1968, s. 1.

<sup>57</sup> Tak: R. Kwapis, *op. cit.*, s. 80 i nast.

<sup>58</sup> A. Dubček, *Nadějeja umrze ostatnia...*, s. 198–200. Zob. też: *Potřebuje náš demokratický socialismus dvě marxistické strany?*, „Rudé právo”, 26.06.1968, s. 3.

## Wnioski

Odpowiedź na pytanie, czym w istocie była Praska Wiosna, jest zdeteminowana przez pryzmat, przez który dokonuje się naukowej analizy tego zjawiska. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, akcentując wybrany przez siebie obszar naukowych dociekań, udzielają w tej materii odmiennych odpowiedzi. I tak Krawczyk pisze, że Praska Wiosna to ważna próba rozerwania „komunistycznego gorsetu” oraz że była „próbą przekształcenia państwa i społeczeństwa zorganizowanego w oparciu o radziecki model socjalizmu, poprzez poszerzenie go o pewne rozwiązania i zasady, wywodzące się z tradycyjnej europejskiej kultury politycznej”<sup>59</sup>. Z kolei Robert Kwapis pisze, że wydarzenia te stanowiły „najdojrzalszą, najdalej idącą próbę zreformowania systemu społeczno-politycznego – z zachowaniem jego socjalistycznego charakteru”<sup>60</sup>. Wymiana poglądów na temat charakteru Praskiej Wiosny odbyła się także podczas dyskusji panelowej w trakcie czesko-polskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Biuro Edukacji Publicznej IPN oraz Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej we Wrocławiu w dniach 4–5 września 2003 r. W trakcie tej dyskusji zarówno Oldřich Tuřma, Paweł Machcewicz, jak i Jan Rychlík o Praskiej Wiosnie mówili w kontekście kryzysów, jakie występowały w dziejach systemu komunistycznego, natomiast natomiast Andrzej Paczkowski określił te wydarzenia jako rodzaj „wstrząśnienia społecznego i politycznego”, rodzaj reformy przeprowadzonej „od góry”, reformy, która wywołała pozytywny rezonans społeczny. Z kolei zdaniem Andrzeja Friszkego, Praska Wiosna była „szukaniem nowej formuły legitymizacyjnej, społecznej w obrębie ruchu komunistycznego”<sup>61</sup>. Można też, tak jak Zbigniew Markowski przyjąć, że Praska Wiosna była próbą pogodzenia totalitaryzmu z europejską tradycją demokratyczną<sup>62</sup>.

Ocena wydarzeń w Czechosłowacji może także być prowadzona poprzez pryzmat politycznych zapatrywań autorów tych analiz. Stąd dla antykomunistów mogą one być traktowane jako próba reformy systemu, który – co do zasady – nie mógł zostać zreformowany, a dla zwolenników komunizmu jako kontrrewolucyjna chęć prokapitalistycznego przewrotu politycznego<sup>63</sup>. Wreszcie, z punktu widzenia doktrynalnego można na Praską Wiosnę spoglądać jako na przejaw policentryzmu, idei kon-

<sup>59</sup> A. Krawczyk, *op. cit.*, s. 5–6.

<sup>60</sup> R. Kwapis, *op. cit.*, s. 5.

<sup>61</sup> Ł. Kamiński (red.), *op. cit.*, s. 171–180.

<sup>62</sup> Z. Markowski, *op. cit.*, s. 64.

<sup>63</sup> Zob. więcej: R. Kwapis, *op. cit.*, s. 318–319.

wergencji czy doktryny tzw. trzeciej drogi. Wymienione tu dopuszczalne ujęcia interpretacji analizowanego zjawiska nie wyczerpują wszystkich możliwości, stąd nie rozstrzygając tego w tym miejscu, należy jedynie zauważyć, że ta wielość przemawiać może zarówno za doniosłością tych wydarzeń, jak i za ciągłą potrzebą ich badania.

Nie przesądzając zatem, czym była Praska Wiosna, można jedynie z pewnością stwierdzić, że nie była próbą obalenia komunizmu<sup>64</sup>. Bardzo często wymienia się ją w szeregu wydarzeń, które doprowadziły do upadku komunizmu w Europie. Wydaje się to jednak nieporozumieniem, ponieważ Praska Wiosna, to kolejna i nieudana próba naprawy, a nie obalenia systemu, a za wyznaczniki tej rebelii należy uznać:

1) samoograniczenie się do sprzeciwu wobec praktyki politycznej poprzez program reformy socjalizmu (demokratyzacji i liberalizacji),

2) przewodnią rolę inteligencji (głównie związanej z partią komunistyczną),

3) decyzję o zwołaniu nadzwyczajnego zjazdu partii, który stałby się wydarzeniem politycznym legitymującym proponowane zmiany,

4) odrzucenie drogi przemocy, jako środka obalenia socjalistycznego totalitaryzmu,

5) realizm polityczny polegający na uświadomieniu sobie, jak głęboko zakorzeniony jest odrzucany system we wszystkich instytucjach i na wszystkich polach aktywności państwa,

6) wyraźniejsze ujawnienie się kontekstu europejskiego w metodach i celach działania państwa socjalistycznego,

7) akcentowanie różnic pomiędzy ZSRR a innymi krajami europejskimi (np. wschodnia skłonność do przemocy w życiu politycznym czy inne warunki budowy socjalizmu w krajach małych, takich jak Czechosłowacja i wielkich, takich jak Rosja czy Chiny),

8) wzmocnienie państwa, a w nim demokracji uczestniczącej (w istocie budowanie społeczeństwa obywatelskiego wbrew programowemu monopolowi partii),

9) przekonanie, że radykalne zmiany polityczne są możliwe do wprowadzenia szybciej niż reformy ekonomiczne, a jednocześnie stanowią niezbędny, wstępny ich warunek.

<sup>64</sup> Jacek Kuroń twierdził: „[...] wiosną 1968 miał miejsce ostatni akord na temat »socjalizmu z ludzką twarzą«, zwany Praską Wiosną. Było to najpewniej najbardziej dojrzałe wystąpienie, kumulujące całość dotychczasowych doświadczeń – podjęte z inicjatywy i pod przewodnictwem komunistów. W warunkach stałych nacisków sowieckiego społeczeństwa Czechosłowacji organizowało się wokół statutowych władz partii komunistycznej i nawet w czasie interwencji wojsk Układu Warszawskiego starannie przestrzegało procedur demokratycznych”; w: J. Kuroń, *Jak upadł realny socjalizm*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2.07.2000, nr 152, s. 6.

Niewątpliwie Praska Wiosna nierozzerwalnie łączyła się z realnym, coraz bardziej powszechnym, pragnieniem wolności i potrzebą reformy gospodarczej mającej służyć podniesieniu standardu życia jednostek. Była jedną z samoograniczających się rewolucji w realiach komunizmu. Jak każda samoograniczająca się rewolucja, w ówczesnej sytuacji globalnej musiała ponieść i poniosła klęskę. I choć oczywiście nadal otwarte pozostaje pytanie, do czego realizacja czechosłowackiego programu reform ostatecznie doprowadziłaby (czy np. do kapitalizmu, jak twierdził Gomułka), to nie ulega wątpliwości, że należy zgodzić się ze stwierdzeniem Václava Havla, który zwracając się listownie do Dubčeka pisał: „Czechosłowacka próba reform poniosła klęskę. Tym bardziej nie powinna ponieść klęski prawda o tej próbie, jej idea”<sup>65</sup>.

## Bibliografia

### Literatura przedmiotu

- Agresja na Czechosłowację. Sierpień 1968*, Warszawa 1981.
- Akční Program Komunistické Strany Československa. Přijatý na Plenárním Zasedání Úv KSČ dne 5 dubna 1968*, Praha 1968.
- Bankowicz M., *Zlikwidowane państwo. Ze studiów nad polityką Czechosłowacji*, Kraków 2003.
- Benčík A., *Requiem dla Praskiej Wiosny*, Wrocław 2002.
- Dubček A., *Nadzieja umrze ostatnia*, Warszawa 1995.
- Dubček A., *Od totality k demokracii. Prejavy, články a rozhovory. Výber 1963–1992*, Bratislava 2002.
- Garlicki A., Paczkowski A., *Zaciskanie pętli. Tajne dokumenty dotyczące Czechosłowacji 1968 r.*, Warszawa 1995.
- Havel V., *Siła bezsilnych i inne eseje*, Warszawa 2011.
- Kamiński Ł. (red.), *Wokół Praskiej Wiosny. Polska i Czechosłowacja w 1968 r.*, Warszawa 2004.
- Kamiński Ł., Majchrzak G., *Operacja „Podhale”. Służba Bezpieczeństwa wobec wydarzeń w Czechosłowacji 1968–1970*, Warszawa 2008.
- Komunizm z ludzką twarzą, Dokumenty*, Paryż 1969.
- Kowalski L., *Kryptonim „Dunaj”. Udział wojsk polskich w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1992.
- Krawczyk A., *Praska Wiosna 1968*, Warszawa 1998.
- Kusin V., *The Intellectual Origins of the Prague Spring. The Development of Reformist Ideas in Czechoslovakia*, Cambridge 1971.

<sup>65</sup> V. Havel, *op. cit.*, s. 55.

- Kwapis R., *Praska Wiosna*, Toruń 2004.
- Łuszczynski A., *Myśl polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013.
- Markowski Z., *Od realizmu do zwątpienia. Pięć szkiców z najnowszej historii Czechosłowacji*, b.m. i r.w.
- Młynář Z., *Mróz ze wschodu*, Warszawa 1989.
- Pajórek L., *Polska a „praska wiosna”. Udział Wojska Polskiego w interwencji zbrojnej w Czechosłowacji w 1968 roku*, Warszawa 1998.
- Staniszki J., *Samoograniczająca się rewolucja*, Gdańsk 2010.
- Sulecký R., *Alternativy socialistického vývoje*, „Nová mysl” 1968, nr 8.

## Artykuły prasowe

- Kuroń J., *Jak upadł realny socjalizm*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2.07.2000.
- Lenine, probud’se!*, „Rudé právo”, 25.08.1968.
- O jednotném systému informací ve straně*, „Rudé právo”, 6.03.1968.
- Potřebuje náš demokratický socialismus dvě marxistické strany?*, „Rudé právo”, 26.06.1968.
- Předsednictvo ústředního výboru KSČ k prohlášení Dva tisíce slov*, „Rudé právo”, 29.06.1968.
- Projekt Statutu KPCz*, „Rudé právo”, 10.08.1968.
- První den krajských konferencí strany*, „Rudé právo”, 20.04.1968.
- Tucet odpovědí na politické otázky. Jak to vidí účastníci ankety Rudého práva v českých zemích*, „Rudé právo”, 26 i 27.06.1968.
- Vaculík L., Dva tisíce slov*, „Literární listy”, 27.06.1968.
- Vytvořit ideovou a akční jednotu komunistů*, „Rudé právo”, 25.05.1968.

## Wolność w filozofii politycznej Johna Rawlsa

*Najlepszym rozwiązaniem jest wspieranie podstawowego dobra szacunku dla samego siebie tak dalece, jak to możliwe, poprzez przypisanie wolności podstawowych, które w istocie można zrównać, dając wszystkim jednakowy status.*

John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 767

Filozofia polityczna Johna Rawlsa, jednego z najślynniejszych liberałów dwudziestowiecznych, z pewnością musi zagościć w tym tomie, prezentującym wielowątkowy dyskurs o wolności. Rawls bowiem już za życia uzyskał status klasyka, a jego dzieła znacząco wpłynęły na ton, w jakim przez ostatnie czterdzieści lat dyskutowano kontrowersje związane ze sprawiedliwością i innymi kluczowymi kwestiami debaty filozoficzno-politycznej<sup>1</sup>. Rawls przedstawił koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, składającą się z dwóch słynnych zasad. Ową koncepcję postrzegał on jako wywiedzioną z publicznej kultury politycznej demokracji konstytucyjnych. Sądził, iż centralną, organizującą ideą jest tutaj idea społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji. Zdaniem Rawlsa społeczeństwo demokratyczne jest przedsięwzięciem kooperacyjnym, które sytuuje się gdzieś pomiędzy konfliktem a wspólnotą interesów. Co do zasady, każdy jest bowiem zainteresowany jak największym udziałem w dobrach będących owocem społecznej kooperacji, lecz z drugiej strony

351

<sup>1</sup> Biorąc pod uwagę popularność Rawlsa, tekst niniejszy zakłada podstawową znajomość jego filozofii. Synteczne wprowadzenie znajdzie Czytelnik, przykładowo, w pozycjach: Z. Rau, *Umowa społeczna w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 207–228; K. Kędziora, *John Rawls – w poszukiwaniu normatywnych podstaw demokracji*, 2009 [praca doktorska, Uniwersytet Łódzki]; W. Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001; S. Freeman, *Rawls*, London–New York 2007.



to właśnie pokojowa i sprawiedliwa kooperacja jest w stanie wytworzyć najwięcej owych dóbr. Jednostki tworzące społeczeństwo to rozumni i racjonalni obywatele, którym przysługuje status wolnych i równych. Ściśle normatywnym ideałem jest społeczeństwo dobrze urządzone, w którym każdy obywatel uznaje, i wie, że inni respektują tę samą polityczną koncepcję sprawiedliwości. Elementem tej koncepcji jest priorytet wolności, dokładniej zaś podstawowych praw i wolności, które mogą być regulowane jedynie celem wzmocnienia całościowego systemu wolności. Jak jednak zobaczymy, ten pozornie jednoznacznie wolnościowy wymóg jest obwarowany tyloma zastrzeżeniami, że miejsce wolności w filozofii politycznej Rawlsa staje się problematyczne i niejednoznaczne. W tekście tym zamierzam syntetycznie przedstawić Rawlowską „doktrynę wolności”. Należy pamiętać, że jest to prezentacja dokonana niejako z wewnątrz filozofii politycznej Rawlsa, analiza odbywa się zatem w kontekście wszystkich fundamentalnych idei, które filozof ów przyjmował.

Sądzę, iż aby dobrze przedstawić podejście Rawlsa do wolności, należy już na początku podkreślić, że nie jest ona substancjalną cechą jednostki, której nadawana byłaby jakaś ściśle określona, pozytywna treść; nie jest także stanem definiowanym wyłącznie negatywnie jako niezależność od woli arbitralnej innych osób; wreszcie nie jest uprawnieniem naturalnym, które przysługuje każdemu niezależnie od porządku instytucjonalnego. Jak będę starał się udowodnić, wolność i słynny „priorytet wolności” to u Rawlsa przede wszystkim pewien polityczny ideał równych konstytucyjnych praw podstawowych, który winien być zrealizowany w dobrze urządzonym społeczeństwie demokratycznym<sup>2</sup>. Rawlowska „doktryna wolności” jest przez to być może mało wyraziście, zwłaszcza w zestawieniu z koncepcjami libertariańskimi, niemniej pozwala spojrzeć na wolność nie jako na główną ideę regulatywną systemu instytucjonalnego, lecz jako na jedną z kilku podstawowych wartości politycznych, składających się na ideał demokratycznego obywatelstwa i demokratycznego społeczeństwa. Wolność ma współistnieć przede wszystkim z równością, ale także z takimi „cnotami publicznych instytucji”, jak sprawiedliwość społeczna, wzajemność (*reciprocity*), wzajemny

<sup>2</sup> Dlatego większość komentatorów i krytyków Rawlsa zajmuje się nie tyle całościową koncepcją czy doktryną wolności, ile szczegółowym zagadnieniem priorytetu wolności w zasadach sprawiedliwości i podstawowych elementach konstytucji. Por. R. Alexy, *John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 263–303; H.L.A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, [w:] N. Daniels (red.), *Reading Rawls*, Stanford 1989, s. 230–252; B. Barry, *John Rawls and the Priority of Liberty*, „*Philosophy & Public Affairs*” 1973, vol. 2, nr 3, s. 274–290; N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, [w:] *idem* (red.), *Reading Rawls...*, s. 253–281.

szacunek czy rozum publiczny i powiązana z nim cnota obywatelskości (*civility*). W tym sensie koncepcja Rawlsa wydaje się adekwatna do rzeczywistości współczesnych porządków liberalno-demokratycznych, gdzie wolność nie jest bynajmniej jedynym i podstawowym pryncypium porządku prawnego. Sięgnijmy do samego początku *Justice as Fairness: A Restatement*, gdzie Rawls pisze:

To fix ideas, consider the conflict between the claims of liberty and the claims of equality in the tradition of democratic thought. Debates over the last two centuries or so make plain that there is no public agreement on how basic institutions are to be arranged so as to be most appropriate to the freedom and equality of democratic citizenship. There is a divide between the tradition derived from Locke, which stresses what Constant called „the liberties of the moderns” – freedom of thought and liberty of conscience, certain basic rights of the person and of property, and the rule of law – and the tradition derived from Rousseau, which stresses what Constant called „the liberties of the ancients” – the equal political liberties and the values of public life. This overstylized contrast brings out the depth of the conflict<sup>3</sup>.

Jak widać z powyższego, Rawls sądzi, że podkreślany przez Benjamina Constanta konflikt pomiędzy dwoma rodzajami wolności (a zatem, *implicite*, także pomiędzy wolnością a równością) jest konfliktem pozornym<sup>4</sup>. Traktując o wolności jako o wolności obywatelskiej, to znaczy rozważanej w kontekście publicznych instytucji społeczeństwa demokratycznego, Rawls zdaje się sądzić, iż jest ona częścią szerszego ideału społeczeństwa demokratycznego<sup>5</sup>. Jego zdaniem aksjologia demokracji może być spójna i możliwe jest opracowanie ideału dobrze urządnego społeczeństwa, które jest w stanie wytrzymać napięcia wewnątrz tradycji politycznej. Wierząc w praktyczny wymiar filozofii, ma on nadzieję, że pogodzenie różnorodnych wartości i stworzenie społeczeństwa stabilnego z dobrych powodów<sup>6</sup> będzie możliwe właśnie dzięki odnalezieniu odpowiedniej koncepcji sprawiedliwości, która najlepiej wyrazi status wolnych i równych, racjonalnych i rozumnych obywateli.

<sup>3</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge, MA 2001, s. 2.

<sup>4</sup> Por. T. Pogge, *Gleiche Freiheit für alle?*, [w:] O. Höffe (red.), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 149–168.

<sup>5</sup> Por. J. Cohen, *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 86–138.

<sup>6</sup> Więcej o Rawlowskiej koncepcji stabilności z dobrych powodów, wypracowanej ostatecznie w *Liberalizmie politycznym* na podstawie idei częściowego konsensu, patrz: G. Klosko, *Rawls's „Political” Philosophy and American Democracy*, „The American Political Science Review” 1993, vol. 87, nr 2, s. 348–359; B. Barry, *John Rawls and The Search for Stability*, „Ethics” 1995, vol. 105, s. 874–915.

Moją interpretację doktryny wolności rozpoczynam od koncepcji wolnego obywatela. Wskazuję tam na trzy istotne aspekty wolności obywatelskiej, a także podnoszę pewne problemy związane z koncepcją odpowiedzialności. Następnie wyjaśniam, na czym polega różnica pomiędzy koncepcją wolności obywatelskiej (opartej na tożsamości instytucjonalnej) a koncepcją wolności moralnej (opartej na pozaprawnej moralnej tożsamości osoby). Następnie, i jest to najważniejsza sekcja niniejszego artykułu, przechodzę do opisu równych podstawowych wolności, które gwarantuje pierwsza zasada sprawiedliwości, realizowana przede wszystkim w konstytucji oraz w powiązanej z nią legislacji i praktyce prawnej. Na koniec wskazuję ważny aspekt wolności niezwiązany bezpośrednio z instytucjami, który nazywam wolnością w kulturze podłoża. Te właśnie elementy uważam za najważniejsze dla Rawlowskiej doktryny wolności, po ich prezentacji dokonuję syntetycznej oceny tejże doktryny.

## Rawlowska koncepcja wolności obywatelskiej

Jak już wspomniałem, Rawls ma nadzieję na ugruntowanie swojej koncepcji sprawiedliwości w podstawowych ideach „domyślnie zawartych w kulturze społeczeństwa demokratycznego”<sup>7</sup>. Wolność jest jednym z podstawowych elementów normatywnej koncepcji obywatela, na którą składają się także równość oraz racjonalność i rozumność<sup>8</sup>. Polityczna koncepcja osoby, którą posługuje się Rawls w *Liberalizmie politycznym* ma być formułą, pod którą wszystkie te elementy będą mogły harmonijnie współistnieć<sup>9</sup>. Racjonalność i rozumność to dwie władze moralne, gdzie (w największym skrócie) racjonalność odpowiada za formowanie koncepcji dobra, rozumność zaś za wykształcenie zmysłu sprawiedliwości, i szerzej, koncepcji słuszności<sup>10</sup>. Obywatele są zarazem wolni i rów-

<sup>7</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012, s. 47, forma gramatyczna zmieniona.

<sup>8</sup> Szerzej o koncepcji obywatela u Rawlsa, por. L. Siep, *Rawls' politische Theorie der Person*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen...*, s. 380–395; W. Kersting, *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn 2006, s. 46 i nast.

<sup>9</sup> Trudności w uospólnieniu pojęć równości i wolności bada David Daiches Raphael, *Tensions between Equality and Freedom*, [w:] *idem*, *Justice and Liberty*, London 1980, s. 57–74.

<sup>10</sup> Szerzej: J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 89–97. Wprowadzając dwie władze moralne, Rawls traktuje słuszność i dobro jako rozdzielone, przyjmując priorytet słuszności nad dobrem. Por. M. Sandel, *Political Liberalism* [recenzja książki], „Harvard Law Review” 1994, vol. 107, s. 1765–1794, gdzie autor krytykuje zabieg rozdzielenia dwu pojęć moralnych i priorytet słuszności.

ni, a obydwie te cechy, pochodząc z tego samego aksjologicznego źródła – władz moralnych racjonalności i rozumności – zakładają się nawzajem. Wolność jest zatem postrzegana jako status, taki sam dla wszystkich obywateli<sup>11</sup>. Ugruntowanie owego statusu stanowi podstawę Rawlowskiego myślenia o wolności – rdzeniem tego myślenia są wolności konstytucyjne, wszelako ich normatywną podstawę stanowi polityczna koncepcja osoby. Spójrzmy na tę koncepcję, która traktuje obywateli jako wolnych pod trzema najważniejszymi względami.

Po pierwsze, każdy z obywateli posiada władzę moralną racjonalności – własną koncepcję dobra<sup>12</sup>. Ponieważ każdy w pełni kooperujący obywatel jest uprawniony do jej zrewidowania lub zmiany, uważa się go za osobę wolną. Abstrahuje się przy tym od ewentualnych empirycznych determinant danej koncepcji dobra, traktując ją jako racjonalny konstrukt. Oczywiście, bardzo rzadko jesteśmy wyłącznym autorem naszej koncepcji dobra – wpływa na nią wiele czynników społecznych i przeważnie nie jesteśmy w pełni autonomiczni w sensie, o który chodziło licznym filozofom. A jednak z punktu widzenia politycznego liberalizmu, nawet gdybym ściśle podążał ścieżkami wyznaczonymi, powiedzmy, przez religię, w której zostałem wychowany, byłaby to moja własna koncepcja dobra, przyjmowana w sposób wolny. Perspektywa politycznej koncepcji osoby nakazuje bowiem zakładać, że w każdej chwili jestem zdolny zrewidować swoje sądy dotyczące dobra. Podstawą jest tu racjonalność, która nadaje mi zarazem władzę, jak i uprawnienie, by to uczynić. Co bardzo ważne, racjonalność ma charakter formalny – nie istnieje jakaś wybrana koncepcja dobrego życia, którą z punktu widzenia moralności publicznej uznaje się za koncepcję nadrzędną czy wymaganą przez publiczne instytucje<sup>13</sup>. Ścieżki życia działacza socjalistycznego czy bankiera z Wallstreet są zatem z punktu widzenia liberalizmu politycznego równie racjonalne. W ten sposób Rawls wymyka się potencjalnym oskarżeniom o filozoficzny paternalizm. Niektórzy filozofowie liberalni, opierający swoją koncep-

<sup>11</sup> Traktowanie wolności jako statusu negatywnie ocenia Zbigniew Rau, rozróżniając „wolność otrzymaną” od „wolności zdobytej”. Ta ostatnia – obca myśleniu Rawlsa – nie jest abstrakcyjnym statusem prawnym, lecz wynikiem wysiłku i doskonalenia się jednostki. Patrz: Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Warszawa 2008, s. 45–79.

<sup>12</sup> Por. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 66–69.

<sup>13</sup> Podejście Rawlsa należy tu skontrastować przede wszystkim z filozofią polityczną Ronalda Dworkina. Ten ostatni rozumował bowiem w sposób holistyczny i pragnął powiązać egalitarno-liberalne zasady z odpowiadającą im koncepcją dobrego życia. Tym samym przeciwstawiał się wyraźnie politycznemu liberalizmowi. Por. R. Dworkin, *Sovereign's Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA 2002, s. 237–285. Por także *idem*, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011, s. 191–219.

cję osoby na teoretyczno-moralnym ideale autonomii, skłonni są uważać wielu, jeśli nie większość, ludzi za osoby zewnętrzzenie zdeterminowane, co należałoby w ten czy inny sposób zmienić<sup>14</sup>. Perspektywa ściśle politycznej koncepcji Rawlsa jest tu radykalnie odmienna. Owszem, można osobiście uważać daną osobę za zniewoloną, to znaczy kierującą się nie tyle racjonalnością, co autorytetem takiej czy innej grupy społecznej. Przykładowo, jest to z pewnością udziałem wielu ateistów obserwujących żarliwe praktyki religijne i podporządkowanie życiowych wyborów Przykazaniom Bożym. Jednakże, jako członek społeczeństwa demokratycznego, ateista zobowiązany jest uważać swoich religijnych współobywateli za wolnych. Na poziomie instytucjonalnym jest mianowicie zobowiązany przyjmować, że wybierają oni swoją inspirowaną religijnie koncepcję dobra w sposób wolny. Dlatego zarówno ateista, jak i żarliwy katolik czy muzułmanin, nie są uprawnieni do używania sankcji prawnych i aparatu państwowego do narzucania innym swojej koncepcji wewnętrznej wolności czy w ogóle koncepcji dobra. Podstawą tego zakazu jest nic innego jak właśnie wolność obywateli, rozumiana jako zdolność do tworzenia lub rewidowania koncepcji dobra.

356

Po drugie, obywatele są wolni także w tym sensie, że „uważają się za samo-uwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń (*self-authenticating sources of valid claims*)”<sup>15</sup>. Oznacza to, że odwołujące się do sprawiedliwości roszczenia obywateli względem publicznych instytucji społeczeństwa lub współobywateli wypływają wyłącznie z ich własnych podstawowych wolności. Innymi słowy, każdy jest uprawniony do realizacji własnej koncepcji dobra, ma też roszczenie do prowadzących do tego celu środków społecznych. Argumentacja nie odwołuje się tu, na przykład, do społecznego pożytku, jaki powstaje dzięki temu, że jednostki realizują swe racjonalne plany życia<sup>16</sup>. Roszczenia obywateli są „ważne same przez się, nie zaś wywiedzione z obowiązków i zobowiązań określonych

<sup>14</sup> Martha C. Nussbaum wskazuje ten element jako daleko idącą przewagę liberalizmu politycznego nad liberalizmem rozległym, takim jaki znamy choćby u Dworkina czy Josepha Raza. Por. M.C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs” 2011, vol. 39, nr 1, s. 4–45.

<sup>15</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 69.

<sup>16</sup> W ten sposób argumentuje klasyczny utilitaryzm, która to doktryna od początku stanowiła dla Rawlsa krytyczny punkt odniesienia. Por. D. Lyons, *Rawls versus Utilitarianism*, „The Journal of Philosophy” 1972, vol. 69, nr 18, s. 535–545. Najpoważniejszym utilitarystycznym krytykiem Rawlsa był bez wątpienia John Harsanyi. Por. J. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory*, „The American Political Science Review” 1975, vol. 69, nr 2, s. 594–606; B.K. Agarwala, *In Defence of the Use of Maximin Principle of Choice under Uncertainty in Rawls' Original Position*, „Indian Philosophical Quarterly” 1986, vol. 13, nr 2, s. 157–176.



przez polityczną koncepcję sprawiedliwości, na przykład z obowiązków i zobowiązań wobec społeczeństwa”<sup>17</sup>. Polityczna koncepcja sprawiedliwości nie jest zatem głównym źródłem roszczeń, służy natomiast jako punkt odniesienia do rozstrzygania sporów pomiędzy przeciwstawnymi roszczeniami. Oznacza to, że obywatelska wolność okazuje się pierwotna względem sprawiedliwości. Zasady sprawiedliwości, które mają zostać wywiedzione w procedurze konstrukcji za zasłoną niewiedzy, muszą uwzględniać przede wszystkim wolność i równość kooperujących, które to cechy uznawane są za oczywiste przez strony porozumienia w sytuacji pierwotnej. Strony owe reprezentują racjonalnych i rozumnych obywateli (Rawls używa nawet słowa powiernicy [*trustees*] na określenie stron umowy społecznej<sup>18</sup>), a zatem dobro każdego obywatela jest rozpatrywane z osobna, i powinno być zabezpieczone przez wybór tej, a nie innej koncepcji sprawiedliwości. Jest to silny komponent indywidualistyczny w filozofii Rawlsa.

Mniej indywidualistyczny okazuje się trzeci aspekt obywatelskiej wolności, jakim jest odpowiedzialność. Bez wątplenia nie da się zbudować pojęcia wolności bez powiązanego z nim pojęcia odpowiedzialności za własne decyzje. Jednakże u Rawlsa owo powiązanie dokonuje się wyłącznie w kontekście wspólnotowo-kolektywistycznym. Polega ono mianowicie na tym, że wolny obywatel jest zobowiązany ocenić, na ile może się rozumnie spodziewać realizacji własnej koncepcji dobra bez pokrzywdzenia innych. Ocena owa dokonuje się w świetle politycznej koncepcji sprawiedliwości. Jak pisze Rawls:

[S]koro obywatele są osobami, które mogą uczestniczyć w społecznej kooperacji w ciągu całego życia, to muszą też brać odpowiedzialność za swe cele: a więc dostosowywać swoje cele tak, by dało się do nich dążyć przy użyciu środków, które mogą rozsądnie spodziewać się nabyć w zamian za wkład, jaki mogą rozsądnie spodziewać się wnieść<sup>19</sup>.

Innymi słowy, odpowiedzialność sprowadza się do obowiązku uwzględnienia uprawnionych roszczeń współobywateli. Trudno zaprzeczyć, że jest to ważny aspekt odpowiedzialności, lecz potraktowanie go jako aspektu kluczowego czy wręcz jedyne budzi sprzeciw. Czyniąc tak, Rawls wyprowadza odpowiedzialność nie z normatywnej koncepcji wolnego obywatela (jak pamiętamy, tak właśnie było w przypadku ważnych roszczeń), lecz wprost z publicznej koncepcji sprawiedliwości. O ile zatem podstawą roszczeń jest wolność, to źródłem odpowiedzial-

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 69–70.

<sup>18</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness...*, s. 84.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 71–72.



ności okazuje się, paradoksalnie, koncepcja sprawiedliwości społecznej. Odpowiedzialność zakazuje nam bowiem pozbawiać dóbr pierwotnych i zasobów społecznych inne osoby, tak aby społeczna kooperacja polegała na harmonijnej realizacji koncepcji dobra zasadniczo przez wszystkich. To zaś, które zasoby komu się słusznie należą, określa rzecz jasna właśnie koncepcja sprawiedliwości. Oznacza to zapoznanie indywidualnego wymiaru odpowiedzialności za własne decyzje.

Aby zilustrować problem, o który mi tutaj chodzi, posłużę się przykładem. Wyobraźmy sobie mianowicie obywatela (nazwijmy go „Panem B.”), który zamieszkuje Rawlowskie społeczeństwo dobrze urządzone, to znaczy efektywnie regulowane koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności, na czele z dwiema słynnymi zasadami. Pan B. wychowuje się w rodzinie dotkniętej wykluczeniem społecznym. Niedostatki materialne, niski poziom partycypacji w kulturze i utrudniony dostęp do edukacji bez wątpienia wpływają negatywnie na życiowy start Pana B. i ostatecznie, w dorosłym życiu, zasila on grupę najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa. W Rawlowskim społeczeństwie dobrze zarządzanym Pan B. wysuwa, zgodnie z publiczną koncepcją sprawiedliwości, roszczenia do środków publicznych, które mają poprawić jego sytuację (choćby poprzez minimum socjalne czy darmowy dostęp do usług publicznych). Zgodnie z Rawlowską koncepcją odpowiedzialności lepiej sytuowani obywatele rozumieją wymogi sprawiedliwości i godzą się na opodatkowanie swego dochodu w myśl zasady kompensacji, będącej częścią koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności. Obywatele przyjmują za Rawlsem, że „nierówności niezasłużone wymagają kompensacji; a skoro nierówności wynikające z urodzenia i naturalnych talentów są niezasłużone, powinny być jakoś skompensowane”<sup>20</sup>.

Za kompensacją nierówności w społeczeństwie dobrze zarządzanym odpowiada, jak wiemy, zasada różnicy (zróznicowania<sup>21</sup>), która dopuszcza nierówności społeczne pod warunkiem, że będą one przynosić największą korzyść najgorzej sytuowanym. Ponieważ rozpatrując ten przykład przyjmuję, że społeczeństwo spełnia warunki społeczeństwa dobrze urządzonego, zakładam także, że wymóg kompensacji nierówności jest rzeczywiście sprawiedliwy, i że obywatele społeczeństwa dobrze urzą-

<sup>20</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 160.

<sup>21</sup> W różnych przekładach występują różne wyrażenia na oddanie angielskiego *difference principle*. W pierwszym wydaniu *Teorii...* była więc „zasada dyferencji”, co zostało zmienione w wydaniu z 2009 r. na „zasada zróznicowania”. W przekładzie *Liberalizmu...* mamy z kolei wyrażenie „zasada różnicy”. W tym tekście będę się posługiwał owym ostatnim sformułowaniem.

dzonemu przyjmują, że zasada zróżnicowania w odpowiedni sposób czyni zadość temu wymogowi. Nie dyskutuję tu zatem problemu, czy i jaka kompensacja nierówności jest sprawiedliwa. Sądzę natomiast, że nie można powiązać kompensacji nierówności przez zasadę różnicy z koncepcją odpowiedzialności za własne decyzje. Dlaczego? Wyobraźmy sobie, że Pan B. miał brata – Pana S. – który, dodajmy, był jego bratem bliźniakiem. Nie można wykluczyć, że na skutek indywidualnych decyzji Pana S. jego sytuacja życiowa jest skrajnie inna. Powiedzmy, iż w odpowiednim momencie podjął on jakieś intrante zajęcie, którego Pan B., choć mógł to w tym samym czasie uczynić, zdecydował się nie podejmować. Pomimo że społeczne i naturalne uposażenie obu braci w zasadzie nie różniło się od siebie, Pan S. zajmuje w dorosłym życiu o wiele lepszą pozycję społeczną. W społeczeństwie dobrze urządzonym lepsza pozycja Pana S. musi się wiązać z możliwie największą korzyścią dla najgorzej sytuowanych, w tym Pana B. Odpowiedzialność Pana S. polega zatem na tym, że rezygnuje on z części dóbr na rzecz najgorzej sytuowanych, w tym także Pana B. Odpowiedzialność Pana B. polega zaś na wysuwaniu roszczeń do środków publicznych, które mają poprawiać jego sytuację. Pomimo podobnych pozycji początkowych, dla obydwu braci odpowiedzialność jest zupełnie czymś innym. Tym zaś, co ich różni, był ciąg indywidualnych decyzji. Jak się okazuje, publiczna koncepcja sprawiedliwości prowadzi do koncepcji odpowiedzialności niewrażliwej na indywidualne decyzje.

## Wolność obywatelska a wolność osoby moralnej

Ponieważ koncepcja wolności obywatelskiej jest jedynie punktem wyjścia rozważań, a wolność pojawia się w doktrynie Rawlsa jeszcze w wielu miejscach, na razie zostawmy wyrażone powyżej wątpliwości bez szerszego komentarza. Aby całościowo ocenić Rawlowską doktrynę wolności, należy przedstawić przede wszystkim miejsce tejże w konstytucji, a także w tzw. kulturze podłoża, czyli sferze różnorodnej aktywności społecznej, poza specyficznie pojętą sferą publicznego forum politycznego. Zanim jednak to nastąpi, muszę wskazać na jeszcze jeden istotny aspekt wolności obywatelskiej w wersji z *Liberalizmu politycznego*. Jest nim mianowicie jej ściśle polityczny wymiar. Należy go odróżnić od wymiaru moralno-etycznego, który interesował Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*. W tymże dziele Rawls pragnął wykazać zgodność (*congruence*) pomiędzy koncepcją sprawiedliwości a koncepcją dobra osoby. Poświęcił temu całą obszerną część

trzecią swego *opus magnum*, gdzie argumentował, że wykształcenie zmysłu sprawiedliwości i życie zgodne z jego wskazaniem stanowi o dobru jednostki, rozumianej jako osoba moralna<sup>22</sup>. Było tu miejsce i na wolność, pojmowaną zasadniczo na sposób Kantowski. Rawls argumentował, że działając zgodnie z zasadami sprawiedliwości (czyli zgodnie ze zmysłem sprawiedliwości) działamy jako autonomiczna osoba moralna. Pisał:

Idąc śladem kantowskiej interpretacji koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, możemy powiedzieć, że działając na podstawie tych zasad, ludzie działają autonomicznie: działają na podstawie zasad, które przyjąłoby w warunkach najlepiej wyrażających ich naturę jako wolnych i równych istot racjonalnych<sup>23</sup>.

W wizji z *Teorii sprawiedliwości* członkowie społeczeństwa dobrze urządzonego działają powodowani efektywnym zmysłem sprawiedliwości, czyli nie tylko zgodnie z zasadami sprawiedliwości, ale także ze względu na owe zasady. Są to bowiem racjonalne (rozumne) podmioty moralne, posiadające rozum praktyczny, i nie ma sprzeczności pomiędzy ich wolnością a ich rozumem – działanie autonomiczne to działanie wolne, a jest to działanie podług zasad „na które zgodzilibyśmy się jako wolne i równe istoty racjonalne, i które powinniśmy w taki sposób rozumieć”<sup>24</sup>. Projekt Rawlsa z *Teorii sprawiedliwości* jest zatem kontynuacją filozofii oświeceniowej, w szczególności kantyzy<sup>25</sup>.

Punktem wyjścia naszych rozważań była nie koncepcja autonomicznej osoby moralnej, lecz polityczna koncepcja obywatela zawarta w *Liberalizmie politycznym*. Cóż więc stało się z pierwotnym projektem sprawiedliwości jako bezstronności? Można powiedzieć, że zmieniła się nieco płaszczyzna, na której jest on prezentowany, zmieniły się także nieco jego ambicje. W gruncie rzeczy także i Rawls z *Teorii sprawiedliwości* zajmuje się koncepcją osoby w kontekście instytucji społeczeństwa demokratycznego. Sądzi jednak, że zgodność (*congruence*) pomiędzy słusznością (sprawiedliwością) a dobrem będzie zapewniona poprzez powiązanie koncepcji obywatela z określoną, całościową doktryną moralną i określoną koncepcją rozumu praktycznego. Rawls z *Liberalizmu politycznego*, a właśnie to dzieło wieńczy tak zwany zwrot polityczny w jego filozofii, zawę-

<sup>22</sup> Por. P. Weithman, *Why Political Liberalism?*, Oxford 2010, s. 183–234.

<sup>23</sup> J. Rawls, *Teoria...*, s. 726.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 727.

<sup>25</sup> W tym miejscu warto jednak odnotować, że zgodność myśli Rawlsa z duchem i podstawowymi założeniami kantyzy była także szeroko kwestionowana. Por. A. Levine, *Rawls' Kantianism, „Social Theory and Practice”* 1974, vol. 3, nr 1, s. 47–63. Tezy o pokrewieństwie obu filozofów broni m.in. Paul Guyer w książce *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000; poszukiwał go także T. Pogge w tekście *The Kantian Interpretation of Justice as Fairness*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1981, vol. 35, nr 1, s. 47–65.

za zakres koncepcji osoby do tożsamości instytucjonalnej<sup>26</sup>. Kluczowe elementy koncepcji osoby właściwie się nie zmieniają. Nadal są to wolność i równość, zdolność do posiadania koncepcji dobra (czyli racjonalność) oraz zmysł sprawiedliwości (czyli rozumność). Nadal zasady sprawiedliwości wyrażają autonomię jednostek, a więc działanie zgodnie z zasadami sprawiedliwości jest działaniem wolnym. Natomiast „jednostka” to już nie osoba moralna, lecz obywatel. Jak pisze Rawls:

Tutaj podkreślam, że pełną autonomię osiągają obywatele – że jest to wartość polityczna, a nie etyczna. Rozumiem przez to, że realizuje się ją w życiu publicznym, afirmując polityczne zasady sprawiedliwości i korzystając z ochrony podstawowych praw i wolności; realizuje się ją także uczestnicząc w sprawach publicznych społeczeństwa i mając udział w jego zbiorowym samookreśleniu się w czasie. Tę pełną autonomię życia politycznego trzeba odróżniać od etycznych wartości i indywidualności, które mogą się stosować do całego życia [...]<sup>27</sup>.

Widać tu wyraźnie, że późny Rawls wprost rezygnuje z etycznego ideału wolności, który był niejako *implicite* zawarty w *Teorii sprawiedliwości*, przez co odchodzi od oświeceniowego projektu autonomii na modłę kantowską. Warto w tym miejscu odnotować, iż tekst *Liberalizmu politycznego* nie do końca Rawlsa zadowalał, między innymi w powyższym aspekcie, i planował on głębiej idące zmiany, co jednak uniemożliwiła mu choroba. Podkreśla to Martha Nussbaum, powołując się na list Rawlsa do wydawcy książki, gdzie podkreśla on, iż wszystkie sformułowania, gdzie występuje „rozum praktyczny” czy „zasady rozumu praktycznego” powinny być usunięte<sup>28</sup>. Powodem tego było słuszne przekonanie Rawlsa, że akceptacja etycznego ideału osoby, zawartego w *Teorii sprawiedliwości*, wymaga przyjęcia rozległej (czyli moralno-metafizycznej) doktryny będącej interpretacją myśli Immanuela Kanta. Tymczasem, ze względu na tzw. ciężary sądu, nie jest możliwe, by wszyscy przyjęli tę doktrynę w sposób wolny. Rzeczywistością współczesnych społeczeństw jest pluralizm rozległych doktryn. Należy zatem tak przedstawić ideał osoby (jak również koncepcję sprawiedliwości), by mógł być on przyjęty zarówno przez utilitarystę, jak i kantystę; przez katolika, muzułmanina czy ateistę. Rawls ma nadzieję, że zawężając swą koncepcję do tożsamości instytucjonalnej, może to osiągnąć.

Zwrot polityczny ma ogromne znaczenie dla miejsca wolności w systemie Rawlsa. O ile wcześniej wolność na płaszczyźnie moralnej i wolność na płaszczyźnie politycznej ściśle spletały się ze sobą, to teraz mają się

<sup>26</sup> Por. W. Hirsch, *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt*, [w:] *idem* (red.), *Zur Idee des politischen...*, s. 9–38.

<sup>27</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 127.

<sup>28</sup> M. Nussbaum, *Introduction*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015, s. 21.

jedynie zazębiać. Wolność na płaszczyźnie politycznej pozostaje zasadniczo taka sama jak wcześniej, i polega na posiadaniu podstawowych praw konstytucyjnych. Natomiast to, czym jest wolność na płaszczyźnie etyczno-moralnej pozostaje już nie w gestii Rawlowskiej filozofii politycznej, lecz rozumnych rozległych doktryn. Na to ostatnie pytanie każda z doktryn formułuje już swoją własną odpowiedź. Należy o tym bezwzględnie pamiętać rozważając miejsce podstawowych wolności w zasadach sprawiedliwości i w konstytucji.

## Podstawowe wolności w konstytucji

Przypomnijmy, że pierwsza zasada sprawiedliwości, rządząca podstawowymi wolnościami w konstytucji, brzmi:

Każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich; a w tym systemie ma być zapewniona autentyczna wartość równych wolności politycznych, i tylko tych wolności<sup>29</sup>.

362 Gdy chodzi o pierwszą część zasady – na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest to powtórzenie kluczowego elementu tradycyjnego liberalnego *credo*, to znaczy nakaz maksymalizacji wolności każdej jednostki, dopóki nie pociąga to za sobą uszczerbku w wolności innych (tak zwana zasada krzywdy)<sup>30</sup>. Gdy jednak uważnie przyjrzyć się tekstowi, okazuje się, że Rawlowska pierwsza zasada sprawiedliwości w swoim finalnym brzmieniu z *Liberalizmu...* ma jednak nieco inne znaczenie. Bliższe zasadzie krzywdy znaczenie miała pierwsza zasada w pierwotnym sformułowaniu z *Teorii...*, w którym „każda osoba ma równy tytuł do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności”<sup>31</sup>. Z czasem jednak Rawls zmodyfikował owo brzmienie i ostatecznie pierwsza zasada traktuje o systemie praw i wolności, które mają być nie „jak najszerze”, lecz „w pełni wystarczające”. Mają one w pełni wystarczyć do rozwinięcia władz moralnych racjonalności i rozumności, któ-

<sup>29</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 35.

<sup>30</sup> Jest to tak zwana zasada krzywdy bądź szkody (*harm principle*), która swoje najbardziej wyrazne sformułowanie znalazła u J.S. Milla. Pisał on, iż „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych (J.S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, [w:] *idem, Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 2005, s. 102.

<sup>31</sup> J. Rawls, *Teoria...*, s. 438



re stoją u podstaw koncepcji wolności obywatelskiej<sup>32</sup>. Takie postawienie sprawy jest jednak brzemiennie w skutki. Jak dobitnie pisze Rawls, „[n]ie przyznaje się pierwszeństwa wolności jako takiej, pojmowanej tak, jak gdyby korzystanie z czegoś, co zwie się »wolnością«, miało jakąś nadrzędną wartość”<sup>33</sup>. Innymi słowy Rawlowska koncepcja obywatela, stojąca u podstaw zasad sprawiedliwości, zakłada, że w podstawowym interesie jednostki nie leży jak najszerza wolność, maksymalizowana dla niej samej. Tym, co stanowi *ratio essendi* podstawowych wolności jest rozwój i kultywowanie władz moralnych – czyli realizacja interesu wyższego rzędu<sup>34</sup>. Do tego celu wystarczą podstawowe wolności dane jako lista. Na tejże liście znajdziemy: wolność sumienia, wolności polityczne, wolność myśli, wolność zrzeszania się, poruszania się i wyboru zajęcia czy też wolność do posiadania osobistej własności<sup>35</sup>.

Jak podkreślałem już we wstępie, wolność nie jest u Rawlsa substancjalną czy choć treściowo jednolitą cechą jednostki. „Wolność” zastępują „wolności”, a zatem „w pełni wystarczający system wolności”, o którym mówi pierwsza zasada sprawiedliwości, to zbiór konkretnych swobód obywatelskich. Charakterystyczne jest, że na tej liście nie odnajdziemy praw i wolności bezpośrednio związanych z pozycją ekonomiczną czy

<sup>32</sup> Ta zmiana była przede wszystkim reakcją na krytykę H.L.A. Harta, który podważył argumentację stojącą za pierwszeństwem wolności. Hart argumentował, że w ogóle nie jest jasne, dlaczego jak najszerze równe podstawowe wolności stoją w racjonalnym interesie stron porozumienia pierwotnego, które generuje zasady. Rawls zastąpił więc pojęcie racjonalnego interesu pojęciem interesu wyższego rzędu, który polega na rozwinięciu i utrzymaniu władz moralnych racjonalności i rozumności. Por. H.L.A. Hart, *Rawls on Liberty...* s. 246–252.

<sup>33</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 393. Jak wskazuje Frank I. Michelman, tego rodzaju postawienie sprawy może (choć zadaniem autora wcale nie musi) stać w sprzeczności z amerykańskim prawnokonstytucyjnym priorytetem wolności, który polega raczej na maksymalizowaniu wolności działania w ogóle, nie zaś poszczególnych wolności (Por. F.I. Michelman, *The Priority of Liberty: Rawls and „Tiers of Scrutiny”*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism...*, s. 176.

<sup>34</sup> Szerzej o interesie wyższego rzędu w kontekście koncepcji osoby: W. Hirsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin–New York 2002, s. 35–38; w kontekście sytuacji pierwotnej: S. Freeman, *Rawls...*, s. 151–153.

<sup>35</sup> W doktrynie Rawlsa własność prywatna nie jest fundamentalnym prawem, a przez to nie postuluje się nieograniczonego prawa własności, będącego filarem myślenia Nozicka czy Rothbarda. Jednakże roszczenia socjalistów, którzy uznają własność kolektywną (społeczną) za jedyną uprawnioną formę własności, także zostają odrzucone. Rawls jest bowiem przekonany, że własność osobista (obejmująca zarówno rzeczy ruchome, jak i nieruchomości służące celom prywatnym) stanowi jedną z koniecznych podstaw szacunku do samego siebie. Co za tym idzie, własność jest w tej ograniczonej formie przedmiotem ochrony konstytucyjnej. Szerzej o własności u Rawlsa patrz: M. Rupniewski, *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji*, Łódź 2015, s. 200–208.



majątkową. Ani własność inna niż osobista, ani wolność gospodarcza, ani prawa ekonomiczne i socjalne nie znajdują się na liście równych podstawowych wolności, o których mówi pierwsza zasada. Szersze wyjaśnienie, dlaczego Rawls uważa takie rozważanie za zasadne, przedstawię nieco później. W tym momencie wystarczy powiedzieć, że status wolności podstawowych mają te, które bezpośrednio wiążą się z ideałem wolnego i równego, racjonalnego i rozumnego obywatela społeczeństwa demokratycznego. Jeżeli zatem dana wolność nie służy bezpośrednio do rozwoju i kultywowania władz moralnych, nie ma statusu wolności podstawowej.

Teraz zajmę się drugą częścią pierwszej zasady głoszącą, że w systemie wolności ma być zapewniona autentyczna wartość wolności politycznych. Aby wyjaśnić, co Rawls ma tu na myśli, należy wskazać na wprowadzone przezeń rozróżnienie pomiędzy wolnością a wartością wolności. Posłużmy się już przywołaną historią Pana B. i Pana S. Jak pamiętamy, dwaj bracia bliźniacy, pomimo identycznego startu życiowego, należą do odmiennych warstw społecznych. Pan B. żyje tylko dzięki minimum socjalnemu, Pan S. jest człowiekiem ekonomicznego sukcesu. Niektórzy byliby skłonni powiedzieć, że zakres wolności Pana S. jest nieporównywalnie większy niż jego brata – ten ostatni spędza czas dość monotonicznie i ma niewielkie możliwości, natomiast Pan S. realizuje coraz to nowe, śmiałe projekty biznesowe, znajdując czas na rozrywkę i odpoczynek. A jednak, z perspektywy Rawlowskiej, obydwaj bracia mają ten sam status wolnego i równego obywatela, a zatem posiadają te same równe podstawowe wolności. To co ich różni, to wartość wolności, czyli – mówiąc najprościej – pożytek, jaki z niej osiągają<sup>36</sup>. Choć Rawls nie formułuje tego wprost, wydaje się, że ów „pożytek” należy rozumieć szeroko, jako życiową aktywność i faktyczne możliwości, nie zaś wyłącznie jako pożytek ekonomiczny. Wartość wolności słowa była z pewnością większa dla Jacka Keruacka, który pisząc książki uważane podówczas za obrazoburcze przeszedł do historii literatury, niż dla skromnego autora niniejszego tekstu, który swą twórczość ogranicza do zasadniczo niekontrowersyjnych tekstów naukowych, czytanych przez wąskie grono osób.

Rawls sądzi, że różnice w wartości wolności osobistych (tzn. przede wszystkim wolności sumienia i myśli czy osobistej własności), o ile nie przekraczają miary sprawiedliwości, są dopuszczalne (tak samo, jak dopuszczalne są nierówności społeczne w ogóle). Powracając do naszego przykładu – niska wartość wolności Pana B. jest rekompensowana tym, że „uniwersalne środki dostępne dla najgorzej uposażonych członków społeczeństwa, pozwalające osiągać własne cele, byłyby jeszcze mniejsze,

<sup>36</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 437.

gdyby nierówności społeczne i ekonomiczne [...] były inne niż są<sup>37</sup>. Tego rodzaju kompensacja nie może być jednak zastosowana do wolności politycznych, to znaczy tych, które związane są z procesem politycznym w ścisłym znaczeniu – z wpływaniem na władzę, posługującą się prawnym przymusem. Tutaj (i tylko tu) wymagana jest autentyczna wartość wolności dla każdego obywatela, co oznacza, że

wartość wolności politycznych musi być w przybliżeniu równa dla wszystkich obywateli, bez względu na ich położenie społeczne i ekonomiczne, lub przynajmniej musi być dostatecznie równa, w tym sensie, że każdy ma autentyczną możliwość sprawowania publicznego urzędu i wpływania na wynik decyzji politycznych<sup>38</sup>.

Innymi słowy, koncepcja sprawiedliwości Rawlsa akceptuje sytuację, w której Pan S. otwiera coraz to nowe spółki, a w wolnym czasie lata na lotni, skacze na bungee, stołuje się w najlepszych restauracjach; podczas gdy Pan B. spędza czas przed telewizorem. Jednakże obydwaj bracia powinni mieć zapewnioną możliwość faktycznego wpływania na proces polityczny poprzez partycypację w demokratycznych procedurach (jest to tak zwana zasada równego uczestnictwa). Wynika stąd szereg praktycznych postulatów, jak dofinansowywanie partii politycznych z budżetu, ograniczenia nakładane na prywatne finansowanie kampanii czy nawet wysokie podatki od spadków i darowizn. Ma to służyć w przybliżeniu równej wartości wolności politycznych, czyli – mówiąc klasycznym językiem – ma zapobiec przekształceniu demokracji w oligarchię. Rawls pozostawia jednak szczególności tych urządzeń publicznych praktyce politycznej.

Rozróżnienie pomiędzy wolnością a wartością wolności pozwala Rawlsowi na jeszcze jeden niezwykle istotny zabieg. Tradycyjnie, idąc za Benjaminem Constantem, jesteśmy przyzwyczajeni postrzegać wolności osobiste jako ugruntowane w tzw. wolności negatywnej (wolność „od”), wolności zaś polityczne – w „wolności pozytywnej”. Jak podkreślałem już we wstępie, Rawls postrzega to rozróżnienie jako mylące, sam zaś konflikt – jest według niego przestyliżowany. Dlatego wyraźnie odcina się on od owej szeroko dyskutowanej dychotomii<sup>39</sup>. Rawls jest przekonany, że spór pomiędzy zwolennikami wolności negatywnej i pozytywnej „po większej części nie dotyczy wcale definicji, lecz raczej względnej wartości różnych rodzajów wolności, gdy wchodzi one ze sobą w konflikt”<sup>40</sup>. Rawls przyjmuje zatem

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 437. To właśnie w ten sposób zasada różnicy usprawiedliwia nierówności społeczne. Por. np. P. Koller, *Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen*, „Erkenntnis” 1983, vol. 20, nr 1, s. 1–25.

<sup>38</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*

<sup>39</sup> Powodem renesansu tej dyskusji w dwudziestym wieku był bez wątpienia słynny esej Isaiaha Berlina, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991.

<sup>40</sup> J. Rawls, *Teoria...*, s. 298.

neutralną pod tym względem definicję Geralda C. MacCalluma, wedle której, aby określić, czym jest wolność, należy wskazać podmiot, który jest wolny, określić, od jakich restrykcji jest wolny oraz jakie działania może, jako wolny podmiot, podjąć. Można to ująć w zwężonej funkcji zdaniowej: „X jest wolny od Y do czynienia lub bycia Z”<sup>41</sup>. Owo formalne narzędzie jest wykorzystane do opisu wolności konstytucyjnych – zarówno tych osobistych, jak i politycznych, co pokazuje ich jednorodny charakter. Szkic najważniejszych podstawowych wolności ujętych w konstytucji (które następnie mają być rozwijane w zwykłym prawodawstwie), obrazuje poniższa tabela. Poszczególne kolumny wskazują podstawową wolność lub grupę wolności, a także powiązanie tej wolności z daną władzą moralną lub też dobrem osoby, a także z zasadą sprawiedliwości, która nakazuje wprowadzenie danej wolności.

**Tabela 1.** Ugruntowanie podstawowych wolności

Podstawowa wolność	Władza moralna	Zasada sprawiedliwości
wolności polityczne (wolność wypowiedzi politycznej, politycznego zrzeszania, dostęp do służby publicznej)	rozumność	pierwsza zasada
wolność myśli	rozumność	pierwsza zasada
wolność sumienia	racjonalność	pierwsza zasada
wolność (niepolitycznego) zrzeszania się	racjonalność	pierwsza zasada
własność osobista (wolność do wyłącznego korzystania z osobistej własności)	dobro osoby jako całość	pierwsza zasada
wolność poruszania się i wyboru zajęcia	racjonalność	druga zasada
wolności związane z integralnością osoby	dobro osoby jako całość	pierwsza zasada

Źródło: opracowanie własne<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Por. G.C. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, „The Philosophical Review” 1967, vol. 76, nr 3, s. 312–334. Ta formalna definicja może służyć do budowania różnorodnych pojęć wolności, co czyni np. Tim Gray, wyróżniając: wolność jako brak ograniczeń, wolność jako dostępność wyboru, wolność jako skuteczna władza, wolność jako status, wolność jako samostanowienie, wolność jako „robienie tego, co się chce” oraz wolność jako panowanie nad sobą (T. Gray, *Freedom*, London 1991, s. 18–83). Zob. także Z. Rau, *Zapomniana wolność...*, s. 49–56, a także M. Przychodzeń, *Wolność neutralna aksjologicznie – współczesne wyzwania teoretyczne*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Kraków 2011, s. 283–298.

<sup>42</sup> Tabela wykorzystana wcześniej w mojej monografii: M. Rupniewski, *Prawo jako narzędzie...*, s. 177

Jak widać, podstawowe wolności wyprowadza się z pierwszej zasady sprawiedliwości – wyjątkiem jest tu wolność poruszania się i wyboru zajęcia. Z drugiej zasady można co prawda wyprowadzić cały szereg praw i wolności, lecz nie mają one statusu wolności podstawowych. Jako przykład podaje Rawls wolność reklamy. Choć można ją wywieść z wolności słowa, Rawls przyjmuje, że jest ona częścią wolności gospodarczej, a ta ostatnia jest regulowana przez drugą zasadę sprawiedliwości. Ponieważ wolności związane z drugą zasadą nie wiążą się tak ściśle z rozwinięciem i kultywowaniem władz moralnych, nie mają one statusu praw podstawowych. Zdaniem Rawlsa bowiem:

[m]ądrze jest [...] ograniczyć podstawowe wolności do tych, które są naprawdę zasadnicze [...]. Powodem tego ograniczenia listy podstawowych wolności jest szczególny status tych wolności. Gdy tylko rozszerzamy listę podstawowych wolności, ryzykujemy osłabienie ochrony najważniejszych z nich i stwarzamy na nowo w obrębie systemu wolności nieokreślone i nie prowadzące do żadnych rozwiązań problemy wyważania, których mieliśmy nadzieję uniknąć dzięki odpowiednio określoneemu pojęciu pierwszeństwa<sup>43</sup>.

Oznacza to, jak już wspominałem, że powszechnie obecne w porządkach konstytucyjnych prawa i wolności o charakterze ekonomicznym, socjalnym i kulturalnym nie znajdują się w zbiorze wolności podstawowych, nie licząc swobody poruszania się i wyboru zajęcia<sup>44</sup>. Podobnie (co pokazał przykład wolności reklamy i wąskie rozumienie własności jako prawa podstawowego) wolność gospodarcza nie jest uznana za fundamentalną. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Rawls nie wykluczał systemu socjalistycznego (tzw. liberalnego socjalizmu) jako reżymu sprawiedliwego. Również w przypadku systemu kapitalistycznego (czy raczej tzw. demokracji właścicielskiej) aktywność gospodarcza winna być, zdaniem Rawlsa, głęboko regulowana przez publiczne instytucje<sup>45</sup>. I to nie tylko w imię sprawiedliwości w pozycji ekonomicznej, lecz także ze względu na pierwszą zasadę, czyli autentyczną wartość wolności politycznej dla każdego.

W przypadku każdej z wolności można wskazać tak zwany główny zakres zastosowania, który zapewnia niezbędne minimum, pozwalające rozwijać i kultywować moralne władze rozumności i racjonalności. Maksymalizowanie jakiejś poszczególnej wolności i rozszerzanie jej poza ów główny

<sup>43</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 399.

<sup>44</sup> Tego rodzaju zawężenie krytykują np. Peter Koller czy Robert Alexy, argumentując, że takie rozumienie praw podstawowych klóci się z prawno-konstytucyjną praktyką państw liberalno-demokratycznych. Por. P. Koller, *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, [w:] O. Höffe (Hg), *op. cit.*, s. 45–69; R. Alexy, *op. cit.*, zwłaszcza s. 274–282.

<sup>45</sup> Por. T. Brooks, *Reciprocity as Mutual Recognition*, „The Good Society” 2013, vol. 21, nr 1, s. 21–35.

zakres jest na gruncie koncepcji Rawlsa niezwykle trudne do uzasadnienia, ze względu na fakt, iż poszczególne wolności są ze sobą powiązane i sprzężone – mają wszak tworzyć jeden spójny system, a zmiany w zakresie jednej wolności pociągają za sobą zmiany w innych. Choć konstytucja sama w sobie nie jest w stanie zapewnić w pełni wystarczającego i spójnego systemu wolności (są one dookreślane na poziomie praktyki orzeczniczej i ustawodawstwa), to bez wątplenia już na poziomie konstytucyjnym mechanizm regulujący wolności, zestrajający je ze sobą i zapobiegający nadużyciom, winien być w jakiś sposób nakreślony. Konstytucja otwiera w ten sposób drogę do harmonijnej realizacji wolności przez wszystkich, a do tego celu winna dążyć struktura podstawowa. Akt regulacji wolności („regulacji” nie należy mylić z „ograniczaniem”) każdorazowo jest tylko o tyle uprawniony, o ile dana ingerencja wspiera całościowy system wolności<sup>46</sup>. Jest to tak zwany słynny priorytet wolności, który głosi:

Podstawowa wolność objęta przez pierwszą zasadę może zostać ograniczona jedynie ze względu na samą wolność, to znaczy jedynie dla zapewnienia, by ta właśnie wolność bądź inna wolność podstawowa była należycie chroniona i aby jak najlepiej zestawić jeden system wolności<sup>47</sup>.

368 Priorytet wolności (który w sprawiedliwości jako bezstronności przyjmuje formę pierwszeństwa „leksykograficznego”) zabrania poświęcania równych podstawowych wolności na rzecz takich wartości jak dobro publiczne, wartości perfekcjonistyczne, efektywność ekonomiczna czy równość społeczna<sup>48</sup>. Jest to szczególnie widoczne w (przeprowadzonej przez Rawlsa jako przykład) analizie wolności wypowiedzi politycznej. Jako zasadę wyznaczającą jej granice Rawls afirmuje radykalnie liberalną zasadę wyraźnego i bezpośredniego zagrożenia, obecną w amerykańskim porządku prawnym<sup>49</sup>. Aby bezpośrednie i wyraźne zagrożenie zachodziło,

<sup>46</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 396. Odróżniając regulację od ograniczeń odwołuje się Rawls do jurysprudenencji amerykańskiej. Por. np. J.R. Kanovitz, *Constitutional Law* [twelfth edition], New Province, NJ 2010, s. 45.

<sup>47</sup> J. Rawls, *Teoria...*, s. 301.

<sup>48</sup> Amartya Sen nazywa owo podejście „*swego rodzaju ekstremizmem*”, gdyż nakazuje ono, w ramach rozumowania praktycznego, zrezygnować nawet z ogromnej korzyści innego rodzaju na rzecz utrzymania niewiele większej wolności (A. Sen, *The Idea of Justice*, London 2009, s. 65). Z kolei cała grupa autorów akcentujących ekonomiczny wymiar wolności (przede wszystkim Nozick czy Hayek) uznaje, iż Rawlowski priorytet wolności na niewiele się zdaje, a w ostatecznym rozrachunku wolność jest wartością podporządkowaną całościowemu systemowi sprawiedliwości społecznej. Por. także W. Kersting, *Kritik der Gleichheit*, Weilerwist 2002.

<sup>49</sup> Pierwotne sformułowanie tej zasady znajdziemy w sprawie *Schenck vs. Stany Zjednoczone*, 249 U.S. 47, (1919), istotne znaczenie dla liberalnego jej rozumienia ma wyrok w sprawie *Brandenburg v. Ohio* 395, U.S. 444 (1969). W sprawie tej Sąd stanowy Ohio

muszą być spełnione łącznie dwa warunki: 1) wypowiedź musi mieć na celu podburzenie do bliskiego czasowo bezprawnego czynu oraz 2) istnieje realne prawdopodobieństwo, że owa wypowiedź taki czyn spowoduje. Nie ma tutaj zatem miejsca na aprioryczną ocenę (obecną choćby w polskiej konstytucji<sup>50</sup>), że wyznawanie tej czy innej doktryny samo w sobie stanowi zagrożenie.

Rawls zastrzega jednak, że priorytet wolności jest wymagany

w „w miarę sprzyjających warunkach”, to znaczy w takiej społecznej sytuacji, która, jeśli jest po temu wolna polityczna, pozwala na skuteczne ustanowienie tych wolności i pełne korzystanie z nich. Te warunki określa kultura społeczeństwa i nabyte umiejętności kierowania instytucjami oraz jego poziom rozwoju ekonomicznego (który nie musi być szczególnie wysoki), i niewątpliwie także inne rzeczy (LP, VIII, §2: 399).

Należy pamiętać, że problematyka podstawowych wolności nie wyczerpuje się na poziomie prawa konstytucyjnego. W pełni wystarczający system wolności może funkcjonować tylko jako cała struktura podstawowa, a zatem cały system prawny ma realizować podstawowe wolności. Co więcej, pewnych delikatnych czy kontrowersyjnych kwestii związanych z tymi wolnościami nie należy rozstrzygać na tak wysokim poziomie jak prawo konstytucyjne<sup>51</sup>. Dlatego wiele kwestii dotyczących podstawowych wolności pozostaje kwestiami praktyki politycznej i prawnej. Pomimo zasadniczo jurydycznego charakteru podstawowych wolności trzeba więc pamiętać, że lista wolności nie jest jakimś dogmatycznym projektem konkretnych instytucji; doktrynę podstawowych wolności należy traktować raczej „jako przewodnią strukturę, która, jeśli prawnicy uznają ją za przekonującą, może ukierunkować ich refleksje, uzupełniać

369

---

skazał lidera ruchu Ku-Klux Klan, Brandenburga, za przemówienie (utrwalone i wyemitowane w lokalnej telewizji), w którym ten ostatni sugerował, iż rząd może podlegać „zemście” za prześladowanie białej rasy, a także agresywnie wzywał czarnych i Żydów do opuszczenia Stanów Zjednoczonych. Sąd uchylił wyrok skazujący jako niekonstytucyjny, orzekając, iż podlegające karze przemówienie nie generowało bezpośredniego i wyraźnego zagrożenia. To właśnie w tej sprawie sformułowano niezbędne przesłanki wyraźnego i bezpośredniego zagrożenia, zwane „testem Brandenburga”.

<sup>50</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim artykuł 13, który stanowi, że: „[z]akazane jest istnienie partii politycznych i innych organizacji odwołujących się w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania nazizmu, faszystwu i komunizmu, a także tych, których program lub działalność zakłada lub dopuszcza nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy lub wpływu na politykę państwa albo przewiduje utajnienie struktur lub członkostwa”.

<sup>51</sup> Por. F.I. Michelman, *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 416–419.



ich wiedzę i pomagać w formułowaniu sądu”<sup>52</sup>. Rawlowska doktryna podstawowych wolności jest więc do pewnego stopnia elastyczna. Szereg wolności nie ma statusu wolności podstawowych, ich kształt zależy zatem w większym stopniu od bieżącej agendy politycznej. Natomiast wymienione wolności podstawowe powinny być, zdaniem Rawlsa, wyłączone spod rządów zwykłej, demokratycznej większości, niemniej jednak koncepcja filozoficzna jest jedynie pewną strukturą myślenia, natomiast

gdy obywatele na stanowiskach politycznych lub w społeczeństwie obywatelskim używają tej struktury, instytucje, pod rządami których się znajdują, nie są dziełem filozofa polityki [...]. Raczej instytucje te są dziełem przeszłych pokoleń, które przekazują je nam, gdy wzrastamy pod ich rządami<sup>53</sup>.

Rawlowska koncepcja wolności konstytucyjnych zakłada zatem ich ciągłą rewizję, która odbywać się ma z użyciem demokratycznych procedur, w świetle ideałów i zasad wolnego obywatelstwa i społeczeństwa demokratycznego jako sprawiedliwego systemu kooperacji.

## Wolność w publicznych instytucjach a wolność w kulturze podłoża

370

Całościowa ocena miejsca wolności w doktrynie Rawlsa nie może poprzestać na opisie podstawowych wolności. To prawda – wraz z normatywną koncepcją obywatela stanowią one rdzeń Rawlowskiego myślenia o wolności, natomiast – jak będę argumentował – nie wyczerpują one tego myślenia. Jak wielokrotnie podkreślałem, koncepcja racjonalnego i rozumnego obywatela oraz odpowiadająca jej doktryna równych podstawowych wolności funkcjonują na poziomie publicznych instytucji, przede wszystkim instytucji konstytucyjnych. Jest to szczególnie wyraźne w *Liberalizmie politycznym*, gdzie autor usiłuje tak przedstawić idee sprawiedliwości jako bezstronności, by mogły być przyjęte przez reprezentantów różnych rozległych doktryn, to znaczy przedstawicieli różnych odmiennych koncepcji moralnych zarówno o rodowodzie religijnym, jak i świeckim. Oznacza to, że chociaż w idealnym społeczeństwie – społeczeństwie dobrze urządzonym – sfera publicznego forum politycznego jest zdominowana zasadniczo przez jedną koncepcję politycznej sprawie-

<sup>52</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 490.

<sup>53</sup> J. Rawls, *Reply to Habermas*, [w:] *idem, Political Liberalism*, New York 1996, s. 399.

dliwości<sup>54</sup>, to oprócz sfery ściśle politycznej, równie ważna w społeczeństwie jest tak zwana „kultura podłoża (*background culture*)”, która pozostaje od publicznego forum politycznego względnie niezależna. Jak pisze Rawls, publiczna kultura polityczna:

obejmuje instytucje polityczne ustroju konstytucyjnego i publiczne tradycje ich interpretowania (w tym tradycje orzecznictwa sądowego), a także historyczne teksty i dokumenty, stanowiące wspólną wiedzę. Rozległe doktryny wszelkiego rodzaju – religijne, filozoficzne, i moralne – należą do tego, co możemy nazwać „kulturą podłoża”, kulturą społeczeństwa obywatelskiego. Jest to kultura sfery społecznej, nie politycznej, kultura życia codziennego, wielu jego stowarzyszeń: Kościołów i uniwersytetów, towarzystw naukowych, klubów i zespołów, by wymienić niektóre.

Zakres zainteresowania Rawlowskiej filozofii politycznej zostaje przeto zawężony. Dla nas oznacza to, że w ramach tej filozofii kultura podłoża uzyskuje szeroką przestrzeń, wolną od bezpośredniej ingerencji instytucji. Do pewnego stopnia rozszerza to horyzont myślenia o wolności poza legalistyczne konstrukcje, o których przede wszystkim pisałem do tej pory. Jest tak dlatego, że liberalne zasady sprawiedliwości stosują się do kultury podłoża jedynie pośrednio i w ograniczonym zakresie. Stwarza to przestrzeń dla rzeczywistego samookreślenia się. Każdy przedstawiciel rozumnej rozległej doktryny, godząc się na istniejący reżym konstytucyjny wraz z jego ideałami społeczeństwa i wolnego obywatela, może mimo to zachować swoje własne, pochodzące spoza kultury politycznej, zasady moralne oraz niezależne od politycznej koncepcji sprawiedliwości roszczenia wywiedzione z tychże zasad. Oznacza to, że nawet idealne Rawlowskie społeczeństwo dobrze urządzone nie jest społeczeństwem jednakowych obywateli. Rawls zakłada raczej istnie-

<sup>54</sup> Nussbaum wskazuje, iż Rawls planował modyfikację idei liberalizmu politycznego w kierunku uznania wielu koncepcji sprawiedliwości za równie rozumne (Por M.C. Nussbaum, *Introduction...*, s. 21). Owe zmiany nie zostały jednak zrealizowane, a idea społeczeństwa dobrze urządzonego nadal nakazuje myśleć o sprawiedliwości jako bezstronności, jako jedynej (najbardziej rozumnej) koncepcji sprawiedliwości mającej być przyjętą w społeczeństwie. Por. P. Whiteman, *Legitimacy and the Project of Political Liberalism*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum, *Rawls's...*, s. 74–112. Zgadzam się z prezentowaną w tym tekście tezą, że nie należy *Liberalizmu politycznego* traktować jako porzucenia idei powszechnej zgody co do koncepcji sprawiedliwości. Odmiennie zdaje się sądzić B. Dreben, pisząc: „Now what Rawls began to see was that, under the very conditions satisfy the principles of justice that he worked so hard to establish, reasonable and free and equal people will begin to differ, inevitably and properly so, on those very principles of justice”. B. Dreben, *On Rawls and Political Liberalism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 316. Jak staram się dowieść w jednym z tekstów, było dokładnie odwrotnie. Por. M. Rupniewski, *Citizenship, Community, and the Rule of Law: With or Without Consensus?*, [w:] M. Knoll, S. Snyder, N. Simsek, *New Perspectives on Distributive Justice*, Boston–Berlin 2019.

nie żywego społeczeństwa obywatelskiego, gdzie każdy realizuje swoją wolność już nie jako obywatel (ten wymiar wolności zabezpiecza reżym konstytucyjny), lecz jako osoba moralna. Dlatego również w Rawlowskim społeczeństwie dobrze urządzonym znajdziemy takich, dla których wolność oznacza podporządkowanie przykazaniom Bożym, jak i takich, dla których tego typu decyzja jest najgorszym zniewoleniem. Zakładamy, że dyskurs co do tego, co stanowi prawdziwą moralną wolność i w ogóle, czym jest wartościowe życie, odbywa się swobodnie w kulturze podłoża – sferze wolnej dyskusji i spontanicznej, różnorodnej aktywności ludzi. Każdy z obywateli ma zatem do pewnego stopnia podwójną tożsamość. W kulturze podłoża jest on osobą moralną, tak a tak definiowaną, a ponadto częścią takich wspólnot jak rodzina, grupa etniczna czy wspólnota zainteresowań (pozaprawna tożsamość moralna). W publicznej kulturze politycznej jest on z kolei obywatelem, wolnym i równym innym, któremu przysługują władze moralne racjonalności i rozumności (tożsamość instytucjonalna). W każdej z tych tożsamości jego wolność realizuje się na inny sposób, każdy zaś powinien obydwaj aspekty tożsamości do siebie dostosować i pogodzić między sobą<sup>55</sup>.

372

## Konkluzje

Sądzę, że przedstawiłem już te elementy Rawlowskiej filozofii politycznej, które są najbardziej istotne dla syntetycznej oceny jego doktryny wolności. Gdy rozważymy raz jeszcze wszystkie istotne aspekty, odkryjemy, że na pierwszy plan wysuwa się chęć pogodzenia wolności z równością. W istocie, wolność i równość są dwiema stronami tego samego ideału – ideału demokratycznego obywatelstwa. Podstawowe wolności konstytucyjne mają za zadanie wyrazić publiczną koncepcję wzajemnego szacunku, jaki winni są sobie nawzajem obywatele społeczeństwa demokratycznego. W kontraktualistycznej perspektywie Rawlsa można powiedzieć, że owe podstawowe wolności nadają sobie oni sami nawzajem po to, by wyrazić wzajemny szacunek<sup>56</sup>. Jak pisze Rawls:

Podstawą poczucia własnej wartości w sprawiedliwym społeczeństwie nie jest czyjś udział w dochodzie, ale publicznie uznana dystrybucja podstawowych praw i wolności. A ponieważ podział ten jest równy, wszyscy mają podobny

<sup>55</sup> Por. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 67.

<sup>56</sup> Znaczenie ideału wzajemnego szacunku u Rawlsa podkreśla szczególnie wyrażenie Charles Larmore. Por. Ch. Larmore, *The Moral Basis of Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1999, vol. 96, nr 12, s. 599–625.

i pewny status, gdy spotykają się, by zająć się wspólnymi sprawami szerszego społeczeństwa<sup>57</sup>.

Jak zatem widzimy podstawowe wolności zapewniają nie tylko wolność, ale i równość społeczną. Jest to szczególnie wyraźne w doktrynie autentycznej wartości wolności politycznych, która nakazuje odgórnie regulować procesy polityczne. Rawls sądzi, że nieskrępowana czy „naturalna” wolność stanowi, paradoksalnie, zagrożenie dla samej wolności, jeżeli tę ostatnią rozumieć jako wystarczający system podstawowych wolności dla wszystkich. Głównym zagrożeniem wolności okazuje się tu przede wszystkim nie despotyzm nadmiernie rozbudowanego państwa, lecz nadmierna i nieuregulowana władza lepiej sytuowanych. Władza ta, jako władza czysto faktyczna, nie podlega takim samym regułom jak władza państwowa, a przez to – zdaje się przyjmować Rawls – stwarza szersze pole do różnorodnych nadużyć. Widać to wyraźnie po stylu, w jakim krytykował on współczesną mu sytuację w USA, pisząc, że Sąd Najwyższy

zdaje się w ogóle odrzucać myśl, że Kongres może się starać ustanowić autentyczną wartość wolności politycznych, [...] [a przez to] Sąd nie dostrzega sprawy najważniejszej, mianowicie że sprawiedliwa procedura polityczna wymaga autentycznej wartości wolności politycznych, i że po to, by zapewnić tę autentyczną wartość, konieczne jest zapobieganie temu, by ci, którzy mają większą własność i bogactwo, i związane z nimi większe zdolności organizacyjne, kontrolowali proces wyborczy obracając go na swoją własną korzyść<sup>58</sup>.

373

Oznacza to, że Rawlsowskie pojmowanie wolności sytuuje go jednoznacznie po lewej stronie politycznego spektrum. Jak trafnie zaobserwował Adam L. Fuller,

[p]odczas, gdy prawica myśli o władzy jako sile państwa, lewica postrzega ją jako dominację klasy wyższej. Zdaniem lewicy, klasa ta składa się z korporacji, firm ubezpieczeniowych, paliwowych, banków, białych, mężczyzn, Kościołów, chrześcijan, czy kogokolwiek innego, kto ma możliwość – w oczach liberalnej [tj. lewicowej – M.R.] ideologii – gnębić i prześladować słabych dla własnej korzyści<sup>59</sup>.

Rawls bez wątpienia podziela owo podstawowe przekonanie szeroko rozumianej myśli lewicowej, w myśl którego bardziej zagrażamy sobie nawzajem, gdy idzie o wolność i prawa, niż zagraża nam państwo. Stoi to w wyraźnym kontraście z libertarianizmem czy konserwatyzmem

<sup>57</sup> J. Rawls, *Teoria...*, s. 766.

<sup>58</sup> J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 479–480.

<sup>59</sup> A.L. Fuller, *What Liberals Really Believe*, <http://www.intercollegiatereview.com/index.php/2013/11/03/what-liberals-really-believe/> [dostęp: 31.08.2015].

(zwłaszcza konserwatyzmem anglosaskim) – doktryny te zdają się nie brać pod uwagę możliwości opresji wewnątrz społeczeństwa (lub też ich przedstawiciele są skłonni pogodzić się z opresją jako czymś nieuchronnym), przez co jako główne zagrożenie dla wolności wskazują despotyczne państwo.

Rawlsowi jednak daleko jest do lewicowego radykalizmu. Przed wszystkim nie posługuje się on marksistowskimi pojęciami „klasy panującej” kontrolującej środki produkcji, ani też pojęciami „wyzysku”, „bazy” i „nadbudowy”<sup>60</sup>. Zasadniczo obce jego myśleniu są także radykalne (w przeciwieństwie do umiarkowanych) stanowiska feministyczne<sup>61</sup>. Rawls nie nawołuje zatem do rewolucji, a przeciwnie – wierzy w obywatelskie pojednanie i harmonijną realizację wolności, osiągnięte dzięki racjonalnej i rozumnej polityce. Przeto obca mu jest także postmarksistowska czy feministyczna krytyka liberalnego państwa jako posługującego się różnymi formami symbolicznej i prawnej przemocy oraz przyzwalającego na rozmaite formy despotyzmu. Jest całkiem przeciwnie – to właśnie państwo konstytucyjne jest naturalną przestrzenią realizacji i zabezpieczenia zinstytucjonalizowanej wolności. Zasadniczo zatem Rawlsowskie kategorie nie konceptualizują wolności jako przeciwstawionej publicznym instytucjom, lecz przedstawiają ją jako immanentny element tychże instytucji. Można argumentować, że ze względu na problematyczne (jeśli po prostu nie błędne) ujęcie przez Rawlsa problemu odpowiedzialności, o którym pisałem w sekcji pierwszej, ciężar utrzymania i rozwijania wolności jest w całości przerzucony na instytucje. Ostateczny kształt i kondycja wolności zależy więc przede wszystkim od partycypacji obywatelskiej, generującej postęp instytucji. Z drugiej strony jednak, instytucje nie wyczerpują Rawlsowskiego myślenia o wolności. Horyzont tego myślenia rozszerza przeciwstawienie kultury politycznej kulturze podłoża. Ten ważny podział, za którym idzie także swego rodzaju dychotomia wartości (wartości moralno-metafizyczne oraz ściśle polityczne) wskazuje na jeszcze jeden, mniej wprost akcentowany, lecz *implicite* równie ważny, aspekt wolności – wolności do faktycznego samookreślania się zgodnie z wyznawaną rozległą doktryną.

<sup>60</sup> Należy jednak podkreślić, że Rawls zasadniczo zgadzał się z wieloma elementami Marksowskiej krytyki dziewiętnastowiecznego kapitalizmu. Odrzucał co prawda teorię własności opartej na pracy, oraz – co oczywiste – także postulat zniesienia własności prywatnej, jednak podzielał Marksowskie przekonanie o niesprawiedliwościach wynikających z nieograniczonego kapitalizmu *laissez faire*. Por. J. Rawls, *Wykłady z filozofii polityki*, red. S. Freeman, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 423–429.

<sup>61</sup> Por. M. Nussbaum, *Rawls and Feminism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 488–520; S.M. Okin, *Justice and Gender: An Unfinished Debate*, „Fordham Law Review” 2004, vol. 72, s. 1573–1567.

## Bibliografia

- Agarwala B.K., *In Defence of the Use of Maximin Principle of Choice under Uncertainty in Rawls' Original Position*, „Indian Philosophical Quarterly” 1986, vol. 13, nr 2, s. 157–176.
- Alexy R., *John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 263–303.
- Barry B., *John Rawls and the Priority of Liberty*, „Philosophy & Public Affairs” 1973, vol. 2, nr 3, s. 274–290.
- Barry, B., *John Rawls and The Search for Stability*, „Ethics” 1995, vol. 105, s. 874–915.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991.
- Brooks T., *Reciprocity as Mutual Recognition*, „The Good Society” 2013, vol. 21, nr 1, s. 21–35.
- Cohen J., *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 86–138.
- Daniels N., *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, [w:] idem (red.) *Reading Rawls*, Stanford, Cal. 1989.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011.
- Dworkin R., *Sovereign's Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA 2002.
- Freeman S., *Rawls*, London–New York 2007.
- Fuller A.L., *What Liberals Really Believe*, <http://www.intercollegiatereview.com/index.php/2013/11/03/what-liberals-really-believe/> [dostęp: 31.08.2015].
- Gray T., *Freedom*, London 1991.
- Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.
- Harsanyi J., *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory*, „The American Political Science Review” 1975, vol. 69, nr 2, s. 594–606.
- Hart H.L.A., *Rawls on Liberty and its Priority*, [w:] N. Daniels (red.), *Reading Rawls*, Stanford 1989, s. 253–281.
- Hinsch W., *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin–New York 2002.
- Hinsch W., *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt*, [w:] idem (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997.
- Kanovitz J.R., *Constitutional Law* [twelfth edition], New Province NJ. 2010.
- Kersting W., *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn 2006.
- Kersting W., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001.
- Kersting W., *Kritik der Gleichheit*, Weilerwist 2002.
- Kędziora K., *John Rawls – w poszukiwaniu normatywnych podstaw demokracji* (praca doktorska, Uniwersytet Łódzki), [Łódź] 2009.
- Koller P., *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, [w:] O. Höffe, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 45–69.
- Koller P., *Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen*, „Erkenntnis” 1983, vol. 20, nr 1, s. 1–25.



- Levine A., *Rawls' Kantianism*, „Social Theory and Practice” 1974, vol. 3, nr 1, s. 47–63.
- Lyons D., *Rawls versus Utilitarianism*, „The Journal of Philosophy” 1972, vol. 69, nr 18, s. 535–545.
- MacCallum G.C., *Negative and Positive Freedom*, „The Philosophical Review” 1967, vol. 76, nr 3, s. 312–334.
- Michelman F.I., *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (red.) *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 394–425.
- Michelman F.I., *The Priority of Liberty: Rawls and „Tiers of Scrutiny”*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015.
- Mill J.S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, [w:] *idem, Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 2005.
- Nussbaum M.C., *Introduction*, [w:] T. Brooks, M.C. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015, s. 175–202.
- Nussbaum M.C., *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs” 2011, vol. 39, nr 1, s. 1–56.
- Nussbaum M.C., *Rawls and Feminism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 488–520.
- Okin S.M., *Justice and Gender: An Unfinished Debate*, „Fordham Law Review” 2004, vol. 72, s. 1573–1567.
- Pogge T., *Gleiche Freiheit für alle?*, [w:] O. Höffe (red.), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 149–168.
- Pogge T., *The Kantian Interpretation of Justice as Fairness*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1981, vol. 35, nr 1, s. 47–65.
- Przychodzeń M., *Wolność neutralna aksjologicznie – współczesne wyzwania teoretyczne*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Kraków 2011, s. 283–298.
- Raphael D.D., *Tensions between Equality and Freedom*, [w:] *idem, Justice and Liberty*, London 1980.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge, MA 2001.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012.
- Rawls J., *Reply to Habermas*, [w:] *idem, Political Liberalism*, New York 1996.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał S. Szymański, Warszawa 2009.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, red. S. Freeman, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010.
- Rau Z., *Umowa społeczna w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Warszawa 2008.
- Rau Z., Chmieliński M. (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Rupniewski M., *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji*, 2015.

Sandel M., *Political Liberalism* [recenzja książki], „Harvard Law Review” 1994, vol. 107, s. 1765–1794.

Sen A., *The Idea of Justice*, London 2009.

Siep L., *Rawls' politische Theorie der Person*, [w:] W. Hirsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 380–395.



## Koncepcja wolności w myśli Roberta Nozicka – w poszukiwaniu aksjologicznych podstaw systemu polityczno-prawnego<sup>1</sup>

Pojęcie wolności jest konstytutywnym elementem myśli libertariańskiej, której jednym z głównych przedstawicieli jest Robert Nozick, stąd też naturalna zdaje się presupozycja, iż zagadnieniu wolności poświęci on wiele miejsca w swoich pracach. Jednakże Nozick, mieniąc się kontynuatorem Johna Locke'a i wskazując, że opisywany przez niego stan natury jest stanem analogicznym do Lockowskiego, zdaje się nie poświęcać zbyt wiele uwagi umocowaniu koncepcji wolności w swoim systemie. Raczej jest to aksjomatyczne założenie, które nie wymaga jego zdaniem dalszych 379 eksplanacji. Można odnieść wrażenie, że więcej uwagi poświęca on swojej teorii uprawnień czy teorii uprawnieniowej (*entitlement theory*)<sup>2</sup> bądź też zagadnieniom związanym z prawem własności. Tym niemniej kwestia wolności jest kluczowa dla zrozumienia Nozickowskiego sprzeciwu wobec jakiegokolwiek redystrybucji, tak sugestywnie przedstawionego na słynnym przykładzie Witta Chamberlaina. Pozwala także lepiej zrozumieć Nozickowskie próby legitymizacji państwa minimalnego w sposób nienaruszający w żadnej mierze wolności jednostki oraz jej stanu posiadania. W niniejszym tekście chodzi o wskazanie na głębsze umocowanie koncepcji wolności tak, aby znaleźć podstawy prowadzące Nozicka do odrzucenia jakiegokolwiek ingerencji w prawa jednostek. W tym celu nale-

<sup>1</sup> Pragnę bardzo podziękować profesorowi Davidowi Schmidzowi za długie rozmowy, które skłoniły mnie do zmiany perspektywy badawczej i odejścia od tak powszechnego sposobu asocjacji wolności i własności, co często badacze myśli Nozicka czynią, i zwrócenia się w stronę koncepcji jednostki i zagadnienia wolnej woli. Jednocześnie za wszelkie niedociągnięcia tego tekstu wyłącznie ja jestem odpowiedzialna. Tekst został złożony do druku w roku 2015, stąd też nie uwzględniła literatury przedmiotu opublikowanej w ostatnich latach.

<sup>2</sup> Polskie tłumaczenie *Anarchii, państwa, utopii* używa terminu „teoria legalistyczna”, co nie oddaje sensu użytego przez Nozicka. Ponieważ większość polskojęzycznej literatury przedmiotu stosuje termin „teoria uprawnień” (por. m.in. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 177; J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994, s. 33), dlatego też będę używała tego ostatniego terminu.

ży się zwrócić także w stronę zdecydowanie rzadziej analizowanych prac tego autora: *Philosophical Explanation* z roku 1989<sup>3</sup>, *The Nature of Rationality* z roku 1993, *Socratic Puzzles* z roku 1997 oraz *Invariances: The Structure of the Objective World* z roku 2001. Należy tym samym uszanować stanowisko samego Nozicka, który nie chciał, aby jego twórczość została zredukowana do *Anarchii, państwa i utopii*, świadomie odmawiając polemiki, aby „nie spędzić [swojego] życia na pisaniu ‘Synów anarchii, państwa i utopii’ czy ‘Powrotu synów anarchii, państwa i utopii’”<sup>4</sup>.

O ile w swojej książce *Anarchia, państwo i utopia* Nozick zdaje się koncentrować nie tyle na wolności *per se*, ale na konsekwencjach, jakie jej ograniczenie może wywołać w kontekście ładu polityczno-prawnego, to zarówno w tym dziele, jak i w późniejszych jego pracach można odszukać fundamenty Nozickowskiej koncepcji wolności. Znajdują się w nich głębsze ontologiczne i epistemologiczne elementy uzasadniające nienaruszalność praw jednostek, wyrażonych przez Nozicka w słynnym i wielokrotnie cytowanym fragmencie:

Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszania jego praw). Prawa te są tak silne i daleko sięgające, że powstaje pytanie: co, jeśli cokolwiek, wolno państwu i jego funkcjonariuszom? Jak wiele miejsca prawa i jednostki pozostawiają dla Państwa?<sup>5</sup>

380

Krytycy myśli Nozicka wskazują, że jego koncepcja traktuje prawa w sposób aksjomatyczny i arbitralny, nie próbując wskazać na ich głębsze podstawy. Stąd też często używają oni zwrotu „Libertarianism bez podstaw” wskazując na brak jakiegokolwiek umocowania<sup>6</sup>. Jednak uważna lektura zarówno *Anarchii...*, jak i późniejszych prac pozwala odszukać głębsze i bardziej subtelne uzasadnienie dla tak szerokiej konstrukcji praw o charakterze przed- i ponadpaństwowym.

Choć można wskazać ogromną mnogość tekstów poświęconych Nozickowi – zarówno polsko-, jak i anglojęzycznych<sup>7</sup> – żaden z podrozdziałów czy rozdziałów nie analizuje koncepcji wolności jako takiej. Także

<sup>3</sup> Książka *Philosophical Explanation* zajmuje szczególne miejsce w twórczości Nozicka, sam autor uważa, że jest ona dopełnieniem i zamknięciem wątków, które poruszył w *Anarchii, państwie i utopii*. Por. G. Borradori, *American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago, IL 2008, s. 72–74.

<sup>4</sup> R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge, Mass 1997, s. 2.

<sup>5</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999 (s. ix wydanie oryginalne; s. 5 – polskie wydanie).

<sup>6</sup> T. Nagel, *Libertarianism without foundations*, „Yale Law Journal” 1975, vol. 85, s. 136–49.

<sup>7</sup> Por. J. Miklaszewska, *op. cit.*; Cz. Porebski, *op. cit.*; Z. Rau, *Liberalizm: Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000; J. Paul, *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State,*

w ostatnio wydanym *Cambridge Companion on Nozick's Anarchy, State and Utopia* zarówno pojęcia *freedom*, jak i *liberty* nie pojawiają się w indeksie<sup>8</sup>. Wyjątkiem jest tu tekst Michaela E. Bratmana, który jednakże traktuje zagadnienie wolności w sposób niezwykle wąski – jedynie z perspektywy wolnej woli<sup>9</sup>. Większość autorów zdaje się utożsamiać koncepcję wolności jednostki u Nozicka jedynie z koncepcją samoposiadania i możliwością nieskrępowanego dysponowania własnością (szeroko rozumianą jako własność danej osoby oraz rzeczy do niej należącej)<sup>10</sup>. Gerald Allan Cohen wręcz wprost stwierdza, „że podstawowe zobowiązanie filozofii Nozicka jest nie w stosunku do wolności, ale w stosunku do tezy o samoposiadaniu”<sup>11</sup>. Podobną pozorną sprzeczność dostrzega Jan Narveson wskazując, że Nozick jest postrzegany jako ten, który zakorzenił swój libertarianizm w prawach własności jednostek, przy czym owe prawa nie znajdują odpowiedniego uzasadnienia, co jest przyczyną krytyki<sup>12</sup>. Jednakże, zdaniem Duncana MacIntosha, Nozick zakorzenia swoje prawa własności jednostek właśnie w ich prawie do wolności<sup>13</sup>.

Celem niniejszego tekstu jest wyjście poza dotychczasową interpretację i przedstawienie koncepcji wolności w myśli Nozicka rozumianej szerzej niż jedynie nieograniczona swoboda dysponowania własnością. Wolność jest niezbędna jednostce do urzeczywistnienia w pełni jej człowieczeństwa.

Podstawowym pytaniem jest, jak wygląda koncepcja jednostki u Nozicka, czemu wolność jest nie tylko elementem niezbędnym, ale także konstytutywnym dla możliwości zrealizowania przez jednostkę jej człowieczeństwa. A także, czym jest wolna wola dla Nozicka i dlaczego jest ona przedmiotem jego zainteresowań oraz jakie są korelacje pomiędzy wolną wolą a wolnością, czy też jaki może ona mieć wpływ na wizję jed-

---

*and Utopia*, Totowa, N.J. 1981; A.R. Lacey, *Robert Nozick*, Princeton, N.J. 2001; D. Schmidtz (red.), *Robert Nozick*, Cambridge 2002.

<sup>8</sup> Są one wspomniane niezwykle pobieżnie w książce, ale nie były dość istotne, aby je umieścić w indeksie pojęć.

<sup>9</sup> M. Bratman, *Nozick on Free will*, [w:] D. Schmidtz (red.), *Robert Nozick...*, s. 155–174.

<sup>10</sup> Dziękuję doktorowi Włodzimierzowi Gogłozie za wyjaśnienia dotyczące różnic znaczeniowych pomiędzy pojęciami *estate* a *property* w staroangielskim, gdzie to ostatnie oznacza uprawnienie do dysponowania swoją własnością. Zgodnie z takim właśnie rozumieniem większość autorów utożsamiania u Nozicka prawo do wolności w prawem do własności. Pragnę także podziękować doktorowi Tomowi G. Pamerowi za rozmowę i dalsze doprecyzowanie powyższych różnic pojęciowych.

<sup>11</sup> G.A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge 1995, s. 67.

<sup>12</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988, s. 62.

<sup>13</sup> D. MacIntosh, *Who Owns Me: Me or my Mother? How to Escape Okin's Problem for Nozick's and Narveson's Theory of Entitlement*, [w:] M. Murray (red.), *Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, Abingdon, Oxon, GBR 2007, s. 157.



nostki kreślona przez Nozicka. Jak zauważa Michael Bratman, Nozick sądzi, że wielu filozofów interesuje się zagadnieniem wolnej woli w kontekście kary w sprawach kryminalnych czy też w celu rozpoznania, iż ktoś ma szczególne przymioty moralne<sup>14</sup>. Nie jest to jednak przedmiotem zainteresowań Nozicka. Jak sam przyznaje, wolna wola jest zdecydowanie bardziej istotna z punktu widzenia koncepcji człowieka. Nozick uznaje, że deterministyczne koncepcje „podcinają godność człowieka, wydają się podważać naszą wartość”<sup>15</sup>. Dlatego też stara się sformułować koncepcję ludzkiego działania. Tworzy wizję racjonalnej jednostki (*agent*), która nie tylko nie jest ograniczona deterministyczną wizją ludzkiego działania, ale także jest jednostką racjonalną i moralną, której nie muszą ograniczać zewnętrzne regulacje prawne naruszające „dalekosiężne prawa” jednostek. John Patrick Diggins sądzi, że

Nozick uważa, iż nikt nie może być prawdziwie wolny w warunkach całkowitej deprywacji, gdzie najprostsze potrzeby istnienia pozostałyby niezaspokojone. Życie musi oferować [możliwość] pojmowania wyborów i działania [zgodnie] z nimi, a Nozick raczej nie poparłby aktu zawłaszczenia, który pogorszyłby stan innych<sup>16</sup>.

382 Choć oczywiście *proviso* Nozicka jest odmienne od *provisa* Locke’a. Tym niemniej prawa własności gwarantowane w systemie Nozicka mają głębszy wymiar – mają służyć możliwości przeżycia przed jednostką swojego życia w jak najpełniejszy sposób.

## „*Meaningfull life*” i ograniczenia moralne

Wolność niezbędna jest do urzeczywistnienia celu życia człowieka – kształtowania własnego życia tak, aby było ono jak najpełniejsze; aby było to życie, które ma znaczenie (*meaningful life*)<sup>17</sup>. Nozick uważa, że ta kategoria życia – mającego znaczenie jest zdecydowanie lepszym papierkiem lakmusowym i miernikiem niż teorie utylitarystyczne, używające kategorii szczęścia. Nozick pyta więc „dlaczego nie zamienić w teorii

<sup>14</sup> M. Bratman, *op. cit.*, s. 155.

<sup>15</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanation*, Cambridge, Mass. 1981, s. 291.

<sup>16</sup> J.P. Diggins, *Sidney Hook, Robert Nozick, and the Paradoxes of Freedom*, „Social Philosophy & Policy” 2005, vol. 22, nr 1, s. 203–204.

<sup>17</sup> Tłumacze polskiego wydania używają zwrotu „sensownego życia”, s. 68.

utilitarystycznej ‘szczęścia’ na ‘sensowność’ i nie maksymalizować sumy ‘sensowności’ życia wszystkich ludzi na świecie”<sup>18</sup>.

Dlatego też, zdaniem Nozicka

kształtowanie własnego życia w myśl pewnego ogólnego planu jest sposobem nadawania mu sensu; tylko byt zdolny kształtować własne życie może żyć lub usiłować żyć sensownie. [Dalej zaś pyta], czy zdolność kształtowania życia jest sama w sobie zdolnością sensownego życia (lub zabiegania o sensowne życie), czy też trzeba czegoś więcej? (Czy na użytek etyki treść atrybutu posiadania duszy mogłaby polegać po prostu na tym, że taki byt dąży lub jest zdolny dążyć do nadawania sensu swemu życiu?) Dlaczego istnieją ograniczenia dotyczące tego, w jaki sposób wolno traktować istoty kształtujące swe życie?<sup>19</sup>

To właśnie możliwość wyboru zdaje się u Nozicka nadrzędna. Wracając do tego wątku w *Philosophical Explanation* pisze

Wolny wybór spośród alternatyw ma jakąś wartość, niezależnie od tego, którą alternatywę wybierzemy, nawet jeśli wybór nie prowadzi do żadnych dalszych wartościowych rzeczy, i nie ma żadnej wartości twórczej<sup>20</sup>.

Idea takiego życia wiąże się ściśle z wizją jednostki kreśloną przez Nozicka, bliską kantowskiej deontologii. Drugi Imperatyw Kategoryczny, nakazujący traktować ludzi jako cele same w sobie, a nie środki do celów innych ludzi, stwierdza, że „bez jego zgody nie można poświęcać go lub wykorzystywać dla osiągnięcia innych celów. Człowiek jest nienaruszalny”<sup>21</sup>. Immanuel Kant, do którego Nozick odwołuje się wprost, pisał:

Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych<sup>22</sup>. [Dlatego] praktyczny imperatyw brzmić [...] będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka<sup>23</sup>.

Odkąd osoby powinny być traktowane jako cel sam w sobie, a nie jedynie jako środek do celu, to – zdaniem Ralfa M. Badera – wynika z tego, że nikt nie powinien być zmuszany do robienia rzeczy wbrew swej woli.

<sup>18</sup> „replace ‘happiness’ with ‘meaningfulness’ within utilitarian theory, and maximize the total ‘meaningfulness’ score of the persons in the world”. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 50, polskie wydanie s. 70.

<sup>19</sup> R. Nozick, s. 50; polskie wydanie s. 70.

<sup>20</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanations...*, s. 520.

<sup>21</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 30–31; polskie wydanie s. 47–49.

<sup>22</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 45.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 46.

Jednostki same determinują swoje życie i nikt nie może ich zgodnie z prawem zmusić do życia w sposób szczególny. Nie możemy zgodnie z prawem nakładać na nie [końcowych celów]. Oznacza to, że paternalistyczne interwencje są zabronione. Ludzie powinni mieć możliwość prowadzić swoje życie w sposób, w jaki chcą (tak długo, jak nie naruszają praw kogoś innego). Nie możemy powiedzieć im, jak żyć. Możemy tylko zasugerować im, jak powinni żyć. Możemy spróbować przekonać ich do działania w określony sposób. Jednak w końcu, zawsze muszą oni określić własne cele i swobodnie przyjąć lub odrzucić nasze sugestie i zalecenia. Tak więc fakt, że ludzie są celem [samym w sobie], a nie jedynie środkiem, rodzi libertariański zakaz paternalistycznych interwencji. Przymus jest wykluczony, a wolność osób fizycznych musi być przestrzegana<sup>24</sup>.

Należy za Katrin Flikschuh zwrócić uwagę na odmienne rozłożenie akcentów u Kanta i u Nozicka. O ile Kant formułuje swój imperatyw odwołując się do tego, co jednostki mają wspólne i co dzielą ze sobą, jako podstawę statusu moralnego poszczególnych jednostek, o tyle Nozick

stawia znak równości pomiędzy statusem jednostki będącej celem samym w sobie a jej indywidualnością. To indywidualność jednostki ma być traktowana jako moralnie nienaruszalna<sup>25</sup>.

Trudno przecenić wagę, jaką Nozick przykłada do tej koncepcji, dającej jednostce swobodę kształtowania w sposób nieskrępowany swojego życia, tak aby miała ona długofalowy, kompleksowy i całościowy plan tego, kim będzie i jak się rozwinie. Właściwości przypisywane jednostce:

że czujemy i jesteśmy samoświadomi; że jesteśmy racjonalni (zdolni do posługiwania się pojęciami abstrakcyjnymi, nie jesteśmy zdani na reagowanie na bodźce bezpośrednie); że mamy wolną wolę; że jesteśmy sprawcami działań moralnych, zdolnymi kierować swym zachowaniem według zasad moralnych i podejmować zobowiązania co do powściągnięcia postępowania wobec siebie nawzajem; że mamy duszę<sup>26</sup>,

są dla Nozicka warunkami koniecznymi, ale nie wystarczającymi dla jednostki. Sądzi on, że być może

wypaczamy sprawy, kiedy racjonalność, wolność woli, podmiotowość moralną rozpatrujemy z osobna i niezależnie? Czy w sumie nie konstituują czegoś, czego znaczenie jest jasne: być zdolny do planowania życia na długą metę; zdolny do namysłu i decydowania na podstawie abstrakcyjnych zasad czy racji, które stwarza sam dla siebie, nie będący zatem jedynie igraszka bodźców bezpośrednich, być, który powściąga własne zachowanie zgodnie z pewnymi zasadami, czy z własnym wyobrażeniem życia odpowiedniego dla niego<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> R.M. Bader, *Robert Nozick*, New York 2010, s. 22–24.

<sup>25</sup> K. Flikschuh, *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*, Cambridge, UK 2007, s. 70.

<sup>26</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 48, polskie wydanie, s. 68.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Przymus wewnętrzny, jaki jednostki mają, aby dążyć do jak najpełniejszej wizji życia, nie wiąże się tylko i wyłącznie z czystym hedonizmem, nie jest też realizowany na czysto sensualnej płaszczyźnie. Nie jest ona wyłącznie pogonią za doznaniem przyjemności, co najlepiej dokumentuje słynny przykład Nozicka, przywołujący „maszynę przeżyć”. Maszyna taka miałaby stanowić *ersatz* dla przeżycia swojego życia w sposób pełny. Jeśli istniałaby maszyna

zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziście neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, że piszesz wielką powieść albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie, z elektrodami podłączonymi do mózgu. Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy z góry wszystkie przeżycia? [...] Czy podłączyłbyś się? Co jeszcze może nas obchodzić poza tym, jak odczuwamy nasze życie od wewnątrz? Nie powinno też wstrzymywać się na myśl o paru przykrych chwilach oddzielających moment, w którym podjąłeś decyzję, od momentu, w którym zostaniesz podłączony. Czym jest kilka przykrych chwil w porównaniu z życiem pełnym błogiego szczęścia (jeśli to właśnie wybrałeś) i dlaczego w ogóle miałbyś odczuwać jakąkolwiek przykrość, jeśli twój wybór jest najlepszy? Co jeszcze ma dla nas znaczenie oprócz naszych przeżyć?<sup>28</sup>

Nozick zdecydowanie opowiada się przeciw spędzeniu życia w takiej maszynie.

385

Po pierwsze, chcemy robić pewne rzeczy, a nie tylko mieć poczucie, że je robimy. [...] Druga racja przeciwko podłączeniu się polega na tym, że chcemy być w pewien sposób, być kimś określonym. Człowiek pływający w laboratoryjnej wannie jest nieokreślona kupą mięsa. Nie ma odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, który od dawna pływa w takiej wannie. Czy jest odważny, uprzejmy, inteligentny, dowcipny, czuły? Kłopot nie polega po prostu na tym, że trudno to ustalić; on w żaden sposób nie jest kimś. Podłączenie się do maszyny to swego rodzaju samobójstwo<sup>29</sup>.

Korzystanie z maszyny przeżyć jest sprzeczne z ideą człowieczeństwa. Nozick idzie o krok dalej w swoich dywagacjach i zastanawia się, czy gdyby nie była to maszyna przeżyć, a maszyna zmian,

która przemienia nas w kogokolwiek, kim chcielibyśmy być (o ile nie kłóci się to z tym, że nadal będziemy sobą). Z pewnością nikt nie postąpiłby tak, że skorzystałby z maszyny przemian, stałby się tym, kim chciałby być, a następnie podłączyłby się do maszyny przeżyć! A zatem liczy się coś jeszcze poza przeżyciami oraz tym, kim się jest<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 42, wydanie polskie s. 61–62.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Nozick odrzuca jakąkolwiek wersję alternatywnego życia zamykającego jednostkę w iluzorycznym martriksie.

Być może tym, czego pragniemy, jest żyć (czasownik czynny) własnym życiem, w kontakcie z rzeczywistością. (A tego maszyny nie mogą za nas zrobić.) Bez wnikania w implikacje tego faktu, które, jak sądzę, w zadziwiający sposób wiążą się z zagadnieniami wolnej woli i przyczynowej teorii wiedzy, trzeba nam tylko zwrócić uwagę na zawiałość pytania o to, co poza przeżyciami ma znaczenie dla ludzi<sup>31</sup>.

## Wolność bez Boga – konsekwencje aksjologiczne

Przykład maszyny przeżyć wskazuje, że mamy obowiązki wobec siebie, wynikające z naszej swobody i nieskrępowanej możliwości przeżycia swojego życia w jak najpełniejszy sposób. Czy mamy w takim razie obowiązki wobec innych jednostek? Czy istnieje jakiś obowiązek moralny, który nakazuje nam działania na rzecz innych? Nozick odrzuca możliwość istnienia praw pozytywnych i uznaje, że nie mamy obowiązków wobec innych jednostek, o ile nie zawarliśmy z nimi umowy ustanawiającej takie prawa. Jedyne, co istnieje, to prawa które postrzegane są jako prawa negatywne. Używając Berlinowskich pojęć, wolność Nozicka jest bardziej wolnością „od”, wolnością od przymusu niedobrowolnych świadczeń na rzecz innych jednostek.

Flikschuh czyni porównanie pomiędzy koncepcjami wolności u Izaaka Berlina i Nozicka, wskazując, że obaj traktują wolność i możliwość wyboru nie jako zdolność dokonania wyboru pomiędzy różnymi hipotetycznymi alternatywami, ale jako wybór, aby nie wybierać, powstrzymać się od wyboru, to, co David Hume nazywa „wolnością obojętności”<sup>32</sup>. Taką interpretację wolności można znaleźć już we wcześniejszych publikacjach Nozicka, jak choćby w słynnym tekście *Coercion*, gdzie przymusem jest już samo złożenie propozycji, której nie chcemy usłyszeć, postrzegane jako naruszenie wolności jednostki<sup>33</sup>.

Wynika to nie tylko z negacji istnienia społeczeństwa, ale z braku teologicznego uzasadnienia, jakie zaproponował Locke twierdząc, że czło-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 43, wydanie polskie s. 64.

<sup>32</sup> K. Flikschuh, *op. cit.*, s. 71, także Eric Mack wskazuje na podobieństwo pomiędzy Berlinowskim a Nozickowskim rozumieniem praw. Por. E. Mack, *How to derive Libertarian rights*, [w:] P. Jeffrey (red.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa, N.J. 1981, s. 287.

<sup>33</sup> R. Nozick, *Coercion*, [w:] *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White (red.), New York 1969, s. 440–472.

wiek jest własnością Boga i dlatego spoczywa na nim obowiązek zachowania samego siebie i reszty rodzaju ludzkiego. Nozick w stanie natury traktuje także poszczególne osoby jako całkowicie odrębne byty, używając określenia „separatness of person”, całkowicie pomija istniejący u Locka’a aspekt wspólnotowości, gdyż zdaniem Locke’a „wszyscy należą do wspólnoty natury (*sharing all in one community of nature*)”<sup>34</sup>.

Takie podejście wiedzy Nozicka w stronę radykalnego indywidualizmu, by nie rzec atomizmu, i prowadzi do negacji istnienia społeczeństwa oraz umieszczenia dyskusji w kontekście dobra społecznego.

Nie ma żadnej społecznej całości opartej na pewnym dobru, która w jego imię ponosiłaby pewne poświęcenia. Istnieją wyłącznie ludzie, odmienne jednostki, z których każda wie swoje własne życie. Posłużenie się jednym człowiekiem w imię korzyści pozostałych oznacza, iż został on wykorzystany, a inni na tym zyskali. Nic poza tym. Mówienie o całościowym dobru społecznym (*overall social good*) ma na celu (intencjonalne?) zamaskowanie tego faktu. Wykorzystanie pewnej osoby w ten sposób w niewystarczającym stopniu bierze pod uwagę oraz respektuje fakt, iż jest ona odrębną jednostką, że wie swoje własne, dystynktywne życie, jedyne, jakie posiada<sup>35</sup>.

Dokonaną przez Nozicka negację istnienia dobra publicznego i społeczeństwa jako takiego podziela Justyna Miklaszewska, która wskazuje, że „Nozicka interesuje wyłącznie relacja pomiędzy jednostką a państwem, pomija on zupełnie zagadnienia swoistości społeczeństwa oraz zespajających obywateli więzi. Rozważa państwo jako wytwór jednostek”<sup>36</sup>. Twierdzenie jego rodzi konieczność poszanowania i wzięcia pod uwagę odrębności poszczególnych jednostek (Nozick mówi o „*separate persons*”): jeśli nie ma żadnej społecznej całości ani dobra społecznego, to interes jednostek nie może być poświęcany po to, by móc osiągnąć jakiegokolwiek większe dobro społeczne.

To właśnie pojęcie „odrębności poszczególnych jednostek” („*separate persons*”) prowadzi do ich poszanowania i wzięcia pod uwagę odrębności

<sup>34</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, (§ 6), s. 166–167.

<sup>35</sup> Polski przekład jest nieadekwatny, dlatego przytaczam fragment we własnym tłumaczeniu, podając jednocześnie tekst oryginału: „there is no social entity with a good that undergoes some sacrifice for its own good. There are only individual people, different individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of others uses him and benefits the others. Nothing more. Talk of an overall social good covers this up (intentionally?). To use a person in this way does not sufficiently respect and take account of the fact that he is a separate person, that his is the only life he has”. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 32–33.

<sup>36</sup> J. Miklaszewska, *Libertariańska teoria państwa*, [w:] *eadem* (red.), *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków 1999, s. 42.



istnień poszczególnych ludzi, prowadzących własne życie. Skłania to Nozicka do sformułowania zakazu

poświęcania kogokolwiek dla dobra kogokolwiek innego. Po to, aby dojść do zakazu agresji paternalistycznej, czyli stosowania siły bądź groźby użycia siły dla dobra tego, wobec kogo działania te się podejmuje, trzeba rozwinąć tę argumentację. Żeby tego dokonać, trzeba skupić się na istnieniu odrębnych jednostek, które kierują własnym życiem<sup>37</sup>.

### Dalej zaś pisze

[t]wierdzę, że zewnętrzne ograniczenia moralne dotyczące tego, jak wolno wobec nas postępować, są odzwierciedleniem odrębności naszych egzystencji. Są odzwierciedleniem faktu, że w naszym sposobie istnienia nie ma miejsca na wyrównanie rachunku moralnego; w sensie moralnym życie innych nigdy nie przeważa nad naszym życiem tak, aby można było mówić o jakimś większym ogólnym dobru społecznym. Nie ma czegoś takiego, jak uzasadnione poświęcenie niektórych z nas dla dobra innych. Owo fundamentalne przeświadczenie, że istnieją oto różne jednostki, każda ma odrębne życie, a zatem nikogo nie wolno poświęcać dla innych, jest źródłem zewnętrznych ograniczeń moralnych, ale jestem przekonany, że prowadzi także do libertariańskiego ograniczenia zewnętrznego, które zabrania stosowania przemocy wobec innego<sup>38</sup>.

388 Należy tu zauważyć, że niekiedy koncepcja wolności u Nozicka bywa postrzegana wyłącznie jako wolność *homo oeconomicus*, jako kwestia braku zakłóceń i naruszeń sfery osobistej jednostki, możliwość swobodnego działania i przemieszczania się w przestrzeni „fizyczno-mechanicystycznej” czy też utożsamianie wolności ludzkiej z „fizyczno-mechanicystycznym” rozumieniem<sup>39</sup>. Samuel Scheffler zauważa, że Nozick wyjątkowo mało mówi o tym, co każda teoria praw powinna zawierać, nie pokazuje źródła praw jednostek, ani nie daje odpowiedzi na szereg kwestii natury epistemologicznej, w tym na podstawowe: skąd wiemy, że ludzie posiadają prawa?<sup>40</sup> Nozick nie odpowiada na te pytania, stwierdzając, że „książka ta nie przedstawia ścisłej teorii podstaw moralnych praw jednostki”<sup>41</sup>. Nawet inni libertarianie, między innymi Randy E. Barnett, py-

<sup>37</sup> R. Nozick, *Anarchia...* s. 33; wydanie polskie s. 52.

<sup>38</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia...*, s. 33 (polskie wydanie s. 51), (ze względu na częstą nieadekwatność polskiego tłumaczenia i konieczność korzystania także z tekstu angielskiego, tam gdzie to niezbędne dla prawidłowego zrozumienia sensu umieszczam odesłanie do obu wydań).

<sup>39</sup> B.R. Barber, *Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism*, „The Journal of Politics”, February 1977, vol. 39, nr 1, s. 11; *idem*, *Superman and Common Men: Freedom, Anarchy and the Revolution*, New York 1971, rozdz. 2.

<sup>40</sup> S. Scheffler, *Natural Rights, Equality, and the Minimal State*, [w:] P. Jeffrey (red.), *Reading Nozick...*, s. 149–150.

<sup>41</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. xiv (polskie wydanie: s. 10).

tają: „Skąd pochodzą te prawa (*rights*)? Jak są osadzone?”, traktując brak odpowiedzi Nozicka na pytania fundamentalne jako istotny mankament jego koncepcji<sup>42</sup>. Barnett, próbując odpowiedzieć na nie za Nozicka, sugeruje, że „skoro koncepcja praw zawiera w sobie (*carries within it*) swobodę używania własności (*use of property*), to prawa (*rights*) są stworzone razem z posiadaniem własności (*property ownership*)”<sup>43</sup>. Należy podkreślić, że Nozick jest świadomy wytkniętego braku, skoro w *Philosophical Explanation* przyznaje, iż w *Anarchii, państwie, utopii* zaprezentował

filozofię polityczną opartą na konkretnym spojrzeniu na treść praw (*content of rights*), [ale nie przedstawił] żadnych moralnych podstaw dla tego spojrzenia. Jedni mogą próbować szukać takich podstaw, cofając się do tego spojrzenia, poszukując krok po kroku bądź też zaczynając od samych moralnych podstaw i posuwając się naprzód. Jeśli ten ostatni kierunek nie łączy się ze zbytym zerowaniem wstecz, odniesie sukces w łączeniu [podstaw] z poszczególnymi prawami, to zostanie im dostarczone niezależne potwierdzenie. Istnieje jednak ryzyko, iż ten ruch ku przodowi doprowadzi do zupełnie innego rozstrzygnięcia<sup>44</sup>.

Ten wątek zdaje się mieć dopełnienie, w późniejszych pracach Nozick jak się wydaje dostrzega, że rzeczywistość polityczna ontologicznie jest nieredukowalna do poziomu indywidualistycznych jednostek<sup>45</sup>. Jak sam przyznaje

Filozofia polityczna w *Anarchii, państwie i utopii* ignorowała znaczenie dla nas połączeń i oficjalnych ważnych stwierdzeń i ekspresji naszych więzi społecznych i obaw, i dlatego (jak pisałem) jest niewystarczająca<sup>46</sup>.

W kontekście wprowadzenia wątków, które zdaniem Roderica T. Longa są niezwykle bliskie zaakceptowania agresji,

prawa jednostki są zaledwie jednymi z istniejących wartości i mogą być legalnie naruszane czy poddawane kompromisom z uwagi na inne wartości, a takim wartościom ‘symboliczne’ znaczenie nadaje oficjalny sposób rozwiązywania spraw najistotniejszych i najbardziej naglących<sup>47</sup>

powstaje pytanie, czy z perspektywy częściowej rewizji poglądów Nozick nadal uznawałby, że dobrowolna niewola jest akceptowalna, czy też

<sup>42</sup> R.E. Barnett, *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „The Journal of the Libertarian Studies”, Winter 1977, vol. 1, nr 1, s. 16.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanations...*, s. 499.

<sup>45</sup> Szerzej w: P. Boaheng, W. Cooper, *Robert Nozick, libertarian?*, „South African Journal of Philosophy” 2011, vol. 30, nr 3, s. 258–259.

<sup>46</sup> R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton, N.J. 1993, s. 32.

<sup>47</sup> R.T. Long, *Robert Nozick, philosopher of liberty, Ideas on Liberty*, „Freeman”, September 2002; vol. 52, nr 9, s. 33.

stoi to w sprzeczności z „wartościami symbolicznymi”. Wcześniej rozważał problem, czy człowiek może sam, dobrowolnie pozbawić się wolności (sprzedać w niewolę). Uznał jednak, iż „o pewnych rzeczach człowiek może decydować wyłącznie sam za siebie, nikt nie może o nich rozstrzygać za kogoś innego”<sup>48</sup>. Jego wniosek był radykalny: choć jednostka nie może zmusić innych do niewolnictwa, to „dobrowolne” niewolnictwo byłoby w systemie wolnorynkowym dopuszczalne<sup>49</sup>.

## Jak wolność łamie schematy

Kolejnym celem wolności jest przełamanie schematów i uniemożliwienie jakiejkolwiek przymusowej formy redystrybucji, schemat redystrybucji wymaga bowiem permanentnej kontroli w celu przymusowego powielania go i implementacji<sup>50</sup>. By uzmysłowić to lepiej swoim odbiorcom Nozick przytacza tzw. przykład Chamberlaina proponując, abyśmy wybrali jakąkolwiek dystrybucję dóbr, o której sądzimy, że jest sprawiedliwa i nazwali ją D1; może nią być dystrybucja egalitarystyczna, zbliżona do teorii zaproponowanej przez Rawlsa. Przypuśćmy, że Chamberlain, słynny koszykarz, podpisuje kontrakt ze swoją drużyną, który daje mu 25 centów od każdego biletu sprzedawanego na mecze rozgrywane na własnym boisku. Widzowie uczęszczając na mecze za każdym razem wrzucają osobne 25 centów do puszki z nazwiskiem Chamberlaina. Po zakończeniu sezonu na koncie Chamberlaina znajduje się 250 000 \$. Powstała nowa dystrybucja D2. Nozick stawia pytanie: skoro jest ona odmienna od dystrybucji D1, to czy jest ona niesprawiedliwa? D2 nie może być, zdaniem Nozicka, niesprawiedliwą dystrybucją, skoro wszyscy byli uprawnieni do swoich udziałów w ramach dystrybucji D1.

Skoro każda z tych osób

zdecydowała się dać ze swoich pieniędzy 25 centów Chamberlainowi [...], jeśli dystrybucja D1 była sprawiedliwa i ludzie dobrowolnie przeszli od niej do D2 dokonując transferu części udziałów, które otrzymali w ramach D1 [...], to czy D2 nie jest też sprawiedliwa? Jeśli ludzie byli uprawnieni do dysponowania zasoba-

<sup>48</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 331 (polskie wydanie: s. 285).

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> R.M. Bader, *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Robert Nozick*, London 2010, s. 48–49.

mi, do których byli uprawnieni (w ramach D1), to czy nie obejmuje to uprawnienia do oddania ich Chamberlainowi lub wymienienia ich z nim na coś?<sup>51</sup>

Dystrybucja D1 odbywa się pomiędzy dwiema jednostkami i nie wywołuje żadnych skutków dla osób trzecich:

W wyniku jakiego procesu taki transfer między dwiema osobami mógłby zrodzić uprawnione na gruncie sprawiedliwości dystrybutywnej roszczenie do jakiejś części tego, co zostało przekazane, ze strony osoby trzeciej, która nie miała żadnego tytułu sprawiedliwości w stosunku do udziałów innych **przed** tym transferem?<sup>52</sup>

Jednak poważniejszym, zdaniem Nozicka, argumentem przeciwko teoriom opartym na jakimś schemacie jest fakt, że ograniczają one wolność jednostki:

żadnej [stanu końcowego] (*end-state*) czy schematycznej (*pattered*) zasady sprawiedliwości dystrybutywnej nie da się stale realizować bez ciągłej ingerencji w życie ludzi. [...] Aby utrzymać schemat, trzeba albo stale ingerować w celu powstrzymania ludzi przed transferem zasobów zgodnie z ich wolą, albo stale (lub co jakiś czas) ingerować odbierając ludziom zasoby, które inni z jakichś powodów zdecydowali się im przekazać<sup>53</sup>.

W ten sposób Nozick sprzeciwia się utylitarystycznemu podejściu do uprawnień, argumentując, że nawet uznając nienaruszalność uprawnień jednostkowych, podejście utylitarystyczne naraża się na paradoks legitymizujący jednak ich naruszanie<sup>54</sup>. Sięgając po Kanta przeciwko utylitarystom, Nozick nie rozważa jednak celu końcowego, który ma być osiągnięty, lecz ujmuje prawo w związku z zewnętrznymi ograniczeniami nakładanymi na działania:

zamiast wpisywać prawa w ów stan końcowy, który ma być osiągnięty, [...] można by je uwzględnić jako zewnętrzne ograniczenia działania: nie naruszaj ograniczeń O. Twoje działania podlegają ograniczeniom ustanawianym przez prawa innych. (Stanowisko zorientowane teleologicznie po dodaniu ograniczeń wyglądałoby następująco: spośród dostępnych dla ciebie działań nienaruszających ograniczeń O wybieraj te, które maksymalnie przybliżają do celu C. W tym przypadku prawa innych ograniczałyby twoje działania zorientowane teleologicznie. Nie chcę przez to powiedzieć, że prawdziwie należyta moralność dyktuje pewne obligatoryjne cele, które trzeba realizować nawet na gruncie tych ograniczeń.) Jest to stanowisko odmienne od tego, które stara się zawrzeć owe ograniczenia O w celu C. Owo stanowisko restryktywne zabrania ci naruszania

<sup>51</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 162; polskie wydanie s. 195).

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 161–163 (polskie wydanie s. 194–195).

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 163 (polskie wydanie s. 197).

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 28–29 (polskie wydanie: s. 45–46, podkr. w cytatach oryginalne [podkreślenia w obu wydaniach, polskim i angielskim]).

tych ograniczeń moralnych w trakcie dążenia do realizacji twoich celów, natomiast tamto nastawienie teleologiczne, nakazujące minimalizować naruszanie praw ludzi, pozwala ci naruszać te prawa (ograniczenia) po to, żeby zmniejszyć sumę ich naruszeń w całym społeczeństwie<sup>55</sup>.

Prawa winny być skonstruowane jako ograniczenia (*side-constraints*), wyznaczające granice dopuszczalnych moralnie działań racjonalnej jednostki (*agent*). Prawo nie jest celem samym w sobie i nie jest włączane do postulowanego stanu końcowego, który ma być osiągnięty. Narveson, analizując ten fragment, dostrzega

coś, co możemy nazwać komponentem antyutilitarystycznym: nie możemy usprawiedliwić działania  $x$  podejmowanego przez osobę A jedynie w celu promowania (przypuszczalnie większego) dobra osoby B. Z drugiej strony istnieje coś, co możemy nazwać komponentem rygorystycznym. Mówi on, ogólnie rzecz biorąc, iż jeśli działanie  $x$  pozbawi (*deprive*) A czegoś, do czego A jest upoważnione z mocy uprawnień, wówczas nie istnieją absolutnie żadne okoliczności, w których byłoby właściwym działanie  $x$ <sup>56</sup>.

Zdaniem Nozicka, za wprowadzeniem ograniczeń zewnętrznych (*side-constraints*) przemawia drugi imperatyw kategoryczny Kanta:

392

zewnętrzne ograniczenia działania odzwierciedlają leżącą u ich podstaw Kantowską zasadę, że człowiek jest celem, a nie jedynie środkiem; bez jego zgody nie można poświęcać go lub wykorzystywać dla osiągnięcia innych celów. Człowiek jest nienaruszalny [...]. Czy można dodać wystarczająco wiele ograniczeń, tak by czymś nie można się było w ogóle posłużyć jako narzędziem, by nie można tego uczynić w żaden sposób?

Nienaruszalność innych osób jest zgodna z drugim imperatywem kategorycznym i u Nozicka przybiera postać: „postępuj tak, by zminimalizować traktowanie człowieczeństwa jedynie jako środka (*minimize the use in specified ways of a persons as means*)”. Co więcej, unika on precyzyjnego sformułowania poglądów dotyczących absolutnego charakteru ograniczeń (*side-constraints*):

pytanie, kiedy ograniczenia są absolutne, a kiedy mogą być naruszone w celu uniknięcia 'katastroficznego' moralnego horroru, i jak następnie wynikająca z tego struktura może wyglądać, jest pytaniem, którego wolałbym uniknąć<sup>57</sup>.

Zasadniczy zarzut wobec twierdzenia, że każdy ma prawo do rozmaitych rzeczy, takich jak równość możliwości, życie itd., oraz przeciwko egzekwowaniu

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 28–29 (polskie wydanie: s. 45–46).

<sup>56</sup> J. Narveson, *op. cit.*, s. 54.

<sup>57</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia...*, s. 30 (fragment nie istnieje w polskim wydaniu – został pominięty przez tłumacza).

tego prawa głosi, iż owe 'prawa' wymagają podłoża rzeczy, zasobów i działań; natomiast prawa czy uprawnienia do tego wszystkiego mogą być w ręku innych ludzi. Nikt nie ma prawa do czegoś, czego urzeczywistnienie bezpośrednio wymaga spożytkowania rzeczy i działań, które są w rozporządzeniu innych. Prawa i uprawnienia innych do konkretnych rzeczy (tego ołówka, ich ciała itd.), jak i swoboda egzekwowania tych praw określają środowisko zewnętrzne każdej jednostki oraz środki, które są jej dostępne. Jeśli czyjś zamiar wymaga zastosowania środków będących w rozporządzeniu innego, ów ktoś musi pozyskać jego dobrowolną współpracę. [...] Nie istnieje żadne prawo niezgodne z tym podłożem praw konkretnych. Żadne takie prawa nie istnieją, albowiem każde jakkolwiek zręcznie pomyślane prawo do realizacji jakiegokolwiek celu będzie unikać kolizji z tym podłożem. Owe prawa konkretne wypełniają przestrzeń praw, nie zostawiając miejsca dla praw ogólnych regulujących status materialny<sup>58</sup>.

Dlatego też

[z]muszanie człowieka do działań na rzecz pomyślności innych narusza jego prawa, podczas gdy to, iż inny nie zapewnia mu tego, czego ogromnie potrzebuje, w tym i rzeczy zasadniczych dla ochrony jego praw, samo w sobie nie narusza tych praw, jeśli nawet postawa taka w żaden sposób nie utrudnia innym ich pogwałcenia<sup>59</sup>.

## Wnioski – brakująca perspektywa Nozickowskiej teorii wolności

Cała konstrukcja wolności w myśli Nozicka kreślona jest tak, aby zwracać bezustanną uwagę na brak zewnętrznego przymusu, który ma zapewnić jednostce swobodę wyboru i osiągnięcia jednostkowych celów zmierzających do realizacji wielkiego projektu – pełni życia; życia, które ma znacznie. Prawa własności, rozumiane jako nieograniczone prawo do dysponowania swoją osobą i rzeczą należącą do niej, są zasadne jako niezbędne do realizowania przez jednostkę projektu dobrego, sensownego życia, i dokonywania nieskrępowanych wyborów. Jednak, jak słusznie zauważa Benjamin R. Barber

Wolność interpretowana w ten sposób jest zależna jedynie od jednostki i jej specyfiki [Barber ma tu na myśli właściwości psychiczne i kwestie spójności osobowości – M.M.] jeśli wewnętrzne potrzeby są interpretowane jako wzajemnie sprzeczne ze sobą lub z sumieniem, lub z nakazami rozumu, zewnętrzne cele

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 238 (polskie wydanie: s. 279–280).

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 30 (polskie wydanie: s. 47).



człowieka tracą obiektywizm i znaczenie, a swoboda działania staje się [czymś] odpowiednio nieokreślonym<sup>60</sup>.

Czy możemy wyobrazić sobie nas jako „wolnych”,

gdy ulegamy przy braku przeszkód zewnętrznych namiętnościom, które wewnętrznie potępiamy? Czy jesteśmy zniewoleni, gdy powstrzymuje się nas z zewnątrz od pokus, którymi gardzimy, czy gdy zmusza się nas do alternatyw, które wolimy [...] <sup>61</sup>.

Barber zwraca uwagę na to, że w postmodernistycznym świecie trudno jest określić, kiedy jesteśmy prawdziwie wolni, kiedy zaś ogranicza się naszą swobodę. Nozick, koncentrujący się na zakłóceniach i naruszeniach wolności płynących z zewnątrz i pomijający zupełnie fakt, że ludzie którzy dokonują samozakłócenia (*self-interfering*) są często mniej zniewoleni przez przeszkody zewnętrzne niż wewnętrzne sprzeczności – i to samozakłócenia badane w kontekście edukacji, propagandy, reklamy i manipulowania opinią, „[uważa że] jest [to] problemem” istotnego importu społecznego i politycznego: „[...] człowiek nie ma większego przeciwnika” niż on sam<sup>62</sup>. Nawet jeśli Nozick nie rozważa wizji wewnętrznych ograniczeń, to udało mu się wyzwolić jednostkę z zewnętrznych naruszeń jej praw i wolności.

394

Powstaje pytanie, dlaczego pomimo różnych mankamentów i braku dogłębnej analizy koncepcja wolności Nozicka cieszy się tak wielką popularnością. Barbara Fried tłumaczy to argumentem *ad hominem*. Dzięki akademickiej pozycji, jaką Nozick zajmował na Harvardzie, argumenty przywoływane przez niego nie mogły pozostać bez echa i musiały być traktowane jako poważne, co nie zawsze miało miejsce w przypadku podobnych poglądów, ale głoszonych przez Murraya Rothbarda czy Ayn Rand<sup>63</sup>. Niezależnie od powodów, wizja nieskrępowanej żadnymi ograniczeniami zewnętrznymi wolności jednostkowej, stanowiącej także podstawę systemu politycznego, stworzona w *Anarchii, państwie i utopii*, jest jedną z najbardziej wpływowych koncepcji wolności ostatnich kilkudziesięciu lat.

<sup>60</sup> B.R. Barber, *op. cit.*, s. 10–11.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>63</sup> B. Fried, *Begging the Question with Style: Anarchy, State, and Utopia at Thirty Years*, „Social Philosophy and Policy” 2005, vol. 22, nr 1, s. 254.

## Bibliografia

- Bader R.M., *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Robert Nozick*, New York 2010.
- Barber B.R., *Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism*, „The Journal of Politics”, February 1977, vol. 39, nr 1, s. 2–23.
- Barnett R.E., *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „The Journal of the Libertarian Studies”, Winter 1977, vol. 1, nr 1, s. 15–21.
- Barry B., *Anarchy state and utopia review*, „Political Theory”, August 1975, vol. 3, nr 3, s. 331–336.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, [w:] *idem, Four Essays on Liberty*, Oxford 1969 (polskie wydanie: Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, tłum D. Grinberg, Poznań 2000).
- Boaheng P., Cooper W., *Robert Nozick, libertarian?*, „South African Journal of Philosophy” 2011, vol. 30, nr 3, s. 257–266.
- Boaz D., *Libertarianizm a Primier*, New York 1997 (polskie wydanie: Boaz D., *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań 2005).
- Borradori G., *American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago, IL 2008.
- Bratman M., *Nozick on Free will*, [w:] D. Schmidtz (red.), *Robert Nozick*, Cambridge 2002, s. 155–174.
- Chapman J., Pennock J. (red.), *Anarchism*, New York 1978.
- Chmieliński M., Rau Z., *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Cohen G.A., *Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty*, „Erkenntnis: an International Journal of Analytic Philosophy” 1977, vol. 11, nr 1, s. 5–23.
- Cohen G.A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge 1995.
- Ellen P., Miller F.D., Paul J., *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge, UK 2005.
- Feser E., *On Nozick*, Belmont, CA 2004.
- Flikschuh K., *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*, Cambridge, UK 2007.
- Fried B.H., *Begging the Question with Style: Anarchy, State, and Utopia at Thirty Years*, „Social Philosophy and Policy” 2005, vol. 22, nr 1, s. 221–254.
- Fried B.H., *Left-libertarianism: a Review Essay*, „Philosophy & Public Affairs” 2004, vol. 32, nr 1, s. 216–222.
- Fried B.H., *Left-libertarianism, Once More: a Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka*, „Philosophy & Public Affairs” 2005, vol. 33, nr 2, s. 66–92.
- Fried B.H., *Wilt Chamberlain Revisited: Nozick's „justice in Transfer” and the Problem of Market-based Distribution*, „Philosophy & Public Affairs” 1995, vol. 24, nr 3, s. 226–245.
- Friedman M.D., *Nozick's Libertarian Project: An Elaboration and Defence*, London 2011.
- Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu: w perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012.

- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, Kraków 1998.
- Lacey A.R., *Robert Nozick*, Princeton, N.J. 2001.
- Long R.T., *Robert Nozick, philosopher of liberty, Ideas on Liberty*, „Freeman”, September 2002, vol. 52, nr 9, s. 30–33.
- MacIntosh D., *Who Owns Me: Me or my Mother? How to Escape Okin's Problem for Nozick's and Narveson's Theory of Entitlement*, [w:] M. Murray (red.), *Liberty, Games and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism*, Abingdon, Oxon, GBR-2007, s. 157–172.
- Mack E., *How to derive Libertarian rights*, [w:] P. Jeffrey (red.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa, N.J. 1981, s. 286–302.
- Mack E., *Nozick's Anarchism*, [w:] J.R. Pennock, J.W. Chapman (red.), *Anarchism: Nomos XIX*, New York 1978, s. 43–62.
- Mack E., *Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism*, Part I, „Politics, Philosophy, and Economics” 2002, vol. 1, nr 1, s. 75–108.
- Mack E., *Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism*, Part II, „Politics, Philosophy, and Economics” 2002, vol. 1, nr 2, s. 237–276.
- Miklaszewska J., *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994.
- Miklaszewska J. (red.), *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków 1999.
- Nagel T., *Libertarianism Without Foundations*, „Yale Law Journal” 1975, vol. 85, s. 136–149.
- Narveson J., *Anarchy, State and Utopica (sic)*, „Dialogue” 1977, vol. 16, s. 298–328.
- Narveson J., *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988.
- Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974 (polskie wydanie: Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999).
- Nozick R., *Coercion*, [w:] S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White (red.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, New York 1969, s. 440–472.
- Nozick R., *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York 1989.
- Nozick R., *Invariances: The Structure of the Objective World*, Cambridge, Mass. 2001.
- Nozick R., *The Nature of Rationality*, Princeton, N.J. 1993.
- Nozick R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass. 1981.
- Nozick R., *Socratic Puzzles*, Cambridge, Mass. 1997.
- Papaioannou T., *Nozick Revisited: The Formation of the Right-based Dimension of His Political Theory*, „International Political Science Review/Revue internationale de science politique” 2008, vol. 29, nr 3, s. 261–280.
- Paul J. (red.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa, N.J. 1981.
- Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.
- Rau Z., *Liberalizm: Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Rothbard M., *Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, vol. 1, nr 1, s. 45–57.
- Scanlon T., *Nozick on Rights, Liberty, and Property*, „Philosophy & Public Affairs” 1976, vol. 6, issue 1, s. 3–25.
- Schmidtz D. (red.), *Robert Nozick*, Cambridge 2002.
- Teluk T., *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, Warszawa 2006.

Tulejski T., *Sprawiedliwość rynku przeciwko sprawiedliwości państwa. Rzecz o legalistycznej koncepcji Roberta Nozicka*, [w:] M. Golecki, B. Wojciechowski (red.), *Rozdroża sprawiedliwości we współczesnej myśli i filozoficznoprawnej*, Toruń 2008, s. 97–114.

Wolff J., *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford 1991.

Wray T., *Nozick on Free Will and Determinism*, „*Eudaimonia: The Georgetown Philosophical Review*” 2006, vol. 3, nr 1, s. 134–147.

<http://skowronski.krzysztof.w.interii.pl/Filozofia%20i%20etyka%20polityki%208.htm> [dostęp: 10.11.2015].

<http://sredniowiecznaislandia.com/zarys-problematyki/nozick/> [dostęp: 10.11.2015].



## Testament Ronalda Dworkina

We współczesnej filozofii polityki zmarły niedawno Ronald Dworkin miał opinię specyficznego liberała. Specyfika jego poglądów polegała głównie na tym, że wolność uznawał on za wartość tak oczywistą, że nigdy nie sformułował jakiegś bardziej rozbudowanej jej teorii. Próbował natomiast pogodzić wolność z innymi wartościami, zwłaszcza z równością. Krótco przed swoją niespodziewaną śmiercią Dworkin napisał dwie książki, których treść rzuca pewne nowe światło na rzeczywiste poglądy amerykańskiego filozofa prawa i które można do pewnego stopnia uznać za jego naukowy testament. Omówienie tych dwóch prac stanowi główny przedmiot tego opracowania.

399

Pierwsza z nich to *Justice for Hedgehogs (Sprawiedliwość według jeży, dalej – JfH)* opublikowana w roku 2011<sup>1</sup>. W wywiadzie udzielonym jesienią 2005 r.<sup>2</sup> Dworkin wspominał o pracy nad recenzowaną pozycją:

Ta książka będzie dobrą okazją do zrekapitulowania tego, co napisałem w zakresie różnych problemów: równości, prawa, moralności, ludzkich wartości i znaczenia ludzkiego życia. Wszystko to będzie wymagało pokazania wzajemnych zależności pomiędzy nimi. W dotychczasowych pracach próbowałem potraktować sprawy szerszej niż, by tak powiedzieć, czyni to większość filozofów prawa, teraz trzeba połączyć to wszystko w całość.

Z tego punktu widzenia *JfH* zasługuje, być może, na szczególną uwagę polskiego czytelnika, ponieważ stanowi rodzaj podsumowania róż-

<sup>1</sup> R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, s. 528.

<sup>2</sup> A. Liptak, *The Transcendent Lawyer*, „New York University – The Law School Magazine”, Autumn 2005, t. 15, s. 13–23; trzeba podkreślić, że w języku angielskim słowo *transcendent* oznacza zarówno „transcendentny”, jak i „najwyższy” (w sensie autorytetu), ale także „nieokreślony” (*Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2002, s. 1247) – biorąc pod uwagę treść całego wywiadu wydaje się, że *transcendent lawyer* oznacza w tym przypadku „prawnika o najwyższym autorytecie”, transcendentnego w tym sensie, że przekraczającego utrwalone granice i sposoby myślenia.



nych wątków relatywnie dosyć dobrze znanej w naszym kraju filozofii prawa Dworkina<sup>3</sup>. Książka jest na tyle szczegółowa i wyjątkowa, że jeszcze przed jej oficjalnym wydaniem (*sic!*) poświęcono jej specjalną konferencję naukową z udziałem wybitnych ekonomistów, etyków, filozofów, politologów i prawników<sup>4</sup>. Pozwoliło to Dworkinowi na dokonanie zmian w pierwotnym rękopisie, które uwzględniają przynajmniej niektóre z uwag jego adwersarzy<sup>5</sup>, ale jednocześnie już w pierwszym zdaniu wstępu do *JfH* pisze tak: „Nie jest to książka o tym, co myślą inni: jest ona pomyślana jako argument całkowicie autonomiczny”<sup>6</sup>. W słowie wstępnym do wspomianej konferencji autor przyznaje zresztą, że docenia szczególnie sytuację, gdy o książce dyskutuje się w takim gronie jeszcze przed jej opublikowaniem. Trzeba przyznać, że te uwagi świadczą u dużym poczuciu humoru amerykańskiego prawnika. Dworkin przypomina bowiem w tym kontekście anegdotę z życia swojego mistrza, wybitnego sędziego Learned Handa. Otóż Hand wielokrotnie opowiadał jak wyobraża sobie po śmierci niebo i jednym z elementów tej wizji był bankiet z udziałem wybitnych filozofów, m.in. Sokratesa, Kartezjusza, Franklina, a mówcą wieczoru był Wolter. Już po kilku wstępnych słowach, tłum filozofów krzyczał: „Wolter, zamknij się i siadaj. Chcemy Handa!” [tak w oryginale: „Shut up Voltaire and sit down. WE WANT HAND”]. Dworkin nawiązuje do tej opowieści i w tym kontekście pisze, że teraz sam ma własną wizję nieba, skoro zgromadziły się tak wybitne osoby, by „dyskutować nad jeszcze nieskończoną książką dając mi szansę skorzystania z tego co powiedzą. Ale nie to jest najlepsze. Najlepsze jest to, że wcale nie zamierzam umierać”. Dworkin kończy swój wstęp parafrazując Handa: „A teraz zamierzam się zamknąć i słuchać”<sup>7</sup>.

400

<sup>3</sup> Por. polskie wydania prac Dworkina: *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998 oraz *Imperium prawa*, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> Konferencja odbyła się 25–26 września 2009 r. na Uniwersytecie w Bostonie, a jej wyniki zostały opublikowane w „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 465–1087 (*Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book* (z udziałem m.in. K.A. Appiaha, J.E. Fleminga, S. Freemanna, F.M. Kamma, D. Lyonsa, S. Macedo, M. Minow, A. Sena, T.M. Scanlona, L.S. Soluma, J. Waldrona oraz z odpowiedzią R. Dworkina).

<sup>5</sup> R. Dworkin, *Response*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 1059: „Spróbuję wskazać w opublikowanej wersji, gdzie zmieniłem istotnie wcześniejszy projekt w odpowiedzi na krytykę i z góry przepraszam, jeśli pominię zaznaczenie niektórych zmian dokonanych w ten sposób”. W *JfH* znalazło to wyraz przede wszystkim w przypisach (s. 425–487), gdzie autor odwołuje się do niektórych z referatów wygłoszonych w trakcie konferencji.

<sup>6</sup> R. Dworkin, *Justice...*, s. IX.

<sup>7</sup> R. Dworkin, *Keynote Address. Justice for Hedgehogs*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 469 i 477.

Kilka słów wyjaśnienia wymaga tytuł pracy (*Sprawiedliwość według jeży*<sup>8</sup>), ponieważ determinuje on zarówno jej treść, jak i zastosowaną metodę. Inspiracją dla Dworkina był znany esej Isaiaha Berlina opublikowany po raz pierwszy w 1953 r., w którym autor dokonał własnej interpretacji następującego zdania Archilocha, greckiego poety z VII w. p.n.e.: „Lis wie wiele rzeczy, ale jeż jedną niemałą”. W potocznym rozumieniu tego aforyzmu wskazuje się najczęściej na to, że na wiele podstępnych sztuczek lisa jeż ma wprowadzić tylko jedną, ale za to bardzo skuteczną metodę obrony – zwija się w kłębek. Berlin starał się natomiast nadać mu nieco głębszy sens. Jego zdaniem:

Uczeni różnie interpretowali te niejasne słowa, które zapewne znaczą tylko tyle, że lis, przy całej swej przebiegłości, musi skapitulować przed jedną bronią jeża. Rozumiane przenośnie słowa te mogą jednak ujawnić sens uwypuklający jedną z najgłębszych różnic, jakie dzielą pisarzy i myślicieli, a być może ludzi w ogóle. Istnieje bowiem ogromna przepaść między tymi, co sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują – do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią ma znaczenie – a z drugiej strony tymi, którzy zmierzają do rozlicznych celów, często niezwiązanych, nawet sprzecznych ze sobą, a jeśli w ogóle jakoś pokrewnych, to tylko jakby *de facto*, z pewnych psychologicznych czy fizjologicznych przyczyn, niepowiązanych żadną zasadą moralną lub estetyczną; żywot, jaki pędzą ci ostatni, czyny, których dokonują, idee, którym hołdują, można określić raczej jako odśrodkowe niż dośrodkowe, ich myśl rozprasza się, czy też rozplywa, błądzi na wielu poziomach, chwytając istotę najprzeróżniejszych doświadczeń i rzeczy jako coś, czym są same w sobie, i nie starając się, świadomie czy nieświadomie, umieścić ich w obrębie – lub pozostawić poza obrębem – jakiejś jednej niezmiennej, wszechogarniającej, czasem wewnątrznie sprzecznej i niepełnej, niekiedy fantastycznej, jednolitej perspektywy wewnętrznej. Pierwszy typ intelektualno-artystycznej osobowości zalicza się do jeży, drugi do lisów<sup>9</sup>.

Sam Berlin twierdził później, że ta metafora była dla niego tylko pewną intelektualną grą i nigdy nie zakładał, iż jego interpretacja stanie się w literaturze wręcz metodologicznym paradygmatem<sup>10</sup>.

Dworkin przyjmuje zdecydowanie postawę jeża i stąd bierze się nie tylko tytuł omawianej pracy, lecz w ogóle metodologiczna charakterystyka całego jego systemu filozoficzno-prawnego, zwanego przecież „integralną filozofią prawa”<sup>11</sup>. Rzeczywiście Dworkin, tak jak to pisze Berlin charakte-

<sup>8</sup> Wydaje się, że, biorąc pod uwagę treść książki Dworkina i semantykę języka polskiego, takie tłumaczenie jest właściwsze niż *Sprawiedliwość dla jeży*.

<sup>9</sup> Polskie wydanie: I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, Warszawa 1993, s. 27 i nast. (także w: I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. 21 i nast.)

<sup>10</sup> R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 2000, s. 188 (polskie wydanie: *idem, Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, Warszawa 2002).

<sup>11</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 197 i nast.

ryzując uczonych-jeży, w ramach ogólnej filozoficznej refleksji nad prawem ma jego „jedną, centralną wizję” podporządkowaną „jednej, powszechnej, organizującej zasadzie”. W przypadku *JfH* jest to w dalszym ciągu konsekwentne traktowanie prawa jako idei moralnej oraz uznanie nierozdzielności i homogeniczności ucieleśnionych w nim wartości, których treść i wzajemne związki ustalamy w drodze interpretacji<sup>12</sup>. W rezultacie „wartości” i „interpretacja” stanowią dwa centralne pojęcia, wokół których ogniskuje się myślenie Dworkina, przyjmującego postawę jeża. Trzeba podkreślić też jeszcze jedną cechę tej metody rozumienia świata – otóż, zdaniem amerykańskiego prawnika, w procesie interpretacji nie potrzebujemy, jak twierdził Archimedes, „punktu oparcia, by poruszyć ziemię”. Wręcz przeciwnie, interpretacja powinna odbywać się bez z góry przyjętych założeń w rozumieniu archimedesowskiego punktu oparcia, ponieważ w przeciwnym wypadku tylko utrudniamy sobie osiągnięcie konsensusu w drodze dochodzenia do prawdy i w tym sensie, jak podkreśla się w literaturze<sup>13</sup>, system Dworkina ma charakter antyarchimedesowski.

Trudno przecenić rolę Dworkina we współczesnej filozofii prawa. Według oficjalnych statystyk jest on jednym z najczęściej cytowanych w amerykańskich naukach prawnych autorów, podobnie jak jego podstawowe dzieła<sup>14</sup>. Nie można się więc dziwić, że w literaturze istnieje relatywnie wyjątkowo dużo opracowań poświęconych zarówno całej twórczości Dworkina<sup>15</sup>, jak i poszczególnym jego dziełom<sup>16</sup>. Można się

<sup>12</sup> Trzeba podkreślić, że idea jedności wartości w kontekście metaforyki odwołującej się do postawy jeża nie pojawia się w recenzowanej książce jak *Deus ex machina*, lecz była już wcześniej rozwijana przez Dworkina – por. np. R. Dworkin, *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*, „Arizona Law Review” 2001, t. 43, nr 2, s. 259. Na takiej metodologii opiera Dworkin zwłaszcza swoją wizję relacji zachodzących pomiędzy równością i wolnością, co widać zwłaszcza w pracy *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.

<sup>13</sup> A. Ripstein, *Introduction: Anti-Archimedeanis*, [w:] *idem* (red.), *Ronald Dworkin*, New York 2007, s. 5 i nast.

<sup>14</sup> W roku 2000 Dworkin zajmował na tej liście drugie miejsce, zaraz za Richardem Posnerem i tuż przez Oliverem Wendellem Holmsem – F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Authors*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 424; jeśli natomiast chodzi o najczęściej cytowane dzieła, to w ściślejszej czołówce znajdują się trzy książki Dworkina (*Law's Empire* – 2 miejsce, *Taking Rights Seriously* – 9 miejsce, *A Matter of Principle* – 11 miejsce: F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Books Published Since 1978*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 401).

<sup>15</sup> Por. np. M. Cohen (red.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, London 1984; A. Hunt (red.), *Reading Dworkin Critically*, New York 1992; S. Guest, *Ronald Dworkin*, 2. wyd., Edinburgh 1997; J. Burley (red.), *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin*, Malden–Oxford–Carlton 2005; A. Ripstein (red.), *Ronald Dworkin...*

<sup>16</sup> Por. np. S. Hershovitz (red.), *Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford–New York 2006; oraz specjalny numer czasopisma „Ethics” 2002, t. 113, nr 1, s. 5–143, *Symposium on Ronald Dworkin's Sovereignty Virtue*.

z Dworkinem zgadzać bądź nie, ale trudno nie doceniać rozmiarów i jakości jego twórczości oraz ogromnego zaangażowania w dyskusję nad bieżącymi problemami moralno- i polityczno-prawnymi. Pod tym względem Dworkin był rzeczywiście wyjątkowym filozofem prawa,

prezentuje on wręcz inny typ filozofa prawa, filozofa przebojowo przedzierającego się przez zastany stan nauki, spierającego się o aktualne problemy polityczne i społeczne, wpływającego bezpośrednio na prawnicze umysły i opinie publiczną, zakorzenionego bezpośrednio w praktyce prawniczej<sup>17</sup>.

Ten wpływ dotyczy zresztą nie tylko jurysprudenencji amerykańskiej, lecz także innych krajów – wystarczy wskazać np. na szeroką recepcję tych koncepcji w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego<sup>18</sup>. Przez całe życie Dworkin angażował się nie tylko w krytykę pozytywizmu prawniczego<sup>19</sup>, lecz także w centralny dla filozofii polityki spór o istotę zasady równości<sup>20</sup> i podstawowe dylematy moralne związane z aborcją i eutanazją<sup>21</sup>. Początkowo jądro filozofii prawa Dworkina w jego polemice z Herbertem L.A. Hartem stanowiła głównie kwestia granic i istoty prawa, ale później był to przede wszystkim problem jego stosowania i jego interpretacji w praktyce<sup>22</sup>, w tym także praktyczne problemy moralnej interpretacji amerykańskiej konstytucji<sup>23</sup>. Dworkin miał wyjątkowy talent polemiczny i duszę nie tylko uczonego, lecz także zaangażowanego publicysty, żywo reagującego na otaczającą rzeczywistość – pewnie to było źródłem jego licznych felietonów publikowanych przez wiele lat na łamach „New York Review of Books”, „The Times Literary Supplement” i „The Guardian”. Zaowocowało to także wydaniem większych prac będących reakcją na negatywne zjawiska występujące w amerykańskiej demokracji<sup>24</sup> i funkcjonowaniu Sądu Najwyższego<sup>25</sup> w czasie prezydentury George’a

<sup>17</sup> T. Kozłowski, *Autorytet versus przemoc. Ronald Dworkin w obronie imperium prawa*, „Studia Iuridica” 1996, t. 31, s. 47.

<sup>18</sup> J.B. Hall, *Taking „Rechts” Seriously: Ronald Dworkin and Federal Constitutional Court of Germany*, „German Law Journal” 2008, t. 9, nr 6, s. 771–797.

<sup>19</sup> Tak już w *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977, później w *Law’s Empire*, Cambridge 1986, a ostatnio po części także w *Justice in Robes*, Cambridge 2006.

<sup>20</sup> R. Dworkin, *Sovereign Virtue...*

<sup>21</sup> R. Dworkin, *Life’s Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York 1993.

<sup>22</sup> R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge–London 1985.

<sup>23</sup> R. Dworkin, *Freedom’s Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996.

<sup>24</sup> R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton–Oxford 2006.

<sup>25</sup> R. Dworkin, *The Supreme Court Phalanx: The Court’s New Right-Wing Bloc*, New York 2008; przedruk tekstu dotyczącego tego problemu ukazał się także w Polsce na łamach „Gazety Wyborczej” z 31 października 2008 r. – *Ameryka musi spokornieć*.

W. Busha. Jeśli omawiana tutaj *JfH* jest w istocie, jak twierdzi sam autor, rodzajem podsumowania różnych wątków dotychczasowej twórczości naukowej, to trzeba przyznać, że Dworkin rzeczywiście miał co rekapi-tulować. W literaturze podkreśla się, że wielowątkowość zainteresowań Dworkina – od krytyki pozytywizmu prawniczego, przez rolę interpretacji w procesie stosowania prawa, filozofię polityczną egalitarnego liberalizmu, dylematy moralne związane z istotą ludzkiego życia, aż po problemy amerykańskiego systemu polityczno-prawnego – wynikała po części z jego osobowości i charakteru, a po części z jego biografii. W tym ostatnim aspekcie chodzi przede wszystkim o wpływ, jaki na koncepcje Dworkina mieli inni wybitni prawnicy i filozofowie: Hart, wspomniany już wyżej sędzia Learned Hand oraz, *last but not least*, John Rawls<sup>26</sup>. Każdy z nich był dla Dworkina źródłem nieocenionej inspiracji, ale też z każdym z nich Dworkin polemizował – w największym stopniu z Hartem, w nieco mniejszym z Handem i w najmniejszym z Rawlsem. Polemice z Hartem zawdzięczamy przede wszystkim krytykę pozytywizmu prawniczego i poszukiwanie tzw. trzeciej drogi; Hand wpłynął na rozumienie procesu stosowania prawa i wykładni prawa oraz stanowił do pewnego stopnia pierwowzór paradygmatycznego sędziego Herkulesa; wreszcie teoria sprawiedliwości Rawlsa była inspiracją, aczkolwiek nie bezkrytyczną, dla liberalizmu i egalitaryzmu Dworkina. Kiedy parę lat temu wydano antologię tekstów będących kanonami amerykańskiej myśli prawniczej ostatniego stulecia, to zamieszczony tam klasyczny już dzisiaj artykuł Dworkina na temat tzw. trudnych przypadków opatrzono bardzo charakterystycznym tytułem: *Liberalizm: interpretacja i rola sędziego*<sup>27</sup>. Trudno się z tym nie zgodzić – integralna filozofia prawa to rzeczywiście położenie szczególnego akcentu na sędziego realizującego w procesie interpretacji określone wartości moralne i polityczne. W tym sensie sędzia, zwłaszcza sędzia konstytucyjny, to nie tylko „filozof prawa”, to także „filozof polityki”<sup>28</sup>.

W *JfH* mamy do czynienia z powrotem do wszystkich tych, i nie tylko tych, wątków. Potwierdza to postawioną wyżej tezę, że Dworkin był wprawdzie przede wszystkim filozofem prawa, ale nie tylko filozofem prawa – także filozofem moralności i filozofem polityki. Praca składa się

<sup>26</sup> A. Ripstein, *Introduction...*, s. 2–5.

<sup>27</sup> D. Kennedy, W.W. Fischer III (red.), *The Canon of American Legal Thought*, Princeton 2006, s. 549 i nast. (pierwotnie R. Dworkin, *Hard Cases*, „Harvard Law Review” 1975, t. 88, nr 6, s. 1057–1108).

<sup>28</sup> R. Dworkin, *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2004, t. 24, nr 1, s. 1–37 (także w *Justice in Robes...*, s. 140–186); szerzej na ten temat D. Robertson, *The Judge as Political Theorist: Contemporary Constitutional Review*, Princeton 2010.



bowiem z kilku zasadniczych części, wyznaczonych tymi trzema podstawowymi obszarami zainteresowań autora i poruszaną (a właściwie – rekapitulizowaną) problematyką: niezależność [sfery moralnej – J.Z.] (s. 21–96), interpretacja (s. 97–188), etyka (s. 189–252), moralność (s. 253–324) oraz polityka (s. 325–415). Całość spięta jest klamrą rozdziału pierwszego stanowiącego rodzaj mapy drogowej po książce (s. 1–19) oraz epilogu uznającego niepodzielność ludzkiej godności (s. 417–423). Wydawać by się mogło, że w *JfH* jest stosunkowo mało problematyki filozoficzno-prawnej, a omawiana książka poświęcona jest przede wszystkim teorii moralności, ale są to tylko pozory. W rzeczywistości u Dworkina immanentny związek pomiędzy moralnością i prawem jest cechą całej jego twórczości, począwszy od *Taking Rights Seriously*, przez *A Matter of Principle*, *Law's Empire*, *Freedom's Law* oraz *Justice in Robes*, aż po *JfH*<sup>29</sup>. W literaturze taką filozofię prawa (np. formuła Radbrucha, integralna filozofia prawa Dworkina) określa się w tym kontekście mianem „etyczno-prawnego esencjalizmu” – w odróżnieniu od „nihilizmu” (np. skandynawski realizm prawniczy, teoria autopojezy), „redukcjonizmu” (np. czysta teoria prawa Kelsena) i „normatywizmu” (np. umiarkowany pozytywizm Harta, relatywistyczny idealizm wczesnego Radbrucha)<sup>30</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że jeśli nawet uznamy filozofię prawa Dworkina za rodzaj prawnego moralizmu (*legal moralism*), to nie ma on nic wspólnego z paternalizmem i taką formą związków prawa z moralnością, jaką proponował swego czasu Patrick Devlin w swoim słynnym sporze z Hartem. Niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy Hartem i Dworkinem w kwestii istoty prawa, obaj fundamentalnie krytykowali moralizm (paternalizm) prawny Devlina z pozycji liberalnej tolerancji. Dworkin nie kwestionował wprawdzie wpływu moralności publicznej na prawo, ale zadawał jednocześnie pytanie o to, co jest moralnością publiczną i jakie jej treści powinny być prawnie relewantne<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Trzeba podkreślić, że Dworkin nie był pod tym względem odosobniony, ponieważ łączenie filozofii prawa i filozofii moralnej jest bardzo rozpowszechnione w amerykańskiej jurysprudencji – więcej na ten temat zob. M.D. Adler, *On (Moral) Philosophy and American Legal Scholarship*, [w:] F.J. Mootz III, *On Philosophy in American Law*, New York 2009, s. 114–121.

<sup>30</sup> D. v. d. Pfordten, *Rechtsethik*, München 2001, s. 112–203 – etyczno-prawny esencjalizm oznacza tu ścisły związek prawa z etyką; etyczno-prawny nihilizm akcentuje brak jakiegokolwiek tego typu związku; etyczno-prawny redukcjonizm potwierdza wprawdzie istnienie takiego związku, ale uznaje go za niepożądany i w związku z tym nierzeczywisty; wreszcie etyczno-prawny redukcjonizm uznaje istnienie takiego związku za normatywnie i faktycznie możliwe, ale nieistotne z punktu widzenia pojęcia i ontologii prawa (*ibidem*, s. 113).

<sup>31</sup> Tak ostatnio R. Kane, *Ethics and Quest of Wisdom*, Cambridge 2010, s. 251; por. także R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie...*, rozdz. X, *Wolność I moralizm*, s. 429–460.



W *JfH* mamy jednak do czynienia z czymś więcej niż etyczny kognitywizm – Dworkin nie tylko twierdzi, że wartości mogą być przedmiotem obiektywnego poznania, utrzymuje wręcz, że o zdaniach dotyczących moralności możemy się wypowiadać w procesie interpretacji w kategoriach prawdy i fałszu<sup>32</sup>. Więcej nawet, dotyczy to nie tylko etyki, lecz także metaetyki. Innymi słowy – prawdziwe bądź fałszywe mogą być także zdania opisujące nasze poglądy moralne i etyczne. Można się spodziewać, że takie stanowisko będzie przedmiotem radykalnej krytyki ze strony filozofów, co widać już było w niektórych referatach wygłoszonych w trakcie wspomnianej wyżej konferencji w Bostonie. Pewnego wyjaśnienia wymaga jednak przyjęte w *JfH* odróżnienie etyki i moralności. Otóż, zdaniem Dworkina, etyka dotyczy tej części ludzkiej godności, która wiąże się z dokonywanymi przez nas wyborami w zakresie dobrego i godnego życia; natomiast moralność stanowi zespół norm wyznaczających nasz stosunek do innych ludzi.

Na tym tle powstaje zresztą następujące pytanie: czy do właściwego zrozumienia *JfH* niezbędna jest znajomość całej wcześniejszej twórczości Dworkina? Otóż i tak, i nie. Można bowiem czytać *JfH* jako zupełnie autonomiczny wykład określonej teorii moralnej, zastosowanej do problemów polityczno-prawnych. Ale można też czytać tę książkę inaczej – jako rodzaj autorskiego wyjaśnienia, dlaczego we wcześniejszych pracach wyrażono takie, a nie inne poglądy na istotę prawa, równości, wolności, demokracji, godności *etc.* W tym sensie *JfH*, biorąc pod uwagę nagłą i nieoczekiwaną śmierć autora, można rzeczywiście uznać za naukowy testament Dworkina. Dlatego też przed przystąpieniem do szczegółowej lektury *JfH* warto wnikliwie przeczytać rozdział pierwszy, stanowiący, zgodnie ze swoim tytułem (*Baedeker*), rodzaj mapy drogowej<sup>33</sup> po całej pozycji. Dworkin przyjmuje tutaj jedno założenie podstawowe i kilka założeń szczegółowych (przy czym czyni to w odwrotnej kolejności w stosunku do rzeczywistego układu książki), które następnie rozwija w poszczególnych, w sumie dziewiętnastu rozdziałach.

To założenie podstawowe, jak na osobę przyjmującą postawę jeża przystało, brzmi następująco: „Ta książka broni wielkiej i tradycyjnej tezy filozoficznej: jedności wartości”. Właśnie „wartość jest jedną wielką rzeczą”, którą, zdaniem Dworkina, widzi filozof prawa przyjmujący postawę jeża z aforyzmu Archilocha<sup>34</sup>. Chodzi mu przy tym nie o warto-

<sup>32</sup> Dworkin rozwinął tę myśl szerzej chyba po raz pierwszy w obszernym studium *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 2, s. 87–139.

<sup>33</sup> Tak go określa zresztą sam autor – „a road map of the entire argument” (*JfH*, s. IX).

<sup>34</sup> R. Dworkin, *Justice...*, s. 1.

ści w ogóle, koncentruje się przede wszystkim na wartościach etycznych i moralnych w podanym wyżej sensie. Nie oznacza to jednocześnie, że Dworkin nie uznaje pluralizmu wartości, wręcz przeciwnie – oznacza tylko, że „wartości etyczne i moralne pozostają pomiędzy sobą we wzajemnej zależności”<sup>35</sup>. Tym samym przedmiotem ataku Dworkina jest nie moralny pluralizm, lecz raczej moralny sceptycyzm i relatywizm<sup>36</sup>.

Z kolei założenia szczegółowe przyjęte są, jak już wspomniałem, w odwrotnej kolejności w stosunku do układu książki. Autor rozpoczyna więc od idei sprawiedliwości, na która składają się wartości równości, wolności, demokracji i prawa. Jeśli chodzi o równość, to Dworkin powtarza wszystkie te elementy, jakie wcześniej rozwinął w *Sovereign Virtue*. Powraca więc do swojej znanej dwuczłonowej tezy egalitaryzmu – „równa troska (*equal concern*)” i „równy szacunek (*equal respect*)” wobec jednostki ze strony państwa – oraz do idei oparcia sprawiedliwości dystrybutywnej na „równości zasobów (*equality of resources*)” i odrzuceniu „równości dobrobytu (*equality of welfare*)”. Autor podąża tutaj wprawdzie śladem wspomnianego już wyżej Rawlsa, ale z jedną istotną różnicą – nie łączy idei równości z koncepcją umowy społecznej, lecz wyprowadza ją bezpośrednio z określonej teorii etycznej, pozwalającej ludziom na dokonywanie wyboru własnej drogi życia<sup>37</sup>. Dworkin dostrzega, że może dochodzić do konfliktu pomiędzy tak pojętą równością i wolnością, ale w przeciwieństwie do Friedricha von Hayeka, a zwłaszcza w przeciwieństwie do czołowych przedstawicieli współczesnego libertarianizmu, nie uważa, że tego konfliktu nie da się przezwyciężyć<sup>38</sup>. Proponuje więc przede wszystkim, by odróżnić od siebie wolność *in abstracto* (*freedom*) od wolności *in concreto* (*liberty*). Wolność w znaczeniu *freedom* nie podlega żadnym ograniczeniom, ograniczeniom podlega tylko wolność w znaczeniu *liberty*. Tylko tę ostatnią można więc zestawiać z równością – wówczas „pozorny konflikt pomiędzy wolnością i równością znika”<sup>39</sup>. Na to nakłada się jednak problem demokracji i konflikt pomiędzy wolnością pozytywną (*positive liberty*) i wolnością negatywną (*negative liberty*). Zdaniem Dworkina odpowiedzią na to może być odróżnienie od siebie różnych

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 23–68.

<sup>37</sup> M. Schwarzschild, *Constitutional Law and Equality*, [w:] D. Patterson (red.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 2. wyd., Malden–Oxford 2010, s. 170.

<sup>38</sup> Problem istnienia bądź nieistnienia koniecznego konfliktu pomiędzy równością i wolnością ciągle budzi zainteresowanie w amerykańskiej filozofii polityki – z najnowszej literatury por. zwłaszcza J. Narveson, J.P. Sterba, *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge 2010; niezależnie od tego przedmiotem analiz stała się również koncepcja równości samego Dworkina – A. Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality*, New York 2009.

<sup>39</sup> R. Dworkin, *Justice...*, s. 4.

koncepcji demokracji: „koncepcji większościowej lub statystycznej (*majoritarian or statistical*) oraz koncepcji partnerskiej (*partnership*)”, z wyraźną preferencją dla tej ostatniej, ponieważ tylko ona gwarantuje „udział każdego obywatela jako równego partnera w demokratycznej wspólnocie, który oznacza coś więcej niż posiadanie tylko jednego równego głosu”<sup>40</sup>. Wreszcie prawo (*law*) jako ostatni element idei sprawiedliwości (*justice*) – Dworkin powraca tutaj do swojej podstawowej tezy o ścisłym związku prawa z moralnością. Jego zdaniem moralność ma strukturę rozgałęzionego drzewa:

prawo jest gałęzią moralności politycznej, ta z kolei jest odgałęzieniem bardziej ogólnej moralności osobistej, a ta ostatnia wreszcie jest odnogą jeszcze bardziej ogólnej teorii dobrego życia<sup>41</sup>.

Te założenia dotyczące sprawiedliwości, równości, wolności, demokracji i prawa autor rozwija szerzej w ostatniej części *JfH – Politics*<sup>42</sup>. To jednak jest efekt finalny, wypełniający zaledwie niecałą jedną czwartą część książki. Wszystkie pozostałe fragmenty są jakby drogą dojścia do tego ostatecznego rezultatu. Przede wszystkim więc Dworkin wyjaśnia swoją podstawową metodę – interpretację. Jak wiadomo, jest to kluczowy moment integralnej filozofii prawa – sam Dworkin podkreślał przecież już wcześniej, że istotę prawa widzi w procesie interpretacji i uznaje go za fakt interpretacyjny (*law as interpretation*)<sup>43</sup>. W *JfH* mamy do czynienia z jeszcze szerszym ujęciem problemu – interpretacja jest bowiem dla autora nie tylko procesem zrozumienia istoty prawa, lecz w ogóle metodą podejścia do problemów moralnych, a być może nawet stanowi wręcz określony typ filozofowania, *mos philosophicus*, sposób na poznanie i zrozumienie rzeczywistości. Trzeba przyznać, że takie rozumienie tego pojęcia znacznie wykracza poza tradycyjne prawnicze ujęcie interpretacji jako synonimu wykładni. Paul Ricoeur analizując swego czasu filozofię prawa Dworkina zadawał w tym kontekście pytanie o relacje zachodzące pomiędzy tak pojętą interpretacją i argumentacją<sup>44</sup>. Jego zdaniem Dworkinowska interpretacja nie jest wprawdzie tym samym co argumentacja w wydaniu teorii dyskursu prawniczego Roberta Alexy’ego czy Manuela Atienzy, ale bardzo się do niej zbliża, a w każdym razie w pewnym mo-

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 325–415.

<sup>43</sup> Por. np. R. Dworkin, *A Matter of Principle...*, rozdz. drugi, *Law as Interpretation*, s. 119–177.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, [w:] *idem*, *The Just*, Chicago 2000, s. 109–126.

mencie się z nią dialektycznie krzyżuje<sup>45</sup>. Staje się to bardziej jasne i zrozumiałe, kiedy parę pojęć „interpretować/argumentować” zestawimy z parą „zrozumieć/wyjaśnić”<sup>46</sup>. Tak czy inaczej, trudno nie zgodzić się z opinią wyrażaną we współczesnej nauce, że Dworkinowska interpretacja mieści się tym nurcie myślenia, który określa się mianem „zwrotu hermeneutycznego w prawie i filozofii”<sup>47</sup>. W *JfH* tak pojętą interpretację Dworkin zastosował przede wszystkim w celu rekonstrukcji treści takich wartości, jak sprawiedliwość, godność, równość, wolność i demokracja. Pewną nowością omawianej pozycji jest natomiast precyzyjne ustalenie wzajemnych i immanentnych relacji pomiędzy tymi wartościami w ramach podstawowego założenia pracy: „jedności wartości (*unity of value*)” widzianej oczami uczonego przyjmującego postawę jeża<sup>48</sup>.

Wskazałem już wyżej, że może zaistnieć różnica w odbiorze *JfH* pomiędzy tymi czytelnikami, którzy dosyć dobrze znają wcześniejszą twórczość Dworkina z zakresu filozofii prawa, polityki i moralności oraz tymi, którzy nie mieli z nią wcześniej kontaktu. Wśród tych pierwszych będą zarówno gorący zwolennicy integralnej filozofii prawa, jak i jej radykalni przeciwnicy. Wydaje się że lektura *JfH* tych już przekonanych tylko utwierdzi w ich pozytywnej ocenie, natomiast sceptyków raczej nie pozbawi dotychczasowych wątpliwości, a być może nawet je pogłębi. Z kolei tych, którzy będą mieli po raz pierwszy kontakt z poglądami Dworkina *JfH* z całą pewnością zachęci do sięgnięcia po *Taking Rights Seriously, A Matter of Principle, Law's Empire, Freedom's Law, Sovereign Virtue* czy, *last but not least, Justice in Robes*. Książka Dworkina jest bowiem z pewnością niezwykle inspirująca i prowokująca do dyskusji zarówno w swojej warstwie rekapitulacyjnej, jak i warstwie wspomnianych wyżej nowych akcentów. Jej autor zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności i syntetyczne-

<sup>45</sup> W literaturze polskiej M. Zirk-Sadowski opisując koncepcje Dworkina używa nawet zamiennie pojęć „interpretacja” i „argumentacja” – *Wprowadzenie...*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa...*, s. XIV i nast.

<sup>46</sup> P. Rioceur, *op. cit.*, s. 110 i 126.

<sup>47</sup> F.J. Mootz III, *Interpretation*, [w:] A. Sarat, M. Anderson, C.O. Frank, *Law and the Humanities*, Cambridge–New York 2009, s. 357 (autor podkreśla fakt, że Dworkin w *Law's Empire* odwołuje się wprost do Hansa-Georga Gadamera – zob. *Imperium prawa...*, s. 51 i nast., przyp. 2).

<sup>48</sup> Trzeba podkreślić, że pogląd uznający jedność i niekonfliktowość takich wartości, jak godność, równość i wolność jest coraz bardziej popularny w nauce prawa – na takim stanowisku i to bez powoływania się na Dworkina stoi np. S. Baer, *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, „University of Toronto Law Journal” 2009, t. 59, nr 4, s. 417–468. Zdaniem autorki te wartości należy przedstawiać nie w formie hierarchicznie zbudowanej piramidy, lecz raczej w formie trzech wierzchołków trójkąta wyznaczającego obszar praw jednostki. Cechą takiego ujęcia jest uznanie konstytucyjnej jedności i konieczności wszystkich tych wartości, bez preferowania którejkolwiek z nich.

go charakteru niektórych postawionych tez. Być może to skłoniło go do poddania ich krytycznej ocenie jeszcze przed oficjalną publikacją. Ale na tym nie koniec – pewnym znamieniem naszych czasów doby Internetu może być fakt, że Dworkin już we wstępie zachęca czytelników do dalszej dyskusji na specjalnie utworzonej stronie w sieci (www.justiceforhedgehogs.net): „Nie mogę przyrzec, że odpowiem na wszystkie komentarze, ale postaram się uwzględnić zasugerowane uzupełnienia i poprawki”<sup>49</sup>.

Przejdźmy teraz do drugiej ze wspomnianych wyżej prac, która została wydana drukiem już po śmierci Dworkina. W nauce, podobnie jak w ogóle w życiu, czasami zdarzają się zbiegi okoliczności, które trudno wprawdzie ostatecznie wytłumaczyć, ale które jednocześnie fascynują swoją symboliką. W szeroko pojętej jurysprudencji za taki fenomen można uznać pośmiertnie wydane prace dwóch kompletnie różnych w sensie merytorycznym filozofów prawa: Hansa Kelsena i Ronalda Dworkina. W przypadku Kelsena chodzi o *Świecką religię*<sup>50</sup>, natomiast w przypadku Dworkina o *Religię bez Boga*<sup>51</sup>. Wprawdzie już same tytuły<sup>52</sup> tych książek mogłyby sugerować ich merytoryczne pokrewieństwo i podobieństwo zainteresowań autorów, ale w rzeczywistości są to tylko pozory – pierwsza z nich dotyczy bowiem szeroko pojętej filozofii nauki i stanowi fragment długoletniej polemiki Kelsena i jego ucznia Erica Voegelina, druga natomiast mieści się w obrębie filozofii dobrego życia i jest rozwinięciem niektórych tez sformułowanych przez Dworkina w omówionej wyżej *JfH*.

Pewne przedmiotowe podobieństwo jednak istnieje, zwłaszcza jeśli chodzi o ciekawą historię powstania, wydania i odbioru tych prac, ponieważ obie są ważnymi głosami w dyskusji nad relacją pomiędzy nauką, prawem i religią. Merytorycznie trudno wprawdzie porównywać ze sobą te książki, ponieważ każda z nich tworzona była w innym okresie, w innym kontekście i w innym celu, ale z drugiej strony trudno też nie dostrzegać pewnej szczególnej symboliki – oto dwóch wybitnych współczesnych filozofów prawa, znanych ze swoich poglądów liberalnych i zdystansowanego stosunku do religii, pisze książki na podobny do pewnego stopnia religijny temat i obie są wydane pośmiertnie jako pierwsze edycje.

<sup>49</sup> R. Dworkin, *Justice...*, s. X.

<sup>50</sup> H. Kelsen, *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religion”*, red. C. Jabloner, K. Zelezny, Wien–New York 2012.

<sup>51</sup> R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge, Mass.–London 2013 (polskie wydanie *idem, Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).

<sup>52</sup> Gwoli ścisłości trzeba dodać, że kilkanaście lat wcześniej ukazała się książka o tytule identycznym i tematyce bardzo podobnej do pracy Dworkina, której jednak autor nie cytuję – zob. R. Billington, *Religion Without God*, London–New York 2002.



*Świecka religia* powstawała przez kilkanaście lat – w roku 1964 została wprawdzie złożona do druku w California University Press, ale autor ostatecznie, prawdopodobnie z przyczyn politycznych, wycofał swoją zgodę na publikację i musiał nawet z tego powodu zwrócić wydawcy poniesione dosyć wysokie koszty<sup>53</sup>. W latach osiemdziesiątych XX w. władze Instytutu Kelsena w Wiedniu dwukrotnie rozważały wydanie rękopisu *Świeckiej religii*, ale za każdym razem kończyło się to uszanowaniem decyzji autora i odmową publikacji. Ostatecznie jednak w roku 2008 postanowiono udostępnić dzieło Kelsena szerszemu kręgowi czytelników i w cztery lata później ukazało się ono w Springer Verlag. Z kolei *Religia bez Boga* jest drukowaną formą trzech wykładów, jakie Dworkin wygłosił w grudniu 2011 r. na Uniwersytecie w Bernie w ramach cyklicznych *Einstein Lectures*. Jak informuje amerykański wydawca dzieła Dworkina,

autor zamierzał znacznie poszerzyć swoje podejście do tematu w ciągu następnych kilku lat, lecz latem 2012 roku zachorował i do śmierci w lutym 2013 roku zdołał tylko dokończyć rewizję pierwotnego tekstu<sup>54</sup>.

To powoduje, że książka Dworkina staje się niekiedy łatwym celem ze strony jej krytyków, ponieważ w wielu punktach mamy do czynienia ze skrótami myślowymi i uproszczeniami, których autor nie zdążył wyjaśnić i rozwinąć. Wydaje się, że *Religia bez Boga* była rzeczywiście dla Dworkina tylko pewnym uzupełnieniem teorii wartości sformułowanej w *Sprawiedliwości według jeży*. Jak wiadomo, to właśnie tę ostatnią pozycję autor traktował w kategoriach podsumowania całej swojej dotychczasowej twórczości. Nagła i nieoczekiwana śmierć Dworkina spowodowała, że *Sprawiedliwość według jeży* stała się jednocześnie jego filozoficzno-prawnym testamentem, natomiast *Religia bez Boga* stanowi tylko sporządzony naprędce, jakby w ostatniej chwili, dodatkowy legat. Pomiedzy okolicznościami publikacji *Świeckiej religii* i *Religii bez Boga* istnieje więc zasadnicza różnica – ta pierwsza powstała w szczycie sił intelektualnych (wszak 1960 r. do data drugiego wydania *Czystej teorii prawa*), chociaż Kelsen wahał się, czy ją w ogóle pokazać; ta druga natomiast powstała u schyłku życia (wszak wykład w Bernie odbył się 12–14 grudnia 2011 r., a więc zaledwie nieco ponad rok przed śmiercią autora – 14 lutego 2013 r.), ale Dworkin nigdy nie zdążył jej ukończyć i poprawić.

Jeśli jednak pewną miarą klasy i powodzenia dzieł naukowych może być fakt, że krótko po ich wydaniu pisze się o nich nie tylko obszerne recenzje, lecz także wręcz inne książki, to z tego punktu widzenia *Świecką*

<sup>53</sup> M. Leone, *Hans Kelsen: Secular Religion*, „International Journal for the Semiotics of Law” 2013, t. 26, s. 241.

<sup>54</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 9.



religię i *Religię bez Boga* należy uznać za pozycje szczególne. Już w kilka miesięcy po wydaniu pracy Kelsena poświęcono jej specjalną konferencję naukową – 15–16 października 2012 r. Kilkunastu naukowców zgromadzonych w Muzeum Żydowskim w Wiedniu analizowało różne aspekty dzieła na tle całej twórczości jego autora pod hasłem *Kelsens „Secular Religion“: Rezeption und Kritik*<sup>55</sup>. Rozpoczynający debatę Horst Dreier zwrócił uwagę, że *Świecka religia* tylko pozornie odbiega tematyką od głównego dzieła Kelsena – *Czystej teorii prawa*, w rzeczywistości jest bowiem głęboko powiązana ze sformułowaną tam koncepcją normatywności<sup>56</sup>. Podobnie jest z książką Dworkina. W lipcu 2014 r. opublikowano na łamach „Boston University Law Review” materiały ze specjalnego sympozjum naukowego poświęconego *Religii bez Boga*<sup>57</sup>. Autorzy poszczególnych tekstów słusznie podkreślają, że tę niewielką i w gruncie rzeczy niedokończoną pracę należy czytać w kontekście niektórych innych dzieł Dworkina, takich jak np. *Life’s Dominion, Is Democracy Possible Here?* czy zwłaszcza przywołanego już wyżej *JfH*.

Do pewnego stopnia zadziwiające jest to, że w polskiej literaturze przedmiotu *Świecka religia* właściwie, według stanu mojej wiedzy, w ogóle nie została odnotowana. Mimo że czysta teoria prawa Kelsena, w różnych wersjach wynikających z różnych etapów jego twórczości, ciągle jest przedmiotem analiz ze strony polskich teoretyków prawa<sup>58</sup>, to najczęściej wspomina się jedynie o innej pośmiertnie wydanej pracy tego autora, *Ogólnej teorii norm* z roku 1979<sup>59</sup>, uchodzącej za ostateczną i najpełniejszą wersję normatywizmu, znacznie odmienną od pierwowzoru z roku 1934. Tak jakby, w co trudno mi uwierzyć, w zasadzie nie wiadano o istnieniu *Świeckiej religii*. Nieco inaczej jest natomiast z *Religią bez Boga*. Wprawdzie polskie wydanie nie doczekało się jeszcze głębszych komentarzy, ale w literaturze odnotowano już wersję anglojęzyczną, a właściwie dostęp-

<sup>55</sup> Materiały z sympozjum zostały wydane jako C. Jabloner, T. Olechowski, K. Zelezny (red.), *Secular Religion: Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, t. 34, Wien 2013.

<sup>56</sup> H. Dreier, „Secular Religion” im Kontext von Kelsens Gesamtwerk, [w:] C. Jabloner, T. Olechowski, K. Zelezny (red.), *Secular...*, s. 1–18.

<sup>57</sup> *A Symposium on Ronald Dworkin’s Religion without God*, „Boston University Law” 2014, t. 94, nr 4, s. 1201–1355.

<sup>58</sup> Najlepszym dowodem może być nowe polskie tłumaczenie 2. wydania dzieła Kelsena z roku 1960 – *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014; poprzednie tłumaczenie pióra Tadeusza Przeorskiego dotyczyło 1. wydania z roku 1934 i zostało opublikowane jeszcze w okresie międzywojennym – *Czysta teoria prawa (Metoda i pojęcia zasadnicze)*, Przedruk z „Gazety Administracji i Policji Państwowej”, Warszawa 1934.

<sup>59</sup> H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979.

ny w sieci jej fragment opublikowany tuż po śmierci Dworkina na łamach „The New York Review of Books”<sup>60</sup>. Na tę publikację powołują się różni autorzy zabierający głos w toczącej się dyskusji na temat ateizmu i, co ciekawe, większość z nich, bez względu na reprezentowaną orientację światopoglądową, dosyć ciepło wyraża się o koncyliacyjnym wydźwięku *Religii bez Boga*:

„The New York Review of Books” przedrukował w kwietniu tego roku fragment książki zmarłego w lutym Ronalda Dworkina o znamienym tytule *Religia bez Boga*. To tekst na tyle intrygujący, że chciałbym od niego zacząć moje refleksje na temat wzajemnych relacji ateizmu i teizmu [...]. Teza Dworkina wprowadza nas w sedno zagadnienia [...], czyli nie tylko możliwego, ale i koniecznego dialogu ateisty z teistą<sup>61</sup>.

W gorącej dyskusji pomiędzy zagorzałymi teistami i radykalnymi ateistami książkę Dworkina umiejscawia się wprawdzie oczywiście w obozie ateistycznym, ale jednocześnie wraz z pracami np. Fransa de Waala przeciwstawia się ją antyreligijnej ortodoksji takich autorów jak np. Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens czy – chociaż w znacznie mniejszym stopniu – Daniel Dennett<sup>62</sup>. Spośród tych autorów, zwanych w literaturze „Czterema Jeźdźcami Nowego Ateizmu”, Dworkin sięga (i polemizuje) głównie do Dawkinsa i jego znanej pracy *Bóg urojony*<sup>63</sup>.

413

Warto więc, jak sądzę, przybliżyć nieco polskim prawnikom propozycje Dworkina sformułowane w *Religii bez Boga*, ponieważ problemy relacji pomiędzy nauką i religią nie są wyłącznie domeną filozofów i teologów<sup>64</sup>, lecz mają także istotne aspekty prawne. Szeroko komentowane w polskiej literaturze prawniczej wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Lautsi p-ko Włochy* stanowią tylko niewielki fragment szerszej dyskusji na temat obecności religii w przestrzeni publicznej, wolności religii i wolności od religii czy, *last but not least*, relacji pomiędzy Kościołami i państwem. Lektura *Religii bez Boga* pozwala, jak sądzę, spojrzeć na

<sup>60</sup> R. Dworkin, *Religion without God*, „The New York Review of Books”, 4.04.2013.

<sup>61</sup> Por. np. S. Obirek, *Sprzymierzeniec po przeciwnej stronie*, „Znak” 2013, nr 9, s. 26.

<sup>62</sup> Szerzej na ten temat M. Hohol, Ł. Kwiatek, *Schizma w ateizmie*, „Tygodnik Powszechny”, 23.11.2014, s. 14–16.

<sup>63</sup> Przeł. P. J. Sz wajcer, Warszawa 2007.

<sup>64</sup> W literaturze polskiej na ten temat por. zwł. B. Brożek, J. Mączka (red.), *Czy nauka zastąpi religię?*, Kraków 2011. W to pytanie, *mutatis mutandis*, wpisuje się omawiana książka Kelsena, który w sporze z Voegelinem stanowczo protestuje przeciwko uznawaniu nauki za świecką religię. Kelsenowi chodzi jednak o oczyszczenie nauki z religii, a nie o substytucję religii przez naukę. Na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy *Świecką religią* i *Religią bez Boga* – stanowisko Kelsena jest pryncypialne i nieprzejednane, Dworkin przyjmuje natomiast postawę koncyliacyjną i szuka kompromisu.

te problemy z nieco szerszej i wolnej od ideologicznego zacietrzewienia perspektywy filozoficzno-prawnej. Fundamentalne, moim zdaniem, pytanie stawia w tym kontekście Linda C. McClain: „Czy Religia bez Boga prowadzi do wolności religii bez konfliktu?”<sup>65</sup> Gdyby tak było, to książka Dworkina mogłaby nieco obniżyć temperaturę polskich debat na te tematy, ponieważ są one, w jakimś szczególnym i trudnym do zaakceptowania stopniu, obciążone ideologicznymi uprzedzeniami i metodologicznymi nieporozumieniami, przybierającymi niekiedy postać pseudonaukowej hysterii, tym bardziej że w *Religii bez Boga* mamy do czynienia z filozoficzną próbą zdefiniowania wolności religii i wolności od religii w sposób uniwersalny, a nie jedynie z dogmatyczną prezentacją jej specyficznej amerykańskiej wersji skonfrontowanej z odmiennym modelem europejskim. Dworkin sam zresztą tak właśnie nakreśla podstawowy cel swojej książki:

Jeśli zdołamy oddzielić Boga od religii – jeśli zdołamy zrozumieć, czym naprawdę jest religijny punkt widzenia i dlaczego nie wymaga ani nie zakłada nadprzyrodzonej osoby – to może będziemy mogli przynajmniej obniżyć temperaturę tych bitew dzięki oddzieleniu spraw nauki od spraw wartości<sup>66</sup>.

414 „Religijny ateizm”, sformułowany przez Dworkina głównie pod wpływem Alberta Einsteina i będący jednocześnie tytułem pierwszego rozdziału *Religii bez Boga*, jest oczywiście do pewnego stopnia oksymorem. Idea maksymalnie szeroko pojętej boskości, niekoniecznie kojarzona z Bogiem personalnym, wydaje się bowiem w powszechnej opinii elementem konstytutywnym każdej religii. Dworkin zdaje sobie z tego sprawę, skoro tytuł tego rozdziału opatruje jednocześnie znakiem zapytania – *Religijny ateizm? (Religious Atheism?)*. Analiza głównych założeń *Religii bez Boga* wymaga więc przede wszystkim wyjaśnienia, co autor rozumie pod pojęciami „religia” i „ateizm”. Trzeba przyznać, że już w *Sprawiedliwości według jeży* mamy do czynienia z pewnymi specyficznymi definicjami, które znacznie odbiegają od powszechnie przyjętej semantyki, co widać najlepiej na przykładzie relacji pomiędzy etyką oraz moralnością, i że jest to dosyć niekonwencjonalne pojmowanie tych fenomenów. W *Religii bez Boga* ta swoista „semantyczna autonomia” przenosi się na określenie relacji pomiędzy religią i Bogiem – w pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że w powszechnie przyjętym znaczeniu religia jest konsekwencją istnienia Boga, natomiast według Dworkina Bóg jest wprawdzie bardzo istotnym, ale to nie oznacza, że koniecznym warunkiem istnienia religii.

<sup>65</sup> L.C. McClain, *Does Religion without God leads to Religious Liberty without Conflict?*, „Boston University Law Review” 2014, t. 94, nr 4, s. 1273–1320.

<sup>66</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 20.

W rezultacie już w pierwszych zdaniach wstępu *Religii bez Boga* autor sformułował opinię, która niektórym może się wydawać obrazoburcza, ale stanowi oś całej pracy:

Tematem tej książki jest pogląd, że **religia jest głębsza od Boga** [podkr. moje – J.Z.]. Religia stanowi głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata: utrzymuje, że pewna inherentna, obiektywna wartość przenika wszystko, że wszechświat i jego stworzenie budzą nabożną cześć, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek<sup>67</sup>.

Gdyby w historii filozofii szukać jakichś inspiracji dla takiego stanowiska, to przychodzi na myśl z jednej strony etyka i panteizm Barucha Spinozy, z drugiej zaś racjonalizm i transcendentalizm Immanuela Kanta<sup>68</sup>. Punktem wyjścia religijnego ateizmu Dworkina jest jednak przede wszystkim następująca opinia Einsteina:

Świadomość istnienia dla nas czegoś niedocieczonego, owego objawienia najgłębszej mądrości i olśniewającego piękna dostępnego dla naszego umysłu jedynie w swym najpierwotniejszym kształcie, ta świadomość i zdolność odczuwania, stanowi o prawdziwej religijności; w tym i tylko w tym znaczeniu należę do ludzi głęboko religijnych<sup>69</sup>.

Podjęta w *Religii bez Boga* próba zredefiniowania religii nie jest jednak tylko jakąś arbitralną grą językową i potwierdza związek tej książki z wcześniejszymi dziełami Dworkina, w tym, wbrew wszelkim pozorom, także z jego głównymi pracami z zakresu filozofii prawa (*Taking Rights Seriously* i *Law's Empire*) oraz filozofii polityki (*Sovereign Virtue*). Jeśli bowiem uznać, że głównym wyróżnikiem integralnej filozofii prawa Dworkina jest problem interpretacji, to w *Religii bez Boga* mamy do czynienia z zastosowaniem tego samego instrumentarium w obszarze religii:

*Na czym polega różnica między religijnym i niereligijnym stosunkiem do świata? Trudno tu o odpowiedź, bo „religia” jest pojęciem interpretacyjnym, tzn. jego użytkownicy nie zgadzają się co do ścisłego znaczenia: używając go, zajmują stanowisko w kwe-*

<sup>67</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 13.

<sup>68</sup> W *Religii bez Boga* Dworkin odwołuje się szeroko do Spinozy (s. 42–46), natomiast nazwisko Kanta, co zaskakujące, w ogóle się nie pojawia. Nie jestem jednak odosobniony w tej Kantowskiej interpretacji koncepcji Dworkina – podobnie np. C.C. Unurgeanu, *Dworkin's Law Word: Religion without God*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2014, t. 13, nr 38, s. 221 i nast. Jeśli jednak spojrzeć na *Religię bez Boga* przez pryzmat *Sprawiedliwości według jeży*, to taka interpretacja wydaje się w pełni uzasadniona, ponieważ tam odwołania do Kanta są bardzo liczne (choć najczęściej na podstawie literatury wtórnej [np. *via* John Rawls czy Thomas Nagel], a nie na podstawie tekstów źródłowych) i właściwie cała koncepcja wartości Dworkina jest na wskroś Kantowska.

<sup>69</sup> A. Einstein, *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukowski, Warszawa 1935, s. 15, cyt. za: R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 15, przyp. 1.

stii, co pojęcie to powinno znaczyć [kursywa w oryginale – J.Z.]. Nazywając siebie religijnym, Einstein mógł mieć na myśli coś innego niż William James, gdy zaliczał pewne doświadczenia do religijnych, czy sędziowie Sądu Najwyższego<sup>70</sup>, gdy orzekali, że przekonania ateistyczne można uznać za religijne. W tym duchu powinniśmy rozważyć nasze pytanie. Jakie ujęcie religii byłoby najplodniej przyjąć?<sup>71</sup>

Zdaniem Dworkina istotą paradygmatu postawy religijnej nie jest powinność uprawiania kultu, lecz odrzucenie naturalizmu – zarówno w wersji nihilistycznej (wartości nie istnieją, są tylko złudzeniami), jak i w wersji deterministycznej (wartości wprawdzie istnieją, ale nie mają charakteru obiektywnego i są zdeterminowane warunkami miejsca i czasu). Ten antynaturalizm obejmuje dwa wymiary ludzkiej egzystencji i stanowi podstawę do sformułowania dwóch podstawowych, obiektywnie prawdziwych, zdaniem autora *Religii bez Boga*, sądów o wartościach:

Pierwszy głosi, że ludzkie życie ma obiektywne znaczenie lub obiektywną wartość. Każdą osobę cechuje wrodzona i niezbywalna odpowiedzialność za próbę uczynienia swojego życia udanym, tzn. przyzwoitym, uznającym etyczną odpowiedzialność za siebie i moralną za innych – nie tylko wtedy, gdy zdarzy się nam uznać to za ważne, lecz dlatego że jest to ważne samo w sobie, niezależnie od tego, czy tak uważamy, czy nie. Drugi utrzymuje, że to co nazywamy przyrodą – wszechświat jako całość i ze wszystkimi jego częściami – nie jest tylko sprawą faktu, lecz jest samo w sobie wzniosłe: ma charakter organicznej wartości i cudu. Wspólnie te dwa ogólne sądy aksjologiczne głoszą inherentną wartość w obu wymiarach ludzkiego życia: biologicznym i biograficznym<sup>72</sup>.

Do tych dwóch sądów, zdaniem Dworkina, sprowadza się metafizyczne jądro religijności, cała reszta ma charakter subsydiarny i nawet jeśli jest elementem istotnym i ważnym, to wcale nie oznacza, że jednocześnie jest elementem koniecznym paradygmatu postawy religijnej. Religijny ateizm Dworkina, przynajmniej w sferze deklaracji autora, tym różni się jednak od innych form ateizmu<sup>73</sup>, że akcentuje element wiary, a nie element nie-wiary. „Postawa religijna opiera się ostatecznie na wierze”<sup>74</sup>, tyle tylko, że nie musi to być wiara w Boga – bez względu na to, czy jest to, jak pisze autor, Bóg Sykstyński, bóg osobowy w innej postaci czy wreszcie bóg nieosobowy. W przypadku Dworkina, który próbuje nadać

<sup>70</sup> Dworkin ma tutaj na myśli orzeczenie w sprawie *United States v. Seeger* z roku 1965 – chodziło o to, czy zwolnienie od służby wojskowej z powodów wyznaniowych należy stosować także do ateistów powołujących się na względy moralne.

<sup>71</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 18.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>73</sup> Na temat różnych możliwych formuł ateizmu proponowanych przez przedstawicieli filozofii nowożytnej w XVII i XVIII w. por. S. Kruszyńska, *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011.

<sup>74</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, s. 27.



swojemu stanowisku wymiar uniwersalny, jest to więc ostatecznie wiara w świat obiektywnych, samoistnych i samouzasadniających się wartości.

Zdaniem Dworkina, i tutaj ponownie daje o sobie znać wspomniana już wyżej „semantyczna autonomia” – wynikająca z podstawowego znaczenia procesu interpretacji w jego filozofii prawa, polityki i moralności – wszystkie główne religie teistyczne, tj. chrześcijaństwo, judaizm i islam, składają się z dwóch części: naukowej i aksjologicznej. Tak naprawdę spór pomiędzy teistami i ateistami toczy się w ramach części naukowej, nie powinien natomiast dotyczyć części aksjologicznej. Trzeba jednak wyjaśnić, co Dworkin rozumie w tym kontekście pod pojęciem „nauki” i „aksjologii”, ponieważ ponownie mamy do czynienia ze specyficzną semantyką, zwłaszcza jeśli chodzi o „naukę”. Część naukowa

oferuje odpowiedzi na ważne aktualne kwestie dotyczące narodzin i historii wszechświata, początków ludzkiego życia i jego kontynuacji po śmierci. Ta część głosi, że pewien wszechmocny i wszechwiedny bóg stworzył wszechświat, osądza ludzkie żywoty, zapewnia życie pośmiertne i odpowiada na modły [...]. Nazywam wszystkie te wypowiedzi naukowymi ze względu na ich treść, a nie ich obronę<sup>75</sup>.

#### Z kolei część aksjologiczna

oferuje rozmaitość przekonań o tym, jak żyć i co cenić [...]. [Religijni ateści zgadzają się], że ma obiektywne znaczenie, jak przebiega ludzkie życie, i że każdy ma wrodzoną, niezbywalną etyczną potrzebę czynienia swojego życia godnym na miarę okoliczności. Zgadza się też, że przyroda nie jest tylko sprawą cząsteczek wrzuconych razem w bardzo długą historię, lecz czymś z istoty cudownym i pięknym. Naukowa część konwencjonalnej religii nie może ugruntować części aksjologicznej, ponieważ [...] są one pojęciowo niezależne<sup>76</sup>.

Paradygmat postawy religijnej jest wyznaczony, zdaniem Dworkina, przez część aksjologiczną, część naukowa ma znaczenie drugorzędne. Ostatecznie oznacza to więc, że w *Religii bez Boga* metafizyczne jądro religii zostaje sprowadzone do wiary w to, co autor sam, w specyficzny dla siebie sposób, określa mianem etyki i moralności.

*Religia bez Boga* składa się z czterech rozdziałów – obok omówionego wyżej *Religijnego ateizmu?* (*Religious Atheism?*, s. 13–46), który wydaje się najistotniejszy w sensie metodologicznym, w dalszej części autor omawia kolejno problem *Wszechświata* (*The Universe*, s. 49–95), *Wolności religijnej* (*Religious Freedom*, s. 99–132) oraz *Śmierci i nieśmiertelności* (*Death and Immortality*, s. 135–143). Szczegółowa analiza wszystkich tych części omawianej książki przekracza oczywiście ramy tego opracowania. Odsyłając

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 30 i nast.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 31 i nast.



potencjalnych czytelników bezpośrednio do dzieła Dworkina, uwadze prawników chciałbym polecić przede wszystkim lekturę rozdziału trzeciego, poświęconego wolności religijnej. Powstaje bowiem pytanie, czy i w jaki sposób zakreślona przez Dworkina koncepcja religijnego ateizmu może wpłynąć na interpretację wolności religijnej i jej dopuszczalnych ograniczeń jako materii konstytucyjnej? Dworkin powtarza tutaj to, co wcześniej napisał w *Sprawiedliwości według jeży*: w dyskusji o wartościach konstytucyjnych należy odróżniać od siebie wolność w znaczeniu ogólnym (*Freedom*) od wolności konkretnych (*Liberties*). Wielowymiarowość wolności religijnej rozpatrywanej przez pryzmat religijnego ateizmu powoduje, że jest ona przedmiotem zarówno tej pierwszej, jak i tych drugich. W wymiarze etycznym i moralnym, tak jak je pojmuje Dworkin, przekonania każdego człowieka w aksjologicznej części religii, bez względu na jego przekonania w sferze naukowej, zasługują na równą troskę i szacunek (*equal concern and respect*) ze strony organów państwa. Wolność ogólna (*Freedom*) jako wyraz całkowitej autonomii jednostki nie podlega żadnym ograniczeniom, racjonalnym ograniczeniom mogą podlegać jedynie wolności konkretne (*Liberties*) człowieka jako członka społeczeństwa. Dla prawników wystarczającą zachętą do lektury *Religii bez Boga* może być więc następujący fragment dotyczący interpretacji konstytucyjnej w duchu religijnego ateizmu:

418

Przeto ateści mogą uznawać teistów za pełnoprawnych partnerów w ich najgłębszych religijnych ambicjach. Teiści mogą dojść do wniosku, że ateści mają to samo co oni podłoże moralnych i politycznych przekonań. Obie partie mogą się zgodzić, że to, co biorą teraz za zupełnie nieprzeżytą otchłań, jest tylko ezoterycznym rodzajem naukowej niezgody bez moralnych ani politycznych implikacji<sup>77</sup>.

*Religia bez Boga* może być łatwym celem krytyki, ponieważ z opisanych już wyżej powodów jest niedokończona, pełna skrótów myślowych, uproszczeń i niedopowiedzeń. Dworkin, znając jego polemiczny temperament, prawdopodobnie by się specjalnie tą krytyką nie przejął i za całą pewnością podjął dyskusję. Pamiętajmy jednak, że jest to książka bardzo osobista i niedokończona, którą należy czytać na tle całego dorobku Dworkina w sferze filozofii prawa, polityki i moralności.

Dworkin miał opinię autora bardzo kontrowersyjnego. Koncyliacyjny wydźwięk *Religii bez Boga* może skłaniać, przynajmniej mnie, do pewnej weryfikacji tego stanowiska, ponieważ odsłania nowe, prawdziwe oblicze Dworkina, którego jego krytycy do tej pory nie uwzględniali. Jeśli bowiem spojrzeć na całą jego twórczość przez pryzmat omawianej

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 132.

w tym miejscu książki, to może się okazać, że w gruncie rzeczy, i wbrew wszelkim pozorom, zawsze był on człowiekiem kompromisu w sprawach niezwykle kontrowersyjnych – poszukiwał umiarkowanej trzeciej drogi pomiędzy pozytywizmem prawniczym i prawem natury (*Taking Rights Seriously, Law' Empire*); doceniał wagę argumentów obu stron sporu o aborcję i eutanazję (*Life's Dominion*); próbował pogodzić liberałów i komunitarystów w obrębie konfliktu pomiędzy wolnością i równością (*Sovereign Virtue*). W *Religii bez Boga*, w sposób bardziej lub mniej udany, ale z całą pewnością szczerą, walczy o płaszczyznę porozumienia między teizmem i ateizmem, a przynajmniej o stępienie kulturowego ostrza współczesnych wojen religijnych. Ma jednak świadomość trudności tego zadania:

Ta ambicja jest utopijna: wojny religijne z użyciem przemocy lub bez jej użycia odzwierciedlają nienawiść tkwiącą głębiej, niż filozofia potrafi sięgnąć. Odrobina filozofii wszelako może pomóc<sup>78</sup>.

## Bibliografia

- Adler M.D., *On (Moral) Philosophy and American Legal Scholarship*, [w:] F.J. Mootz III, *On Philosophy in American Law*, New York 2009, s. 114–121.
- Baer S., *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, „University of Toronto Law Journal” 2009, t. 59, nr 4, s. 417–468.
- Berlin I., *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, Warszawa 1993.
- Berlin I., *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003.
- Brown A., *Ronald Dworkin's Theory of Equality*, New York 2009.
- Burley J. (red.), *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin*, Malden–Oxford–Carlton 2005.
- Cohen M. (red.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, London 1984.
- Liptak A., *The Transcendent Lawyer*, „New York University – The Law School Magazine”, Autumn 2005, t. 15, s. 13–23.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*, „Arizona Law Review” 2001, t. 43, nr 2, s. 251–259.
- Dworkin R., *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996.
- Dworkin R., *Hard Cases*, „Harvard Law Review” 1975, t. 88, nr 6, s. 1057–1109.
- Dworkin R., *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2004, t. 24, nr 1, s. 1–37.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, Warszawa 2006.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 20.

- Dworkin R., *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton–Oxford 2006.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011.
- Dworkin R., *Justice in Robes*, Cambridge 2006.
- Dworkin R., *Keynote Address. Justice for Hedgehogs*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 469–477.
- Dworkin R., *Objectivity and Truth: You’d Better Believe It*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 2, s. 87–139.
- Dworkin R., *Religion without God*, Cambridge, Mass.–London 2013 (polskie wydanie *idem*, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014).
- Dworkin R., *Response*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 1059–1087.
- Dworkin R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.
- Dworkin R., *The Supreme Court Phalanx: The Court’s New Right-Wing Bloc*, New York 2008; przedruk tekstu dotyczącego tego problemu ukazał się także w Polsce na łamach „Gazety Wyborczej”, 31.10.2008 r. – *Ameryka musi spokornieć*.
- Einstein A., *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukowski, Warszawa 1935.
- Guest S., *Ronald Dworkin*, 2. wyd., Edinburgh 1997.
- Hall J.B., *Taking „Rechts” Seriously: Ronald Dworkin and Federal Constitutional Court of Germany*, „German Law Journal” 2008, t. 9, nr 6, s. 771–797.
- Hershovitz S. (red.), *Exploring Law’s Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, Oxford–New York 2006.
- Hohol M., Kwiatek Ł., *Schizma w ateizmie*, „Tygodnik Powszechny”, 23.11.2014.
- Hunt A. (red.), *Reading Dworkin Critically*, New York 1992.
- Jabloner C., Olechowski T., Zelezny K. (red.), *Secular Religion: Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, t. 34, Wien 2013.
- Jahanbegloo R., *Conversations with Isaiah Berlin*, London 2000 (polskie wydanie: *idem*, *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, Warszawa 2002).
- Kane R., *Ethics and Quest of Wisdom*, Cambridge 2010.
- Kelsen H., *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014.
- Kelsen H., *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religion”*, red. C. Jabloner, K. Zelezny, Wien–New York 2012.
- Kennedy D., Fischer III W.W. (red.), *The Canon of American Legal Thought*, Princeton 2006.
- Kozłowski T., *Autorytet versus przemoc. Ronald Dworkin w obronie imperium prawa*, „Studia Iuridica” 1996, t. 31, s. 47–67.
- Kruszyńska S., *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011.
- Leone M., *Hans Kelsen: Secular Religion*, „International Journal for the Semiotics of Law” 2013, t. 26, nr 1, s. 241–245.
- McLain L.C., *Does Religion without God leads to Religious Liberty without Conflict?*, „Boston University Law Review” 2014, t. 94, nr 4, s. 1273–132.

- Mootz III F.J., *Interpretation*, [w:] A. Sarat, M. Anderson, C.O. Frank, *Law and the Humanities*, Cambridge–New York 2009, s. 339–376.
- Narveson J., Sterba J.P., *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge 2010.
- Obirek S., *Sprzymierzeniec po przeciwnej stronie*, „Znak” 2013, nr 9, s. 26–32.
- Pfordten D. v. d., *Rechtsethik*, München 2001.
- Ripstein A., *Interpretation and/or Argumentation*, [w:] *idem*, *The Just*, Chicago 2000.
- Ripstein A., *Introduction: Anti-Archimedeanis*, [w:] *idem* (red.), *Ronald Dworkin*, New York 2007.
- Robertson D., *The Judge as Political Theorist: Contemporary Constitutional Review*, Princeton 2010.
- Shapiro F.R., *The Most-Cited Legal Authors*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 409–426.
- Schwarzschild M., *Constitutional Law and Equality*, [w:] D. Patterson (red.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 2. wyd., Malden–Oxford 2010, s. 160–176.
- Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 465–1087.
- Symposium on Ronald Dworkin’s Religion without God*, „Boston University Law” 2014, t. 94, nr 4, s. 1201–1355.
- Unurgeanu C.C., *Dworkin’s Law Word: Religion without God*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2014, t. 13, nr 38, s. 220–228.
- Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2002.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa*, Warszawa 2006, s. XI–XXX.



## Filary wolności Aksjologiczny wymiar wolności w myśli Jana Pawła II\*

Analiza zagadnień poświęconych wolności<sup>1</sup> pozwala na stwierdzenie, że wolność rozpatrywana jest przez Karola Wojtyłę/Jana Pawła II na dwóch płaszczyznach: ontologicznej i aksjologicznej<sup>2</sup>.

Przyczyną wolności człowieka jest Bóg – wolność jest darem Boga, przywilejem i obowiązkiem jednocześnie. To Bóg stworzył ludzi wolnymi, stąd wolność jest przymiotem każdego człowieka. Jako dar od Boga,

---

\* Treść artykułu stanowi fragment monografii poświęconej Janowi Pawłowi II i Václavovi Havlovi: I. Balcerczyk, *Spółczesność obywatelskie w myśli społecznej Jana Pawła II i Václava Havla*, Łódź 2016

<sup>1</sup> Por.: Prace poświęcone idei wolności według Karola Wojtyły/Jana Pawła II: T. Biesaga, *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, Seria: *Studia z bioetyki*, t. 4, Kraków 2008, s. 77–102; I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 2011; M. Filipiak, *Bibliografia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1997, t. 7, kol. 860–862; T. Styczeń, *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia?*, [w:] *idem* (red.), *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 257; A. Szostak, *Od autonomii do teonomii. Wolność a prawo w świetle encykliki Veritatis splendor. Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 350–367; *idem*, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności. Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 1997, s. 437–447; *idem*, *Alienacja: problem wciąż aktualny. „Centesimus annus”. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 293–308; *idem*, *Wolność a prawda w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003, red. ks. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 535–545; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000; *idem*, *Etyka solidarności oraz Homo Sovieticus*, Kraków 2005; *idem*, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985; *idem*, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000; *idem*, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Lublin 2000; *idem*, *Osobowa struktura samostanowienia*, Lublin 2000; *idem*, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, Lublin 2000; *idem*, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, Lublin 2000; *idem*, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, Lublin 2000.

<sup>2</sup> Por.: T. Biesaga, *op. cit.*, s. 77–102.



wolność jest wymiarem bytu człowieka, „wymiarem bytu osobowego i wymiarem bytu wspólnotowego”<sup>3</sup>. Każdy człowiek może użyć swej wolności wedle swej woli – dobrze lub źle. Według Wojtyły:

To się nawet nie redukuje do jakichś ludzkich ustaleń. Człowiek może ustalać tylko w obrębie tego, co już jest jakoś zadane w porządku przez człowieka zastanym, porządku stworzonym przez Boga<sup>4</sup>.

Wolność jest nam dana i „zadana”<sup>5</sup>, niejako jako zadanie stawiane człowiekowi, inspirujące do ciągłej pracy nad sobą. To dzięki wolności osoba ludzka może się realizować w sposób odpowiadający jej naturze i wybierać między dobrem a złem. Może wybierać cele i drogi, które do nich prowadzą<sup>6</sup>. Wolność jest darem, lecz nie danym raz na zawsze, a wymagającym ciągłym starań o jego zdobywanie. Nie można jej posiadać, wręcz niebezpiecznie jest ją posiadać, należy ją stale zdobywać<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> *Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa, Kraków, 10 czerwca 1987*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x481/slowo-do-mlodziezy-zgromadzonej-przed-siedziba-arcybiskupa-krakow/> [dostęp: 14.03.2011].

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Por.: „Wolność jest dana człowiekowi przez Stwórcę i jest mu równocześnie zadana. Poprzez wolność bowiem człowiek jest powołany do przyjęcia i realizacji prawdy. Wybierając i wypełniając prawdziwe dobro w życiu osobistym i rodzinnym, w rzeczywistości ekonomicznej i politycznej, czy wreszcie w środowisku narodowym i międzynarodowym, człowiek realizuje swoją wolność w prawdzie”, Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, <http://www.zaufaj.com/rozmowy-na-przelomie-tysiacleci/563.html> [dostęp: 14.03.2011], s. 50.

<sup>6</sup> Por.: *Przemówienie Ojca Świętego do korpusu dyplomatycznego z dnia 10.01.2005*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 14.03.2011].

<sup>7</sup> *Przemówienie podczas audyencji papieskiej dla pielgrzymów z Białorusi z dnia 17.10.1998*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 14.03.2011]. Por.: „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne. Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz płacąc ciągle na nowo siebie posiadać. Tą zapłatą wchodzimy w historię i dotykamy jej epok: Którędy przebiega dział pokoleń między tymi, co nie dopłacili, a tymi, co musieli nadpłacać? Po której jesteśmy stronie? [...] Historyczna warstwa wydarzeń powleka zmagania sumień. W warstwie tej drgają zwycięstwa i upadki. Historia ich nie podrywa, lecz uwydatnia. [...] Słaby jest lud, jeśli godzi się ze swoją klęską, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina. Godziny wciąż powracają na wielkiej tarczy historii. Oto liturgia dziejów. Czuwanie jest słowem Pana i słowem Ludu, które będziemy przyjmować ciągle na nowo. Godziny przechodzą w psalm nieustających nawróceń: Idziemy uczestniczyć w Eucharystii światów”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...* Podobne stanowisko na temat wolności reprezentuje Benedykt XVI, który stwierdza: „Wolność człowieka jest wciąż nowa i wciąż na nowo musi decydować. Nie są one nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych – w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni. Wolność zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem”. Benedykt

Autor *Osoby i czynu* zwraca uwagę na aksjologiczny wymiar wolności<sup>8</sup>. Wolności, jako właściwości człowieka, nie wolno rozpatrywać w oderwaniu od wartości. To stosunek osoby do wartości stanowi o dojrzałości wolności człowieka. Wartości są Tischnerowskimi „»barwami i dźwiękami« wolności”<sup>9</sup>. Analizując papieskie rozumienie wolności, ksiądz Józef Tischner porównuje wolność do przestrzeni, w której człowiek może się bezpiecznie poruszać. Drogowskazem określającym pola możliwego wyboru w tej przestrzeni jest ludzkie sumienie. To sumienie właśnie pozwala na zachowanie wolności i uniknięcie pułapek swawoli i przystosowania się do konieczności. Tischner twierdzi: „Człowiek jest wolny taką wolnością, jaką ustanowiło w nim jego sumienie. Bo kształt wolności nie jest człowiekowi dany raz na zawsze. Zmienia się on według dyktanda sumienia”<sup>10</sup>.

Człowiek jest podmiotem, który działa i poprzez czyn dynamizuje się jako osoba. Jako sprawca czynu człowiek zależy od siebie:

Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie. [...] Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne ja, które będąc podmiotem, równocześnie jest owym pierwszym przedmiotem, o jakim stanowi aktem woli. [...] Ponieważ jest to sprawczość na zasadzie samostanowienia, ponieważ wówczas sprawczo stanowimy o sobie, przeto też podmiot sam dla siebie jest przedmiotem. W ten sposób „uprzedmiotowienie” wchodzi w pod-

425

XVI, *Encyklika Spe Salvi*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_pl.html) [dostęp: 27.11.2011]. Por.: „Wolność jako idealność tego, co bezpośrednio i naturalnie nie jest dana jako coś bezpośredniego i naturalnego, lecz musi być dopiero nabywana i zdobywana, mianowicie poprzez nieustające i narzucające dyscyplinę pośrednictwo wiedzy i woli”. G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 61–62.

<sup>8</sup> Por.: „Nie można mówić o współczesnym świecie, nie podnosząc sprawy wolności. Wolność to ta jedyna w swoim rodzaju wartość etyczna, od realizacji której zależy realizacja wszystkich innych wartości osobowych. Nie można doskonalić siebie, nie przyjmując w wolny sposób proponowanych wartości”. J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 195.

<sup>9</sup> „Jak wzrok pochyła się ku barwie, a słuch ku dźwiękom, tak i wolność ku czemuś się nachyla. [...] Z wolności nie można zrezygnować, bo akt rezygnacji jest potwierdzeniem wolności. Kiedyż więc spełnia się wolność? Co jest tą »barwą« i »dźwiękiem« dla wolności? Wolność spełnia się wtedy, gdy kieruje się na zewnątrz samej siebie, ku jakiejś wartości, jakiemuś dobru, gdy je wybiera, urzeczywistnia. A co jest pierwszym dobrem wolności? Może chleb, może życie, może miłość, może Bóg? Nie, pierwszym dobrem wolności jest prawda. Dopiero prawda wyzwala, dopiero ona pozwala na zachowanie właściwego dystansu wobec konieczności: »Wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem« – pisze Jan Paweł II”, J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 196. „Wolność jest tam, gdzie są człowiekowi zadane pewne wartości, pomiędzy którymi trzeba wybrać – jedne odsunąć, inne uznać i urzeczywistnić”. J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus...*, s. 51.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus...*, s. 112.

stawowe znaczenie wolności. Uprzedmiotowienie mianowicie warunkuje samozależność, w której zawiera się podstawowe znaczenie wolności<sup>11</sup>.

Poprzez wolność człowiek dynamizuje się jako osoba, w odróżnieniu do natury, której sposobem dynamizowania się jest instynkt.

Człowiek samostanowi o sobie w sposób właściwy sobie, naturalny i wrodzony. Samostanowienie należy do natury człowieka. W akcie samostanowienia unaocznia się wolność – to dzięki niej człowiek nie jest kierowany instynktem<sup>12</sup>. W samostanowieniu ujawnia się wola, czyli to, co pozwala człowiekowi chcieć, jako właściwość osoby. Wolność człowieka zawsze związana jest z wolą,

z konkretnym ja chcę, w którym zawiera się [...] przeżycie mogę – nie muszę. W analizie samostanowienia zstępujemy do samych korzeni zarówno tego ja chcę, jak i tego mogę – nie muszę<sup>13</sup>.

Samostanowienie jest zatem podstawową, a zarazem najpełniejszą, rzeczywistością doświadczalną<sup>14</sup>.

Odwołując się do Arystotelesa, papież Jan Paweł II upatruje źródła wolności (na płaszczyźnie ludzkiej) w ludzkiej woli. Tworzy zależność między wolnością a wolą. Wolność jest własnością woli, która realizuje się poprzez prawdę. To od człowieka zależy, czy będzie wolny, czy zniewolony. Wola, która ujawnia się w samostanowieniu, jest nie tylko właściwością osoby, jest także (wtórnie) władzą do osiągania zamierzonych celów. Wola ma cechy nie tylko konstytutywne (stanowiące o osobie), lecz także jest czymś podporządkowanym osobie, zależnym od osoby. Papież stwierdza:

Elementarny przejaw wolności woli jest zarazem stwierdzeniem całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą. Niezależność konstytuuje się

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 165, 167.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>14</sup> Por.: „Wolność utożsamia się z samostanowieniem – z tym samostanowieniem, w którym odkrywamy wolę jako właściwość osoby. Wolność przeto jawi się jako właściwość osoby związana z wolą. Chodzi więc o wolność jako rzeczywistość, chodzi o tę wolność, która jest rzeczywistą właściwością człowieka, rzeczywistym też przymiotem jego woli. [...] Kluczem do tej rzeczywistości jest fakt stanowienia oraz wszystko to, co go dogłębnie warunkuje w samej strukturze osoby, mianowicie samo-panowanie i samo-posiadanie”. „Samostanowienie, czyli wola jako właściwość osoby, zakorzeniona w samo-panowaniu i samo-posiadaniu, ujawnia w porządku dynamicznym przedmiotowość tejże osoby, czyli każdego konkretnego »ja«, które świadomie działa”. „Wydaje się jednak, że przez analizę samych chęci w ich różnorodnych odcieniach i modyfikacjach nie sięgamy jeszcze do korzenia woli. Zakorzenia się ona bowiem w samej strukturze osoby [...] a poza tą strukturą nie ma właściwej racji bytu”. *Ibidem*, s. 161, 154, 170.

i kształtuje przez samo-zależność, indeterminizm poprzez autodeterminizm. Właśnie dzięki tej całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wola, wola jest władzą wolności osoby<sup>15</sup>.

Dzięki woli człowiek świadomie rozstrzyga, stąd też wola jest władzą świadomego rozstrzygnięcia. Każde świadome działanie człowieka dokonuje się w sposób właściwy woli<sup>16</sup>. Wola leży u podstaw (źródeł, przyczyn) czynu – to w niej człowiek unaocznia się w swej transcendencji jako osoba.

## Dobro

Człowiek jest wolny, gdy realizuje dobro:

Należy podkreślić, że wszystkie postaci i stopnie zaabsorbowania, czy też zaangażowania woli, kształtują się jako osobowe poprzez moment rozstrzygnięcia. Rozstrzygnięcie jest jakby progiem, poprzez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru<sup>17</sup>.

Jednak pierwotną w stosunku do samej zdolności rozstrzygnięcia jest gotowość wychodzenia ku dobru, ponieważ tylko wolność, która jest zdobywana w imię dobra, jest prawdziwa. Wolnością można gospodarować dobrze lub źle, może służyć prawdziwemu lub pozornemu dobru<sup>18</sup>. W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II podkreśla tę zależność wolności i dobra jeszcze dobitniej:

Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>16</sup> „Chodzi o doświadczenie „mogę – nie muszę – chcę”, w którym ujawnia się przyczynowość sprawcza osoby. Tomistyczna teoria woli daje wyjaśnienie wewnętrznej struktury osoby, przedstawiające rację tego, co jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu „mogę – nie muszę – chcę”. Oto skłaniam się do działania pod wpływem uczuć wyrażających się w stanach mej świadomości; mimo to inklinacja ta – stwierdzam – nie jest determinacją. Nie muszę wcale wybrać tego, co wybieram. Mogę nie wybrać. Wybieram dlatego, że chcę”. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 17.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 173.

<sup>18</sup> Por.: „[Wolność] może być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub pozornego. Dziś przez świat idzie spaczony pojęcie wolności. Nie brak takich, którzy tak właśnie wolności głoszą. O tym winniśmy wiedzieć i to sobie głęboko uświadamiać. Trzeba prosić Boga, żeby dał wzrost temu dobru, jakie dokonało się i nadal dokonuje na waszej ziemi, żeby nie zabrakło w sercach męstwa, wielkoduszości i nadziei”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 162–183.

Jeżeli wolność przestaje być związana z prawdą, a uzależnia prawdę od siebie, tworzy logiczne przesłanki, które mają szkodliwe konsekwencje moralne<sup>19</sup>.

Wolność zatem jest korzeniem stawania się dobrym lub złym. Człowiek działa, jest sprawcą czynów, a to w czynie ujawnia się ludzka moralność. Stąd też wolność stanowi o działaniu człowieka jako „o strukturze zasadniczo odrębnej od wszelkiej innej postaci dynamizmu”. Poprzez czyn moralność jest wnoszona do człowieka i prowadzi nas do źródeł wolności, do przeżycia „mogę – nie muszę”<sup>20</sup>.

## Prawda

Jan Paweł II, podążając za Arystotelesem przyznaje, że wolność jest własnością woli, która urzeczywistnia się w prawdzie. Dlatego papież wyraźnie stwierdza: „Nie ma wolności bez prawdy”<sup>21</sup>. Wolność nie jest wartością niezależną, ale „samozależną” od prawdy i od sumienia. Zdaniem papieża:

428

Wolności przypisane są określone cechy, które współtworzą tę wartość i stanowią o jej wadze: są to dobro i prawda. Akt ludzki, który nie uznaje prawdy i nie przyjmuje jej w miłości, jest aktem porażki wolności. Nie jest on właściwie aktem wolnym. Być wolnym wcale nie znaczy czynić wszystko, co mi się wydaje lub mi się podoba, ale panować samemu sobie i posiadać samego siebie w sposób, który umożliwia ujęcie czciogodności dobra i oddanie samego siebie do jego dyspozycji. [...] Wolność określa adekwatnie samą siebie zawsze i tylko w obliczu prawdy, w jej obecności [...] Światło prawdy nie jest czymś, co z zewnątrz osacza akt wolności, lecz tym czymś, co go od wewnątrz konstytuuje, i to do tego stopnia, iż bez udziału tego światła akt ten nie jest autentycznie wolny<sup>22</sup>.

Poprzez zależność wolności od prawdy człowiek jest powołany do przyjmowania i realizacji prawdy:

Wybierając i wypełniając prawdziwe dobro w życiu osobistym i rodzinnym, w rzeczywistości ekonomicznej i politycznej, czy wreszcie w środowisku narodowym i międzynarodowym, człowiek realizuje swoją wolność w prawdzie.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 51.

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 147–148.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 47.

<sup>22</sup> R. Buttiglione, *op. cit.*, s. 33.

Tylko prawda czyni człowieka wolnym<sup>23</sup>. Tym samym papież Jan Paweł II sprzeciwia się absolutyzacji wolności, krytykuje postrzeganie wolności kierującej się indywidualnym dobrem prywatnym i dostrzega w niej źródło kryzysu społeczeństw, przyczynę subiektywizacji i relatywizacji norm moralnych.

Wolność spełnia się w prawdzie. Odwołując się do myśli św. Augustyna, Jan Paweł II postrzega prawdę jako dar, który jest nam „dany”. „Jest to prawda o nas samych, naszego osobistego sumienia”<sup>24</sup>. Osoba ludzka może poszukiwać prawdy w różnych procesach badawczych, gdyż jak twierdzi papież, „nie rodzi się z myśli i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca”. Aby osiągnąć korzeni prawdy należy dokonać analizy aktu intencyjnego – każdy wybór i rozstrzygnięcie podejmowane przez człowieka związane jest z chceniem, chcenie zaś zależne od osoby:

Moment prawdy zawarty w samej istocie rozstrzygnięcia czy też wybierania stanowi w ten sposób o dynamizmie właściwym osobie jako takiej. Jest to dynamizm czynu. Moment prawdy wyzwala samo *agere* osoby i najgłębiej stanowi o rozgraniczeniu tegoż *agere* od *pati*, działania od dziania się, jakiego osoba w różny sposób jest podmiotem. I właśnie ten moment jest bezpośrednio uwarunkowany poznawczym przeżyciem wartości. Zarówno rozstrzygnięcie, jak i wybór – każde na swój sposób – realizują się poprzez relację do prawdy o przedmiocie jako o dobru. [...] Jest to prawda aksjologiczna, różna od prawdy ontologicznej. Ujmując ją, stwierdzamy nie tyle, czym dany przedmiot jest, ile – jaką stanowi wartość<sup>25</sup>.

429

Mówimy o zależności ku prawdzie, która jest przyczyną transcencji człowieka w czynie. Tym samym Wojtyła podkreśla nadrzędność prawdy względem dynamizmu człowieka<sup>26</sup>.

Człowiek jako istota myśląca, obdarzona rozumem i świadomością, może poznać siebie w akcie przeżywania siebie jako sprawcy czynu. Ów

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 50. Por.: „Zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej, choć w Polsce nie było pod tym względem najgorzej. Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi”. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x430/homilia-wygloszona-w-czasie-mszy-sw-olsztyn/> [dostęp: 14.02.2011].

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 14.03.2011].

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 187.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 183. Por.: „Wola – a poprzez wolę osoba – rozstrzygając i wybierając, odpowiada na motywy, a nie doznaje tylko jakiejś z ich strony determinacji. Zdolność takiego odpowiadania ujawnia wolność woli w jej znaczeniu rozwiniętym. Odpowiadanie zakłada zawsze pełne odniesienie do prawdy, nie tylko odniesienie do przedmiotów odpowiedzi”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 182.



moment przeżycia i poznania wiąże się z momentem sądu, który dokonuje się w człowieku nad popełnionym czynem. Jest to moment dotarcia do prawdy:

Ujęcie prawdy jest równoznaczne z wprowadzeniem przedmiotu w podmiot – osobę wedle istotnej właściwości tego podmiotu – osoby. Właściwość ta, czyli stosunek do prawdy – nie tylko transcendentny, ale także i przeżywany – ujawnia zarazem duchową naturę osobowego podmiotu. Prawda stanowi rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu. Czyn jest czynem poprzez moment prawdy – mianowicie prawdy o dobru – który to moment nadaje mu kształt autentycznego *actus persone*<sup>27</sup>.

Dzięki owemu „momentowi prawdy” dokonującemu się podczas rozstrzygnięcia, człowiek poznaje moralność – rozróżnienie dobra i zła staje się dla niego zrozumiałe – chcenia unaoczniają się w ludzkim działaniu poprzez prawdę o dobru<sup>28</sup>. Życie człowieka polega na ciągłym dążeniu do prawdy. Potrzeba dociekania prawdy i dążenia do niej wynika z faktu, że człowiek posiada umysł służący odróżnianiu prawdy od nie-prawdy. Człowiek podporządkowuje się prawdzie, która staje się jednocześnie „własnym światem umysłu ludzkiego”<sup>29</sup>. Prawda jest tą wartością, w której urzeczywistnia się transcendencja osoby w wolności:

430

Transcendencja osoby w czynie wiąże się nie tyle z samą umysłową funkcją sądenia, ile właśnie z prawdą przedmiotowej rzeczywistości, względem której człowiek wciąż musi rozstrzygać i wybierać, czyli znajdować adekwatne do tej rzeczywistości odpowiedzi w swoich czynach<sup>30</sup>.

Człowiek jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Może i powinien osobistym wysiłkiem myśli docierać do prawdy. Może i powinien wybierać i rozstrzygać<sup>31</sup>. Dzięki rozumowi, świadomości i możliwości dokonania sądu już w momencie rozstrzygnięcia, człowiek ma moc, może stać na stanowisku prawdy obiektywnej w stosunku do przedmiotowego dobra i zła. Podporządkowanie prawdzie czyni człowieka wolnym i pozwala człowiekowi rządzić sobą. Prawda jest przestrzenią, w której unaocznia się wolność. Im więcej jest między nami prawdy, tym więcej jest między nami wolności<sup>32</sup>. Prawda i relacja do prawdy decy-

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na Błoniach, Kraków, 10 czerwca 1979* <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x579/homilia-w-czasie-mszy-sw-odprawionej-na-bloniach/> [dostęp: 14.03.2011].

<sup>32</sup> Podobne stanowisko reprezentuje ks. Józef Tischner, który stwierdza: „Nie ma wolności w wyzwoleniu od wartości prawdy. Ale też żadna prawda nie może stać się

duje o człowieczeństwie człowieka, unaocznia się w czynie osoby oraz w jej sumieniu. Człowiek zawsze jest zadany prawdzie. Nie może od niej uciec. Jako istota rozumna rozpoznaje zasady moralności i sam decyduje, w jakim kierunku podąży, jest wtedy sam ze sobą i własnym sumieniem. Może wybrać dwie drogi – podążanie w zgodzie z własnym sumieniem lub wbrew własnemu sumieniu. W tym miejscu dokonuje się w człowieku wybór między dobrem a złem, co wiąże się częstokroć z prawdziwym dramatem dla człowieka. Jeśli człowiek wybierze dobro, wówczas wzrasta jego człowieczeństwo, „staje się bardziej tym, kim ma być”. Wybór drugiej drogi, wybór zła, prowadzi do degradacji człowieka, do grzechu i do pomniejszenia człowieka jako osoby<sup>33</sup>.

W myśli społecznej Jana Pawła II prawda wielokrotnie zostaje przywoływana jako wartość podstawowa dla istnienia wspólnot i kształtowania się społeczeństw<sup>34</sup>. Środowiska społeczne, w których człowiek

---

prawdą dla człowieka i prawdą człowieka, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność”. J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 196. Rozważając myśl A. Kępińskiego Tischner dochodzi do wniosku, że „Człowieczeństwo człowieka wyłania się i pozostaje w bezpośrednim związku z wewnętrzną wolnością człowieka, do jakiej czuje się on zdolny”. *Ibidem*, s. 411. „Człowiek »jest w prawdzie« wtedy, gdy w każdej – dobrej i złej – sytuacji potrafi być sobą”. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus...*, s. 45.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, Gdańsk, 12 czerwca 1987*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x485/homilia-w-czasie-liturgii-slowa-skierowana-do-mlodziezy-zgromadzonej-na-westerplatte/> [dostęp: 14.03.2011].

<sup>34</sup> Por.: „Poszukiwanie prawdy dokonuje się nie tylko w indywidualnym zmaganiu w bibliotece czy w laboratorium, ale ma także wymiar wspólnotowy. »Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba« (*Fides et ratio*, 32). Jest to z pewnością doświadczenie bliskie każdemu z was tu obecnych. Do prawdy dochodzi się także dzięki innym, w dialogu z innymi i dla innych. Poszukiwanie prawdy i dzielenie się nią z innymi jest ważną posługą społeczną, do jakiej w sposób szczególnie są wezwani ludzie nauki” Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce (Toruń)*, Toruń, 7 czerwca 1999, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x338/przemowienie-do-rektorow-wyzszych-uczelni-w-polsce-torun/> [dostęp: 29.12.2011]. „Nie można jednakże zapomnieć, że prawa człowieka są po to, ażeby każdy miał przestrzeń potrzebną do spełniania swoich zadań i powinności. Ażeby w ten sposób mógł się rozwijać. Mógł stawać się bardziej człowiekiem”. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, Gdańsk, 12 czerwca 1987...* „Całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach”. „Przypatrzmy się znaczeniu prawdy w naszym życiu publicznym. W odnowionej Polsce nie ma już

przebywa wraz z innymi ludźmi, mają wpływ na osobowość człowieka oraz jego sposób postrzegania samego siebie. *Ja* w pełni odkrywa siebie w relacji do *ty* i *my*. Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń społecznych człowieka o drugim człowieku. Jan Paweł II przestrzega, by uczyć się ludzi, by w ten sposób wzrastać w swym człowieczeństwie, „poprzez umiejętność dawania »sobie«: być człowiekiem dla drugich”<sup>35</sup>. Do prawdy, jako wartości nadrzędnej w relacjach międzyludzkich, odwoływał się również Ojciec Święty w czasie pielgrzymki do Polski w roku 1991, kiedy mówił:

W ogóle nie da się zachować ósmego przykazania – przynajmniej w wymiarze społecznym – jeśli brakować będzie życzliwości, wzajemnego zaufania i szacunku wobec tych wszystkich odmienności, które ubogacają nasze życie społeczne<sup>36</sup>.

Prawda jest dobrem zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i międzyludzkim, społecznym. Każdy człowiek ma prawo do prawdy, jeśli służy ona dobru – nie można mieć bowiem prawa do prawdy, kiedy służy ona złu, tak jak to często bywało w czasie wojen, gdy prawda była wymuszana i miała służyć złu.

Zagadnienie prawdy Jan Paweł II rozważał szczegółowo w encyklice *Veritas splendor*. Tam też znajdujemy pełne wyjaśnienie koncepcji prawdy jako wartości, na której zbudowane powinno być życie człowieka, wspólnoty, całych społeczeństw i narodów:

Jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi<sup>37</sup>.

urzędu cenzury, różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie. Została przywrócona – jakby powiedział Cyprian Norwid – »wolność mowy«”. (*Rzecz o wolności słowa*, Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991...*

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Kochana młodość*, Warszawa 1997, s. 19.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991...*

<sup>37</sup> Por. „Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przewyciężyć różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby. Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeśli 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 jedni drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnych korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. [...]

Bez prawdy nie ma niczego, w co jednostki mogłyby i chciały się angażować<sup>38</sup>.

Papież zwraca też uwagę na nośniki prawdy, jakimi są słowa. Prawda jest wartością i wymaga wypowiedzania jej odpowiednimi słowami. Słowa mogą czasem wyrażać prawdę w sposób poniżający dla samej prawdy, wtedy gdy są wypowiedzane w celu uzasadnienia kłamstwa. Jan Paweł II przestrzega przed używaniem prawdy dla kłamstwa – konsekwencją takiego działania jest narastający i ogarniający ludzi chaos i degradacja człowieka<sup>39</sup>. Kłamstwu towarzyszy przemoc, często przybierająca pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na groźbę<sup>40</sup>. Kolejnym zagrożeniem dla prawdy jest brak miłości do prawdy i do człowieka<sup>41</sup>. Bez miłości do prawdy i do ludzi podważone zostają prawa jednostki, wolność jednostki i wolność całych państw:

Wolność państw jest święta, muszą one bowiem być wolne, przede wszystkim po to, aby mogły wywiązywać się ze swego pierwszorzędneho obowiązku, jakim jest obrona nie tylko życia, ale i wolności swoich obywateli we wszystkich jej uprawnionych przejawach<sup>42</sup>.

Aby zachować wolność człowiek powinien przestrzegać następujących zasad:

433

Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendencji 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. [...] Dlatego nierozzerwalny związek prawdy z wolnością – który wyraża istotną więź między mądrością a wolą Bożą – ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej”. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, 99, [w:] E. Janiak (red.), *W prawdzie ku wolności. W kręgu Encykliki Veritatis splendor*, Wrocław 1994, s. 88.

<sup>38</sup> Por.: „Václav Havel pokazał bardzo dobrze, że komunizm w swej ostatniej fazie nie przedstawiał już sam siebie jako prawdy, lecz właśnie dlatego to, co zeń dzięki tylko samej sile faktycznie pozostało, przestało być czymś, w co warto było się jeszcze angażować; ponieważ jeśli nie ma prawdy, to nie ma niczego, w imię czego byłoby warto ryzykować życiem”. R. Buttiglione, *op. cit.*, s. 37.

<sup>39</sup> „Nasze słowo musi być wolne, musi wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Nie można 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. Słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy”. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991...*

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, II, 23 [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html) [dostęp: 14.03.2011].

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991...*

<sup>42</sup> *Przemówienie Ojca Świętego do korpusu dyplomatycznego z dnia 10.01.2005...*

- odróżniać kłamstwo od prawdy;
  - nie ustawać w poszukiwaniu prawdy;
  - zachować konsekwencję: kochać prawdę, mieć odwagę żyć w prawdzie i głosić prawdę;
  - przecierać drogi wielkiemu dobru, którego oczekuje świat<sup>43</sup>.
- Podstawowymi imperatywami człowieka staje się troska o sumienie moralne i o poczucie odpowiedzialności:

Trzeba pamiętać wreszcie o potrzebie nieustannej wdzięczności za ten dar, jakim dla człowieka jest drugi człowiek – ten, dzięki któremu, z którym i dla którego włącza się w wielką przygodę poszukiwania prawdy<sup>44</sup>.

Tylko prawda ma szansę zwyciężyć, gdyż tylko prawda jest trwała.

## Godność

Człowiekowi stworzonemu na obraz i podobieństwo Boga, korzystającemu z umysłu i wolności, przypisana jest godność. Dlatego człowieka należy stawiać ponad wszystko to, co on sam wytworzył<sup>45</sup>. Godność jest człowiekowi, podobnie jak prawda i wolność, jednocześnie dana i zadana i wiąże się z odniesieniem do prawdy. O godności stanowi myślenie i życie w prawdzie<sup>46</sup>:

Godność człowieka jest wartością, którą się widzi i czuje, ale o której trudno mówić. Można jednak naprowadzić na tę wartość, wskazując na jej kontekst. Kontekstem są prawa człowieka. Godność człowieka przejawia się przez prawa, które mu przysługują<sup>47</sup>.

Godność stanowi podstawowe dobro życia społecznego i indywidualnego. Szczęśliwość związana jest wyłącznie z osobą, z jej swoistą i nieodtworzalną w świecie przyrody strukturą. Jako właściwa tylko człowie-

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Kochana młodości...*, s. 31, 74.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce (Toruń), Toruń, 7 czerwca 1999...*

<sup>45</sup> Warto w tym miejscu przywołać Ingardena i jego koncepcję cywilizacji ludzkiej jako wytworu człowieka w odpowiedzi na niemożność przekroczenia i przeniknięcia przez człowieka granic natury. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 13–38.

<sup>46</sup> K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu, rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1980, s. 115.

<sup>47</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus...*, s. 114. Por.: „Godność człowieka opiera się na jego sumieniu. Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień”. *Idem, Solidarność sumień*, [w:] *idem, Etyka solidarności...*, s. 10.

kowi, stanowi o jego człowieczeństwie i tym samym odróżnia go od istot nieosobowych „choćby nawet obdarzonych psychiką, jak zwierzęta”<sup>48</sup>. Godność i szczęśliwość człowieka pozostają w nierozzerwalnym związku z duchowością człowieka. To duchowości człowieka zawdzięczamy wyzwolenie jedności osoby w czynie, transcendencję osoby w czynie.

## Odpowiedzialność

Osoba jako podmiot rozstrzyga i dokonuje wyborów warunkowanych przez poznanie. Poprzez relację do prawdy, która stanowi najistotniejszą właściwość poznania, zachodzi transcendencja człowieka w czynie. Człowiek rozstrzyga co do przedmiotu chcenia, dokonuje wyboru jednego przedmiotu czy wartości spośród wielu innych<sup>49</sup>. Wybór ten jest możliwy poprzez odniesienie do prawdy:

Istotą racji wyboru oraz samej zdolności wybierania nie może być nic innego, jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną. Wybierać – to nie znaczy tylko skierowywać się ku jednej wartości z pominięciem innych (byłoby to czysto „materialne” pojmowanie wyboru). Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o woli w porządku intencjonalnym, przedmiotach na zasadzie pełnej prawdy<sup>50</sup>.

435

Człowiek zatem potrafi wolać odpowiedzieć na wartości, zdolność ta opiera się na relacji do prawdy, powinność przybiera tutaj moc normatywną prawdy.

Z racji tego, że człowiek działa, dokonuje świadomego wyboru i jest sprawcą, ponosi odpowiedzialność za swój czyn<sup>51</sup>. Odpowiedzialność zachodzi przede wszystkim ze względu na powinność: „Tylko wówczas człowiek jest odpowiedzialny za  $x$ , kiedy powinien był spełnić  $x$  lub też

<sup>48</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 218.

<sup>49</sup> Por.: „To, co nazywamy wolą, wiąże się nade wszystko ze zdolnością rozstrzygania, w której zawiera się również moc zawieszenia chcen dla dokonania wyboru. W ten sposób wola tkwi wyraźnie w transcendencji pionowej, która jest związana z samopanowaniem oraz samo-posiadaniem jako specyficzną właściwością strukturalną osoby”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 176.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>51</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura stanowienia*, [w:] *idem, Osoba i czyn oraz...*, s. 426. Por.: „W działaniu człowieka poszczególne władze duchowe dążą ku syntezie. W syntezie tej główną rolę odgrywa wola. Dzięki temu zaznacza się w działaniu charakter rozumny ludzkiego podmiotu. Akty ludzkie są wolne, a jako takie, domagają się odpowiedzialności podmiotu. Człowiek chce określonego dobra, wybiera je i z kolei odpowiada za swój wybór”. J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 42.



– w innym przypadku – gdy powinien był  $x$  nie spełnić<sup>52</sup>. To właśnie na stosunku między sprawczością i powinnością osoby a jej odpowiedzialnością bazuje porządek moralny w wymiarze międzyludzkim i społecznym. Człowiek jest odpowiedzialny za coś i przed kimś<sup>53</sup>. Człowiek ponosi odpowiedzialność za przedmiot intencjonalny działania. Skoro powinieniem – to odpowiadam. Powinności występują zawsze w relacji do wartości, dlatego człowiek odpowiada za wartości. Poprzez to, że osoba ponosi odpowiedzialność za przedmiot intencyjny działania oraz za podmiot działania, sprawca (osoba) ma możliwość spełnienia siebie – człowiek realizuje siebie, swoje *ja* w czynie. Odpowiedzialność „przed kimś” należy rozpatrywać na trzech płaszczyznach:

- odpowiedzialność przed samym sobą, przed *ja*;
- odpowiedzialność przed drugim;
- odpowiedzialność przed Bogiem.

Odpowiedzialność przed *ja* stawia człowieka w pozycji sędziego samego siebie: „Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu własnego *ja* osoby”<sup>54</sup>. Ponieważ człowiek jako osoba sam sobie panuje, to konsekwencją jest pełna odpowiedzialność za popełniony czyn. Jest to odpowiedzialność przed własnym sumieniem, zupełna, niemożliwa do ominięcia – nie sposób od niej uciec. Właściwa jedynie człowiekowi, zaświadczająca o jego człowieczeństwie<sup>55</sup>.

Na mocy uczestnictwa we wspólnocie człowiek jest odpowiedzialny przed drugim:

<sup>52</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 212.

<sup>53</sup> Zbliżoną koncepcję odpowiedzialności odnajdujemy u Ingardena. Fenomen odpowiedzialności jest tutaj rozpatrywany na czterech płaszczyznach: 1. Ktoś ponosi odpowiedzialność za coś albo inaczej mówiąc jest za coś odpowiedzialny; 2. Ktoś bierze odpowiedzialność za coś; 3. Ktoś jest za coś pociągany do odpowiedzialności; 4. Ktoś działa odpowiedzialnie. „Ponoszenie odpowiedzialności jest stanem faktycznym, który poniekąd automatycznie nakłada się na tego, kto spełnia czyn określonego rodzaju. Stajemy się odpowiedzialni za czyn, skorośmy się go podjęli i dokonali, ale i nadal pozostajemy za niego odpowiedzialni, czy tego chcemy czy nie. [...] To wzięcie odpowiedzialności jest realnym aktem psychicznym osoby, nie samym przeżyciem, i prowadzi do jakiejś zasadniczej gotowości wewnętrznej do podjęcia kroków wiodących do odciążenia sprawcy. [...] Pociąganie kogoś do odpowiedzialności ma swoje źródło poza sprawcą i przebiega również poza nim, ale kieruje się na niego i ma wywołać w nim określone zmiany. Rozwijają się ono w działaniu określonego rodzaju, które wprawdzie dotyczy sprawcy, lecz nie może go automatycznie odciążyć od odpowiedzialności”. R. Ingarden, *op. cit.*, s. 78–80.

<sup>54</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 215.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 216.

Świat osób ma swą strukturę międzyludzką oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury potrzeba odpowiedzialności „przed kimś” stanowi na pewno jedną z podstaw wyłonienia władzy, zwłaszcza tzw. władzy sądowniczej<sup>56</sup>.

Zatem odpowiedzialność przed drugim może przybierać postać ustrukturyzowaną (władza sądownicza), jak też nieustrukturyzowaną, polegającą na odpowiedzialności wobec drugiego jako bliźniego.

Ze względu na strukturę religijną świata, człowiek ponosi także odpowiedzialność przed Bogiem – Bóg rozliczy nas z każdego czynu, nawet jeśli będziemy starali się uciec przed swym sumieniem, naszym bliźnim czy władzą sądowniczą. Odpowiedzialność przed Bogiem jest odpowiedzialnością zupełną i pewną.

W wymiarze społecznym odpowiedzialność ludzka przenosi się na wszelkie działania, które człowiek podejmuje w relacji z drugim człowiekiem i objawia się postawą uczciwości w pracy, działaniach społecznych i politycznych. Wiąże się z tym poczucie troski i odpowiedzialności za innych ludzi, za tych, którzy potrzebują pomocy, za ubogich, odpowiedzialność za współpracowników, za członków tej samej wspólnoty. Przejawem odpowiedzialności człowieka jest również szacunek dla przyrody i środowiska. Jan Paweł II mówił:

Wszystkie te imperatywy trzeba realizować, aby można było zbudować świat, który umożliwi wyższą jakość wspólnego życia. Nigdy więcej jedni oddzieleni od drugich! Nigdy więcej jedni przeciw drugim! Wszyscy razem, solidarni, świadomi obecności Boga!<sup>57</sup>

Każdy człowiek w równej mierze ponosi odpowiedzialność za świat. Bez względu na swoją pozycję i miejsce w społeczeństwie, każdy dokonywany wybór przyczynia się do zmiany tej lawiny, jaką jest świat. Wszelkie dobro, które powstaje wskutek wyborów, składa się na ogólne dobro i nadzieję świata; wszelkie zło zasila istniejące zło. Aby świat mógł się rozwijać, każdy człowiek powinien osiągać coraz większą świadomość swoich wyborów i przestać być niewolnikiem niewiedzy czy konieczności, a co za tym idzie – nie stać z boku bezczynnie jak statysta, lecz przejmując funkcję aktora wpływającego na kształt otaczającej go rzeczywistości.

Z odpowiedzialnością społeczną wiąże się zatem aktywna postawa, aktywny stosunek do życia na poziomie świata rzeczy i świata ludzi<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego podczas noworocznego spotkania z korpusem dyplomatycznym*. 10 I 2000...

<sup>58</sup> Por.: „Nasz czas – życie współczesne nosi na sobie piętno konfliktów społecznych, których korzenie sięgają wieków ubiegłych. Prawda, że obraz świata zmienił się bardzo

Jest to swoiste powołanie człowieka odpowiedzialnego, by w konkretnych warunkach, *hic et nunc*, był sprawcą zmian na lepsze:

Troska o sumienie moralne i o poczucie odpowiedzialności za człowieka ze strony ludzi nauki, urastają dziś do rangi podstawowych imperatywów. To właśnie na tym poziomie decydują się zarówno losy nauki współczesnej, jak i w pewnym sensie losy całej ludzkości. Trzeba pamiętać wreszcie o potrzebie nieustannej wdzięczności za ten dar, jakim dla człowieka jest drugi człowiek – ten, dzięki któremu, z którym i dla którego włącza się w wielką przygodę poszukiwania prawdy<sup>59</sup>.

Być odpowiedzialnym w stosunkach międzyludzkich to znaczy być wiernym. U źródeł poczucia odpowiedzialności spoczywa wierność oraz odwaga w myśleniu w podążaniu za prawdą. Odpowiedzialność przesądza o człowieczeństwie osoby, bo tak jak głosił Ingarden: „Jedynie człowiek czuje się odpowiedzialny za swój sposób życia, zwłaszcza wtedy, gdy nie udało mu się zrealizować wartości niezbędnych, jego zdaniem, dla jego godności wewnętrznej”<sup>60</sup>. Wyznacznikiem wolności człowieka jest związane z nią poczucie odpowiedzialności. Człowiek wolny to człowiek odpowiedzialny, świadom konsekwencji swoich czynów i słów. Jan Paweł II postrzega odpowiedzialność całościowo, jako postawę właściwą człowiekowi, który z szacunkiem odnosi się nie tylko do siebie, ale też do drugiego człowieka, do grup społecznych, całego społeczeństwa, do władzy, do środowiska. Przejawem odpowiedzialności jest poczucie solidar-

438

od chwili, kiedy mówiono o powstaniu tzw. kwestii społecznej. Zarazem pojawiły się różnorodne, nieprzewidziane nowe problemy zarówno te, o których wiemy już wiele, jak i te, których pełnej diagnozy jeszcze nie posiadamy. Wydaje się już dziś rzeczą pewną, że kierunek rozwoju społecznego zmierza ku uspołecznieniu struktur ekonomiczno-socjalnych. Obudzona została świadomość praw społecznych i narodowych wśród najszerzych kręgów ludzi. Wydaje się również, że jakby sumą doświadczenia zebranego w XX wieku jest coraz powszechniejsze dążenie do nierozdzielnego traktowania wolności ludzkiej i sprawiedliwości społecznej, dążenie do łącznego stosowania kryterium chleba i kryterium wolności w rozwiązywaniu problemów społecznych. Jednakże dysproporcja pomiędzy skokiem w technice, jakiego ludzkość dokonała, a żółtim tempem postępu humanizmu w świecie współczesnym wyraża się ciągle istniejącym ogromem biedy, zła i niepokoju. Każdy, kto nie wyznaje poglądu, że jest mu doskonale obojętne, jak toczy się świat i życie innych ludzi wokół niego – musi więc dostrzegać to jakieś szczególnie wielkie poczucie odpowiedzialności historycznej człowieka XX wieku. Musi on także dostrzegać, jak doniosłe jest znaczenie kategorii moralnych dla życia zbiorowego i jakie zobowiązania narzucają one człowiekowi współczesnemu. Nie może on więc należeć do tych, o których trafnie powiedział Emanuel Mounier, że patrzą oni obojętnie na to, jak karawana ludzka posuwa się naprzód na obolałych nogach”. *Rozdroża i wartości*, „Więź” 1958, nr 2 (1), [http://www.wiez.pl/miesiecznik/s,miesiecznik\\_szczegoly,id,219,art,5086](http://www.wiez.pl/miesiecznik/s,miesiecznik_szczegoly,id,219,art,5086) [dostęp: 15.04.2012].

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce (Toruń), Toruń, 7 czerwca 1999...*

<sup>60</sup> R. Ingarden, *op. cit.*, s. 22.

ności z innymi ludźmi, a także postawa pokory wobec Boga, przed którym tak naprawdę odpowiadamy i przed którym zostaniemy ostatecznie rozliczeni z naszej działalności.

Jan Paweł II zwraca uwagę na ciężar daru wolności, który nie jest darem łatwym dla człowieka – problem zagospodarowania wolności ma bowiem charakter nie tylko indywidualny, lecz także zbiorowy. Jeśli człowiek jest wolny, to może używać wolności dobrze lub źle. Każde dobro, jak i każde zło, które zostanie wytworzone podczas używania wolności przez człowieka, wpływa nie tylko na sprawcę czynu, lecz także na jego otoczenie. Jeśli sprawca jest źródłem dobra czy zła, to ponosi on odpowiedzialność za zjawisko rozprzestrzeniania się dobra lub zła w swoim otoczeniu, które niejako falami obejmuje inne osoby. Dlatego problem wolności, zagospodarowania wolności powinien mieć charakter rozwiązania systemowego<sup>61</sup>. Żadne ograniczenia natury zewnętrznej, żadne rozwiązania systemowe nie mają prawa do ograniczania czy eliminowania wolności, która przysługuje każdej osobie, każdemu obywatelowi. Należy liczyć się z zagrożeniem, że w takim społeczeństwie, gdzie wolność człowieka jest ograniczona, życie społeczne powoli obumiera<sup>62</sup>. Wolność dana i zadana człowiekowi nie jest jednak wolnością absolutną – jest wolnością o tyle, o ile mieści się w określonych ramach wyznaczonych przez wartości oraz *ty* i *ja*. Ramę rozumianą jako ograniczenie wolności stanowi przede wszystkim dobro, o czym już wielokrotnie wspomniano. Za kolejne ograniczenie należy uznać drugiego człowieka, czyli *ty*. Wolność spełnia się w akcie prawdy, ale żeby mogło to nastąpić, drugi człowiek musi być przekonany o tym, że to co otrzymuje, jest prawdą<sup>63</sup>. Prawda ta jest objawiona przede wszystkim nam samym i staje się dla *ja* imperatywem wiążącym do uznania za prawdę tego, co jest prawdą<sup>64</sup>.

Szczęśliwy człowiek może być tylko wtedy, gdy jest dobry – gdy urzeczywistnia dobro, przez które on sam staje się dobry:

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 41.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, II, 25.

<sup>63</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 196.

<sup>64</sup> T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 494.

Por: „Dotykamy tu sprawy najważniejszej. Niepodległości człowieka, niezawisłości jego wyborów, suwerenności jego życia i godności w obliczu wszelkich potęg tego świata. Jest w sercu jakaś bezcenna wartość, jakieś niezbywalne bogactwo, prawda moralna, która czyni człowieka strasznym niewolnikiem prawości, uczciwości i obowiązku wobec innych ludzi, do tego stopnia, że gotów jest ponieść największą ofiarę i udźwignąć każde cierpienie byle tylko tę prawdę ocalić”. A. Szczypiorski, *Laudacja na 60. urodziny W. Bartoszewskiego*, Warszawa 2006, s. 76.

Spełnić siebie i być szczęśliwym – powie papież – to prawie tożsamość. Spełnić siebie to urzeczywistnić owo dobro, przez które człowiek jako osoba staje się dobry i jest dobry. Zarysowuje się wyraźna łączność pomiędzy szczęśliwością a aksjologią osoby. Łączność ta zachodzi w spełnieniu czynu i w nim się urzeczywistnia<sup>65</sup>.

Dobrymi stajemy się wtedy, gdy dążymy do prawdy, gdy używamy rozumu, by odróżnić prawdę od nie-prawdy. Bierzymy odpowiedzialność za tę prawdę, za wartości. Jesteśmy odpowiedzialni przed sobą, przed drugim, przed Bogiem. Człowiek ponosi odpowiedzialność, bo to on jest sprawcą czynu, to on inicjuje działanie. Jako sprawca jest podmiotem, *suppositum*, co go wyróżnia od świata rzeczy. Jest sprawcą, bo jest wolny, wolność jest mu dana i zadana, może dokonać świadomego wyboru<sup>66</sup>. Skoro wybieramy, to bierzemy odpowiedzialność za ten wybór jako osoba. Człowiek jako sprawca czynu działa z innymi. Pozostaje w relacji *ja–ty*, a szerzej, *ja–my*. Poprzez *ja* poznaje *ty* i poprzez *ty* poznaje *ja*. Akceptuje swoje *ja* w *ty*, ponieważ w *ty* także znajduje się *ja*. *Ty* to bliźni *ja*. *Ty* i *ja* działając razem tworzą *communio*, wspólnotę, w której działają w imię wolności, prawdy, odpowiedzialności i dobra jako najwyższych wartości.

<sup>65</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 217.

<sup>66</sup> Por.: „Spełnienie osoby w czynie zależy od czynnego i wewnątrztwórczego zespolenia prawdy z wolnością. Zespolenie takie jest zarazem szczęściarodne. Nie wydaje się szczęściarodna sama tylko wolność jako proste »mogę – nie muszę«. Wolność w tym stanie jest tylko warunkiem szczęśliwości, choć pozbawienie wolności jest równoznaczne z zagrożeniem samej szczęśliwości. Ta jednakże nie utożsamia się tylko z dysponowaniem wolnością, ale z jej spełnieniem przez prawdę. Spełnienie wolności w prawdziwości – czyli na zasadzie relacji do prawdy – jest równoznaczne ze spełnieniem osoby. I ono właśnie jest szczęściarodne w wymiarze osoby, w jej skali”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, s. 217. Por. „Staram się być człowiekiem sumienia. Że tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przezwyciężając je w sobie. To taka bardzo podstawowa sprawa, której nigdy nie można pomniejszać, zepchnąć na dalszy plan. Nie. Nie! Ona jest wszędzie i zawsze pierwszoplanowa. Jest zaś tym ważniejsza, im więcej okoliczności zdaje się sprzyjać temu, abyśmy tolerowali zło, abyśmy się łatwo z niego rozgrzeszali. Zwłaszcza, jeżeli tak postępują inni”. Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży, Częstochowa, 18 czerwca 1983* <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x511/apel-jasnogorski-rozważanie-wygłoszone-do-mlodziezy/> [dostęp: 14.03.2011].

## Bibliografia

- Balcerczyk I., *Spółczesność obywatelskie w myśli społecznej Jana Pawła II i Václava Havla*, Łódź 2016.
- Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_pl.html) [dostęp: 27.11.2011].
- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 14.02.2012].
- Biesaga T., *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, Seria: *Studia z bioetyki*, t. 4, Kraków 2008, s. 65–75.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 10–42.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 2011.
- Filipiak M., *Bibliografia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1997.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży*, Częstochowa, 18 czerwca 1983, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x511/apel-jasnogorski-rozważanie-wygłoszone-do-mlodziezy/> [dostęp: 14.09.2011].
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1991.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, Gdańsk, 12 czerwca 1987*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x485/homilia-w-czasie-liturgii-slowa-skierowana-do-mlodziezy-zgromadzonej-na-westerplatte/> [dostęp: 13.05.2012].
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na Błoniach, Kraków, 10 czerwca 1979*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x579/homilia-w-czasie-mszy-sw-odprawionej-na-bloniach/> [dostęp: 21.10.2011].
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Św. Olsztyn, 6 czerwca 1991*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x430/homilia-wygloszona-w-czasie-mszy-sw-olsztyn/> [dostęp: 15.09.2012].
- Jan Paweł II, *Kochana młodzieży*, Warszawa 1997.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, <http://www.zaufaj.com/rozmowy-na-przelomie-tysiacleci/563.html> [dostęp: 12.01.2013].
- Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*: [http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan\\_pawel\\_ii/homilie.html](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/homilie.html) [dostęp: 12.02.2013].
- Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce (Toruń), Toruń, 7 czerwca 1999*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x338/przemowienie-do-rektorow-wyzszych-uczelni-w-polsce-torun/> [dostęp: 29.12.2011].
- Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do korpusu dyplomatycznego z dnia 10.01.2005*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 16.10.2011].
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji papieskiej dla pielgrzymów z Białorusi, 17.10.1998 rok*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 16.10.2011].



- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na Błoniach, Kraków, 10 czerwca 1987*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x479/przemowienie-powitalne-na-bloniach/> [dostęp: 28.12.2012].
- Jan Paweł II, *Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa, Kraków, 10 czerwca 1987*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x481/slowo-do-mlodziezy-zgromadzonej-przed-siedziba-arcybiskupa-krakow/> [dostęp: 13.05.2012].
- Janiak E. (red.), *W prawdzie ku wolności. W kręgu Encykliki Veritas Splendor*, Wrocław 1994.
- Styczeń T., *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia?*, [w:] idem (red.), *W drodze do etyki*, Lublin 1984.
- Szostak A., *Wolność a prawda w ujęciu Karola Wojtyły, Jana Pawła II. Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003*, red. ks. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003.
- Szostak A., *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności. Wolność we współczesnej kulturze, Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996*, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 1997.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo Sovieticus*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2002.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, Lublin 2000.

## Komunitaryzm: poszukiwanie warunków wolności

### Szkic do genealogii współczesnego komunitaryzmu

Komunitaryzm odnosi się do rozmaitych stanowisk funkcjonujących na gruncie teorii i filozofii polityki oraz praktyki politycznej. Wiodącą ideą komunitaryzmu jest nacisk na rolę wspólnoty w kształtowaniu jednostki, zasad współżycia społecznego i polityki. Nazwa „komunitaryzm” powstała w stuleciu XIX. John Goodwyn Barnby (1820–1881), przywódca angielskiego ruchu czartystowskiego, socjalista utopijny i współpracownik Roberta Owena, za pomocą tego terminu odniósł się w roku 1841 do eksperymentów społecznych o charakterze utopijno-socjalistycznym.

443

Elementy stanowiska komunitarnego występują w licznych ruchach politycznych i etycznych w różnych epokach. Założki idei komunitarnych są odnajdywane w Nowym Testamencie, w chrześcijańskim ruchu monastycznym oraz katolickim ruchu robotniczym, podkreślającym związki solidarności między grupami robotniczymi; komunitaryzm ma również związek z personalistyczną filozofią Emmanuela Mouniera. Silne wątki komunitarne występują w teoriach filozofów i socjologów, m.in. Emila Durkheima i Ferdinanda Tönniesa. Współcześnie komunitaryzm jako ruch ideologiczno-polityczny funkcjonuje w USA, gdzie jest upowszechniany przez Amitaia Etzioniego i Williama A. Galstona. Komunitarne tendencje znajdują poświadczenie w badaniach socjologów analizujących indywidualistyczne społeczeństwo amerykańskie<sup>1</sup>. Idee zachodniego, głównie amerykańskiego, komunitaryzmu służą jako wsparcie dla ana-

---

<sup>1</sup> R.N. Bellah i in., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1996.

logicznych idei w Azji Wschodniej<sup>2</sup>. W Polsce komunitaryzm odgrywa istotną rolę w debatach intelektualnych i akademickich<sup>3</sup>, lecz nie zyskał platformy politycznego oddziaływania. Niektóre twierdzenia komunitarne są częścią programów politycznych partii konserwatywnych, budząc zarazem opór partii zorientowanych liberalnie; lewicowy komunitaryzm nie ma w Polsce reprezentacji.

Współczesny komunitaryzm jako nurt filozofii politycznej powstał w reakcji na nowatorskie sformułowanie doktryny liberalnej przez Johna Rawlsa<sup>4</sup>. Do najważniejszych jego przedstawicieli zaliczani są Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor i Michael Walzer. Sformułowali oni zasadniczy korpus doktryn, tez i argumentów uważanych za charakterystyczne dla współczesnego komunitaryzmu filozoficznego. Należy zaznaczyć jednak, że każdy z nich mniej lub bardziej stanowczo odżegnuje się od komunitaryzmu, pragnąc zapewne odciąć się od rozmaitych praktyczno-politycznych projektów posługujących się tym szyldem.

Jeżeli liberalna koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności Rawlsa odegrała rolę negatywnej inspiracji dla wszystkich wymienionych myślicieli, to ich pozytywne inspiracje są również zbieżne. W przypadku MacIntyre'a taką rolę odegrały idee Karla Marxa, Arystotelesa i św. Tomasza; pewną rolę odegrał też w jego rozwoju intelektualnym Herbert McCabe, irlandzki dominikanin urodzony w Wielkiej Brytanii, charyzmatyczny i porywający kaznodzieja i redaktor, znany z surowej i błyskotliwej krytyki Kościoła katolickiego. Taylor znajdował inspirację negatywną nie tylko w pismach Rawlsa, ale także Isaiaha Berlina, natomiast pozytywny wpływ wywarły na niego głównie pisma Georga W. Hegla i Ludwiga Wittgensteina oraz doktryny hermeneutyczne. Idee marksowskie oddziaływały w istotnej mierze na Walzera. Sandel, który jako Rhodes Scholar studiował w Balliol College w Oxfordzie, uzyskał doktorat pod kierunkiem Taylora.

Mimo zbieżności inspiracji negatywnych i pozytywnych, filozoficzny komunitaryzm jest zróżnicowany i nie poddaje się łatwo spójnej konceptualizacji. Istnieje jednak szereg tez o charakterze ontologicznym, epistemologicznym, etycznym i politycznym, które, choć zyskały różne sformułowania i są rozmaicie interpretowane, można uznać za elemen-

<sup>2</sup> D. Bell, *Communitarianism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/> [dostęp: 01.10.2015].

<sup>3</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.

ty tożsamości tego ruchu, uzasadniające posłużenie się w odniesieniu do nich zbiorczą nazwą komunitaryzmu.

Wiodącą tezę ruchu komunitarnego jest antyindywidualizm. Zgodnie z tą tezą tradycyjne liberalne przeciwstawienie jednostki ludzkiej kolektywowi jest nieporozumieniem. Uważają oni, że opozycja „jednostka czy wspólnota” nie da się w istocie sformułować, albowiem nie do pomyślenia jest jednostka ludzka jako istota nieukształtowana przez jakiś kolektyw ludzki. W perspektywie komunitaryzmu bardziej adekwatna jest opozycja między „społeczeństwem” lub „społeczeństwem otwartym” (*Gesellschaft*) a „wspólnotą” lub „społeczeństwem zamkniętym” (*Gemeinschaft*)<sup>5</sup>. W sensie ontologicznym komunitarny antyindywidualizm oznacza zatem negację indywidualistycznego lub atomistycznego przekonania o społeczeństwie jako złożonym z autonomicznych jednostek<sup>6</sup> oraz uznanie pierwotności wspólnotowych form życia.

W opozycji do uniwersalizmu komunitarianie głoszą partykularyzm. Różne tezy o charakterze partykularystycznym zostały sformułowane w polemice z liberalizmem aspirującym do przedstawiania powszechnie obowiązujących zasad życia społecznego. Komunitarianie podkreślają znaczenie lokalnych wspólnot ludzkich, w tym grup etnicznych, narodowych, kulturowych i związków religijnych. U niektórych myślicieli komunitarnych, partykularyzm przybiera postać relatywizmu; np. w opozycji do uniwersalizmu i kosmopolityzmu liberalnego MacIntyre broni etycznych podstaw patriotyzmu. Jakkolwiek komunitarianie opowiadają się za rozmaicie interpretowanym partykularyzmem, to bezpodstawne są sugestie, iżby czerpali inspirację z pism nazistowskiego ideologa Carla Schmitta<sup>7</sup>, nie można im przypisać dążności nacjonalistycznych czy ksenofobicznych, podobnie trudno uznać, iżby przemawiała przez nich nostalgia za zmistyfikowaną wizją dawnej wspólnoty.

Z partykularyzmem komunitarnym ściśle wiąże się tradycjonalizm. Tradycja na gruncie komunitaryzmu jest rozumiana niekiedy w sposób zbliżony do niektórych postaci konserwatyzmu, zachodzą jednak między nimi mniej lub bardziej istotne różnice. Wychodząc od przekonania o tradycyjnym i partykularnym kształtowaniu jednostek ludzkich przez lokalne wspólnoty, komunitarianie wskazują nie tylko na to, że obyczaje, zasady moralne, język i cała kultura mają charakter nieuniwersalny; są

<sup>5</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Anhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig 1887; K. Popper, *Open Society and Its Enemies*, London 1945; A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001.

<sup>6</sup> J.W.N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.

<sup>7</sup> S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.

dzą, iż dotyczy to również władzy samej racjonalności. Podkreślają rolę afektywnych aspektów ludzkiego życia oraz argumentują, że wyborów dokonywanych przez jednostki nie można zredukować wyłącznie do kalkulacji celowo-racjonalnej. Ludzkie wybory są bowiem kształtowane przez rozmaite czynniki uznawane za istotne na gruncie wspólnot, w ramach których funkcjonują, przy czym takich wyborów nie można uznać za nieracjonalne. To prowadzi niektórych przedstawicieli tego nurtu do tezy, że istnieje nie jedna uniwersalna racjonalność, lecz wiele nieuniwersalnych racjonalności.

Na płaszczyźnie teorii politycznej do najważniejszych tez komunitaryzmu należy krytyka liberalnego pojmowania wolności; stała się ona punktem wyjścia sformułowania szeregu warunków umożliwiających stosunki wolności. Przedmiotem krytyki komunitarian było również kontraktualne rozumienie relacji międzyludzkich jako stosunków zawieranych dobrowolnie przez wolne i autonomiczne jednostki. Podobnie jak w przypadku wolności, kładli oni nacisk na wspólnotowe warunki umożliwiające nawiązywanie takich stosunków oraz problematyzowali ich sprawiedliwość. Krytyka komunitarian jest również skierowana przeciwko liberalnej koncepcji praw człowieka.

446

Znacząca część krytyki komunitarian ogniskowała się wokół liberalnego rozumienia osobowości ludzkiej; krytyka tej koncepcji stała się zarazem sposobem na sformułowanie stanowiska pozytywnego zarówno w tej, jak i licznych z nią powiązanych kwestii. Z tego względu istotna część niniejszego tekstu dotyczy tego zagadnienia; pokrótce odnosi się także do wskazanych powyżej tez stanowiących o doktrynalnej tożsamości filozoficznego komunitaryzmu.

## Liberalizm jako tradycja

Książka MacIntyre'a *After Virtue* jest uznawana za źródło inspiracji dla nurtu komunitarnego, jakkolwiek on sam, podobnie jak niektórzy inni przedstawiciele tego nurtu, dystansuje się od tej formacji w jej politycznych postaciach<sup>8</sup>. W stanowisku filozoficznym MacIntyre'a fundamentalną rolę odgrywa pojęcie tradycji. Z pojęciem tym nierozzerwalnie wiąże się u MacIntyre'a pojęcie wspólnoty: wspólnota jest nośnikiem tradycji, tradycja zaś jest przewodnikiem wspólnoty. Oba te pojęcia są jednocześnie pojmowane przezeń w pluralistyczny sposób: istnieje wiele

<sup>8</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981.

odmiennych tradycji ukonstytuowanych w zróżnicowany sposób wokół praktyk życiowych wspólnot ludzkich i posługujących się odmiennymi językami, służącymi im do radzenia sobie we własny sposób z otoczeniem. Każda jednostka ludzka jest wytworem wspólnoty o określonej tradycji i kulturowanych w nich praktykach. MacIntyre w szczególności uważa, że posługiwanie się językiem, za pomocą którego każdy człowiek zyskuje zdolność budowania swej samoświadomości i racjonalności, jest umiejętnością nabywaną dzięki jego uczestnictwu w praktykach charakterystycznych dla wspólnoty, w której się rozwija. Pojęcia języka, w jakim mówimy, uzyskują swoje znaczenie dzięki tradycyjnie i wspólnotowo ukształtowanym praktykom społecznym, w które angażujemy się jako członkowie takiej wspólnoty. Zrozumienie roli i znaczenia określonego pojęcia wymaga więc rozumienia go w perspektywie danej praktyki, kulturowanej przez daną wspólnotę w ramach danej tradycji, nie zaś w oderwaniu od niej.

Warunkiem niezbędnym ludzkiej indywidualnej samoświadomości jest świadomość własnej tradycji, to znaczy historii wspólnoty, w której każdy człowiek się kształtuje<sup>9</sup>. Świadomość własnej tradycji pozwala bowiem stawiać pytania, takie jak „Na czym polega nasze wspólne dziedzictwo naszej wspólnej przeszłości?” „Co w naszym dziedzictwie minione doświadczenie nakazuje nam cenić?”, a także „Co w naszym dziedzictwie wymaga krytyki i przebudowania?”<sup>10</sup> MacIntyre uważa za angażowanie się we wspólne zadawanie takich pytań, oraz we wspólne odpowiadanie na nie, za warunek racjonalnej debaty dotyczącej celów życia i środków ich osiągnięcia, definiowania wspólnego dobra, toczącej się w ramach danej tradycji<sup>11</sup>.

Kolejna i zapewne najważniejsza rola pojęcia tradycji w filozofii MacIntyre’a stała się przedmiotem szczegółowej refleksji w jego książce, *Whose Justice? Which Rationality?* w związku z ideą „dociekań konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących”. MacIntyre odrzuca pojęcie racjonalności jako takiej, nie powiązanej z jakimikolwiek wspólnotowymi formami ludzkiego życia; uważa, że nie istnieje racjonalność, która nie byłaby racjonalnością jakiejś określonej wspólnoty i tradycji, a przez to nie byłaby zarazem racjonalnością odmienną od racjonalności innej wspólnoty, jej tradycji i jej języka. MacIntyre kwestionuje zatem postplatoński pogląd pozwalający zbudować pojęcie racjonalności jako takiej, która przekraczałaby wszelkie wspólnotowe i tradycyjne uwarun-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 386.

<sup>10</sup> R. Gordon, M.W. Watts, *An Interview with Alasdair MacIntyre*, „Cogito”, Summer 1991.

<sup>11</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 396–397.



kowania. Każda racjonalność jest bowiem konstytuowana przez jakąś tradycję i przez jej kultywowanie podtrzymuje ją, zapewniając jej przyszłe trwanie. Z punktu widzenia postulowanej przez MacIntyre'a idei

badania konstytuowanego przez tradycję i tradycję konstytuującego, treść twierdzeń poszczególnych doktryn zawsze jest zależna właśnie od tego, jak jest ona faktycznie zaawansowana, od szczególnych własności języka użytego w jej sformułowaniu, od tego, co należało w owym czasie i miejscu odrzucić, aby daną doktrynę można było zaakceptować, a także od tego, co w owym miejscu i czasie należało przyjąć, aby uznanie tej doktryny było możliwe. Wszystkie doktryny, tezy i argumenty należy pojmować w perspektywie ich historycznych kontekstów<sup>12</sup>.

MacIntyre podkreśla również dialogiczność i agonistyczność wspólnotowego procesu, w którym kształtuje się człowiek oraz jego świadomość i racjonalność. Historia tradycji danej wspólnoty jest narracją jej wewnętrznego dialogu, sporu, a nawet konfliktu między jednostkami, spierającymi się między sobą o kształt i kierunek rozwoju ich wspólnoty:

[...] nie ma innego sposobu bycia zaangażowanym w formułowanie, rozwijanie, racjonalne uzasadnianie i krytykę opisów praktyki racjonalności i sprawiedliwości poza określoną tradycją, w konwersacji, współpracy oraz konflikcie pomiędzy tymi, którzy zamieszkują tę samą tradycję. Nie ma płaszczyzny, żadnego obszaru badawczego, jakiegos sposobu uczestnictwa w praktyce rozwijania, oceny i akceptacji czy odrzucania racjonalnych argumentów z wyjątkiem tego, który oferuje pewna określona wspólnota<sup>13</sup>.

Podkreślenie partykularności wszelkich form ludzkiej racjonalności oraz zdecydowana krytyka uniwersalistycznego pojęcia racjonalności wiedzie do radykalnego sformułowania relatywizmu:

Jeżeli jedyne dostępne nam standardy racjonalności to te, które są dostępne nam poprzez tradycje i dzięki nim, to żadna kwestia sporna pomiędzy opozycyjnymi tradycjami nie jest racjonalnie rozstrzygalna. Uznanie czegoś lub wyprowadzenie jakiegos wniosku może być racjonalne względem standardów pewnej racjonalności, ale nie musi być racjonalne samo w sobie. Niemożliwa jest racjonalność jako taka. Każdy zbiór standardów, każda tradycja ucieleśniająca zespół standardów ma tak samo wiele, jak i tak samo mało praw do tego, aby zabiegać o naszą akceptację, jak każda inna<sup>14</sup>.

Ta relatywistyczna argumentacja ma m.in. na celu uzmysłowienie uniwersalistycznie zorientowanym zwolennikom liberalizmu, że stanowisko, za jakim się opowiadają, nie ma w istocie cech uniwersalistycz-

<sup>12</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, s. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 350.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 352.

nych, lecz że jest ono jedynie tradycją, która, jak inne, ma swój początek, okres rozwoju oraz możliwy kres.

Według MacIntyre'a liberalizm zasługuje na odrzucenie co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, teoretycy marksistowscy przewidzieli, że jeżeli związki robotnicze w swej walce o sprawiedliwość społeczną ograniczać się będą do ról narzuconych im przez zasady demokracji parlamentarnej i zdefiniowaną w duchu liberalizmu zasadę poszanowania własności prywatnej, skutkiem będzie ich „obłaskawienie, a następnie odebranie im władzy związkowej. Robotnicy wówczas ponownie zostaną sprowadzeni do roli instrumentów gromadzenia kapitału<sup>15</sup>. W przekonaniu MacIntyre'a ta marksistowska przepowiednia została potwierdzona przez przebieg wydarzeń na arenie społecznej współczesnego świata.

Po drugie, liberalizm jest ideologią polityczną elit kontrolujących mechanizmy partyjne aren politycznych oraz środki masowego przekazu, dzięki czemu owe elity są w stanie odgrywać kluczową rolę w kształtowaniu zarówno możliwych opcji politycznych, jak i w ich aprobacie lub odrzuceniu przez elektorat, przez propagandową manipulację głosami wyborczymi społeczeństw, od których w coraz większym stopniu wymaga się postawy raczej pasywnej niż aktywnej. Odbywa się to naturalnie przy zachowaniu tradycyjnej retoryki demokratycznej, stanowiącej, z jednej strony, instrument ułatwiający wcielanie w życie takiej polityki, lecz zarazem przesłaniający realne procesy, które retoryka ta pomaga kształtować, co skutecznie uniemożliwia adekwatne ich rozumienie. Ponadto w coraz większej mierze warunkiem wkroczenia na arenę polityczną w sposób aktywny jest posiadanie wielkiego majątku lub poparcie ze strony elit finansowych, co w efekcie oznacza wykluczenie przytłaczającej większości ludzi z uczestnictwa w procesie podejmowania decyzji politycznych bezpośrednio ich dotyczących, a przymiotnik „demokratyczny”, używany jako nazwa dla takiego sposobu sprawowania władzy, coraz wyraźniej staje się jedynie nieświadomym albo cynicznym nadużyciem terminologicznym.

Po trzecie, głoszony przez liberalnych ideologów indywidualizm moralny wywiera niszczący wpływ na więzi będące warunkiem uczestnictwa we wspólnocie politycznej zorganizowanej wokół wspólnego dążenia do określonego dobra, które byłoby czymś więcej niż tylko sumą preferencji jednostek. Brak takiego wspólnego dobra oraz organizowanie życia społecznego i gospodarczego w sposób, który faktycznie uniemożliwia kształtowanie się takich wspólnot, ostatecznie odbiera, wbrew indywidualistycznej ideologii i retoryce liberalizmu, podmiotowość jednostkom ludzkim,

<sup>15</sup> A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, London 1995, s. xxi.

a także prowadzi do zastąpienia chrześcijańskiego czy Marksowskiego pojęcia sprawiedliwości przez ideę sprawiedliwości jako użyteczności, jako sprawiedliwej umowy społecznej czy sprawiedliwego nabywania dóbr.

Kolejnym zarzutem wobec liberalizmu jest zagadnienie rządów prawa, sprowadzane często przez liberałów do kwestii sprawiedliwości kontraktów zawieranych przez wolne osoby w sytuacji pozbawionej przymusu. MacIntyre stwierdza, że wobec głębokich nierówności w dystrybucji dóbr i własności, trudno jest uznać większość zawieranych faktycznie i zgodnie z liberalnym prawem kontraktów za sprawiedliwe. W istocie powszechność sytuacji przymusu ekonomicznego odbiera tym kontraktom ich dobrowolny charakter. MacIntyre głosi wręcz, że „Stosunki kontraktualne, które są narzucone pod przymusem, w istocie nie mają charakteru kontraktualnego”<sup>16</sup>. Wynikające stąd przekonanie o nędzy moralnej liberalizmu można zilustrować na wiele sposobów. Z punktu widzenia liberalizmu np. jest rzeczą obojętną, jakie kontrakty zawiera jednostka, byle były one zgodne z prawem, w którym naczelną zasadą jest przestrzeganie negatywnie zdefiniowanej wolności oraz zasada poszanowania własności prywatnej. Takie pojęcie sprawiedliwości społecznej nie oferuje jednak narzędzi intelektualnych pozwalających wychwycić moralną różnicę zachodzącą pomiędzy kontraktem zawartym np. między lekarzem i pacjentem lub kupującym i sprzedającym jakiś towar na wolnym rynku w warunkach tzw. wolnej konkurencji, a np. kobietą, która wskutek nie zawinionego przez nią gwałtownego zubożenia jej rodziny zmuszona jest wchodzić w legalne z punktu widzenia prawa kontrakty o seksualne wykorzystanie jej ciała. Moralne potępienie dla praktyki prostytutki czy kradzieży okazuje się więc wyrazem hipokryzji moralnej ze strony tych, którzy potępiają postępowanie będące zazwyczaj wynikiem generalnej sytuacji społecznej, której są beneficjentami. Jest więc paradoksem współczesnego liberalizmu to, że jako ideologiczny rzecznik praw i wolności autonomicznych jednostek ludzkich, faktycznie wspiera realizację polityki odbierającej ludziom ich podmiotową sprawczość i autonomię.

Za szczególnie uporczywe złudzenie liberalnej nowoczesności MacIntyre uważa hobbesowską tezę o redukowalności bytu społecznego do mniej lub bardziej racjonalnych jednostek ludzkich, stanowiących autonomiczne, nieredukowalne już dalej atomy-cząstki ludzkich wspólnot, których racjonalność może łączyć ich w ponadetnocentryczną i ponadpartykularną uniwersalną wspólnotę ludzką. Prawdopodobieństwo tej tezy filozoficznej, choć spore, jest jednak zwodnicze, co MacIntyre stara się ujawnić na rozliczne sposoby. Już samo zakwestionowanie liberalne-

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. xi.

go indywidualizmu otwiera obszar badawczy zamknięty dla zwolenników tradycyjnego indywidualizmu, a mianowicie sferę lokalnych determinant społecznych, ekonomicznych i kulturowych, które współdziałają w „wytwarzaniu” wspólnot i jednostek ludzkich. MacIntyre chce mieć możliwość postawienia wyżej już sygnalizowanych pytań, m.in. na czym polega proces historyczno-społeczny, którego zwieńczeniem jest ukonstytuowanie, absolutyzowanej przez ahistoryczny indywidualizm, jednostki ludzkiej obdarzonej określonym stopniem autonomii i racjonalności. Odpowiedź na to pytanie ujawnia zarazem źródła oświeceniowych indywidualistycznych i racjonalistycznych złudzeń, nakłaniających ostatecznie do poszukiwania absolutnego wzorca racjonalności w sferze rzekomo obiektywnego, czystego, logicznego myślenia.

## Fikcja niezakorzenionej jednostki

Najistotniejsze zarzuty Sandela przeciwko liberalizmowi w sformułowaniu Rawlsa można podsumować następująco. Rawls zakłada taką koncepcję osobowości ludzkiej – zwaną przez Sandela osobowością nieusytuowaną – która nie dopuszcza możliwości, aby człowiek był w konstytutywny sposób związany z własnymi celami i planami życiowymi. Jednocześnie zaprzecza temu, że takie cele i plany można sformułować tylko i wyłącznie w kontekście życia we wspólnocie, w jakiej jednostka przychodzi na świat i w której się wychowuje. Relacja osoby ludzkiej do wspólnoty oraz do własnych celów ma według Rawlsa charakter swobodnego, przygodnego wyboru, który może się zmieniać w miarę zmian sytuacji danej osoby, przez co jednak istota tej osoby nie podlega zmianom, jest ona bowiem jak gdyby już dana i w swym byciu po kantowsku nieuwarunkowana.

Jedną z konsekwencji tego dystansu [podmiotu wobec własnych celów i projektów życiowych] jest umieszczenie osobowości poza zasięgiem doświadczenia, spowodowanie, aby była ona w swym dystansie niewzruszona, ustalenie jej tożsamości raz na zawsze. Żadne zaangażowanie nie może mnie ogarnąć do tego stopnia, abym nie potrafił zrozumieć samego siebie bez jego pomocy. Żadna przemiana celów życiowych i planów nie może być tak głęboka, aby zakłócić kontury mojej osobowości. Żaden projekt nie może mieć takiego znaczenia, aby jego zarzucenie mogło zakwestionować osobowość, którą już jestem. Przy założeniu mojej niezależności od wartości, jakie wyznaję, zawsze mogę stanąć w pewnym dystansie do nich; moja tożsamość społeczna jako osoby moralnej „nie zmienia się pod wpływem zmian” zachodzących w mojej koncepcji dobra<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, [w:] S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 51.

Według Sandela tego rodzaju koncepcja człowieka jest nie tyle niepożądana, co raczej wewnętrznie sprzeczna, nie można bowiem sobie pomyśleć moralnej istoty ludzkiej poza kontekstem społeczeństwa, w którym jest ona na moralnego człowieka kształtowana. Wiedzieli już o tym starożytni sofisci, a także Platon i Arystoteles, którzy uznawali człowieka za istotę społeczną, a wymyślony przez sofistów typ idealny „człowieka naturalnego” uważali za fikcję spełniającą głównie funkcje argumentacyjne i dydaktyczne. Wydaje się, że fakt, iż fikcja ta odrodziła się w zmodyfikowanej formie w okresie oświecenia, należy zawdzięczać upowszechnieniu się kartezjańskiego subiektywistycznego paradygmatu w pojmowaniu istoty ludzkiej jako samotnego bytu racjonalnego, stwarzającego świat przedmiotów, innych ludzi, a nawet samego Boga, na podstawie wątpliwych, nie wykraczających poza jego immanentność argumentów mających uzasadnić, że doznawane przezeń dane zmysłowe, myśli i idee nie są jego zwidami i fałszami, lecz że są prawdziwe.

Sandel zarzuca koncepcji Rawlsa teoretyczne sankcjonowanie postawy określanej przezeń aspołecznym indywidualizmem, który wynika z samej konstrukcji osobowości. Aspołeczność jednostek ludzkich w republice Rawlsa wyraża się w tym, że dla ludzi umieszczonych za zasłoną niewiedzy poczucie wspólnoty z pozostałymi jej członkami opiera się wyłącznie na ich decyzji o wyborze tej wspólnoty, który może być dokonany przez istoty „już gotowe”, zanim wkroczyły w społeczny kontekst, nie wymagające więc procesu socjalizacji i inkulturacji. Poczucie przynależności nie jest dla nich czymś, co je ukształtowało i co ma wpływ na ich decyzje, kierują się one bowiem czystą, po kantowsku pojętą, racjonalnością.

Taki pogląd na istotę ludzką i wspólnotę ma decydujące znaczenie dla charakteru celów, dla których taka wspólnota jest powoływana, dla których ludzie w ogóle łączą się ze sobą w zbiorowości. Dobrem, jakiego ludzie z koncepcji Rawlsa oczekują po przystąpieniu do wspólnoty politycznej jest uczestnictwo w dobrze urządzonym i dobrze rządonym, przewidywalnym systemie współpracy mającej na celu ich wzajemną korzyść (element Hume'owski), jest to jednak system ustanowiony przez jednostki, które są wobec tego systemu uprzednie i z góry już ukształtowane (w czym przypominają podmioty z deontologicznej etyki Immanuela Kanta). Sandel uważa również, że w koncepcji Rawlsa moralność zostaje sprowadzona do wyrażania upodobań, preferencji i skłonności, co z kolei ujawnia subiektywistyczne, emotywistyczne wpływy na jego filozofię polityczną.

Sandel podkreśla także, że koncepcja Rawlsa nie ma charakteru neutralnego, jaki Rawls chciałby jej przypisać. Z jednej strony zasady sprawiedliwości w liberalnym społeczeństwie mają bowiem w zamierzeniu

posiadać charakter neutralny ze względu na indywidualne, prywatne koncepcje dobra, jakie poszczególni ludzie pragną realizować. Z tego punktu widzenia neutralność wynika ze zdefiniowanej powyżej koncepcji osobowości. Z drugiej jednak strony, ta koncepcja osobowości, z metafizycznego punktu widzenia, ma charakter zgoła nieneutralny, ponieważ na przykład wyklucza pełnoprawne uczestnictwo w takim społeczeństwie osób, dla których szczególnie cenne są wartości wspólnotowe: ich dążenia w takim liberalnym społeczeństwie nie mogą zostać zaspokojone.

[...] Rawlowskie polis zmuszałoby swoich obywateli do uważania siebie samych za uczestników w systemie współpracy wzajemnej, osiągających korzyści, których nie mogliby uzyskać własnym wysiłkiem, lecz nie byłiby powiązani ze swymi współobywatelami za pomocą więzi, których zerwanie lub zmiana zmieniałoby ich tożsamość jako osób. Ponadto koncepcja osobowości, w której ugruntowana jest ta ograniczona koncepcja polityki, zniekształca również nasze pojmowanie niepolitycznych stosunków społecznych. [...] Uprzednio zindywidualizowane osobowości nie byłyby w stanie ukształtować i utrzymać konstytutywnych więzi z członkami swych rodzin: jakkolwiek matka mogłaby uznawać dobro swych dzieci za swój naczelnny cel życiowy, cel ten nie miałby integralnego znaczenia dla poczucia jej własnej tożsamości<sup>18</sup>.

Rawls zatem według Sandela pozostaje ślepy na konstytutywny dla tożsamości jednostek charakter więzi społecznych oraz na konstytutywny charakter tychże więzi dla koncepcji dobra, jakie każda z nich formułuje i realizuje w swoim życiu.

Liberalna społeczność Rawlsa jest zaprojektowana tak, aby wszystkim jej uczestnikom zapewnić wolność wyboru w realizacji własnych zamierzeń. W przekonaniu Sandela ta wolność wyboru jest jednak tylko pozorna, co wynika z przyjętej przez niego racjonalistycznej koncepcji osobowości. Emotywistyczne pojmowanie moralności polega na tym, że jednostka dąży do tego, na co wskazuje jej swoisty rachunek pragnień i pożądań odczuwanych przez daną osobę. Jeżeli jednak cele ludzkich dążeń mają takie źródło, to w istocie nosiciele tych pragnień i dążeń nie mają wyboru w obieraniu swych celów. Tak pojmowany człowiek, powiązany jedynie w przygodny sposób ze swymi pragnieniami, ma tylko za zadanie poddać analizie introspekcyjnej stan własnych doznań, ustalić ich występowanie, a następnie, na podstawie tej wiedzy, dążyć do ich zaspokojenia: element wyboru jest w tym procesie zasadniczo nieobecny.

Sandel twierdzi również, że w sytuacji wyjściowej nie ma właściwie miejsca na autentyczne negocjacje i ścieranie się poglądów czy wypracowywanie kompromisu, który byłby akceptowalny przez wszystkie układające się strony. Aby było możliwe negocjowanie i zawieranie kompro-

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 54.



misów, niezbędna jest różnica interesów i różnica w wiedzy, dostępie do władzy i w preferencjach osób, które uczestniczą w negocjacjach. Jednakże w zaprojektowanej przez Rawlsa pozycji wyjściowej jednostki w niej uczestniczące są w istotnym sensie pozbawione jakichkolwiek różnic, są kantowskimi racjonalnymi podmiotami, których realne różnice zostały zawieszane. Można powiedzieć, że nawet autentyczna dyskusja między nimi nie jest możliwa, ponieważ o każdej z nich Rawls zakłada, iż rozumie w dokładnie taki sam racjonalny sposób i wyprowadza – jak to w logice dedukcyjnej czy „geometrii moralnej” – dokładnie te same wnioski.

A jeżeli negocjacje i dyskusja nie są możliwe, to niemożliwe jest również porozumienie; jeżeli każdy rozumie w dokładnie taki sam sposób i ma identyczne interesy i preferencje, to wystarczy, aby każda osoba wyprowadziła odpowiedni wniosek dla siebie samej, aby wiedzieć, że ten sam wniosek został wyciągnięty przez wszystkich. Ostatecznie zatem ugoda uzyskana w pozycji wyjściowej nie jest porozumieniem osiągniętym z innymi, aby wspólnie przestrzegać pewnych warunków, lecz jest uznaniem obowiązywalności pewnego zbioru zdań (jak na przykład zrozumienie, że  $2 + 2 = 4$ ). Jest to więc porozumienie mające raczej sens poznawczy niż dotyczący woli<sup>19</sup>.

454

Okazuje się więc paradoksalnie, że w pozycji wyjściowej, zaprojektowanej jako właściwie miejsce nieuprzedzonych negocjacji między racjonalnymi podmiotami, nie ma wcale miejsca na negocjacje, dyskusję czy porozumienie, ponieważ w tej pozycji zawieszony zostaje pluralizm i zróżnicowanie osób i interesów: podmiotem dokonującym akcesu do republiki Rawlsa jest więc ostatecznie w pewnym sensie jednorodny, racjonalnie myślący podmiot, a nie wielu ludzi o odmiennych interesach i o odmiennych wizjach moralnych czy światopoglądowych.

Tajemnica pozycji wyjściowej – a zarazem klucz do jej siły uzasadniającej – tkwi nie w tym, co [strony porozumienia] czynią, lecz raczej co one rozumieją, nie w tym, co postanawiają, lecz w tym, co odkrywają. W pozycji wyjściowej wcale nie dochodzi do żadnego kontraktu, ale następuje dochodzenie do samorozumienia przez swoisty intersubiektywny byt<sup>20</sup>.

## Wolność negatywna: liberalna linia Maginota

Z perspektywy koncepcji moralności Taylora ocena założeń, na których wspierają się liberalne projekty społeczne, wypada negatywnie. Ilustracją tej negatywnej oceny są zarzuty, jakie Taylor sformułował

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

przeciwko liberalnemu odróżnieniu pojęcia wolności negatywnej i pozytywnej przez Berlina i tezie o nadrzędności wolności negatywnej nad pozytywną.

Według Taylora doktryny indywidualistyczne, akceptujące idee wolności negatywnej, wolność rozumieją jako sposobność (*opportunity*), natomiast doktryny wspólnotowe, uznające ideę wolności pozytywnej, pojmują wolność jako samorealizację. Taylor krytykuje obrońców wolności negatywnej za ich postawę nazywaną przezeń mentalnością linii Maginota. Twierdzi mianowicie, że idea wolności negatywnej opiera się nie tylko na pojęciu indywidualistycznie pojętej swobody wyboru, lecz także na pojęciu samorealizacji potencjalnie zawartych w człowieku zdolności i jego możliwości. Jest bowiem przekonany, że idea wolności jako swobody decydowania o sobie zakłada, iż wolność ta służy do czegoś, tj. możliwa jest dlatego, że chcemy być wolni, aby coś uczynić, aby móc wybrać jakiś sposób życia, a nie tylko po to, aby pozostać wolnymi.

Wolność negatywna jest więc warunkiem umożliwiającym samo-określenie się i samorealizację, lecz warunek ten, choć konieczny, nie jest wystarczający dla nadania pełni życiu jednostki. Samo ukierunkowanie na coś, stawianie sobie celów życiowych, zakłada bowiem wolność do czegoś, a zatem wolność pozytywną. Ujawniająca się w postawie obrońców wolności negatywnej „mentalność linii Maginota” uniemożliwia im owocną refleksję nad różnorodnością celów, w imię których bronią oni wolności negatywnej, gdyż lękają się, że formułując te cele, musieliby je postawić obok alternatywnych idei, dóbr i celów, jakie proponują ich opoeni, zwolennicy wolności pozytywnej.

Aby uniknąć takiej konfrontacji, która mogłaby ujawnić, że dla ludzi wartością najwyższą jest nie tylko i nie zawsze wolność lub że nie jest ona wartością jedyną, i która musiałaby ujawnić niewspółmierny charakter tych rozmaitych wartości, spośród których wolność jest tylko jedną z wielu, a także nierozstrzygalność wyborów dotyczących tego, jaki sposób samorealizacji jest lepszy, a jaki gorszy, zwolennicy wolności negatywnej od razu postanawiają okopać się na linii, co do której sądzą – tak samo, jak sądzą budowniczowie linii Maginota i jej entuzjaści – iż jest nie do przełamania. Taylor uważa jednak, że poleganie na rzekomo niemożliwych do obalenia pozycjach jest zazwyczaj gwarancją porażki, jak to często bywa w przypadku nadmiernych nadziei wiązanych z umocnieniami rzekomo nie do zdobycia. Taylor zauważa, że u zwolenników wolności negatywnej wolność funkcjonuje jako pojęcie oznaczające sposobność (*opportunity concept*), natomiast zwolennicy wolności pozytywnej pojmują ją jako pojęcie sprawowania kontroli nad własnym życiem, panowania nad sobą (*exercise-concept*). Te dwa rozumienia wolności są odmienne.

Jaki więc błąd popełniają filozofowie, którzy nadmiernie zaufali sile pojęcia wolności negatywnej? Zaletą poglądu, że wolność należy definiować wyłącznie w kategoriach braku zewnętrznych ograniczeń swobody indywidualnej jest jego prostota. Pojęcie wolności pozytywnej natomiast wymaga wprowadzenia rozróżnień między odmiennymi motywacjami, celami i wartościami, uznawania jednych za ważniejsze lub pilniejsze od innych. Jeżeli mamy wolność realizacji pewnych indywidualnych zdolności, to wówczas w przekonaniu obrońców wolności negatywnej, gdy pewne z tych zdolności pozostają niezrealizowane lub stłumione, nie jesteśmy wolni.

Ale przeszkody mogą być wewnętrzne i zewnętrzne. I musi tak być, ponieważ zdolności istotne z punktu widzenia wolności muszą implikować określoną samoświadomość, samorozumienie i samokontrolę, w innym przypadku bowiem ich realizacja nie oznaczałaby wolności w sensie autonomii (*self-direction*); skoro tak jest, to możemy nie być wolni ze względu na to, że te warunki nie są zrealizowane. Tam zaś, gdzie się tak dzieje, gdy na przykład oszukujemy samych siebie, albo zupełnie się nam nie udaje poprawne rozróżnianie między celami, do których dążymy, albo gdy tracimy samokontrolę, może okazać się, że robimy to, co chcemy w tym sensie, iż potrafimy identyfikować nasze potrzeby, lecz mimo to nie jesteśmy wolni, a nawet możemy coraz bardziej umacniać nasz brak wolności<sup>21</sup>.

456

Uznanie priorytetu pojęcia wolności jako panowania nad sobą prowadzi natomiast do wniosku, że swoboda robienia tego, co chcemy, nie jest już wystarczającym warunkiem bycia wolnym, ponieważ jesteśmy wówczas zmuszeni nakładać określone wymogi na własne motywy postępowania. Nie każdy motyw czy potrzeba odczuwana przez jednostkę zasługuje wówczas na realizację z punktu widzenia ogólnego celu, do jakiego postanowiła ona dążyć w swoim życiu, a w takim razie będzie ona dokonywać selekcji swych doznań i pragnień, niektóre zaspokajając, inne natomiast tłumiąc w sobie mocą swego postanowienia.

Jeżeli więc wolności nie można sprowadzić do swobody robienia tego wszystkiego, co się chce, znaczy to, że odczuwane przez nas w różnych momentach życia potrzeby i zachcianki nie mogą (nie powinny) uniemożliwiać dążenia do osiągnięcia zasadniczego celu naszego życia. Taylor wyciąga stąd wniosek, że sam podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w rozstrzyganiu pytań o to, czy jego pragnienia są autentyczne i czy nie staną one na przeszkodzie realizacji jego zamierzeń.

Obrońca wolności negatywnej, zwłaszcza ten o mentalności linii Maginota, może wówczas zaprotestować wskazując, że jeżeli odmawia się jednostce prawa do nieomylności w sprawie jej własnej wolności de-

<sup>21</sup> C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1985, s. 215.

cydowania o własnych pragnieniach, to czy nie otwiera to możliwości autorytarnej, ponadindywidualnej i sprzecznej z wolnością manipulacji jej życiem? Taylor jednak sądzi, że samo odebranie jednostce prawa do ostatecznej racji w sprawach dotyczących jej wolności nie oznacza jeszcze przyjęcia postawy autorytarnej, ponieważ nie jest to równoznaczne z przypisaniem takiego prawa lub nieomyślności innym ludziom w stosunku do naszego własnego planu życiowego. Jednakże, jak pisze:

Niektóre inne osoby, które znają nas w intymny sposób, i które przewyższają nas pod względem mądrości, są bez wątpienia w stanie doradzać nam; nie istnieje jednak żadne oficjalne ciało, które dysponowałoby doktryną lub teorią, za pomocą której mogłoby ustawić nas na odpowiednich torach, ponieważ jeżeli ludzkie istoty rzeczywiście różnią się od siebie w swych samorealizacjach, to na mocy samej tej zasady nie istnieje żadna taka doktryna czy technika. Rozumienie, na którym opierają się doktryny autorytarne wiodące do totalitaryzmu, odrzuca pojęcie wolności negatywnej i w jej miejsce wprowadza ideę wolności polegającej na rozróżnianiu różnych dążeń, orzekając, że tylko niektóre wyrażają to, czego naprawdę chcemy, lub jaką jest nasza prawdziwa wola. Nie poprzestając na tym jednak, dokonują kolejnego kroku, polegającego na stwierdzeniu, że nie możemy realizować tego, co naprawdę chcemy, poza społeczeństwem określonego typu. Rozumowanie to prowadzi do wniosku, że wolni możemy być tylko w takim społeczeństwie i że bycie wolnym polega na poddaniu się kolektywnym rządóm realizującym kanoniczny kształt takiego społeczeństwa<sup>22</sup>.

457

Obrońcy wolności negatywnej sądzą, że dokonanie tego drugiego kroku w rozumowaniu jest niedopuszczalne. Taylor zaś jest przekonany, że na tym właśnie polega ich błąd.

Chcę argumentować, że nie potrafimy obronić idei wolności, która nie zakłada przynajmniej pewnych jakościowych rozróżnień co do motywów, tj. która nie nakłada żadnych restrykcji na motywacje jako konieczne warunki wolności<sup>23</sup>.

Wbrew twierdzeniom obrońców wolności negatywnej Taylor wykazuje, że w istocie oni sami nie są w stanie nadać żadnego sensu idei wolności negatywnej w oderwaniu od tego, co jest istotne z punktu widzenia jednostek i co stanowi cel ich starań życiowych.

Wolność jest dla nas ważna, ponieważ jesteśmy istotami celowymi (*purposive*). A zatem muszą istnieć rozróżnienia co do znaczenia różnych rodzajów wolności, oparte na rozróżnieniach między znaczeniami różnych celów<sup>24</sup>.

Jeżeli jednak uznajemy za istotne rozróżnienia między różnymi znaczeniami różnych rzeczy w naszym życiu, to musimy zarazem uznać zjawisko nazywane przez Taylora silnym ocenianiem.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 217.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 219.

Taylor rozumie przez to fakt, że ludzie są podmiotami nie tylko pragnień pierwszego rzędu, lecz także pragnień drugiego rzędu, które są pragnieniami dotyczącymi tego, czego chcielibyśmy lub powinniśmy pragnąć. Zjawisko to można objaśnić za pomocą starożytnej anegdoty przekazanej przez Platona. Leontios, syn Aglajosa, idąc pewnego razu z Pireusu, natknął się na trupy leżące koło domu kata.

Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził się [zarazem tego widoku], i odwracał się, i tak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: „No, macie teraz, wy moje oczy przeklęte, napaście się tym pięknym widokiem”<sup>25</sup>.

Anegdota ta ilustruje, że jest w nas zdolność do rozróżniania odmiennych pragnień rodzących się w naszych duszach i umiejętność nadawania im zróżnicowanych ocen moralnych, odczuwamy, jak Leontios, niektóre pragnienia jako okowy pętające naszą wolność myślenia i postępowania, jak gdyby nie były nasze, i chętnie byśmy się ich wyzbyli. Jest tak nawet wówczas, gdy jak Leontios nie zawsze jesteśmy w stanie zapanować nad pragnieniami, którym nie chcemy ulec. Taylor sądzi zatem, że

Odczuwamy nasze pragnienia i cele jako jakościowo zróżnicowane, jako wyższe lub niższe, szlachetne lub niskie, zespolone lub zdezintegrowane, istotne lub trywialne, dobre lub złe. Znaczy to, że niektóre nasze pragnienia i cele uważamy za rzeczywiście bardziej znaczące od innych [...] Te oceny istotności są zupełnie niezależne od siły naszych pragnień<sup>26</sup>.

Sprawa ta ma niebagatelne znaczenie dla naszej wolności, ponieważ jeżeli pozwalamy sobie ulegać naszym mniej istotnym lub zgoła błahym, choć silnym pragnieniom, może to zagrozić realizacji naszych planów ogólnozyciowych. Zdarza się niejednokrotnie, że człowiek uniesiony uczuciem siły, jakie daje prowadzenie potężnego samochodu, ulega silnej pokusie sprawdzenia pełnej mocy swego pojazdu i wykazania swej przewagi nad innymi kierowcami na drodze, i pozwala sobie na zlekceważenie przepisów ruchu drogowego, a popełniwszy błąd doprowadza do kolizji z innym pojazdem lub pieszym. Ponosząc następnie odpowiedzialność za tę chwilę uległości wobec swojej pokusy, nie tylko nie dociera na czas do celu podróży, lecz także traci możliwość bądź poważnie zakłóca realizację swoich planów, którą uważa za najważniejszą rzecz w swoim życiu i której warunkiem koniecznym w żadnej mierze nie była brawurowa jazda samochodem. Lub też, analogicznie, pieszy, lekceważący reguły przechodzenia przez jezdnię, może siebie lub innych narazić na podobne konsekwencje.

<sup>25</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001, 439e–440a.

<sup>26</sup> C. Taylor, *op. cit.*, s. 220.

Są to przykłady nieumiejętności podporządkowania różnych pragnień i pokus pragnieniom i celom, jakie sama jednostka uznaje za najważniejsze dla siebie. W przypadkach tych i licznych podobnych następuje zakłócenie bądź osłabienie zdolności do silnego ocenienia siebie samych oraz swych pragnień, a w konsekwencji zdolności do konsekwentnego realizowania swych pragnień drugiego rzędu. Sugeruje to, że koniecznym elementem naszej wolności jest zdolność do hierarchizacji celów i pragnień, a także umiejętność trzymania ich w ryzach tej hierarchii, zwana także *samodyscypliną*. Zasady ruchu moralnego obowiązują we wszystkich sytuacjach, w jakich znajdują się ludzie, choć bardzo często może być sprawą niejasną, która zasada winna być zastosowana w danych okolicznościach i która jest w nich ważniejsza, natomiast sam fakt przestrzegania obowiązujących nas zasad tego ruchu moralnego wcale nie znaczy, że zabezpieczają nas one całkowicie przed konsekwencjami przygodnych zdarzeń.

Teorie nadające priorytet idei praw opierają się na atomistycznej idei społeczeństwa jako zbiorowiska niezależnych od siebie jednostek, które na mocy umowy ustanawiają wspólnotę, rezygnując z części należnych im pierwotnie i bezwarunkowo praw. Teorie tego typu zazwyczaj podkreślają ideę wolności jednostek i ich swobodnego decydowania o sobie, przypisując centralne znaczenie wolności wyboru własnego, prywatnego sposobu życia. Zarazem jednak bronią się przed uznaniem, że przypisanie niezbywalnych praw ludziom jest równoznaczne z tezą, iż wolność decydowania o sobie i swoboda korzystania z należnych im praw implikuje ideę realizacji pewnych tkwiących w ludziach potencjalności. Taka ostrożność jest podyktowana w przekonaniu Taylora podejrzeniem, że wraz z uznaniem istnienia pewnych możliwości w ludziach oraz wraz z uznaniem idei ich kształtowania, rozwijania i doskonalenia, konieczne będzie zarazem przyjęcie tezy o obowiązku ich rozwijania, spoczywającego na danej jednostce, a ponadto również obowiązku, jaki jednostka ta zmuszona byłaby podjąć wobec innych, właśnie w celu wypełnienia obowiązku wobec siebie samej. W opinii zwolenników teorii atomistycznych rozumowanie to prowadzi bowiem do zgody na pewne ograniczenia wolności indywidualnej, które są dla nich nie do zaakceptowania. Wiedzie to do tezy, że posiadanie prawa do swobody wyboru sposobu życia jest równoznaczne z tym, że wszystkie wybory są równie zgodne z zasadą wolności, i że z punktu widzenia tej zasady żaden wybór nie może być uznany za lepszy lub gorszy<sup>27</sup>. Jednakże samo pojęcie wyboru sugeruje, że nawet zwolennik pierwotności praw oraz swobodnego korzystania z nich musi mieć inne – obok wolności – zasady, które pozwa-

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 196.



lają mu kierować swoim wyborem między jednym a drugim sposobem życia. Sama zasada wolności pozostaje bowiem doskonale obojętna na to, co wybieramy.

Pogląd nadający wolności wyboru status tak absolutny, przypisuje szczególne znaczenie wyborowi jako ludzkiej zdolności. Pogląd ten niesie ze sobą wymóg, zgodnie z którym musimy stać się zdolni do dokonywania wyborów, że musimy wnieść się do poziomu samoświadomości i autonomii tam, gdzie możemy dokonywać wyborów, że nie jesteśmy skrępowani strachem, nieudolnością, ignorancją lub przesądem narzuconym przez tradycję, społeczeństwo lub los, które mówią nam, jak mamy dysponować tym, co do nas należy. Ultraliberalizm może stwarzać pozory, że nie ma żadnego związku z jakąkolwiek afirmacją wartości, a wskutek tego z obowiązkiem samorealizacji: może to czynić co najwyżej tam, gdzie ludzie uznają skrajnie nierealistyczną psychologię moralną tradycyjnego empiryzmu, według której ludzkie istoty są obdarzone pełną zdolnością wyboru jako czymś, co jest im dane, aniżeli jako określonym potencjałem, który musi być rozwijany<sup>28</sup>.

Jeżeli zatem nie można przypisać ludziom niezbywalnych praw, nie uznając zarazem istotności pewnych ludzkich zdolności i konieczności ich rozwijania, i jeżeli to uznanie ma pewne konsekwencje normatywne, takie mianowicie, że naszym obowiązkiem jest kształtować i umacniać te zdolności w sobie samych i w innych, to wówczas dowód, iż zdolności takie mogą się rozwijać tylko w społeczeństwie, stanowi zarazem świadectwo, że musimy należeć do określonego społeczeństwa i je wspierać<sup>29</sup>. Jeżeli jednak tak jest, to teorie przypisujące priorytet niezbywalnym prawom człowieka są w pewnym sensie fundamentalnie błędne, ponieważ przypisując pierwszeństwo prawom, są zobowiązane uznać zarazem nadrzędny wobec praw priorytet kontekstu społecznego, który umożliwia funkcjonowanie i respektowanie tych praw. Teorie takie, nie zauważając zależności tezy o fundamentalności praw „od jeszcze bardziej fundamentalnej tezy o konieczności przynależenia do określonego społeczeństwa”, opierają się na nieporozumieniu polegającym na przekonaniu, że idea prawa człowieka „da się oddzielić” od tezy społecznej dotyczącej kontekstów, w których prawa te mogą się w ogóle pojawić. Jest więc rzeczą wewnątrznie sprzeczną i wyrazem teoretycznej ślepoty uznawanie praw jednostkowych i jednocześnie zaprzeczanie idei obowiązku jednostek wobec społeczeństwa, umożliwiającego korzystanie z tych praw.

Sprzeciwiając się aspołecznemu atomizmowi Taylor głosi, że człowiek nie rodzi się jako gotowy, autonomiczny podmiot postępowania moralnego, obdarzony z góry przysługującą mu tożsamością oraz niezby-

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

walnymi prawami. Każda istota ludzka musi te cechy dopiero uzyskać, a uzyskuje je właśnie w społeczeństwie. Nie w każdym społeczeństwie jest to jednak możliwe w jednakowym stopniu, niektóre społeczeństwa bardziej sprzyjają bowiem kształtowaniu się człowieka oraz jego zdolności, inne natomiast mniej.

Żyjemy w świecie, w którym trwa coś takiego jak społeczna debata na temat kwestii moralnych i politycznych oraz o innych podstawowych sprawach. Stale zapominamy, jak wielkie znaczenie ma ten fakt, że wcale tak nie musiało być i że kiedyś może już tak nie będzie. Co by się stało z naszą zdolnością do bycia wolnymi podmiotami, gdyby ta debata ucichła lub gdyby ucichł także bardziej specjalistyczny spór między intelektualistami starającymi się zdefiniować i rozjaśnić oczekujące nas alternatywne drogi przyszłości, lub gdyby zanikły próby ożywienia kultury minionej oraz motywacje do wprowadzania innowacji kulturowych? Czy byłoby jeszcze w czym wybierać? A gdyby atrofia posunęła się do pewnego punktu, to czy moglibyśmy w ogóle jeszcze mówić o wyborze?<sup>30</sup>

Wolny i autonomiczny podmiot moralny może zatem uzyskać swoją tożsamość i cieszyć się nią tylko w określonej kulturze obdarzonej pewnymi cechami. Cechy te są rezultatem zbiorowego wysiłku i pracy pokoleń i są utrwalane w instytucjach i stowarzyszeniach, które wymagają stabilności i ciągłości, a niejednokrotnie także wsparcia ze strony całego społeczeństwa.

Twierdzę, że wolna jednostka na Zachodzie jest tym, kim jest, tylko dzięki całemu społeczeństwu i cywilizacji, która ją ukształtowała, która ją utrzymuje; dzięki nim rodziny mogą nas kształtować, abyśmy mogli posiadać te zdolności i te aspiracje, ponieważ są one usytuowane w tej cywilizacji; i że sama rodzina poza tym kontekstem – prawdziwa stara patriarchalna rodzina – była czymś, co nigdy nie zwracało uwagi na te horyzonty. Twierdzę również, na koniec, że wszystko to stwarza obowiązek przynależności dla każdego, kto afirmuje wartość tej wolności; dotyczy to także wszystkich tych, którzy chcą orzekać prawo do tej wolności, albo dla nich samych<sup>31</sup>.

## Podsumowanie

Omówione tu pokrótce stanowiska wybranych przedstawicieli filozofii komunitarnej wskazują, że liberalizm opiera się na zasadzie metodologicznego indywidualizmu, zgodnie z którym świat społeczny ostatecznie redukuje się do atomistycznie rozumianych jednostek, obdarzonych, z jednej strony, unikatowymi własnościami, które je nawzajem odróżnia-

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 206.

ją, ale zarazem posiadają własność rozumności, która potencjalnie przysłuży każdej z nich, oraz wolnością. Kształt społeczeństwa jest zależny od negocjacji wiodących do zawarcia umowy społecznej, której treść zależy ostatecznie od racjonalnej zdolności kalkulowania własnych interesów każdej jednostki, zabiegającej o realizację samodzielnie skonstruowanego ideału dobra. Uwzględnienie interesów innych jest postrzegane jako koszt wart poniesienia w celu uniknięcia jeszcze bardziej kosztownych konfliktów. Komunitaryzm kwestionuje filozofię liberalną, wychodząc od silnej tezy o konstytutywnej roli wspólnoty w tworzeniu zarówno jednostek, jak i ich osobowych celów.

Spór między tymi rozbieżnymi stanowiskami doczekał się rozmaitych syntez, łączących ich zalety i unikających ich wad. Komunitaryzm wydaje się oferować bardziej trafną diagnozę społeczeństwa aniżeli liberalizm. Obecnie intensywność tego sporu osłabła znacznie dlatego, że stanowiska te wydają się nie do pogodzenia, jak również dlatego, że niezaprzeczalnym problemom praktyki liberalnej towarzyszy znaczna niepewność co do tego, czy niejasne propozycje alternatywnych praktyk komunitarnych nie prowadziłyby do problemów jeszcze poważniejszych.

## Bibliografia

- Bell D., *Communitarianism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/> [dostęp: 01.10.2015].
- Bellah R.N. i in., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1996; wyd. pol. *idem*, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski i T. Żyro, Warszawa 2007.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Charles C., *Hegel*, Cambridge 1975.
- Charles C., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1985.
- Chmielewski A., *Spółczesność otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001.
- Gordon R., Watts M.W., *An Interview with Alasdair MacIntyre*, „Cogito”, Summer 1991, s. 67–73.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.
- MacIntyre A., *After Virtue*, Notre Dame 1981, wyd. drugie 1984; wyd. pol. *idem*, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990.
- MacIntyre A., *Marxism and Christianity*, London 1995.
- MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Traditions*, Notre Dame 1990.

- MacIntyre A., *Short History of Ethics*, New York 1966; wyd. pol. *idem*, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988; wyd. pol. *idem*, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001.
- Popper K., *Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945; wyd. pol. *idem*, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. K. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał S. Szymański, Warszawa 2009.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, [w:] S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 40–69.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Anhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig 1887; wyd. pol. *idem*, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Taylor C., *Cross-Purposes. The Liberalism-Communitarianism Debate*, [w:] N.L. Rosenblum (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.–London, Engl. 1989, s. 67–73.
- Taylor C., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1985.
- Taylor C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989; wyd. pol. *idem*, *Źródła podmiotowości*, przekł. zbiorowy, Warszawa 2001.
- Walzer M., *Communitarian Critique of Liberalism*, „Political Theory” 1990, nr 18, s. 6–23.
- Walzer M., *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983; wyd. pol. *idem*, *Sfery sprawiedliwości*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2007.
- Watkins J.W.N., *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.



## Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera

Jak głosi wytarta prawda, historię piszą zwycięzcy. W świecie zachodnim rekonstrukcja dziejów pojęcia wolności została zdominowana, o ile nie zawłaszczona, przez zwycięski w erze późnonowożytnej liberalizm. Niekiedy zjawisko to przybierało formy wręcz komiczne, jak np. w przypadku prezentyzmu<sup>1</sup> historiografii wigowskiej, którą kąśliwie opisał Herbert Butterfield. Wykpiony przezeń wigowski mit historyczny opierał się na założeniu, że dzieje nieodwołalnie zdążają w stronę wolności, powszechnego oświecenia i rządów konstytucyjnych. Wyznawcy mitu – ufni, że „sama Klio stoi po stronie wigów” – po manichejsku dzielili świat na przyjaciół i wrogów postępu, przedstawiając własne, retrospektywnie rzutowane na fakty z przeszłości oceny i sądy jako niepodważalny werdykt samej historii<sup>2</sup>. Lord Acton szkicując dzieje wolności z perspektywy liberalno-chrześcijańskiej potrafił np. nad Johna Locke’a i Monteskusza przenosić „dalekowzrocznego” Marsyliusza z Padwy, który żyjąc „przed ponad pięciu wiekami, stał mocno na gruncie zasad, które rządzą w naszym współczesnym świecie”<sup>3</sup>. Locke’a skwitował lekceważąco jako myśliciela, „dla którego pojęcie wolności może się obejść bez czynnika

465

<sup>1</sup> W historiografii idei prezentyzm to opcja metodologiczna, która odczytuje dzieje rzutując współczesne problemy i zjawiska na przeszłość. Z reguły łączy się ona z funkcjonalistycznym podejściem do dawnych idei, traktowanych jako stadium „ewolucji” prowadzącej do uformowania obecnie uznawanych wartości. Przyjęcie tej perspektywy przez uczonego oznacza zazwyczaj selekcję, interpretację i wartościowanie minionych zdarzeń pod kątem ich znaczenia dla z góry przezeń założonej, współczesnej wizji świata. Ceną bywa rezygnacja z obiektywnej rekonstrukcji faktów historycznych na rzecz dogmatycznej mitologizacji historii, a nawet – w skrajnych przypadkach – pisanie jej od nowa zgodnie z wymogami bieżącej polityki historycznej. Zob. J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 11 i nast.

<sup>2</sup> H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, London 1931.

<sup>3</sup> Lord Acton, *W stronę wolności. Wybór esejów*, wybór i oprac. J. i A. Rzegoccy, Kraków 2006, s. 36.



duchowego – sprowadza on wolność do bezpieczeństwa własności i nie widzi nic zdrożnego w niewolnictwie”. W dydaktycznym zapale wykluczył Acton z grona „prekursorów nowożytnej wolności” kilka ważnych postaci politycznych z okresu Chwalebnej Rewolucji. Powodem miał być ich rzekomy „cyniczny oportunizm”, który jakoby „doprowadził do cofnięcia się o jakieś sto lat” procesu budowy monarchii konstytucyjnej<sup>4</sup>.

Opinie Actona przytoczyłem nie po to, aby tanim kosztem pokpiwać z moralizatorstwa wigowskiego, lecz jako ilustrację selektywnej pamięci historycznej „dziejowych zwycięzców”. Pamięć ta bywa nie tylko wykluczająca, ale i inkluzyjna: wielu historyków ma tendencję do „anektowania” w poczet stronników lub pionierów tej czy innej tradycji myślicieli, dokonania których niezupełnie się w niej mieszczą, wymazując przy okazji z kart historii rzeczywisty ideowy kontekst ich działalności i dorobku. Na przykład wolnościowe idee Algernona Sidneya<sup>5</sup> są często interpretowane jako składnik tradycji liberalnej<sup>6</sup>, choć w istocie znacznie im bliżej do wczesnonowożytnego republikanizmu i charakterystycznej dlań teorii wolności politycznej, do historycznego „zapomnienia” której przyczynił się właśnie liberalizm. Próba rekonstrukcji tej republikańskiej (neorzymskiej) teorii wolności jest zasługą Quentina Skinnera<sup>7</sup>; w niniejszym tekście pokrótce referuję wyniki jego pracy<sup>8</sup>.

Republikańska teoria wolności zrodziła się w renesansowej Italii, wywodząc się z polityczno-prawnej myśli starożytnych autorów rzymskich. Za jej początek uznać należy *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem*

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 52–53.

<sup>5</sup> A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, red. T.G. West, Indianapolis 1996.

<sup>6</sup> Zob. np. A.C. Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton 1991; L. Ward, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, New York 2004; V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2006; Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Poznań 2008.

<sup>7</sup> Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998 (wyd. polskie: *idem*, *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013); *idem*, *Classical Liberty and the Coming of the English Civil War*, [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, red. M. Van Gelderen i Q. Skinner, Cambridge 2002, s. 9–28; *idem*, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008. W dwóch pierwszych tekstach Skinner posługiwał się ukutym przez siebie terminem „teoria neorzymska” (*neo-roman theory*), pod wpływem polemik w książce o Hobbesie zrezygnował z tego określenia na rzecz lepiej ugruntowanego w literaturze przedmiotu określenia „teoria republikańska”.

<sup>8</sup> Wykorzystuję tu i rozwijam fragmenty zawarte w innym artykule: J. Malczewski, *Wolność jako samorządność: neorzymska teoria wolności politycznej w ujęciu Quentina Skinnera*, [w:] *Samorząd terytorialny: doświadczenia i perspektywy*, red. R. Kania, Płock 2016, s. 13–24.

historii Rzymu Tytusa Liwiusza Niccolò Machiavellego<sup>9</sup>, dzieło kluczowe dla ukształtowania się wczesnonowożytnego republikanizmu<sup>10</sup>. Do Anglii trafiła już w drugiej połowie XVI w., odżywając w kolejnym stuleciu jako ideologiczne paliwo opozycji antykrólewskiej podczas angielskich wojen domowych. W czasie Wielkiej Rebelii posługiwali się nią tacy republikańscy pisarze, jak Marchamont Nedham, John Milton i James Harrington, broniąc ustroju *Commonwealthu* zarówno przed Stuartowskim rojalizmem, jak i dyktatorskimi rządami Olivera Cromwella. Trzy dekady później teoria republikańska ożywiała antykrólewską propagandę w przeddzień Chwalebnej Rewolucji; w szczególności korzystali z niej Algernon Sidney (*Discourses Concerning Government*) i Henry Neville (*Plato Redivivus*). Po roku 1720 powoływali się na teorię republikańską skupieni wokół lorda Bolingbroke'a krytycy rządzącej oligarchii wigowskiej sir Roberta Walpole'a, a jeszcze pół wieku później Richard Price i inni republikanie popierający niepodległość kolonii północnoamerykańskich<sup>11</sup>. Jednak w XIX w., pisze Skinner, klasyczny liberalizm niemal całkowicie wymazał z pola widzenia tę historycznie ważną teorię, zubażając i zniekształcając przy okazji nasze postrzeganie kwestii wolności, które jest obecnie zdominowane właśnie przez perspektywę liberalną<sup>12</sup>.

Jak wskazuje Skinner, klasyczny liberalizm opiera się na (w istocie Hobbesowskim<sup>13</sup>) założeniu, że jedynymi formami ograniczenia wolności jednostki są siła fizyczna lub poparta przymusem groźba jej użycia, podczas gdy na gruncie teorii republikańskiej źródłem i formą ograniczenia wolności jest już sam stan pozostawania w zależności od cudzej woli – niezależnie od tego, czy stan ten prowadzi do faktycznego jej ograniczenia czy nie<sup>14</sup>. Różnica ta okazuje się zasadnicza z punktu widzenia polityki i ustroju. Jeśli bowiem za Thomasem Hobbesem zdefiniuje się wolność po

<sup>9</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 10.

<sup>10</sup> Zob. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975; *Machiavelli and Republicanism*, red. G. Bock, Q. Skinner i M. Virioli, Cambridge–New York 1990; D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, rozdz. II.

<sup>11</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 11–16. Zob. także: Z.S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945; C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 1959; J. Scott, *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge 2004, rozdz. 7.

<sup>12</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. x, 96–99, 112 i nast.

<sup>13</sup> Frontalny atak Hobbesa na republikańską teorię wolności jest przedmiotem wspomnianej wyżej książki Skinnera *Hobbes and Republican Liberty*.

<sup>14</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 84; *idem*, *Hobbes and Republican Liberty*, *passim*.

prostu jako brak zewnętrznych przeszkód dla działania zgodnego z naszą wolą<sup>15</sup>, wówczas można przyjąć, jak czynił to autor *Lewiatana*, że w państwie istnieje ona tam, gdzie tych przeszkód faktycznie nie ma, tj. w obszarach, które nie zostały uregulowane prawem przez suwerena<sup>16</sup>. W rezultacie nie zachodzi żaden konieczny związek pomiędzy wolnością jednostki a ustrojem politycznym, w którym żyje, czy też związek między osobistą wolnością człowieka a jego podmiotowością polityczną lub brakiem tejże. Hobbes twierdzi, że niezależnie od tego, czy „państwo jest monarchią czy demokracją, wolność jest zawsze ta sama”<sup>17</sup>. Koresponduje z tym cytowana przez Skinnera teza Henry’ego Sidgwicka, który krytykując teorię republikańską z punktu widzenia klasycznego liberalizmu pisał, że przedstawicielska władza ustawodawcza zdolna jest do większej ingerencji w wolne działanie jednostek niż absolutny monarcha<sup>18</sup>. Że jest to skądinąd prawda, wie każdy uważny czytelnik dzieł Jeana-Jacques’a Rousseau<sup>19</sup>. Nawet Isaiah Berlin podkreśla, że typową dla liberalizmu wolność negatywną

można pogodzić z pewnymi rodzajami rządów autokratycznych [...]; istotny jest dla niej obszar kontroli, a nie jej źródło, [a nawet że] doskonale można sobie wyobrazić liberalnego despotę pozostawiającego swym poddanym duży zakres wolności osobistej<sup>20</sup>.

468

Teoria republikańska proponuje całkowicie inne podejście do zagadnienia wolności. Po pierwsze, w przeciwieństwie do liberalizmu, rozpatruje wolność jednostki nie w sferze jej życia prywatnego (czyli w tym obszarze, gdzie zgodnie z ujęciem Hobbesa kończy się oddziaływanie prawa i rozpoczyna milczenie suwerena, które tworzy przestrzeń osobistej wolności jednostki), lecz w sferze publicznej. Interesuje ją niemal wyłącznie relacja pomiędzy wolnością poddanych a uprawnieniami władzy państwowej, a więc to, czy i jak da się uzgodnić dwie przeciwstawne kwestie: wolność obywateli i przymus polityczny<sup>21</sup>.

W teorii republikańskiej wolność pojmowana jest jako niepodlegające ograniczeniom korzystanie z określonych praw obywatelskich. Celem

<sup>15</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 295–296; Q. Skinner, *Liberty...*, s. 6–10.

<sup>16</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, s. 299, 306.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 302.

<sup>18</sup> H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, London 1897, s. 45, cyt. za: Q. Skinner, *Liberty...*, s. 98–99.

<sup>19</sup> Zob. np. A. Bednarz, *O ideach politycznych – ich historii i aktualności. Podręcznik akademicki*, Kielce 2015, s. 253–271. Autor nie kryje własnej niechęci do filozofii politycznej Rousseau, niemniej jego analizy i wnioski są interesujące.

<sup>20</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 195.

<sup>21</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 17.

rządu i ustroju politycznego powinno być zagwarantowanie obywatelom możliwości wykonywania tych uprawnień, bez nacisku i prześladowań ze strony władców i współobywateli. Wypada odnotować, że ujęcie to różni się od pierwowzoru rzymskiego, a także dociekań Machiavellego, w których nie ma odwołania do pojęcia uprawnień. Autor *Rozważań* postrzega wolność obywatelską po prostu jako jedną z korzyści płynących z życia w dobrze zarządzanym państwie. Natomiast angielscy republikańscy (pod wpływem Reformacji i jej radykalnej teorii politycznej) wywodzili prawa obywatelskie z doktryny prawnonaturalnej, przedstawiając je jako rzecz, która pochodzi od Boga i przysługuje człowiekowi od momentu urodzenia. Punktem wyjścia stała się popularna w XVII w. koncepcja stanu natury, pojmowanego jako stan całkowitej wolności jednostek. Choć zwolennicy teorii republikańskiej nie stworzyli szczegółowego wykazu naturalnych uprawnień jednostki, w ich rozważaniach pojawiają się przede wszystkim prawa do życia, wolności i majątku (podobnie jak w *Dwóch traktatach o rządzie* Locke'a)<sup>22</sup>.

Należy jednak podkreślić, że mimo wykorzystania koncepcji stanu natury i naturalnych uprawnień jednostki, teoria republikańska nie wpiisywała się w paradygmat mechanicystyczny (będący ramą myśli Hobbesa, a później oświeceniowego liberalizmu), lecz odwoływała się do dawniejszej, sięgającej starożytności, organicystycznej wizji świata społeczno-politycznego. Wolność jednostki postrzegali republikańscy jako nierozdzielnie związaną z wolnością całego społeczeństwa<sup>23</sup>. Organicystyczną metaforę ciała politycznego potraktowali zresztą wyjątkowo dosłownie. Utrzymywali mianowicie, że tak jak wolność jednostki sprowadza się do kierowania się w swoich czynach własną wolą, tak wolność państwa zależy jego samorządności – wolne jest tylko takie państwo, w którym kierujące jego działaniem prawo jest tworzone przez zbiorową wolę obywateli. W wymiarze ustrojowym oznacza to, że prawo musi być stanowione za zgodą wszystkich (w praktyce wystarczy zgoda większości, ponieważ nie da się osiągnąć jednomyślności); w przeciwnym razie ciałem politycznym „poruszałaby” wola cudza, a tym samym byłoby ono pozbawione wolności. Każdy obywatel powinien mieć też równe prawo uczestnictwa w procesie legislacji (w praktyce przyjmowano zasadę reprezentacji ogółu przez pochodzące z wyboru zgromadzenie prawodawcze, składające się z najbardziej „cnotliwych i roztropnych obywateli”)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 18–21.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 21–24.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 24–32.

Dosłowne potraktowanie analogii między ciałem naturalnym a politycznym przyniosło też drugą doniosłą konsekwencję teoretyczną. W starożytności utrata wolności przez człowieka wiązała się z niewolnictwem. *Digesta Justyniańskie*, które dostarczyły aparatu pojęciowego autorom teorii republikańskiej, definiowały wolność osoby jako przeciwieństwo niewolnictwa: bycia własnością innej osoby, pozostawania pod cudzym władztwem. Na tej samej zasadzie teoria republikańska opisywała utratę wolności przez państwo lub naród jako popadnięcie ciała politycznego w niewolę lub poddaństwo<sup>25</sup>.

Kategoria niewolnictwa była ważnym elementem myśli XVII-wiecznych przeciwników absolutyzmu<sup>26</sup>. Zaczerpnięte z dzieł Cycerona, Salustiusza, Liwiusza i Tacyta przeciwstawienie wolności i niewolnictwa pojawiło się w angielskiej refleksji politycznej jeszcze przed sporem Karola I Stuarta z parlamentem<sup>27</sup>. To właśnie od rzymskich autorów pochodziło kluczowe dla republikańskiej teorii politycznej rozumienie niewolnictwa jako zależności od cudzej woli<sup>28</sup>. Jak ujął to Sidney, „wolność polega wyłącznie na niepodleganiu cudzej woli”, a „niewolnikiem jest ten, kto nie może dysponować swoją osobą i dobrami, lecz korzysta ze wszystkiego z woli swego pana”<sup>29</sup>. Zastosowanie pojęcia niewolnictwa do sfery politycznej dokonało się przede wszystkim pod wpływem lektury Liwiusza. Autor *Ab Urbe condita* wielokrotnie podkreślał, że zasadniczymi warunkami wolności państwa są samorządność (zdolność wyboru urzędników) i praworządność (związanie wszystkich obywateli na równi prawem), a utratę wolności przez państwo porównał do popadnięcia w stan niewolnictwa, rozumianego jako egzystencja w stanie zależności od woli innego narodu lub państwa<sup>30</sup>.

XVII-wieczni angielscy republikanie dowodzili, że do zniewolenia prowadzić mogą dwie drogi. Pierwszą z nich jest tyrania, a więc bezprawne użycie siły przez władcę w celu pozbawienia ciała politycznego możliwości działania zgodnie z własną, zbiorową wolą (jako przykład podawano tu usiłowanie aresztowania pięciu deputowanych do Izby Gmin przez Karola I w styczniu 1642 r.). Państwo może też popaść w niewolę wówczas, gdy jego działania zostają podporządkowane woli kogokolwiek innego niż sami reprezentanci ciała politycznego. Dzieje się tak również pod nieobecność tyranii: nawet jeśli władca szanuje prawo

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 36–41.

<sup>26</sup> A.C. Houston, *op. cit.*, s. 108–110.

<sup>27</sup> Q. Skinner, *Classical Liberty...*

<sup>28</sup> *Ibidem*; Q. Skinner, *Liberty...*, s. 42–44.

<sup>29</sup> A. Sidney, *op. cit.*, s. 17.

<sup>30</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 44–46; *idem*, *Classical Liberty...*, s. 12–13.



i w praktyce nie pozbawia obywateli ich uprawnień, sam fakt egzystencji obywateli w zależności od woli osób innych niż oni sami sprawia, że państwo znajduje się w stanie niewoli. Stan ten powstać może albo w drodze podboju lub kolonizacji przez inne państwo (na ten przypadek powoływali się amerykańscy koloniści w toku wojny o niepodległość), albo też, gdy konstytucja pozwala osobom rządzącym na korzystanie z władczych kompetencji uznaniowych lub przywilejów. Sam fakt posiadania takich prerogatyw przez rząd, nawet jeśli ich rzeczywiście nie wykonuje, przekreśla wolność publiczną<sup>31</sup>.

Powyższe refleksje dotyczą przede wszystkim kolektywnej wolności państw, narodów czy też ciał politycznych traktowanych jako całość. Benjamin Constant mógłby powiedzieć, że zwolennicy republikańskiej teorii wolności zajmowali się głównie „wolnością starożytnych”<sup>32</sup>. Hobbes wytykał zresztą współczesnym sobie republikanom (oraz ich rzymskim prekursorom), że ich refleksje nie dotyczą wolności poszczególnych jednostek, oraz że ustanowienie wolnych państw nie ma w gruncie rzeczy nic wspólnego z ochroną wolności indywidualnej<sup>33</sup>. Nie jest to wszakże krytyka w pełni trafna, ponieważ myśliciele republikańscy nie pomijali tej ostatniej kwestii. Jak podkreśla Dorota Pietrzyk-Reeves, w myśli republikańskiej

wolna republika oznaczała wspólnotę państwową cieszącą się niezależnością zewnętrzną, kierującą się własną wolą i realizującą własne cele; taką zarazem, w której obywatele mogli się cieszyć wolnością osobistą, czyli brakiem osobistej zależności od kogoś lub czegoś. Obydwu znaczeń wolności nie sposób było oddzielić, bycie wolnym obywatelem stawało się bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. niepodległej i samorządnej wspólnotie politycznej. [Tymczasem dla Hobbesa] nie do pomyślenia było łączenie wolności z samorządem czy – tym bardziej – z wymogiem nakierowanego na wspólne dobro uczestnictwa w życiu publicznym wspólnoty politycznej opartej na prawie, wszelki wymóg, aby coś zrobić, a czegoś zaniechać, oznaczał bowiem brak wolności; dla autora Lewiatana wolność zaczynała się tam, gdzie milkło prawo. [Hobbes nie dostrzegł, że] jeśli wspólnota [...] nie kieruje się własną wolą, to wolności indywidualnej pozbawieni są też jej członkowie, [...] że zniewolenie wspólnoty jest równoznaczne z utratą wolności indywidualnej<sup>34</sup>.

Obrona wolności jednostki w istocie nie była i nie mogła być kluczowym zagadnieniem poruszonym przez antycznych prekursorów repu-

<sup>31</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 47–53.

<sup>32</sup> B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 4, s. 73–84.

<sup>33</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 60. Por. T. Hobbes, *op. cit.*, s. 301–302. Szerzej na ten temat: Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty...*, s. 138–177.

<sup>34</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *op. cit.*, s. 116–118.



blikańskiej teorii wolności. Indywidualizm jest filozoficznym odkryciem ery nowożytnej. Nie można się więc dziwić starożytnym autorom, że za główną korzyść płynącą z życia w wolnym państwie uznawali kolektywną zdolność takiej wspólnoty do powiększania jej politycznej potęgi, bogactwa i chwały. Wątek ten doczekał się kontynuacji w dziełach pisarzy renesansowych (zwłaszcza w *Rozważaniach* Machiavellego<sup>35</sup>), w tym także Harringtona i Nedhama, piewców potęgi młodej Republiki Angielskiej. Niemniej, po przejęciu władzy przez Olivera Cromwella, zaniepokojeni dyktaturą angielscy republikanie wyraźnie zmienili dotychczasowy punkt widzenia i zaczęli znacznie dobitniej niż poprzednio podkreślać zdolność wolnych państw do zabezpieczenia i promowania politycznej wolności swoich obywateli, czyli wartości zagrożonej rządami Lorda Protektora<sup>36</sup>. Pojawiła się wówczas teza, że tylko w ramach wolnego państwa osiągnąć można pełnię swobód obywatelskich. Oto jak rekonstruuje ów argument Skinner. Istnieją dwa rodzaje sytuacji, w których jednostka traci wolność. Po pierwsze staje się ona niewolnikiem wtedy, gdy rząd lub współobywatele fizycznie zmuszają ją do wykonania (bądź zaniechania) czynu, który jest obojętny (czyli ani nakazany, ani zakazany) prawnie. Po drugie, jednostka traci wolność poprzez sam fakt pozostawania w sytuacji politycznego poddaństwa, która to sytuacja stwarza dla niej teoretyczne zagrożenie, że państwo pozbawi ją życia, swobody lub majątku (nawet jeśli faktycznie się to nie zdarzy). Obywatel jest więc wolny tylko w takim państwie, które nie dysponuje dyskrejonálną władzą, a więc możliwością całkowitego uzależnienia praw jednostki od arbitralnej woli rządzących<sup>37</sup>. Koniecznym warunkiem takiego stanu rzeczy jest wszakże praworządność: spętanie wszystkich obywateli – zarówno poddanych,

472

<sup>35</sup> „Nietrudno dociec przyczyny, dla której ludy tak wysoko cenią sobie wolność. Uczy nas bowiem doświadczenie, że żadne państwo nie powiększyło swego terytorium ani nie pomnożyło swych bogactw, jeśli nie było w nim wolności. W prawdziwie wspaśniały sposób wzrosła potęga Aten w przeciągu stu lat od obalenia tyranii Pizystrata, ale na większy jeszcze podziw zasługuje wzrost potęgi Rzymu, po uwolnieniu się od królów. Przyczynę tego zjawiska łatwo zrozumieć, jeśli zważymy, że nie prywata, lecz dobro publiczne stanowi o wielkości państw. O dobro publiczne troszczą się zaś najlepiej republiki [...] Wręcz przeciwnie dzieje się w państwie rządzone przez króla, bo najczęściej to, co korzystne dla władcy, okazuje się niekorzystne dla poddanych, a to, co korzystne dla poddanych, okazuje się niekorzystne dla władcy. Dlatego też ustanowienie w wolnym państwie tyranii pociąga za sobą w najlepszym wypadku zahamowanie jego rozwoju: nie rośnie już jego potęga, nie zwiększają się bogactwa”. N. Machiavelli, *Książę, Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1993, s. 259.

<sup>36</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 60–67.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 68–72.

jak i rządzących – prawem, które dobrowolnie na siebie nakładają<sup>38</sup>. Jak dobitnie podsumowuje Sidney, skoro

bycie niewolnikiem sprowadza się do zależności od cudzej woli, to jeśli [...] nie ma innego prawa niż wola panującego, wówczas wolność nie istnieje. [...] Wolnym jest ten, który żyje [...] pod rządami praw uchwalonych za jego własną zgodą<sup>39</sup>.

Kończąc tę krótką rekonstrukcję zrębów republikańskiej teorii wolności wypada zadać pytanie, czy ma ona wartość wyłącznie „archiwalną”, czy też może – jak postuluje Skinner – przydać się nam do ponownego namysłu nad zagadnieniem wolności w świecie współczesnym. Brytyjski historyk uważa mianowicie, że liberalne (negatywne) ujęcie wolności jako obszaru wolnego od ingerencji innych osób – które zdominowało nasze współczesne myślenie – należy niejako podeprzeć zaczerpniętym z tradycji republikańskiej założeniem o niedopuszczalności podporządkowania obywateli arbitralnej woli rządzących<sup>40</sup>. W istocie, jak pisze krytykowany przez Skinnera Berlin, nawet jeśli ustrój oparty na samorządzie obywateli lepiej gwarantuje utrzymanie swobód obywatelskich niż inne systemy rządów, to z punktu widzenia logiki nie ma koniecznego związku między odpowiedzią na (republikańskie) pytanie „kto mną rządzi?” a (liberalnym) pytaniem: „jak dalece rząd ingeruje w moje sprawy?”<sup>41</sup> Warto się zastanowić nad przywróceniem wyraźnej łączności między tymi dwoma kwestiami, tak aby w jakimś sensie „sprywatyzowane” przez liberalizm zagadnienie wolności mogło odzyskać swoją polityczną podstawę i obywatelskie ramy.

## Bibliografia

- Bednarz A., *O ideach politycznych – ich historii i aktualności. Podręcznik akademicki*, Kielce 2015.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000.
- Butterfield H., *The Whig Interpretation of History*, London 1931.
- Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42 (listopad/grudzień), s. 74–82.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>39</sup> A. Sidney, *op. cit.*, s. 402, 440.

<sup>40</sup> Q. Skinner, *Liberty...*, s. 115–120.

<sup>41</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności...*, s. 195.

- Fink Z.S., *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Houston A.C., *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton 1991.
- Lord Acton, *W stronę wolności. Wybór esejów, wybór i oprac. J. i A. Rzegoccy*, Kraków 2006.
- Machiavelli and Republicanism*, red. G. Bock, Q. Skinner i M. Virioli, Cambridge–New York 1990.
- Machiavelli N., *Książę, Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. W. Rzymowski, K. Żaboklicki, Warszawa 1993.
- Malczewski J., *Wolność jako samorządność: neorzymska teoria wolności politycznej w ujęciu Quentina Skinnera*, [w:] R. Kania (red.), *Samorząd terytorialny: doświadczenia i perspektywy*, Płock 2016, s. 13–24.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Poznań 2008.
- Robbins C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 1959.
- Scott J., *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge 2004.
- Sidgwick H., *The Elements of Politics*, London 1897.
- Sidney A., *Discourses Concerning Government*, red. T.G. West, Indianapolis 1996.
- Skinner Q., *Classical Liberty and the Coming of the English Civil War*, [w:] M. Van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge 2002.
- Skinner Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.
- Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998 (wyd. polskie: *idem, Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013).
- Sullivan V.B., *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2006.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Ward L., *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, New York 2004.

## Wolność we współczesnej demokracji

Podjmując wskazane w tytule zagadnienie zajmować się będziemy problemem wolności w dobie radykalnych przemian, oznaczających „przewartościowanie wszystkich wartości”. Nawet jeśli nie jesteśmy zwolennikami tej sformułowanej przez Friedricha Nietzschego tezy, przyznać musimy, że zmiany dotyczące naszego sposobu myślenia, naszych koncepcji życia i koncepcji wartości, mają dziś bardzo zdecydowany i daleko sięgający charakter. Uczestniczymy w przeobrażeniach, które sprawiły, iż wszelkie pewniki dotyczące wolności i demokracji, wszelkie ukształtowane wcześniej definicje i schematy, tracą swoje znaczenie. *Nolens volens* bierzemy jednak udział w „przewartościowaniu wszystkich wartości”. Pamiętajmy ponadto, że to słynne sformułowanie niemieckiego filozofa oznaczało przede wszystkim diagnozę, a nie jakiś arbitralnie ukształtowany postulat.

475

### Kierunek interpretacji

W podejmowanych rozważaniach decydującej wagi nabiera więc problematyka zmiany. Jednym z charakterystycznych rysów nowożytności – co podkreśla Reinhart Koselleck, twórca koncepcji badań określanej mianem „semantyki historycznej” i „historii pojęć” – jest radykalne „uczasowienie” wszelkich pojęć, tworzących osnowę naszego sposobu myślenia. Mówiąc inaczej – usytuowanie fundamentalnych pojęć kształtujących kontury nowoczesności w nurcie historii. Dodajmy do tego ich „ideologizację” oraz „upolitycznienie”<sup>1</sup>. Wszelkie pojęcia obracają się w trybach wielkiej maszyny historii. Doznają wibracji, zmieniają swój

<sup>1</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, oprac. H. Orłowski, Poznań 2012, s. 25–40.

kształt, są niekiedy miażdżone i wyłaniają się w całkiem nowej postaci. Te przemiany mają oczywiście bardzo skomplikowany charakter i zostały tu przedstawione w metaforycznym skrócie. Nie można ich wszakże lekceważyć. Odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu złożonej semantyki nowoczesności. Dotyczą oczywiście, w zasadniczej mierze, pojęć demokracji i wolności. Dodajmy jeszcze jedno, cytując niemieckiego autora – „Tradycyjne toposy zyskują ładunek emocjonalny, zyskują jakość oczekiwaną, dawniej w nich nieobecną”<sup>2</sup>. Myślenie zabarwia się emocjami. Powstaje sytuacja sprzyjająca semantycznym zawieruchom. Trwałe podstawy ulegają rozchwianiu. Mamy do czynienia z działaniem wielu potężnych sił, które powodują nieustanny ruch, nieustanne przeobrażenia.

Koncepcje wolności ulegają rozproszeniu; to samo dotyczy oczywiście związanych z nimi praktyk. Decydującej wagi nabierają sprzeczności i paradoksy, pozbawiające ideę wolności wszelkich oczywistych treści. W jakich więc ramach możemy usytuować dziś pojęcie wolności – oto pierwsze pytanie. I oczywiście pytanie kolejne – jaki sens mogą mieć próby ukształtowania swoistej metanarracji, umożliwiającej naukową refleksję dotyczącą wolności.

Zacznijmy od tego drugiego pytania. Odpowiedź jest oczywista. Zaproponowane tu rozważania będą obracały się w kręgu, który wyznacza pojęcie rozumienia. Świadomie nawiązujemy do tradycji hermeneutycznej. Nie może być więc mowy o żadnym spojrzeniu z wyżyn, o wykorzystaniu możliwości, jakie stwarzałby *master vocabulary*, a więc słownik „wyższego rzędu”, sugerujący możliwość definitywnego ustalenia obiektywnej prawdy. Ten język „wyższego rzędu” nie istnieje. Nie pojawił się przynajmniej – tyle z pewnością możemy i musimy powiedzieć – na płaszczyźnie dyskursów naukowych. Może oczywiście wyłonić się jako język ideologii bądź doktryny. Ale od tych obszarów będziemy trzymali się z dala. W prezentowanych tu rozważaniach chodzi więc ostatecznie o odsłonięcie pewnego horyzontu rozumienia – o zidentyfikowanie pewnych ważnych koncepcji i ważnych interpretacji, a także o wskazanie historycznego kontekstu, w którym nabierają one kształtu i sensu.

## Metoda

Te wstępne deklaracje spróbujemy uzupełnić kilkoma uwagami dotyczącymi metody. Czy też skromniej – rozwiązań, które pozwolą nam rozwinąć naszą narrację. Nie idzie tu zatem o jakiś formalny rygor, zwią-

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 31.

zany z systemem abstrakcyjnych procedur. Takie podejście kłóciłoby się z koncepcją rozumienia. W istocie chodzi o metodę traktowaną jako pewna formuła rozumienia. Mamy do czynienia z natłokiem i konfuzją. Istnieje bardzo wiele interpretacji odnoszących się do demokracji i do idei wolności. Przypomnijmy słynne zdanie Monteskiusza – „Nie ma słowa, któremu by nadawano więcej rozmaitych znaczeń i które by w tyle sposobów przemawiało do ludzi co słowo wolność”. I jeszcze jeden fragment –

Każdy nazywał wolnością rząd zgodny z jego obyczajem lub skłonnością. Ponieważ w demokracji lud zdaje się czynić mniej więcej to, co chce, pomieszczono wolność w tego rodzaju rządach i pomieszano władzę ludu z wolnością ludu<sup>3</sup>.

W kulturze późnej nowoczesności pojęcie wolności utraciło swój wyraźnie zarysowany kształt, jego kontury rozchwiały się. Stało się wykrzyknikiem czy też figurą emfaticzną, fantazmatem – projekcją ekstrawaganckich dążeń i pragnień. Może pojawić się wszędzie, w najbardziej zaskakujących kontekstach. Właśnie na to próbował uczulić nas Monteskiusz – wolnością nazywamy najchętniej to, co odpowiada naszym upodobaniom.

Sytuacja jest więc bardzo zagmatwana. Jak z niej wybrnąć? Jako ważny punkt odniesienia potraktujemy tu koncepcję, którą przedstawiał Nietzsche odwołując się do pojęcia „genealogii”. Charakter naszych rozważań wyklucza oczywiście szersze wyjaśnienia dotyczące Nietzscheańskiego *toposu*. Ograniczymy się do absolutnego minimum<sup>4</sup>. Myślenie „genealogiczne” oznacza przede wszystkim odrzucenie aspiracji, które ukształtowała tradycja metafizyczna, narzucając pytania o źródło i cel. Genealogia nie interesują ani źródło, ani cel. Interesuje go sposób w jaki wyłania się to, z czym mamy do czynienia. Myślenie genealogiczne prowadzi nas w kierunku pojęcia *Entstehung*. To właśnie słowo wypada wysunąć na plan pierwszy. Oznacza ono „moment pojawienia się”<sup>5</sup>. „Wyłonienie się – pisze Michel Foucault, wyjaśniając stanowisko Nietzschego – jest zawsze efektem pewnego stanu sił. Analiza *Entstehung* musi ukazać ich grę, w jaki sposób wzajemnie się z sobą zmagają, walkę, którą toczą”<sup>6</sup>. Ujęcie genealogiczne pozwala widzieć rzeczywistość jako splot najrozmaitszych wpływów, konglomerat form, wzorców, modeli, pole nieustannych przemian, którymi nie rządzą żadne wyższe zasady, żadne

<sup>3</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997, s. 135.

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000 oraz G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, s. 5–10.

<sup>5</sup> Zob. M. Foucault, *Nietzsche...*, s. 121.

<sup>6</sup> *Ibidem*.



reguły wyższego rzędu. Gilles Deleuze, w swej rozprawie *Nietzsche i filozofia*, tłumaczy, że schematy epistemologii – poszukującej różnicy pomiędzy prawdą i pozorem – genealogia zastępuje pytaniem o sens. Ujmując rzecz bliżej zaznacza –

Nigdy nie znajdziemy sensu jakiejś rzeczy (bytu ludzkiego, biologicznego czy nawet fizycznego), jeśli nie wiemy, jaka siła zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża<sup>7</sup>.

Jaki sens możemy dziś nadać doświadczeniom związanym z wolnością i demokracją? Oto pytanie, na którym spróbujemy skupić uwagę.

## Teza

Spróbujmy teraz uściślić zawartą w tytule formułę. Jaką perspektywę wyznaczy na wybranym przez nas obszarze pojęcie *Entstehung*? Jaki obraz, jaki problem, „wyłoni się” przed naszymi oczami? Otóż wyłoni się pewna znamienna sprzeczność, sprzeczność, która – jak przyjmujemy – ma dziś decydujące znaczenie.

478 Rysuje się ona w sposób następujący – mamy do czynienia z konfliktem zasad i konfliktem sił. Instytucje i reguły działania (zasady konstytucyjne), kształtujące osnowę demokratycznego porządku, zakorzenione są w tradycji oświecenia. Ich podstawę tworzy – najogólniej rzecz ujmując – oświeceniowa koncepcja rządów rozumu. Narzuca ona bardzo oczywiste wymagania dotyczące racjonalnego rozstrzygnięcia i racjonalnego działania. Zgodnie z wzorcami oświecenia, dodajmy też, wolność utożsamiana jest z rządami prawa.

Z upływem czasu wiele wszakże uległo zmianie. W sferze obyczajów i praktyk związanych z potocznym doświadczeniem, pojawiły się tendencje, które popadły w zdecydowaną kolizję w wzorcami oświeceniowego racjonalizmu. Zanika więc kontekst, w którym pojęcie wolności nabrało kształtu i mogło zachować swój sens<sup>8</sup>. Posługujemy się pewnym szczątkowym językiem, wyrastającym z tradycji, ale słowa nasze stanowią jedynie woal, przesłaniający pustkę. Maskuje ją wrzawa eksponująca powaby nowych „idealów”. Pojęcie wolności chwieje się, powstaje wokół niego galimatias.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, s. 7.

<sup>8</sup> Bardzo cenną analogią, pozwalającą rozwinąć i bliżej uzasadnić przedstawioną tu tezę, są rozważania Alasdaira MacIntyre’a dotyczące języka moralności, przedstawione w jego pracy *Dziedzictwo cnoty*. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 21–28.

Chwiał się zaczyna także porządek instytucjonalny, ukształtowany zgodnie z rygorami oświecenia, eksponującymi prymat rozumu. Nowej kultury emancypacji nie można pogodzić z oświeceniowym racjonalizmem. Napięcia mają bardzo poważny, destrukcyjny charakter. Ujmując ten złożony problem w formie metaforycznego skrótu spróbujemy wyobrazić sobie, że dostaliśmy do rąk cenne skrzypce. Czy wystarczy nam sam zapał do gry, czy też potrzebna jest jeszcze znajomość zapisu nutowego? Tradycja oświecenia stała się partyturą, na którą nikt nie zwraca już dzisiaj specjalnej uwagi. Musi wystarczyć sam zapał do gry.

## Realia – subpolityka i popkultura

Zaprezentowanych wyżej uwag nie należy, w najmniejszej nawet mierze, traktować jako wypowiedzi o charakterze moralizatorskim. Rzecz nie polega na tym, by wyrazić dezaprobatę, ale na tym, by uwypuklić kontrast. Mamy do czynienia z kulturą konfliktu. Spróbujemy więc zastanowić się nad tym, jaki charakter mają istniejące napięcia, jak poważne są istniejące sprzeczności. Przeanalizujemy kilka kwestii, zaczynając od obserwacji najbardziej ogólnych.

Używając określenia, którym posługuje się Ulrich Beck, możemy stwierdzić, że coraz większego znaczenia nabiera dziś sfera „subpolityki”<sup>9</sup>. Ta sfera to gmatwanina najrozmaitszych aspiracji, ambicji, koncepcji, elementarnych i osobistych strategii życia, których nie sposób przetłumaczyć na język polityki, które są oderwane od nurtu polityki. Cechuje je, rzecz można, skrajny subiektywizm. Na tym polu realizują się dziś nowe aspiracje związane z ideą wolności. Pojęcie demokracji, które pojawia się w prezentowanych tu wywodach, należy więc traktować szeroko. Nie powinno być utożsamiane z wąsko rozumianym ustrojem politycznym. Idąc śladami Alexis de Tocqueville’a należy widzieć demokrację jako pewien typ kultury, pewien system bardzo szeroko ujmowanych przekonań i praktyk.

Nowe strategie emancypacyjne związane są więc – powtórzmy naszą tezę – ze sferą subpolityki. Sama subpolityka przemawia natomiast językiem popkultury. Innego języka, rzecz można, nie opanowała. Język kaznodziejów, filozofów, poetów został odrzucony. Prawdy rodzą się dziś na „twitterze”. Wolność stała się jedną z etykiet popkultury, uległa najdalej posuniętej trywializacji. Jest traktowana jako łatwo dostępna „strawa”, któ-

<sup>9</sup> U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009, s. 11–78.

rażę czerpiemy bezpośrednio z zasobów natury. Jest to zgodne z ideologią konsumeryzmu oraz poddaną skrajnej trywializacji koncepcją „naturalnych” praw człowieka. Widzimy w sobie konsumentów wolności i praw, traktowanych jako zasoby naturalne, jako depozyt cennych „surowców”. Nie przetrwał nawet najbardziej chwiejny cień poglądów Georga Wilhelma Friedricha Hegla, przekonującego, iż wolność jest dramatem, że ma ona swoją bardzo wysoką cenę.

Doszło do wielkiego pomieszania materii. Wiąże się to z płytkim i bardzo naiwnym pojmowaniem złożonej problematyki wolności. Posługując się rozróżnieniami Immanuela Kanta zaznaczmy – wolność należy do sfery *noumenów*, a nie do sfery *fenomenów*. Człowiek jako „rzecz”, jako istota obdarzona ciałem, wolny nie jest. Podlega wszelkim koniecznościom natury. Wolny staje się jedynie w sferze racjonalnego prawodawstwa, wtedy gdy odwołując się do autorytetu rozumu tworzy zasady, którym dobrowolnie okazuje posłuszeństwo<sup>10</sup>. W hedonistycznej i materialistycznej kulturze późnej nowoczesności kwestia ta oczywiście zniknęła z pola widzenia. Wolność jest utożsamiana z gratyfikacjami dotyczącymi sfery zmysłów, sfery doznań, a więc – inaczej mówiąc – sfery fenomenów. Traktowana jest, powtórzmy, jako przedmiot ogólnodostępnej konsumpcji.

480

Silnej presji poddawane są też oczywiście zinstytucjonalizowane praktyki polityczne. Nurt popkultury wtargnął do sfery polityki. W dobie „polityki wizerunkowej” nie można mieć co do tego żadnych wątpliwości. Radykalizując to stwierdzenie rzecz można, że sama polityka staje się stopniowo jednym z nurtów popkultury<sup>11</sup>.

Oto zarys obszaru, na którym będziemy się poruszać podejmując refleksję dotyczącą wolności we współczesnej demokracji.

## Punkt odniesienia – kanon

Musimy uczynić teraz krok kolejny – wypada przedstawić wzorzec, który stanowi nasz punkt odniesienia, wyjaśniając co oznacza – w najogólniejszym oczywiście zarysie – koncepcja wolności zakorzeniona w tradycji oświecenia. Zwrócimy tutaj uwagę na trzy kwestie, zaczynając oczywiście

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, Gdańsk 1999, s. 50–75.

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Mit, polityka, popkultura*, [w:] *idem, Trzy wykłady kopernikańskie*, Toruń 2010, s. 27–44.

od samego pojęcia wolności. Kolejny problem to system wartości zakodowany w pojęciach *civility* i *civil society*. Rzecz ostatnia to idea sfery publicznej.

W epoce oświecenia, najogólniej rzecz ujmując, wolność utożsamiano z rządami prawa. Swoją wagę ma tu nie tylko sens polityczny tego aksjomatu, ale też szersza koncepcja życia, oznaczająca uwolnienie od arbitralnego i niesprawiedliwego przymusu. Oświecenie zwraca się przeciwko despotyzmowi, przeciwstawiając tyrańskiej arbitralności majestat prawa. Najistotniejszy staje się problem racjonalnej legislacji. Jaki charakter powinny mieć prawa ukształtowane pod patronatem rozumu? Oto pytanie zasadnicze. Odpowiedzi są różne. Inaczej rzecz przedstawia Monteskiusz, inaczej Jean-Jacques Rousseau, jeszcze inaczej czynią to David Hume czy też Kant. Utożsamienie wolności z regułami działania podyktowanymi przez rozum nie budzi wszakże wątpliwości.

Myśl to oczywiście nienowa. Bo przecież już Grecy akcentowali swe przewagi mówiąc, iż okazują posłuszeństwo tylko tym prawom, które sami ustanowili. To właśnie, jak zanotował Herodot, usłyszał władca Persów Kserkses od Lacedemończyka Demaratos<sup>12</sup>. I z tego właśnie Grecy byli tak dumni. Powiązanie idei wolności z koncepcją rządów prawa oznacza uznanie nadrzędnej roli racjonalnej konieczności. Myśl ta nabierze decydującej wagi w tradycji stoickiej, przyczyniając się do ukształtowania idei prawa natury, stanie się też jednym z emblematów oświecenia<sup>13</sup>. Wolność pojmowana jest tu w istocie jako racjonalne samookreślenie, a więc panowanie nad namiętnościami, oraz afirmacja związków opartych na wymaganiach rozumu, znajdująca swój wyraz w ustanowieniu zgodnych z rozumem praw. Ostatecznie zaś ukształtowanie ustroju wykluczającego groźbę arbitralności, zapewniającego równowagę podzielonych władz. Wzorzec ten nabierze dość wyraźnego kształtu już w drugiej połowie wieku XVII. *The Whig Science of Politics* wyeksponuje koncepcję *free government*, a więc „ustroju wolności”, którą można traktować jako pierwowzór zamysłów kształtujących tradycję demokratyczną<sup>14</sup>. W pełnym kształcie idea ta zarysuje się w amerykańskiej konstytucji. Wolność – będzie tłumaczył Alexander Hamilton – przeciwstawić należy „przy-

<sup>12</sup> Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2011, ks. 7 (102–104).

<sup>13</sup> Na ten temat: P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 1, *The Rise of Modern Paganism*, New York 1966.

<sup>14</sup> Na ten temat: B. Bylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967.

Pojęcie *free government* utożsamiano też z pojęciem *mixed government*, mając na myśli „ustrój mieszany”, wykluczający brak równowagi i nadużywanie władzy. Istotne znaczenie ma tu także praca: J. Clark, *The Language of Liberty 1660–1832. Political Discourse and Social Dynamics In the Anglo American World*, Cambridge 1994, s. 1–45.

padkowi i przemocy”, widząc w niej efekt „refleksji i wyboru”<sup>15</sup>. Wyboru reguł postępowania, które muszą być zgodne z rozumem.

Olbrzymie znaczenie mają też idea *civility* i koncepcja *civil society*. *Civility* to wzorzec niezmiernie ważny, to kulturowa matryca wolności. Mówiąc najkrócej – podążając też śladem Adama Fergusona i jego rozprawy *An Essay on the History of Civil Society* – stwierdzić należy, że pojęcie *civility* utożsamiano z ogładą (*polished manners*), przeciwstawianą barbarzyńskiemu nieokrzesaniu, skłonności do gwałtu i wrogiej niechęci. „Ucywilizowanie” oznacza pewien nowy typ stosunków, opartych na wzajemnej życzliwości i aprobacie, na dążeniu do porozumienia, na kultywowaniu szlachetnych uczuć i dobrych manier oraz najdalej posuniętej pochwyli wyrafinowania. Można rzec, że ideał *civility* odsłania egzystencjalny sens wolności, pozwala zaznaczyć fundamentalną wagę stosunków opartych na wzajemnym zaufaniu i gotowości do współpracy. Zaakcentowanie prymatu ludzkiej godności i fundamentalnej wagi porozumienia definiuje przestrzeń wzajemnych odniesień, eliminując przemoc i arbitralne postępowanie, naruszające interesy i prawa innych istot ludzkich. Ostatecznie więc ideał *civility* ma też całkiem oczywisty sens polityczny. Stanowi również, co należy podkreślić, osnovę rozwiązań zgodnych z pojęciem *free government*. W kręgu takich właśnie oczekiwań i preferencji nabierze blasku idea *civil society*. Nie jest ona, pamiętajmy, abstrakcją czy też pojęciem dogmatycznym – wyrasta z historii<sup>16</sup>. Wzorzec *civility* ma też całkiem współczesne znaczenie. Pojęcie „kapitału społecznego”, któremu nadajemy dziś tak wielką wagę, znajduje się w jego bliskim sąsiedztwie. Nigdy nie wyjaśnimy problemu wolności w demokratycznym społeczeństwie zapominając o tym, że wolność – co tak mocno podkreślali Monteskiusz i Tocqueville – to także pewien typ obyczajów.

Pojęcie „sfery publicznej” ma znaczenie kluczowe. Korzeniami tkwi ono w kulturze greckiej. Mówiąc o wolności i demokracji na pierwszym miejscu powinniśmy właściwie postawić greckie słowo *isegoria*. Posługując się nim Grecy mieli na myśli równe prawo do uczestnictwa w publicznej debacie. Zaznaczmy jednak, że prawo to rodziło konkretnie rozumiane zobowiązania. Publiczna debata miała odwoływać się do autorytetu rozumu. Wolność słowa rozumiano jako poszukiwanie racjonalnych rozwiązań. Uczestnictwo w tym przedsięwzięciu wymagało starań oznaczających kultywowanie zdolności wykluczających działania bezmyślne

<sup>15</sup> A. Hamilton, *The Federalist No 1*, [w:] M. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *Eseje polityczne Federalistów*, red. F. Quinn, Kraków–Warszawa 1999, s. 54.

<sup>16</sup> Więcej na ten temat: M. Becker, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloomington 1994, a także G. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1993, s. 189–225.

i niepohamowane. W pojęciu *isegoria* zakodowany jest pewien ważny postulat – demokratyczna wolność domaga się określonych zdolności intelektualnych i określonych zdolności moralnych.

Grekom nie wszystko oczywiście się udało. Sofiści, którzy zdemokratyzowali materię filozoficznego dyskursu, wkraczając na płaszczyznę myślenia potocznego, odrzucili wysokie wymagania związane z dążeniem do prawdy. Za ich przyczyną w publicznej debacie pojawił się relatywizm. Radykalny, rujnujący. Sofista Gorgiasz twierdził będzie, że prawdy po prostu nie ma. Znamy świetnie tezy Protagorasa, który przekonywał, że dwa sprzeczne ze sobą sądy mogą być jednocześnie prawdziwe. Ekwi-librystyka sofistów nie przyniosła jednak oczekiwanych rezultatów. Nie rozwiązali oni, co wytykali im Sokrates i Platon, problemu sprawiedliwości. Czemu więc służyła cała ta wyszukana i brawurowa elokwencja? Sofiści nie stworzyli modelu racjonalności krytycznej – podkreślmy to w sposób zdecydowany – który pozwalałby mówić o fortunnym powiązaniu władzy kwestionowania z rygorami intersubiektywnej ważności<sup>17</sup>. Ten problem jest i dziś naszym wielkim smartwieniem.

Oświecenie powróci z zapalem do tematu prawdy i problemu debaty publicznej. Wtedy właśnie ukształtuje się nowoczesna koncepcja sfery publicznej<sup>18</sup>. Kant, w swej rozprawie *Co to jest Oświecenie?*, mówi o „wolności czynienia wszechstronnego publicznego użytku ze swego rozumu”<sup>19</sup>. Wszystko wydaje się dość oczywiste. Jawność umożliwiłoby zdemaskowanie przesądu, głupstwa i kłamstwa. W publicznej debacie zatriumfować powinna prawda. Jedynym autorytetem stanie się rozum. Nieograniczone prawo do krytyki sprawi, że fałszywa mądrość załamie się, ustępując miejsca surowym wymaganiom racjonalnego rozstrzygnięcia. Otwarta debata zainspiruje w ten sposób dokonania związane z racjonalną legislacją, z wyborem reguł postępowania. Triumf rozumu (dyskursywna władza rozumu) oznaczać więc będzie ostateczne zwycięstwo wolności realizującej się poprzez prawo. Dziś wiemy doskonale, że nie wszystko było takie proste. Poniżej spróbujemy zaznaczyć kilka kwestii, które pozwolą dostrzec kontury dysonansu.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat: R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 113–133.

<sup>18</sup> Fundamentalna praca na ten temat: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.

<sup>19</sup> I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Toruń 1995, s. 54.



## Podmiot – emancypacja, autokreacja, destrukcja

Cały patos i cały dramat nowoczesnie rozumianej wolności ogniskuje idea podmiotowości. Jej przemiany nabrały dziś zdecydowanego i radykalnego charakteru, pozwalają też mówić o erozji wzorców związanych z tradycją oświecenia. Od idei racjonalnego samookreślenia przechodzimy do idei ekspresji i autokreacji<sup>20</sup>. Koncepcje podmiotowości nabierają zupełnie innego charakteru, co rzutuje rzecz jasna na rozumienie wolności i demokracji.

Kartezjański punkt oparcia, a więc koncepcja podmiotu ukształtowanego w ramach aktu *cogito*, chwieje się już od dawna. Zasadnicze wątpliwości pojawiły się jeszcze w epoce oświecenia. Hume przekonywał, że w istocie nie ma bardziej problematycznej idei niż koncepcja podmiotu. Zupełnie nie zgadzał się z filozofami, którzy „sobie wyobrażają, iż w każdej chwili jesteśmy wewnątrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja”<sup>21</sup>. To przekonanie traktował jako efekt zwodniczej spekulacji. „Z jakiejż bowiem impresji – pytał w *Traktacie o naturze ludzkiej* – może wywodzić się ta idea?”<sup>22</sup>

Pamiętajmy jednak, że demokracja liberalna gloryfikuje koncepcję praw jednostkowych, odwołując się do idei autonomii podmiotu. Zasada wyodrębnienia i formuła wolności negatywnej, tworzą pewien horyzont, poza który nie wykracza oficjalne „wyznanie wiary”, ukształtowane w nurcie tradycji liberalnej. Poza głównym nurtem plenią się wszakże herezje. Anthony Giddens mówi dziś o końcu epoki emancypacji, sugerując, iż mamy do czynienia z całkiem nową sytuacją historyczną, w której tradycyjnie rozumiana emancypacja nie powinna być już brana pod uwagę; ukonstytuowanie podmiotu ma teraz już całkiem inny sens i inny charakter. Od emancypacji przechodzimy do „polityki życia”. „Polityka życia jest – jak wyjaśnia – polityką stylu życia”<sup>23</sup>. Oznacza to w istocie

<sup>20</sup> Na ten temat fundamentalna praca: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, a także: T. Bridges, *The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture*, Albany, NY 1994 (zwłaszcza rozdz.: *The Liberation of Desire*, s. 159–210) Istotne znaczenie ma też klasyczna praca Christophera Lascha: *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.

<sup>21</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005, s. 329.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 330.

<sup>23</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 292.

wyeksponowanie aspektu różnicy i wyodrębnienia. Etykę i prawo zastępuje, rzecz można, estetyka. Polityka „stylu życia” jest w istocie polityką odczuć i doznań. Czy w takiej sytuacji możemy jeszcze mówić o prawach podmiotowych? Czy samo pojęcie prawa może zachować nadal swoje znaczenie? Odgrywało ono decydującą rolę w epoce emancypacji, oznaczającej walkę o prawa podmiotowe, ale teraz? Jak to rozumieć teraz?

Richard Rorty utożsamia radykalnie pojmowaną wolność jednostki z autokreacją. Przekonuje, że autentyczne przesłanie liberalizmu uwzględniać musi, jako rzecz oczywistą, przygodność języka, przygodność jaźni i przygodność samej społeczności liberalnej<sup>24</sup>. W tej sytuacji trudno oczywiście nadal mówić o racjonalnym samookreśleniu, o rządach prawa, oznaczających władzę niepodważalnych, „metafizycznych” reguł. Idea autokreacji stwarza otwarty horyzont. Rorty mówi:

Spróbuję wskazać, że słownik oświeceniowego racjonalizmu, choć niezbędny był dla powstania demokracji liberalnej, stał się obecnie przeszkodą w zachowaniu i rozwoju społeczeństw demokratycznych<sup>25</sup>.

Wypada zadać sobie jedynie pytanie, czy wraz z tym „słownikiem” nie odrzucamy idei podmiotu. W jakim kierunku przebiegać miałyby autokreacja, i co oznaczać mogłyby wszelkie formuły tożsamości, w świecie, w którym myślenie staje się jedynie eksperymentem? Czy pojęcie wolności zachowuje tu jeszcze swoje znaczenie? Wydaje się, że nie. Jest ono przecież osadzone korzeniami w tradycjach metafizyki.

Sytuacja nie jest więc prosta. Alain Touraine przekonuje, z wielką emfazą, że nowoczesność można potraktować jako epokę „zabijania podmiotu”<sup>26</sup>. Jego ukonstytuowanie miało jedynie pozorny charakter. Nieustannie działały siły, które tworzyły bariery i przeszkody. „Podmiot burżuazyjny” był, jak uważa Touraine, podmiotem iluzorycznym, fantazmatem kultury przymusu. Należy więc wszystko budować od podstaw, bo podmiotu w istocie nie ma. Problem polega wszakże na tym, że w kulturze późnej nowoczesności podmiot został „zakwestionowany”. Francuski socjolog pisze:

Dzisiaj pada pytanie – jaki sens w tym świecie, w którym komunikacja dzierży władzę absolutną, może mieć obraz podmiotu mówiącego do siebie jak monologujące postaci teatru klasycznego. Jak idea podmiotu może mieć sens w społeczeństwie komunikacyjnym?<sup>27</sup>

<sup>24</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>26</sup> A. Touraine, *Myśleć inaczej*, Warszawa 2011, s. 66–81.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 179.

No właśnie. Touraine nie zgadza się z tym podejściem, ale pytanie pozostaje.

Pytanie to z bezkompromisową dociekliwością zadawał zresztą już znacznie wcześniej autor, który posiał chyba najwięcej wątpliwości, podważając podstawy całego dyskursu dotyczącego podmiotowości. Tym autorem był Nietzsche, który ideę podmiotu traktował jako filozoficzny nonsens. W *Poza dobrem i złem* wyszydzał ją jako „zabobon logików”. „Sławne »ja« – wywodził – pozostaje, łagodnie rzecz ujmując, tylko supozycją”<sup>28</sup>. Na manowce zwodzi nas w tej materii gramatyka. W jaki sposób wyłania się podmiot? „Wnioskowanie przebiega tu zgodnie z nawykiem gramatycznym: myślenie jest czynnością, a każda czynność wymaga kogoś, kto jest czynny, zatem – ”<sup>29</sup> Tak oto rodzi się wszechpotężna iluzja.

Przybywa też jednak wciąż wątpliwości. W wieku XX mamy do czynienia z silnym posiewem strukturalizmu. Koncepcja tożsamości bardzo się komplikuje. Foucault obwieści śmierć podmiotu. Dziś wiemy już świetnie, co mocno podkreśla w ważnej pracy dotyczącej liberalnej tradycji i demokracji Thomas Bridges, że podmiot (liberalna jednostka), nie został „odkryty”. Został on skonstruowany w toku praktyk związanych z kształtowaniem określonego modelu kultury obywatelskiej<sup>30</sup>. Koncepcje tożsamości bardzo się komplikują. Trudno dziś przecież zignorować komunitarystów czy radykalną krytykę lewicową. Liberalna idea autonomicznego podmiotu nie jest już z pewnością najważniejszym drogowskazem i niezachwianym punktem odniesienia w rozważaniach dotyczących wolności. Pojęcie wyodrębnienia staje się niesłychanie problematyczne. W rzeczywistości mamy do czynienia z mnogością wpływów, kształtujących różnorodne formuły tożsamości i podmiotowości. Nasze społeczeństwo, uznawane za indywidualistyczne, jest w istocie – jak zaznacza Touraine – „społeczeństwem »plemion«, band, gangów, społeczności lokalnych lub sięgających dalej”<sup>31</sup>. Deficyt tożsamości jest coraz częściej zaspokajany poprzez transakcje oznaczające odrzucenie reguły wyodrębnienia. Wyodrębnienie zmieniło się w przygnębiające odosobnienie, w izolację, co tak świetnie przedstawił Robert Putnam w pracy *Samotna gra w kręgle*<sup>32</sup>. Touraine pisze:

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 41.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> T. Bridges, *op. cit.*

<sup>31</sup> A. Touraine, *op. cit.*, s. 67–68.

<sup>32</sup> R. Putnam, *Samotna gra w kręgle*, Warszawa 2008.

Ten pozbawiony struktury, zindywidualizowany świat ma skłonność do organizowania się w sposób, który nie jest proponowanym niegdyś przez filozofię oświecenia obywatelstwem – lecz, wręcz przeciwnie, jest nowym komunitaryzmem, wspólnotowością podporządkowującą jednostkę przekonaniom i praktykom narzucanym jej przez uczestnictwo w danej wspólnotcie<sup>33</sup>.

Czy w tej sytuacji mówić można jeszcze o wolności, i o prawach podmiotowych, językiem Kanta? Wszystko ulega zmianie. Idea wolności – powtórzmy – traci wyraźne kontury. Erozji ulegają bowiem oświeceniowe koncepcje związku obywatelskiego, eksponujące fundamentalną rolę autonomicznego wyboru. We wspólnotach zdesperowanych samotników, którzy rozpaczliwie szukają oparcia, niczego się już nie wybiera.

Karnawał powoli się kończy. Przez czas dość długi kluczową rolę odgrywała koncepcja wolności utożsamianej z ekspresją. To właśnie ona, jak przekonuje Charles Taylor, nadała specyficzny koloryt radykalnym wzorcom emancypacji, które zastąpiły kanon oświecenia, eksponującą ideę racjonalnej konieczności i racjonalnego samookreślenia. „Ekspresywistyczny zwrot”, jak to określa Taylor, stał się czymś bardzo znamionym i czymś bardzo ważnym, budzącym najdalej idące nadzieje związane z ideałami autentyczności<sup>34</sup>. Wolność zaczęto traktować jako swobodną ekspresję, pozwalającą wydobyć wewnętrzną prawdę, ujawnić ukryty potencjał. Taka koncepcja stała się oczywiście ogromną pokusą. W postaci strywalizowanej dała ona o sobie znać jako infantylny i skomercjalizowany kult szczerości, kult zwierzeń i wyznań, zapewniająca poklask maniera podporządkowana schematom show-biznesu. Z ekspresją jest bowiem zawsze pewne zmartwienie; swój wyraz znaleźć może tylko to, co istnieje. Ekshibicjonistyczna maniera późnej nowoczesności ma oczywiście niewiele wspólnego z wolnością wyrazu. Jest w istocie rozpaczliwą próbą zatarcia tożsamości, niechcianej i niepotrzebnej, desperacką próbą dopasowania się do wzorca, który pozwala odnaleźć własne „plemię” podróżujące w gwiazdozbiorach popkultury. Oznacza repetycję i naśladownictwo. Stanowiła wszakże, i wciąż stanowi, bezpośrednie zagrożenie dla wzorców związanych z tradycją oświecenia, zawartych w koncepcji racjonalnego samookreślenia, w ideale wolności utożsamianej z rządami prawa. Aspiracje, które wprawiły w ruch maszynę emancypacji, okazały się ostatecznie na tyle silne, że spowodowały erozję samej idei podmiotowości, pozbawiając pytanie o wolność jego naturalnych niejako podstaw.

<sup>33</sup> A. Touraine, *op. cit.*, s. 68.

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 677–721.

## Racjonalność, czyli galimatias

Zacznijmy od tego, że wbrew oczekiwaniom filozofów oświecenia rozum nie stał się jednak nigdy niepodzielnie panującym władcą. Nadzieje związane z gruntowną przemianą okazały się iluzją. Już Tocqueville poświęcił wiele uwagi problemowi bezmyślności, podkreślając, że to właśnie ona stała się jednym z najbardziej znamienitych rysów demokratycznych obyczajów. Dodajmy do tego teorie Gustawa Le Bona i Jose Ortegi y Gasset<sup>35</sup>. Obaj autorzy nie pozostawiali żadnych złudzeń – to namiętności, agresja i ucieczka od odpowiedzialności nadają ton ludzkim działaniom. Historia nie potwierdziła przewag rozumu, o których myśleli autorzy Wieku Świateł. Na wielką scenę – konstatował Le Bon – wkraczają „tłumy”. To one obejmują władzę. Racjonalną debatę zastępują marsze i wiece. Epoka nowoczesna – jak będzie przekonywał Nietzsche – stanie się też epoką resentymentu. Resentyment to zespolona siła niechęci i negacji, wyrastająca z poczucia upokorzenia i dramatu zawiedzionych nadziei. Stanowi wyraz zawiści. „Podstawowym punktem wyjścia jest w resentymentcie odruch zemsty”<sup>36</sup>. Resentyment zaślepia; logika resentymentu oznacza potępienie i dyskredytowanie („ponieważ ty jesteś zły, ja jestem dobry” – oto fundamentalna reguła wartościowania)<sup>37</sup>. Resentyment karmi się pogardą i niechęcią. Problem polega na tym, że stał się on – jak przekonywał Nietzsche – fundamentem całej kultury. Narzucając swe nieubłagane rygory potępienia, wykluczając rzetelny namysł, rzetelne oceny i pozbawione uprzedzeń działania. „Musimy zrozumieć – pisze Deleuze, rekapitułując poglądy Nietzschego – że instynkt zemsty jest siłą, która stanowi istotę tego, co nazywamy psychologią, historią, metafizyką i moralnością”<sup>38</sup>. Nasza kultura zatruta jest przez resentyment. Władają nami nikczemne namiętności podporządkowane jego logice. Jaki sens mieć może racjonalne działanie? Jest ono zawsze, z konieczności, jak uważał Nietzsche, jedynie jedną z masek resentymentu. Nie pragniemy zgody, pragniemy zemsty.

<sup>35</sup> Zob. klasyczne prace: A. de Tocqueville, *O demoracji w Ameryce*, Warszawa 2005; G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 2004; J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2008.

<sup>36</sup> M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977, s. 34.

<sup>37</sup> Więcej na ten temat: *Nietzsche i filozofia...*, s. 117–154.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 41.

Dziś ten problem powraca. Problematyce resentymentu, fundamentalnej roli gniewu, agresji i mściwości, poświęca wiele uwagi w swych cennych pracach znany niemiecki filozof Peter Sloterdijk<sup>39</sup>. Demokratyczna polityka, jak przekonuje, bardzo często przypomina dziś „zarządzanie gniewem”, manipulowanie emocjami znajdującymi swój wyraz w niechęci i agresji – mobilizowanie złości i wrogości. „Jutrzejscy historycy” – powiada proponując dość gorzką puentę – będą musieli wyjaśniać „jak doszło do upadku zachodnich demokracji, które po roku 1990 i jeszcze silniej po 2001 miały coraz silniej zaangażować się w neoautorytarny, częściowo neobellicystyczny zwrot”<sup>40</sup>.

Sytuacja nie wygląda więc najlepiej, trudno byłoby mówić o zdecydowanych przewagach rozumu. Łatwiej stwierdzić, że nader często znajdował się on w odwrocie. Dziś widać to jeszcze wyraźniej. W „kulturze terapeutycznej” (gloryfikującej nastawienie terapeutyczne), realizującej przesłanie hedonizmu (jedynym dobrem jest przyjemność i brak dyskomfortu) podstawową rolę, jak twierdzi Frank Furedi, odgrywają emocje<sup>41</sup>.

W jaki sposób ująć zatem wypada sam problem racjonalności? Klasykzna koncepcja wolności, którą tu rozpatrywaliśmy, oznacza przecież racjonalny, autonomiczny wybór. Czy jesteśmy dziś w stanie jasno określić stanowisko rozumu?

Pojęcie racjonalności, musimy zdawać sobie z tego sprawę, jest niesłychanie nieoczywiste. W istocie – o czym przekonały nas już XVIII-wieczne spory filozofów – nie ma żadnych jednoznacznych, abstrakcyjnych formuł racjonalności. Nawet jeśli ograniczymy się do pewnej dość wąsko rozumianej tradycji, a więc do tradycji Zachodu, będziemy mieć do czynienia z obrazem złożonym i niejednoznacznym. Zawsze zatem – jak przekonuje w swej znakomitej pracy Alasdair MacIntyre – trzeba będzie zadawać sobie pytanie – „czyja sprawiedliwość, jaka racjonalność?”<sup>42</sup>

Najważniejsze, z naszego punktu widzenia, są oczywiście wszelkie wątpliwości dotyczące idei racjonalnej legislacji i rządów prawa. Jaki charakter mieć mogą zamysły związane z tworzeniem prawa w warunkach rozproszonej racjonalności? Jak można definiować rygory racjonalności w dobie głębokich przewartościowań związanych z odrzuceniem metafizyki?

<sup>39</sup> P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Warszawa 2011 oraz *idem, Pogarda mas*, Warszawa 2012.

<sup>40</sup> P. Sloterdijk, *Gniew i czas...*, s. 214.

<sup>41</sup> F. Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London-New York 2004; fundamnetalne i pionierskie dzieło poświęcone „kulturze terapeutycznego kontaktu”, to praca R. Bellah (wraz z zespołem), *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007, zob. także, Ch. Lasch, *op. cit.*

<sup>42</sup> A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.



zyki, z dominacją perspektywizmu i pragmatyzmu? Oświecenie zakwestionowało normatywne wymagania związane z wiarą, nie powstało też jednak – mówiąc słowami Carla Beckera – „Państwo Boże Filozofów”, rozstrzygające kwestię niepodważalnych rygorów rozumu<sup>43</sup>. „Podstawowym wyróżnikiem współczesnego klimatu – pisał Becker już w latach trzydziestych XX w. – jest faktyczność, a nie racjonalność”<sup>44</sup>. A dzisiaj? Nad refleksją i uogólnieniami górę bierze naiwny, powiedziec wręcz można otwarcie – infantylny, empiryzm, rozkoszujący się pstrokacizną i stawianym na piedestale konkretem. W najwyższej cenie jest jałowa dosłowność, którą usankcjonowała idea „myślenia w kategoriach różnicy”.

Mamy też do czynienia z rozwojem nowych koncepcji wiedzy (na pierwszym miejscu wypada tu postawić eksponującą motyw różnicy antropologię kulturową), które wykoleiły, rzecz można, ideę prawa natury i wszelkie typy uzasadnień odwołujących się do abstrakcyjnych rygorów racjonalności. W jakim punkcie więc stanęliśmy?

Odrzucenie idei uniwersalnej prawdy oznaczać oczywiście musi przekreślenie normatywnej koncepcji wartości. Wartości rozumieć możemy tylko w sposób opisowy. Ukształtowanie normatywnego punktu widzenia staje się niemożliwe. Przypomnijmy tu znaną tezę Rorty’ego. O charakterze wszelkich istotnych rozstrzygnięć decydować mogą jedynie „potyczki językowe”. „Społeczeństwo liberalne – podkreśla Rorty – to takie, które zadowala się nazywaniem »prawdą« wszystkiego, co okazuje się być rezultatem tego rodzaju potyczek”<sup>45</sup>. Charakterystycznym przykładem odrzucenia epistemologicznych i etycznych rygorów, wykraczających poza kontekstualne rozumienie prawdy, jest też postliberalizm Johna Greya czy też, ściślej rzecz ujmując, jego „postpirronizm”. Obronę liberalizmu – jak przekonuje angielski autor – umożliwiają dziś właściwie jedynie „argumenty z niewiedzy”, odwołujące się do przeświadczenia, że „liberalny porządek jest dla nas właściwy, a nawet obowiązujący z mocy uznania ludzkiej niewiedzy”<sup>46</sup>.

Ostatecznie jednak nie poddajemy się. W ten sposób narodziła się utopia rozumu komunikacyjnego. Warto tej kwestii poświęcić trochę miejsca, gdyż pozwala ona zrozumieć jak bardzo kruche są w istocie wszelkie nadzieje związane z restytucją rygorów racjonalności, wykraczających poza lokalne (kontekstualne) strategie myślenia.

Wielki wpływ na nasze rozumienie demokracji wywarły koncepcje Jürgena Habermasa – orędownika idei racjonalności intersubiektywnej,

<sup>43</sup> C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>45</sup> R. Rorty, *op. cit.*, s. 83.

<sup>46</sup> J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 8.

wykraczającej poza ograniczenia oświeceniowego modelu komunikowania<sup>47</sup>. Popularność zyskały też poglądy amerykańskich autorów, eksponujących pojęcie demokracji deliberatywnej<sup>48</sup>. Dystansując się od tych koncepcji, przypisując im utopijne nachylenie, wypada zaznaczyć trzy kwestie.

Po pierwsze – są one uwikłane w wewnętrzne sprzeczności. Z jednej strony zakładają krytykę kartezyjskiej koncepcji podmiotowości i kartezyjskich formuł racjonalności związanej z myśleniem ukonstytuowanym podmiotowo, z drugiej zaś strony, w swej warstwie empirycznej, odwołują się do realiów kultury liberalnej, w której mamy do czynienia z wyraźnie ustaloną regułą wyodrębnienia, z prymatem jednostki, działającej jako niezależny, odseparowany podmiot. Jak więc ukształtować mógłby się bezosobowy punkt widzenia? Mamy tu jedynie do czynienia z piękną „baśnią” filozoficzną, jak powiedziec można językiem Nietzschego.

Rozszerzając nasze zastrzeżenia zaznaczymy, że koncepcje te sugerują możliwość ukształtowania idealnej sytuacji komunikacyjnej, oznaczającej całkowitą przejrzystość i pełną jednoznaczność motywów, intencji i celów, a także neutralność (bezsronność) języka. Są to założenia utopijne. Lekceważą one tradycję, którą symbolizuje pojęcie „hermeneutyki podejrzeń”. Pomijają fundamentalne obiekcje, które w sposób bardzo przekonujący przedstawił już Nietzsche, podejmując problem woli złudzenia, demaskując rzekomą bezsronność rozumu, związaną z dążeniem do prawdy<sup>49</sup>. Fantazje „imparcjalizmu” można traktować jako osobliwe reminiscencje roussoistyczne<sup>50</sup>. Skąd tak bardzo optymistyczne założenia – można zapytać – skąd przekonanie, że człowiek z natury jest dobry (bezsronny), a zepsuły go jedynie złe instytucje?

Obiekcja najważniejsza i najbardziej konkretna, odwołująca się też do najbardziej oczywistych doświadczeń, dotyczy ignorowania rosnących wpływów dewiacji marketingowej, która odgrywa w demokratycznej kulturze coraz większą rolę i sprzyja dominacji formuł pseudoracjonalności. Problem ten jest mocno akcentowany przez autorów podejmujących krytykę deliberacjonizmu. Deliberacjoniści są bardzo wymowni i prze-

<sup>47</sup> Jako bardzo pomocne wprowadzenie do złożonej problematyki Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego posłużyć może praca: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004. Bardzo wnikliwe i zwięzłe omówienie całego systemu poglądów niemieckiego filozofa zawiera praca: W. Outhwaite, *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge 1996.

<sup>48</sup> Przede wszystkim uwzględnić trzeba tu Jamesa Fishkina, autora pracy *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, CT 1991. Więcej na ten temat zob. I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, Warszawa 2006, s. 13–66.

<sup>49</sup> Szerzej na ten temat: S. Filipowicz, *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011, s. 65–99.

<sup>50</sup> Dzieło sztandarowe: B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.

nikliwi w kwestiach diagnozy. Skutecznie obnażają jałowość dyskursu publicznego, zdominowanego przez wpływy reklamy i socjotechniczne zabiegi podejmowane w domenie *public relations*.

James Fishkin pisze o bezmyślności i powierzchowności demokratycznych debat, o skrajnym zakłamaniu związanym z *electoral politics*. O manipulatorskim charakterze mediów<sup>51</sup>. Nie jest to niewątpliwie bardzo odkrywczce. Wcześniej byli Max Weber, Joseph Schumpeter i, oczywiście, przedstawiciele szkoły frankfurckiej. Najbardziej zaskakujące są jednak oczekiwania i postulaty. Czy można pominąć strukturalne uwarunkowania sfery publicznej? Jak wyobrazić sobie nową formułę deliberacyjnej polityczności, która zostałaby ukształtowana wyłącznie dzięki metodom treningu obywatelskiego? Trudności mają, jak się wydaje, wymiar strukturalny (ontologiczny), a nie organizacyjny czy też psychologiczny. Lepsza organizacja debat, panele obywatelskie bądź zachęty finansowe nic tu nie pomogą. Jak zrealizować ideały „imparcjalizmu”, jakie podstawy, w świecie zdominowanym przez wpływy racjonalności instrumentalnej, może mieć *sound public reasoning*?<sup>52</sup> Dążąc do autentycznej zmiany należałoby dokonać wielkiego demontażu nowoczesności – dekonstrukcji formuł i struktur rozumu instrumentalnego, zaczynając od domeny techniki, zmieniając charakter wszelkich praktyk, grzebiąc po prostu nowoczesność, realizując program Heideggerowski, oznaczający rewindykację prawdy bycia. Czy jest to możliwe? Rację ma, jak się wydaje, cytowany już Gray, który przekonuje, że nowoczesności „zwinąć” po prostu nie można.

Kończąc kwestię zaznaczmy, że ideały racjonalności intersubiektywnej popadają w radykalny konflikt z wzorcami kultury terapeutycznego kontaktu, która ma ze swej istoty charakter manipulacyjny, oznacza bowiem preferencje dla działań zakładających sterowanie postępowaniem innych osób<sup>53</sup>. Zauważmy też, zamykając tę zwięzłą charakterystykę najważniejszych trudności, które napotyka idea intersubiektywnego uprawomocnienia na gruncie rozumu komunikacyjnego, iż wzorce *civility* są dziś coraz bardziej zdecydowanie eliminowane przez idee konfrontacji i konfliktu, związane z ekspansją wojen kulturowych. Mamy więc do czynienia z wyraźną erozją pewnych form kapitału symbolicznego, kapitału kulturowego, który tworzył zaplecze dążeń związanych z ideałami

<sup>51</sup> J. Fishkin, *op. cit.*

<sup>52</sup> Trafną krytykę iluzji związanych z dominacją instrumentalnych modeli racjonalności przedstawił John Dryzek w pracy *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2000.

<sup>53</sup> O tym manipulacyjnym nachyleniu pisze A. MacIntyre w pracy *Dziedzictwo cnoty...*, s. 72–73.

wolności i pozwalał zastanawiać się nad fundamentalną rolą racjonalnej debaty publicznej.

Jak więc można dziś rozumieć koncepcję wolności myśli; jaki sens mogą mieć praktyki, związane z kanonem, który symbolizuje pojęcie *isegoria*? Przed naiwnością, pozwalającą wierzyć w łatwe sukcesy modelu deliberacyjnego, ostrzega James Tully, w artykule noszącym bardzo znamienne i przekorny tytuł – *The unfreedom of the moderns in comparison to their ideals of constitutional democracy*<sup>54</sup>. Autor zwraca uwagę na problematyczność rzekomej bezstronności, kojarzonej z efektami deliberacji, która w istocie oznaczać musi eliminowanie poglądów i stanowisk nie mieszczących się w kanonie uzgodnień. Potykamy się tu o stary problem – jeśli nie istnieje *master vocabulary*, nikt nie ma prawa stwierdzić, że jego argumenty są lepsze. Jakie kryteria mają zatem decydować o wykluczeniu stanowisk odchylających się od przyjętej linii? Jak ostatecznie radzić sobie z normatywnymi ustaleniami na gruncie racjonalności rozproszonej? Czy jest rzeczą możliwą przełamanie impetu przygodności i relatywizmu, wyjście poza strategie myślenia kontekstualnego, w stronę rozwiązań, które pozwalałyby myśleć o tworzeniu prawa, a tym samym o ocaleniu wzorca wolności związanego z ideą rządów prawa? Przyjrzyjmy się teraz krótko problemom dotyczącym samej idei prawa. Czy może ona przetrwać w galimatiasie podzielonych i rozproszonych formuł racjonalności?

## Rządy prawa – interpretacja i konwersacja

Powróćmy na moment do cytowanej już opinii Monteskiusza – całe nieszczęście polega na tym, że w demokracji „pomieszano władzę ludu z wolnością ludu”. Wolność zaś jest to „prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”<sup>55</sup>. Ustawy uchwała wszakże lud. Czego więc mogą dotyczyć wątpliwości? Lud głosuje, ustanawiając tym samym władzę prawa. Rządzą prawa, jesteśmy wolni. Niestety, wcale nie jest to takie proste i takie oczywiste. Rządy prawa, jak przekonuje Giovanni Sartori, w swej klasycznej pracy *Teoria demokracji*, zastąpiły dziś rządy prawodawców<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> „Modern Law Review” 2002, nr 65 (2).

<sup>55</sup> Monteskiusz, *op. cit.*, s. 136.

<sup>56</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 394–403.

W wielowiekowej tradycji rzymskiej – wyjaśnia – *ius* (po łacinie prawo) nierozdzielnie połączyło się z *iustum* (to, co sprawiedliwe) [...] Krótko mówiąc, *ius* oznacza „prawo” w sensie legalnym i w sensie słuszności<sup>57</sup>.

Oczywiście, tak długo, jak długo ten związek ma znaczenie. Reguły „demokracji przedstawicielskiej”, narzucającej formalne rygory uprawomocnienia, sprawiły, że pojęcie prawa zostało oderwane od pojęcia *iustum*<sup>58</sup>. Ciała prawodawcze, wielkie manufaktury prawa, działają na podstawie zasady większości. Prawem staje się to, co uzyska poparcie większości. Normatywny porządek późnej nowoczesności pozbawiony jest więc w istocie głębszych uzasadnień. Prawo rodzi się w systemie przetargów politycznych, pozwalających myśleć o ukształtowaniu większości. „Stanowienie prawa – pisze John Hallowell, streszczając typowe zarzuty – w coraz mniejszym stopniu jest wynikiem racjonalnych dyskusji, a coraz bardziej wynikiem »wzajemnych usług«, kumoterstwa i innych podobnych praktyk”<sup>59</sup>. Sens ustanowionych zasad nie wykracza więc poza kontekst ustanowienia. Nie przemawiają przez nie żadne wyższe racje. To wiek XVIII trudził się poszukując niezachwianych przesłanek słuszności i uprawomocnienia, odwołując się do pojęć takich jak „wola powszechna” (Rousseau), czy też „wola powszechnie prawodawcza” (Kant). Dziś wystarcza udane głosowanie.

494

W tej sytuacji treść prawa zależy oczywiście od politycznych koniunktur. Normatywny substrat prawa zastępują polityczne fantazmaty – chwiejne, pozbawione wyraźnych konturów. Wszystko zależy od interesów stronnictw, od przebiegu „językowych potyczek”. Oświecenie, jak przekonuje MacIntyre (podobną opinię przedstawia Gray) stało się ślepą uliczką. Nie udało się bowiem, wbrew nadziejom Wieku Światał, stworzyć bezspornej formuły racjonalnego prawa<sup>60</sup>.

Mamy więc do czynienia z szamotaniną, której nadano miano „niekonkluzywnych sporów”. Zabrakło arbitrów. Filozofia abdykowała, przeniosła się na grunt praktyk konwersacyjnych, rezygnując z definiowania rygorów prawdy i sprawiedliwości. Zamyśl Johna Rawlsa, próbującego dokonać rewindykacji idei sprawiedliwości poprzez nawiązanie do Kanta, został poddany druzgocącej krytyce<sup>61</sup>. Rorty, który przyłożył

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 395.

<sup>58</sup> Najnowsza, interesująca i ważna praca poświęcona iluzjom i mistyfikacjom systemu „przedstawicielskiego” to: P. Mair, *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, London–New York 2013.

<sup>59</sup> J. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 59.

<sup>60</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*; J. Gray, *op. cit.*

<sup>61</sup> Podstawowa praca na ten temat: M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009, zob. także: S. Mulhall, A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Blackwell,



do tego swoją rękę, proponuje, by sprawiedliwość traktować jedynie jako „szerszą lojalność”<sup>62</sup>. Idea prawa zaczyna się więc chwiać. Przesądziły o tym dwie ważne kwestie – prawo zostało oderwane od pojęcia sprawiedliwości, a uniwersalny charakter normy prawnej uznano za anachronizm. Sens prawa ustalać mają interpretacje, które nie mogą odwoływać się do tradycji epistemologicznego absolutyzmu, które rodzą się w nurtach „filozofii konwersacyjnej” (określenie Rorty’ego). Trudno byłoby więc nadal mówić o prawie mając na względzie jego dwa fundamentalne atrybuty – stałość (niezmiennność) i powszechną moc wiążącą. W kulturze odrzucającej epistemologiczny absolutyzm wszelkie normy stają się jedynie projekcją partykularnych punktów widzenia, które podlegać mogą negocjacom i rekonstrukjom. Czy w tej sytuacji mówić jeszcze można na serio o „rządach prawa”? Jeśli nie, czy nie pora zacząć zastanawiać się nad niebezpieczeństwem oznaczającym odwrót od wolności w kierunku despotyzmu (arbitralności woli)? Swobodna interpretacja i konwersacja traktowane być mogą jako matryce zgody tylko wtedy, gdy zdecydujemy się przyjąć skrajnie optymistyczne i marzycielskie koncepcje ludzkich skłonności, zwracając się świadomie w stronę utopii dobrego serca.

Czy istnieje jeszcze jakaś przestrzeń pomiędzy pokusą utopii i bezradnością? Czy potrafimy ocalić ideę racjonalnego wyboru, zachowując wiarę w siłę rozumu i wagę racjonalnej argumentacji? Godząc się jednocześnie – co dziś wydaje się już raczej rzeczą przesądzoną – na odrzucenie epistemologicznego absolutyzmu i „detranscendentalizację rozumu”. Taki właśnie wysiłek, mający na celu uzasadnienia normatywnych wymagań wykraczających poza strategię kontekstualnego i partykularnego myślenia, podejmuje Habermas w pracy *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Nasze wywody dobiegają już końca. Nie może być zatem mowy o szerszym spojrzeniu na koncepcję Habermasa. Ograniczymy się więc do zacytowania dwóch ważnych stwierdzeń. Po pierwsze – jak przekonuje Habermas – nie jesteśmy już w stanie utrzymać w mocy Hobbesowskiej formuły rządów prawa, która była znamienym rysem nowoczesnego rozumienia polityki („władza państwowa konstytuuje się na podstawie umowy o panowanie, przez to, że suwerenna wola przyjmuje funkcje prawodawcze i ubiera swoje imperatywne wypowiedzi w formę prawa”)<sup>63</sup>. Jak z tego wybrnąć? Oto odpowiedź –

Suwerenność ludu, wewnątrznie sprzężona z wolnościami podmiotowymi, sprzęga się jeszcze raz – z władzą zorganizowaną w sposób państwowy, mia-

Oxford–Cambridge 1992.

<sup>62</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 79–99.

<sup>63</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, Warszawa 2005, s. 152.



nowicie w ten sposób, że zasada „wszelka władza pochodzi od ludu” urzeczywistnia się poprzez założenia komunikacyjne i procedury kształtowania opinii i woli<sup>64</sup>.

Przyznać jednak musimy, że w praktyce nie dowiedziono żadnych przewag „rozumu komunikacyjnego”, o których tak chętnie mówią „de-liberacjoniści”. Obracamy się, więc w kręgu teorii i wyobrażeń, w kręgu idei regulatywnych. Obiekcje zaś są nader poważne. Kończąc, odnotujmy stanowisko jednego z bardzo ważnych autorów, którego – pochylając się nad pytaniem: komunikacja czy galimatias, wolność czy chaos – pominąć nie można.

Jean-François Lyotard, przedstawiając „kondycję ponowoczesną”, mówi o zmięczeniu „metanarracji”, a więc „wielkich opowieści” scalających sens naszego doświadczenia, legitymizujących powszechnie aprobowane prawdy i zasady. Dzisiaj – twierdzi Lyotard – „funkcja narracyjna traci swoje funkcje: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych”<sup>65</sup>. Różnice w sposobach myślenia nabierają charakteru odrębnych znaków tożsamości. Pogrążeni w rozproszonych „mikroopowieściach” nie potrafimy już ukształtować przestrzeni wspólnych odniesień, w której mogłyby zarysować się kontury normatywnych rozstrzygnięć. Lyotard konstatuje:

Tak oto społeczeństwo, które nastaje, mniej ma wspólnego z Newtonowską antropologią (jak strukturalizm czy teoria systemów), a więcej z pragmatyką cząstek językowych, wynikających z heterogeniczności elementów<sup>66</sup>.

W kulturze „cząstek językowych” trudno oczywiście myśleć o tworzeniu prawa. Nie ma takiej „gry językowej”, która byłaby w stanie zintegrować wszystkie rozproszone punkty widzenia. W gmatwaninie wyeksploatowanych sloganów powstają więc już jedynie namiastki istotnych rozstrzygnięć. Namiastki prawa implikujące namiastki wolności utożsamianej z ideą racjonalnego samookreślenia i racjonalnej konieczności. Na plan pierwszy wysuwają się rozproszone molekuly – słowa i przygodnie ukształtowane „słowniki”, które nie mają już żadnych mocno ugruntowanych podstaw i są skazane na dryfowanie w galimatiasie ekspresji i arbitralności.

## Bibliografia

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>65</sup> J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

- Barry B., *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009.
- Becker C., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008.
- Becker M., *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloomington 1994.
- Bellah R. i in., *Słottoności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007.
- Bon Le G., *Psychologia tłumy*, Warszawa 2004.
- Bridges T., *The Culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture*, Albany, NY 1994.
- Bylin B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, MA 1967.
- Clark J., *The Language of Liberty 1660–1832. Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo American World*, Cambridge 1994.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, Gdańsk 1999.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993.
- Dryzek J., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2000.
- Filipowicz S., *Mit, polityka, popkultura*, [w:] *idem*, *Trzy wykłady kopernikańskie*, Toruń 2010.
- Filipowicz S., *Prawda i wola złudzenia*, Warszawa 2011.
- Fishkin J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven 1991.
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000.
- Furedi F., *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London–New York 2004.
- Hamilton A., *The Federalist No 1*, [w:] M. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *Eseje polityczne Federalistów*, red. F. Quinn, Kraków–Warszawa 1999, s. 51–55.
- Gay P., *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 1, *The Rise of Modern Paganism*, New York 1966.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązanie*, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Hallowell J., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2011.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, oprac. H. Orłowski, Poznań 2012.
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lytotard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.

- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996.
- Mair P., *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, London–New York 2013.
- „Modern Law Review” [London] 2002, nr 65 (2).
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals & Communitarians*, Oxford–Cambridge 1992.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 2008.
- Outhwaite W., *Habermas. A Critical Introduction*, Oxford 1996.
- Putnam R., *Samotna gra w kregle*, Warszawa 2008.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.
- Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977.
- Shapiro I., *Stan teorii demokracji*, Warszawa 2006.
- Sloterdijk P., *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Pogarda mas*, Warszawa 2012.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Tocqueville A. de, *O demoracji w Ameryce*, Warszawa 2005.
- Touraine A., *Mysleć inaczej*, Warszawa 2011.
- Wood G., *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1993.

## Granice wolności jednostki – problemy metodologiczne i klasyfikacja pojęcia\*

*Gdyby ludzie przypominali mrówki, wolność nie wzbudzałaby niczyjego zainteresowania. Jeśli podobnie jak mrówki ludzkie jednostki byłyby takie same, wzajemnie zastępowalne, pozbawione konkretnych cech określających ich własną osobowość, to kto miałby się troszczyć o to, czy byłyby wolne, czy też nie? Kto w rzeczywistości miałby zajmować się sprawami ich życia i śmierci? Wspaniałość ludzkiego gatunku polega na unikalności każdej jednostki, na fakcie, iż każda osoba, chociaż na wiele sposobów podobna do innych, posiada całkowicie zindywidualizowaną własną osobowość [...] Każdy człowiek musi korzystać z wolności, posiadać przestrzeń niezbędną dla kształtowania własnych decyzji, poddawania ich próbom i realizowania, aby mógł mieć miejsce jakkolwiek rozwój jego własnej osobowości. Krótko mówiąc, musi być on wolny po to, aby mógł być w pełni kimś ludzkim<sup>1</sup>.*

499

M.N. Rothbard

Każdy badacz doktryn polityczno-prawnych przeprowadzając analizę naukową posługuje się pewnymi fundamentalnymi kategoriami, których zastosowanie pozwala uporządkować treść przedmiotu badania. Do tych najważniejszych kategorii zaliczamy jednostkę, społeczeństwo, państwo oraz prawo. Istnieje jednak wiele dodatkowych pojęć, które również okazują się wielce przydatne do usystematyzowania refleksji polityczno-prawnej. Niewątpliwie jednym z nich jest pojęcie wolności. Specyfika tej kategorii polega na tym, że o ile jest ona intuicyjnie powszechnie zrozu-

\* Artykuł pierwotnie opublikowany we „Wrocławskich Studiach Erazmiańskich”, z. 10, *Wolność, Równość i Własność w prawie i polityce*, [Wrocław] 2016, s. 61–77.

<sup>1</sup> M.R. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, Warszawa 2009, s. 312.

miała, to trudno przedstawić jedną jej definicję, która byłaby akceptowalna dla każdego<sup>2</sup>. Jak zauważył Isaiah Berlin – jeden z najwybitniejszych badaczy koncepcji wolności – istnieje ponad dwieście różnych znaczeń tego pojęcia<sup>3</sup>. W mojej opinii idea wolności jest jedną z najważniejszych kategorii naukowych, gdyż służy ona właściwemu zrozumieniu relacji zachodzących pomiędzy pozostałymi kategoriami badawczymi. Przykładowo, odwołując się do wolności jednostki można lepiej zrozumieć znaczenie faktycznych relacji istniejących pomiędzy ludźmi w ramach danej wspólnoty czy, sięgając do normatywnie określonej w konstytucji wolności człowieka, można też interpretować, na jakich wartościach aksjologicznych i politycznych oparty jest ustroj konkretnego państwa<sup>4</sup>. Metaforycznie więc rzecz ujmując pojęcie wolności dla badacza doktryn polityczno-prawnych odgrywa taką samą rolę, jak dla chemika tlen w trakcie przeprowadzania eksperymentu spalania.

<sup>2</sup> Szerzej o kategorii wolności w myśli politycznej w polskiej literaturze przedmiotu: I. Barwicka-Tylek, *Wolność*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 6, Warszawa 2015, s. 495–502; eadem, *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”*, Warszawa 2009; J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013; Z.J. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995; M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1966; N. Grimaldi, *Dylematy wolności*, Kraków 2007; J.M. Guéhenno, *Przyszłość wolności*, Kraków 2001; A. Hrebendy, W. Kaute (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, Katowice 2002; M. Jankowska, M. Ryś (red.), *W trosce o wewnętrzną wolność osoby*, Warszawa 2008; J. Kłoczowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007; J. Kłos, *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007; E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2010; M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008; M. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013; Ch. Kukathas, *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, F. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 2002, s. 682–698; R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007; idem, *Wolność*, [w:] R. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1574–1582; B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Warszawa 2005; P. Orlik, *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007; Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008; H. Rosnerowa, *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993; M. Reut (red.), *Dylematy wolności*, Wrocław 2001; Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, Toruń 2013; B. Szlachta, *Wolność*, [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski (red.), *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Radom 2007, s. 447–450; M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007; M. Szyszkowska, A. Rossmann (red.), *Nieprzyciętność. Dylemat wolności*, Warszawa 2013; K.M. Wiczorek (red.), *Wolność. Aporie filozoficzne*, Siemianowice Śląskie 2015.

<sup>3</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991, s. 113.

<sup>4</sup> Por.: O. Górecki, *Wolność człowieka – doktrynalna analiza pojęcia normatywnego zawarte w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, [w:] K. Skotnicki, K. Składowski, A. Michalak (red.), *Zagadnienia prawa konstytucyjnego. Polskie i zagraniczne rozwiązania ustrojowe*, Łódź 2016, s. 117–140.

Aby jednak móc poddać analizie kategorię wolności należy wpięrcw dokonać jej sprecyzowania, co jak już zauważyłem wcześniej nie jest kwestią prostą. Dlatego proponuję, żeby posłużyć się najwłaściwszą miarą wolności, jaką są jej granice<sup>5</sup>. Na uzasadnienie tego poglądu przywołałem spostrzeżenie, że wspólną cechą wszelkich koncepcji wolności występujących w odmiennych doktrynach polityczno-prawnych jest to, że nigdzie owa wolność nie jest nieograniczona. Zatem wspólnym mianownikiem jakiegokolwiek ujęcia kategorii wolności jest to, że posiada ona swoje granice. Oba te terminy są więc ze sobą skorelowane<sup>6</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: co można nazwać granicą wolności człowieka?, czyli – innymi słowy – co należy uznać za przeszkodę lub ingerencję w wolność jednostki? Odnalezienie jednoznacznie brzmiącej odpowiedzi, która cieszyłaby się dodatkowo walorem uniwersalności, wydaje się równie trudne, jak poszukiwania *lapis philosophorum* przez żyjących w przeszłości alchemików. Dlatego prowadzony wywód będzie zmierzał do wyróżnienia i opisania jak największej liczby czynników wpływających na zakres wolności człowieka. Aby tego dokonać wpięrcw omówię zagadnienie ograniczeń wolności zewnętrznych i wewnętrznych. Później podam w wątpliwość, czy wolność powinna być postrzegana jako stan faktyczny, czy raczej jako stan psychiczny. W dalszej części wywođu skupię się na kwestii, jakich relacji dotyczą granice wolności oraz zwrócę uwagę na problemy związane ze scharakteryzowaniem wolności człowieka w doktrynach polityczno-prawnych przedstawiających zmienny status normatywny jednostki. Finalnie, po omówieniu wszystkich wymienionych problemów metodologicznych, zaprezentuję klasyfikację granic wolności człowieka, zawierającą jak najszersze ujęcie wszelkich możliwych czynników ograniczających jednostkę.

<sup>5</sup> Zagadnieniem granic wolności zajmowali się w polskiej literaturze przedmiotu także: K. Fazan, *Przestrzenie i granice wolności*, [w:] J. Biernat, P. Biernat (red.), *op. cit.*, s. 9–17; T. Gadacz, *Granice wolności*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *op. cit.*, s. 29–43; J. Lipiec, *Granice wolności*, [w:] Z.J. Czarnecki (red.), *op. cit.*, s. 11–36; M. Przychodzeń, *Wolność neutralna aksjologicznie*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989. Teoria, historia, praktyka*, Kraków 2011, s. 283–298; M. Reut, *Wolność i ograniczoność*, [w:] *idem* (red.), *Dylematy...*, s. 71–88; P. Rotengruber, *Niewidzialne okowy. Wolność i jej społeczne ograniczenia*, [w:] P. Orlik, *op. cit.*, s. 19–31. Autorzy wymienionych artykułów doszli jednak do odmiennych wniosków, które nie stanowią obszaru badań zawartego w niniejszym wywoddie, więc nie zostaną szczegółowo przedstawione.

<sup>6</sup> H. Rosnerowa, *op. cit.*, s. 10, 13.



## Ograniczenia zewnętrzne i wewnętrzne

W celu przedstawienia tego zagadnienia rozpocznę wywód od przywołania przykładu zaczerpniętego ze *Stanfordzkiej encyklopedii filozofii*<sup>7</sup>. Wyobraźmy sobie kierowcę, który jadąc samochodem przez miasto dojechał do rozwidlenia dróg. Skręcił w lewo, chociaż nikt nie zmuszał go do wyboru tej drogi. Następnie dotarł do kolejnego skrzyżowania, na którym skręcił w prawo. Należy jednak podkreślić, że nikt nie zabronił mu pojechać w lewo lub prosto. Nie było także na jego drodze żadnych objazdów ani blokad policyjnych. Wydaje się więc, że kierowca był w dokonywanych przez siebie wyborach całkowicie wolny. Zarysowany obraz sytuacji może jednak ulec radykalnie zmianie oceny, jeśli weźmiemy pod uwagę, że powodem, dla którego kierujący pojazdem skręcił najpierw w lewo, a następnie w prawo było to, że jest on uzależniony od nikotyny i zdesperowany swym nałogiem próbował jak najszybciej dostać się do sklepu z tytoniem, tuż przed jego zamknięciem. Kierowca zamiast cieszyć się swobodą prowadzenia, odczuwał raczej, że kieruje nim nieprzewidywalna chęć zapalenia papierosa, nakazująca obranie określonej trasy. W celu ubarwienia prezentowanej sytuacji dodajmy jeszcze, że prowadzący pojazd doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że skręcając w stronę sklepu prawdopodobnie spóźni się na pociąg, którym miał pojechać na ważne, zawodowe spotkanie. Jak widać zatem uzależnienie od palenia nie tylko zagraża zdrowiu palacza w perspektywie dłuższego trwania nałogu, ale w omawianym przypadku stoi także w konflikcie z osiągnięciem bezpośrednio ważnego dla człowieka celu.

Przywołany przykład ukazuje dwa przeciwstawne sposoby myślenia o wolności. Z jednej strony, można ją postrzegać jako brak przeszkód zewnętrznych. Z drugiej strony, można myśleć o wolności w kontekście wewnętrznej kontroli podejmowanych decyzji. Uproszczając, wolność z perspektywy negatywnej sprowadza się do swobody wyboru drogi, która niczym nie jest zablokowana, podczas gdy wolność pozytywna sprowadzałaby się do wyboru takiej drogi, która jest dla kierowcy najwłaściwsza z punktu widzenia jego racjonalnych motywacji. Dlatego wolność negatywna jest bliższa perspektywie indywidualistycznej i liberalnej, wolność zaś pozytywna przemawia do myślicieli związanych z orientacją republikańską zakorzeniającą człowieka w określonej wspólnotcie (wolność nie ogranicza się jedynie do zadowolenia z posiadania sfery nienaruszalnej przez innych, ale dodatkowo zakłada obowiązywanie pewnych warunków, które gwarantują istnienie takiej sfery nieingerencji). Zaprezen-

<sup>7</sup>I. Carter, <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> [dostęp: 22.10.2016].

wany przykład odnosi się oczywiście do rozróżnienia wolności autorstwa Isaiaha Berlina<sup>8</sup>. Wolność pozytywna w jej nowożytnym ujęciu sprowadza się do pytania: „Kto mną rządzi?” Tymczasem istota wolności negatywnej wyraża się w poszukiwaniu odpowiedzi na zapytanie: „W jakim stopniu inne podmioty ingerują w moje wybory?”<sup>9</sup> Pragnę podkreślić, że pomimo znaczących podobieństw nie można sprowadzać wolności pozytywnej do wolności wewnętrznej, jak i wolności negatywnej do wolności zewnętrznej<sup>10</sup>.

Charles Taylor w artykule zatytułowanym *Whats wrong with negative liberty*, rozwinął koncepcję Berlina nadając jej następującą interpretację – wolność negatywna to „pojęcie szansy”<sup>11</sup>. Wynika z tego, że człowiek wolny to taki, który dysponuje różnorodnymi możliwościami zachowania, bez względu na to czy jakąkolwiek zrealizuje. Natomiast wolność pozytywna łączy się dla Taylora z „pojęciem realizacji”<sup>12</sup>. Stąd też jednostka jest wolna wówczas, gdy skutecznie decyduje o kształcie własnego życia. Tak rozumianą wolność negatywną ograniczają tylko zewnętrzne bariery (np. zakazy prawne, fizyczne bariery), gdy tymczasem wolność pozytywna może być ograniczona także przez wewnętrzne czynniki, takie jak ludzkie motywacje czy samokontrola. Jak zauważył jednak Chandran Kukathas, wolność negatywna może być także ograniczona wewnętrznie poprzez manipulację lub indoktrynację, chociaż nie dostrzegł on, że ten rodzaj barier wewnętrznych różni się tym od opisanych przez Taylora, że wynikają one *de facto* z zewnętrznego i świadomego zachowania wobec jednostki, mającego na celu wprowadzenie człowieka w błąd, a przez to ograniczenie mu swobody dokonywanych wyborów<sup>13</sup>.

Podobny problem poruszył John Christman w artykule *Liberalism and individual positive freedom*, opisując kobiecą afirmację pozycji społecznej w islamie. Jeśli kobieta zgadza się na taki swój status, bo została zindoktrynowana, to jego zdaniem naruszono jej wolność pozytywną; jeśli natomiast jej akceptacja wynika z racjonalnego wyboru polegającego na

<sup>8</sup> I. Berlin, *Four Essays of Liberty*, Oxford 1969, s. 118–172; J. Zdybel, *Isaiah Berlin – wolność jako sposobność działania*, [w:] Z. Czarnecki (red.), *op. cit.*, s. 197–206; *idem*, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005, s. 217–239.

<sup>9</sup> W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 223; całość koncepcji w: I. Berlin, *Four...*, s. 118–172; B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 36.

<sup>10</sup> J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton 1980, s. 5–6.

<sup>11</sup> Ch. Taylor, *Whats wrong with negative liberty*, [w:] A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979, s. 175–193.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>13</sup> Ch. Kukathas, *op. cit.*, s. 685–686.

świadomym odrzuceniu możliwych alternatywnych archetypów pozycji społecznej, to wówczas nie ma naruszenia wolności pozytywnej<sup>14</sup>. Jak argumentował Christman, w przypadku wolności pozytywnej nie jest istotna treść pragnień człowieka, ale sposób, w jaki one powstają. Czy zatem klasyfikując pojęcie wolności jednostki należałoby ograniczyć się jedynie do granic wolności zewnętrznych, czy także powinno się zwrócić uwagę na bariery wewnętrzne? Odpowiedź na to pytanie odnajdziemy w dalszej części wywodu, gdyż na jego treść mają wpływ także i inne czynniki, które zostaną omówione później.

## Wolność pojmowana jako stan faktyczny lub psychiczny

Przeprowadzona analiza pozwala na postawienie pytanie: Czy wolność to stan faktyczny, czy może stan psychiczny? Hillel Steiner udzielił na nie następującej odpowiedzi: jednostka nie jest wolna tylko wówczas, gdy działania innego człowieka uniemożliwiają jej podjęcie dowolnego działania<sup>15</sup>. Z takiego założenia wynika, że zakazy prawne nie ograniczają niczyjej wolności, albowiem to człowiek samodzielnie decyduje, czy chce dokonać działania sankcjonowanego, za co zostanie ukarany. Ograniczeniem wolności jest dopiero umieszczenie go w więzieniu. Prowadzi to do istotnego spostrzeżenia, że wolność jest stanem faktycznym, a nie psychicznym.

Kontrrozumowanie byłoby następujące – istnieją psychiczne granice wolności, które są wewnętrzne i subiektywne, ponieważ wprawdzie człowiek może świadomie zdecydować się na popełnienie przestępstwa, ale jednak dysponuje on pewnością, że w konsekwencji zostanie skazany na więzienie, a przez to racjonalność podpowiada mu, że jego wolność fizyczna jest ograniczona psychicznie o możliwość dokonania takiego postępowania, które będzie skutkowało trafieniem do zakładu penitencjarnego. Celowo nie podnoszę dodatkowych komplikacji tego wariantu, jakimi są – po pierwsze – nastawienie psychiczne przestępcy związane z nadzieją na ominięcie kary przewidzianej za popełnienie czynu zakazanego; po drugie – założenie o racjonalnym postępowaniu człowieka, gdyż istnieją całe grupy zachowań ludzkich zachodzących na pograni-

<sup>14</sup> J. Christman, *Liberalism and individual positive freedom*, „Ethics, An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy” [Chicago], January 1991, vol. 101, nr 2, s. 343–359.

<sup>15</sup> H. Steiner, *Individual liberty*, [w:] D. Miller (red.), *Liberty*, Oxford 1979, s. 175–194.

czu lub poza granicą świadomości (jak choćby zachowania afektywne lub patologiczne). Steiner nie zgodziłby się jednak z takim rozumowaniem, ponieważ postrzegał on wolność wyłącznie jako fakt fizyczny, całkowicie niezależny od pragnień człowieka.

## Jakich relacji dotyczą granice wolności człowieka?

Kolejną wątpliwość przy określaniu granic wolności wzbudza pytanie: jakich relacji dotyczą ograniczenia? Friedrich August von Hayek w rozprawie zatytułowanej *Konstytucja wolności* wyraził pogląd, że pojęcie wolności odnosi się wyłącznie do związków zachodzących pomiędzy ludźmi, z czego wynika, że jedynym naruszeniem wolności jest przymus stosowany przez innych ludzi. Wynika z tego, że prawo nie ogranicza wolności człowieka, albowiem jak Hayek argumentował:

[...] gdy jesteśmy posłuszni prawom, w sensie ogólnych abstrakcyjnych zasad ustanawianych niezależnie od ich konkretnego zastosowania do nas, nie podlegamy woli innego człowieka, jesteśmy więc wolni<sup>16</sup>.

Zatem działanie oparte na prawie, nawet jeśli pogarsza czyjś los lub wymusza zmianę zachowania, nie ogranicza ludzkiej wolności, ponieważ nie jest ono przymusem czynionym przez innego człowieka<sup>17</sup>. Akceptacja powyższej koncepcji radykalnie ogranicza spektrum sytuacji, kiedy można mówić o naruszeniu ludzkiej wolności – przykładowo, gdyby przyznać jej rację, wówczas żaden z proletariuszy opisanych przez Marxa i Engelsa nie miałby prawa czuć, że jego wolność została naruszona przez klasę burżuazji sprawującej władzę w kapitalistycznym państwie.

Przywołana koncepcja nasuwa zatem wątpliwości odnośnie do tego, jakich relacji dotyczą granice wolności człowieka? Czy tylko tych zachodzących pomiędzy jednostkami? Czy także tych dotyczących stosunków pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem lub jego konkretnymi grupami? A jak ocenić relacje jednostka – państwo oraz społeczeństwo – państwo? W końcu pojawia się też istotna wątpliwość, czy przyjmując perspektywę ograniczeń wewnętrznych człowieka, można mówić o granicach wolności jednostki nie wynikających z relacji, jakie łączą ją z innymi podmiotami, ale takich, które pochodzą z samej natury człowieka? Przykładem tego może być wolność ograniczona wolą Boga, wolność ograniczona prawem natury lub wolność ograniczona determinizmem biologicznym. Ale czy wymie-

<sup>16</sup> F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006, s. 160.

<sup>17</sup> Ch. Kukathas, *op. cit.*, s. 690.

nione ograniczenia wewnętrzne są w ogóle ograniczeniami wolności, skoro są niezależne od człowieka? David Miller zauważył, że w przywołanym kontekście, najistotniejsza staje się kwestia, czy można kogoś obarczyć odpowiedzialnością – jeśli tak, to wówczas możemy uznać taką przeszkodę za ograniczenie wolności<sup>18</sup>. Dotyczy to jednak wyłącznie ograniczeń zewnętrznych. Wówczas, przykładowo, ograniczeniem wolności jest sytuacja, w której jakiś człowiek zakazuje mi spacerować po publicznym parku. Z drugiej jednak strony, gdyby nagła potężna burza uniemożliwiła mi kontynuowanie mojej przechadzki, wówczas mogę co najwyżej powiedzieć, że nie jestem w stanie podróżować, ale nie określe już tej sytuacji mianem ograniczenia mojej wolności do podróżowania.

Można jednak dostrzec i takie specyficzne czynniki, które ewidentnie wpływają na ograniczenie wolności, ale nie zaliczają się do kategorii relacji społecznych *sensu stricto*, jak np. bezrobocie i ubóstwo. Myśliciele bliżsi wolności negatywnej stwierdzą, niczym Hayek, że czynniki te nie ograniczają wolności człowieka, bo nie ma w nich żadnego przymusu. Ich przeciwnicy, socjaliści i egalitaryści, wprowadzają natomiast do dyskursu pojęcie niezamierzonych przeszkód stojących na drodze realizacji wolności, ponieważ ubóstwo jest dla nich empirycznie i nierozdzielnie związane ze stawianiem fizycznych barier dla ludzi, których dotyka. Przywołany przykład dowodzi, że zawężenie spektrum rozważań poświęconych granicom wolności człowieka tylko do takich relacji, w których można kogoś obarczyć odpowiedzialnością za rzeczony naruszenie, stanowi zbyt uproszczenie analizowanej problematyki.

506

## Wolność w doktrynach przedstawiających zmienny status normatywny jednostki

Kolejnym ważnym problemem jest scharakteryzowanie wolności człowieka w doktrynach polityczno-prawnych przedstawiających zmienny status normatywny jednostki. Dotyczy to zatem doktryn zawierających opis rozwoju społeczno-ekonomicznego oraz polityczno-prawnego odwołujących się chociażby do kontraktualizmu, ewolucjonizmu, jak i rewolucjonizmu. W takich doktrynach, jak np.: Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Karla Marxa czy Herberta Spencera, należy najpierw skupić się na określeniu niezmiennej wizji natury ludzkiej, ponieważ zmianie ulega granica wolności

<sup>18</sup> D. Miller, *Constraints of Freedom*, „Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy” [Chicago], October 1983, vol. 94, nr 1, s. 72.

zewewnętrznej, wyrażająca relacje istniejące pomiędzy jednostką a państwem. Prowadzi to do wniosku, że gdyby ograniczyć opis wolności człowieka jedynie do jej zewnętrznych granic, to wówczas nie można by sprowadzić takich doktryn do określonego modelu klasyfikacji, gdyż jedyną wspólną dla całej doktryny granicą wolności jest granica wolności wewnętrznej człowieka. Rozwiązaniem tego dylematu jest, w mojej opinii, zastosowanie modelu dualnego, w którym wolność jednostki ograniczona jest dwoma czynnikami: pierwszy z nich dotyczy natury człowieka, ma więc charakter wewnętrzny, pierwotny i naturalny; drugi czynnik wynika z zewnętrznej, wtórnej i konwencyjonalnej organizacji życia społecznego.

## ***Freedom czy liberty?***

Problematykę analizy pojęcia wolności i jego granic dodatkowo komplikują kwestie natury lingwistyczno-translatorskiej. W języku angielskim, który bez wątpienia zdominował płaszczyznę dyskursu naukowego, występują dwa różne znaczeniowo pojęcia „*liberty*” oraz „*freedom*”. Tymczasem w językach pochodzenia łacińskiego i germańskiego pojawia się zaledwie jeden odpowiadający temu termin (*Liberte, Freiheit*). W uproszczeniu, „*liberty*” oznacza prawo i możliwość wierzenia, działania i wyrażania siebie w taki sposób, jaki jednostka samodzielnie wybierze. „*Liberty*” oznacza zatem brak ograniczeń oraz swobodę dokonywania wyborów i ponoszenia za nie odpowiedzialności (łączy wolność pozytywną i negatywną). Natomiast termin „*freedom*” oznacza władzę decydowania o swoich działaniach, stan bycia wolnym, związany z posiadaniem swobód/uprawnień politycznych, społecznych i obywatelskich, dlatego jest synonimem niezależności i wyzwolenia; wiąże się także z określeniem „*free will*”, oznaczającym wolną wolą. „*Liberty*” używa się w relacjach jednostka – państwo, „*freedom*” zaś do opisu jednostka – jednostka. Etymologicznie pojęcie „*Liberty*” pochodzi od łacińskiego „*libertatem*” oznaczającego „warunek bycia wolnym”; określenie „*freedom*” wywodzi się od angielskiego „*freedom*”, czyli „stan wolnej woli”.

## **Klasyfikacja granic wolności człowieka**

Konkludując dotychczasowy wywód należy zauważyć, że przedstawiona wieloznaczność pojęcia wolności prowadzi do powstania poważnych metodologicznych problemów w próbach odnalezienia odpowiedzi na py-



tanie: co można nazwać granicą wolności człowieka? Dodatkowe komplikacje wynikają z faktu, że kategoria wolności w doktrynach polityczno-prawnych jest postrzegana zarówno empirycznie, jak i normatywnie. Jak widać, omawiana problematyka charakteryzuje się także interdyscyplinarnością, gdyż odnosi się do opisów, wniosków i postulatów z zakresu filozofii politycznej, politologii, socjologii, prawa, ekonomii oraz psychologii.

Biorąc pod uwagę powyższe, uważam że analizując problematykę wolności człowieka należy skupić się na kwestiach opisowych, pozwalających określić, czym wolność jednostki jest faktycznie ograniczona. Dlatego, o ile to możliwe, należy pomocniczo posługiwać się dodatkowym uzupełniającym kryterium służącym opisowi czynników ograniczających wolność jednostki, jakim jest charakter jej ograniczenia, który może być: po pierwsze, pierwotny lub wtórny wobec jednostki; po drugie, naturalny lub konwencjonalny; po trzecie, faktyczny lub normatywny; po czwarte, fizyczny lub psychiczny; po piąte, zgodny z wolą jednostki lub może być jej narzucony; po szóste, nieprzekraczalny lub przekraczalny; a wreszcie po siódme, uniwersalny lub posiadający odmienne natężenie w stosunku do różnych ludzi (tzw. gradualistyczne pojęcie wolności).

Na podstawie przeprowadzonego wywodu proponuję, aby przyjąć jak najszerszą definicję granicy wolności, według której jest nią czynnik ograniczający możliwości podejmowania przez człowieka określonych wyborów, jak i działań. Podmiotem wolności jest poszczególna osoba, przedmiotem zaś klasyfikacji są granice wolności jednostki. Ponadto uważam, że analiza ograniczeń wolności powinna być oparta na dualnym opisie pozwalającym na rozróżnienie granic wolności wewnętrznych (zwanymi „blokadami”) oraz granic wolności zewnętrznych (zwanymi „barierami”).

Wewnętrzne granice wolności należy wpięrow podzielić na pierwotne oraz wtórne wobec człowieka. Blokady pierwotne są niezależne od woli jednostki, a ich istnienie nie wynika z działalności innych ludzi. Ponadto determinują one każdego człowieka (z nielicznymi wyjątkami, o charakterze gradualistycznym) od momentu narodzin, aż do jego śmierci. Ze względu na charakter ograniczenia można je podzielić na teoretyczne oraz faktyczne. Pierwsze z wymienionych to granice wolności opisane przez autorów operujących kategoriami prawa natury<sup>19</sup>. Drugie natomiast należy zróżnicować ze względu na to, czy mają one charakter fizyczny, czy psychiczny. Stąd też do faktycznych blokad fizycznych trzeba zaliczyć determinizmy biologiczne wynikające z fizjologii człowieka, jak i choroby dziedziczne oraz niepełnosprawności. Wymieniona grupa ograniczeń jest o tyle specyficzna, że może

<sup>19</sup> Szerzej na temat koncepcji prawa natury: J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013; R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 2009; M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006.

ona dotyczyć każdego człowieka, ale w rzeczywistości dotyka jedynie nielicznych i to z odmiennym natężeniem w stosunku do różnych ludzi. Do faktycznych blokad psychicznych należy natomiast zaliczyć pierwotne wobec jednostki procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania instynktowne oraz afektywne<sup>20</sup>.

Z kolei wśród blokad wtórnych można wyróżnić naturalne i konwencjonalne. Te pierwsze wynikają z nabytych chorób oraz ich konsekwencji, jak i w szczególności z uzależnień. Tymczasem do wtórnych blokad o charakterze konwencjonalnym zaliczam, po pierwsze – ograniczenia wyrażające światopogląd i sumienie człowieka, jakimi są przykładowo normatywne systemy aksjologiczne lub religijne, po drugie – zachowania innych ludzi, dążące do podporządkowania człowieka poprzez manipulację lub kłamstwo, oraz, po trzecie – wtórne wobec jednostki procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania rutynowe i nawykowe.

Zewnętrzne granice wolności człowieka można wstępnie podzielić na ograniczenia o charakterze fizycznym oraz społecznym. W pierwszej z wymienionych grup znajdują się wszelkie bariery fizyczne, a także zdarzenia niewynikające z działania człowieka. Natomiast druga z kategorii jest wewnętrznie podzielona, na takie ograniczenia wolności, które pochodzą albo z relacji społecznych, albo ze stanu faktycznego. Kategoria społecznych barier wynikających z relacji społecznych składa się aż z trzech odmiennych typów, zależnie od tego, jaki podmiot wpływa na wolność jednostki – są to więc ograniczenia wynikające z relacji: po pierwsze – pomiędzy samymi jednostkami (charakterystyczne dla ideologii liberalnej), po drugie – pomiędzy jednostką a społeczeństwem lub grupami społecznymi (opisywane przez komunitarian oraz teoretyków multikulturalizmu), a także, po trzecie – pomiędzy jednostką a państwem (podnoszone szczególnie przez anarchistów, jak i libertarian). Pod określeniem stanu faktycznego wpływającego na zakres wolności człowieka rozumiem z kolei takie ograniczenia, które wynikają z ubóstwa lub bezrobocia i przedstawiane są przez przedstawicieli myśli lewicowej<sup>21</sup>.

W celu klarowniejszej prezentacji omówionej problematyki załączam poniżej usystematyzowany konspekt przedstawionej klasyfikacji.

<sup>20</sup> Jedną z inspiracji wymienionej klasyfikacji jest behawioralne ujęcie polityki, szerzej: O. Górecki, *Metodologia głównych orientacji badawczych teorii polityki w analizie doktryn polityczno-prawnych*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka*, Warszawa 2015, s. 250–253; A. Laska, J. Nocoń, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2010, s. 96.

<sup>21</sup> M. Łuczewski, *Koncepcja wolności w myśli socjalistów z przełomu XIX i XX wieku*, [w:] J. Kloczkowski, *op. cit.*, s. 105–120,

Granice wolności:

## I. Wewnętrzne (blokady)

### A. Pierwotne

- 1) Teoretyczne – opisane przez autorów operujących kategoriami prawa natury
- 2) Faktyczne
  - a. Fizyczne – determinizmy biologiczne wynikające z fizjologii człowieka, choroby dziedziczne oraz niepełnosprawności
  - b. Psychiczne – procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania instynktowne oraz afektywne

### B. Wtórne

- 1) Naturalne – wynikające z przebytych chorób oraz ich konsekwencji, jak i z uzależnień
- 2) Konwencjonalne
  - a. Wyrażające światopogląd i sumienie człowieka, jakimi są przykładowo normatywne systemy aksjologiczne lub religijne
  - b. Zachowania innych ludzi dążące do podporządkowania człowieka poprzez manipulację lub kłamstwo
  - c. Wtórne wobec jednostki procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania rutynowe i nawykowe

## II. Zewnętrzne (bariery)

A. Fizyczne – bariery fizyczne oraz zdarzenia niewynikające z działania człowieka

### B. Społeczne

- 1) Relacje społeczne
  - a. Pomiędzy jednostkami
  - b. Pomiędzy jednostką a społeczeństwem lub grupami społecznymi
  - c. Pomiędzy jednostką a państwem
- 2) Stan faktyczny – ograniczenia wynikające z ubóstwa i bezrobocia

## Konkluzje

Celem niniejszego artykułu było przybliżenie różnorodnych stanowisk dotyczących zakresu wolności człowieka. Aby tego dokonać postawiłem we wstępie ogólne pytanie, dotyczące tego, co można nazwać granicą wolności jednostki. Z pełną świadomością czytelnik został jednak

poprowadzony przez metaforyczny gąszcz dodatkowych i uzupełniających wątpliwości. Pozwoliło to w ostatniej części wywodu na zaprezentowanie nowatorskiej klasyfikacji granic wolności, która może posłużyć jako przydatny instrument badawczy podczas przeprowadzania analizy konkretnych doktryn polityczno-prawnych. Intencją dokonania klasyfikacji było jak najszersze ujęcie wszelkich możliwych czynników ograniczających wolność człowieka. Oczywiście nie występują one wszystkie w każdej myśli politycznej, ale ukazują przekrojowe spektrum zagadnień składających się na różnorodne próby ujęcia omawianej problematyki.

## Bibliografia

- Barwicka-Tylek I., *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”*, Warszawa 2009.
- Barwicka-Tylek I., *Wolność*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 6, Warszawa 2015.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Four Essays of Liberty*, Oxford 1969.
- Biernat J., Biernat P. (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013.
- Carter I., <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> [dostęp: 22.10.2016].
- Christman J., *Liberalism and individual positive freedom*, „Ethics, An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy” [Chicago], January 1991, vol. 101, nr 2, s. 343–359.
- Czarnecki Z.J. (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995.
- Drużkowski M., Sokół K. (red), *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.
- Fazan K., *Przestrzenie i granice wolności*, [w:] J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013, s. 9–17.
- Feinberg J., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton 1980.
- Gadacz T., *Granice wolności*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007, s. 29–43.
- Górecki O., *Metodologia głównych orientacji badawczych teorii polityki w analizie doktryn polityczno-prawnych*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka*, Warszawa 2015, s. 233–254.
- Górecki O., *Wolność człowieka – doktrynalna analiza pojęcia normatywnego zawartego w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, [w:] K. Skotnicki, K. Składowski, A. Michalak (red.), *Zagadnienia prawa konstytucyjnego. Polskie i zagraniczne rozwiązania ustrojowe*, Łódź 2016, s. 117–140.
- Grimaldi N., *Dylematy wolności*, Kraków 2007.

- Guéhenno J.M., *Przyszłość wolności*, Kraków 2001.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Hrebendy A., Kaute W. (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, Katowice 2002.
- Jankowska M., Ryś M. (red.), *W trosce o wewnętrzną wolność osoby*, Warszawa 2008.
- Kloczkowski J. (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007.
- Kłos J., *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.
- Kopciuch M. (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013.
- Kozerska E., Sadowski P., Szymański A. (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2010.
- Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.
- Kukathas Ch., *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, F. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 2002, s. 682–698.
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000.
- Laska A., Nocoń J., *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2010.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.
- Legutko R., *Wolność*, [w:] R. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004.
- Lipiec J., *Granice wolności*, [w:] Z.J. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995, s. 11–36.
- 512 Łuczewski M., *Koncepcja wolności w myśli socjalistów z przełomu XIX i XX wieku*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007, s. 105–120.
- Miller D., *Constraints of Freedom*, „Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy” [Chicago], October 1983, vol. 94, nr 1, s. 66–86.
- Orlik P., *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007.
- Polanowska-Sygułska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Przychodzeń M., *Wolność neutralna aksjologicznie*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczyński (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989. Teoria, historia, praktyka*, Kraków 2011, s. 283–298.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008.
- Reut M., *Wolność i ograniczoność*, [w:] idem (red.), *Dylematy wolności*, Wrocław 2001, s. 71–88.
- Reut M. (red.), *Dylematy wolności*, Wrocław 2001.
- Rosnerowa H., *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993.
- Rotengruber P., *Niewidzialne okowy. Wolność i jej społeczne ograniczenia*, [w:] P. Orlik, *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007, s. 19–31.
- Rothbard M.R., *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, Warszawa 2009.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, Toruń 2013.
- Steiner H., *Individual liberty*, [w:] D. Miller (red.), *Liberty*, Oxford 1979, s. 175–194.
- Szlachta B., *Wolność*, [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski (red.), *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Radom 2007.

- Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007.
- Szyszkowska M., Rossmann A. (red.), *Nieprzeciętność. Dylemat wolności*, Warszawa 2013.
- Taylor Ch., *Whats wrong with negative liberty*, [w:] A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979, s. 175–193.
- Tokarczyk R., *Klasyki praw natury*, Lublin 2009.
- Wieczorek K.M. (red.), *Wolność. Aporie filozoficzne*, Siemianowice Śląskie 2015.
- Zdybel J., *Isaiah Berlin – wolność jako sposobność działania*, [w:] Z. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995, s. 197–206.
- Zdybel J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005.
- Zmierczak M. (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006.





## Typologia granic wolności jednostki w doktrynach polityczno-prawnych

*Kiedy wykluczy się niemożliwe, to, co pozostanie,  
choćby całkiem nieprawdopodobne, musi być prawdą.  
Problem w ustaleniu, co jest niemożliwe.  
Tak, na tym polega cała sztuka...<sup>1</sup>*

T. Pratchett

Rozwój poszczególnych dyscyplin naukowych uzależniony jest w znacznym stopniu od zastosowanych przez ich przedstawicieli metod badawczych. Oczywiście, w zależności od rodzaju przedmiotu niektóre metody mogą mieć dla nich znacznie podstawowe, inne zaś pomocnicze. Jak pisał Andrzej Burda:

515

Doniosłość zagadnienia metodologii polega przede wszystkim na tym, że warunkiem pomyślnego wykonania zadań badawczych jest zastosowanie właściwej w danym wypadku metody. W tej kwestii powtarza się najczęściej pogląd, że specyficzne właściwości przedmiotu badań wyznaczają adekwatną względem niego metodę<sup>2</sup>.

Zagadnienie metod badawczych stosowanych w doktrynach polityczno-prawnych stanowiło temat konferencji naukowej zorganizowanej na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2014 r. Wysłuchanie licznych przedstawionych wówczas referatów poparte przeprowadzonymi w kularach rozmowami oraz lekturą artykułów zawartych w opublikowanej pokonferencyjnej monografii zatytułowanej *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot. Metoda. Praktyka* mogło wzbudzić uzasadniony niepokój dotyczący stanu i poziomu metodologii doktryn polityczno-prawnych<sup>3</sup>. Różnorod-

<sup>1</sup> T. Pratchett, *Straż! Straż!*, Warszawa 2015, s. 144.

<sup>2</sup> A. Burda, *Polskie prawo państwowe*, Warszawa 1978, s. 27.

<sup>3</sup> I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot. Metoda. Praktyka*, Warszawa 2015.

ność stanowisk tłumaczących cel badań przedmiotu oraz wynikającą z tego przyjętą orientację badawczą, wskazuje na brak wypracowania jednorodnej i uporządkowanej metody badawczej. Stan taki nie wynika jednak z chaotycznego sposobu uprawiania dyscypliny naukowej przez różnych uczonych, reprezentujących odmienne ośrodki akademickie, lecz spowodowany jest interdyscyplinarnym charakterem przedmiotu badań. Jest to efektem wyjątkowo szerokiego i niezamkniętego katalogu substratów empirycznych przedmiotu badań, do analizy których stosuje się *lege artis* odmienne konstrukcje metodologiczne.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja metodologii, którą można zastosować jako uniwersalne instrumentarium służące wypracowaniu możliwie jak najbardziej komplementarnej typologii kategorii wolności występującej w doktrynach polityczno-prawnych. Wolność jest pojęciem konwencjonalnym, którego znaczenie jest uzależnione od dominującego w danym czasie układu społeczno-politycznego, ekonomicznego oraz kulturowego. Powoduje to powstanie licznych trudności w zrozumieniu i zdefiniowaniu jego znaczenia poza określonym kontekstem społecznym. Dodatkowym utrudnieniem badawczym jest to, że pojęcie wolności w ujęciu różnych autorów było i nadal jest postrzegane zarówno w kategoriach empirycznych, jak i normatywnych. Dlatego tak istotne dla nauki przedmiotu jest, aby wypracować nową metodę badawczą, która pozwoliłaby na uporządkowanie i usystematyzowanie refleksji intelektualnej poświęconej zagadnieniu wolności w naszym kręgu cywilizacyjnym, od czasów starożytnych, aż po dzień dzisiejszy. Jak napisali Marek Maciejewski z Tomaszem Schefflerem:

Badania nie mogą się wszakże ograniczyć do poszukiwania odpowiedzi na pytania, kto, gdzie i kiedy co mówił, bo tym zajmują się historycy. Także historycy mogą zajmować się badaniem treści wypowiedzi i poszukiwaniem źródeł inspiracji tego działania. Opis, który na takiej bazie teoretycznej powstaje, może i jest anegdotycznie interesujący, ale jego wadą dyskwalifikującą z punktu widzenia naszego przedmiotu jest właśnie zanurzenie w czasie przeszłym. Dla analiz doktrynalnych czas zaś ma znaczenie incydentalne; efekty analiz doktrynalnych winny być ważne niezależnie od umiejscowienia badanego zjawiska na osi czasu<sup>4</sup>.

Zgadając się z przytoczonymi słowami należy zauważyć, że powodem podjęcia badań nad typologią kategorii wolności jest próba ustalenia określonych stałych i niezmiennych elementów postrzegania tego poję-

<sup>4</sup> M. Maciejewski, T. Szeffler, *O doktrynologii: rozważania dotyczące przedmiotu oraz metody doktryn politycznych i prawnych*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *op. cit.*, s. 294–295.

cia przez wybranych wybitnych filozofów żyjących w różnych miejscach i w różnym czasie.

Na potrzeby uporządkowania wywodu posłużę się następującą systematyką – najpierw przedstawię założenia metodologiczne służące do przeprowadzenia klasyfikacji granic wolności jednostki. W szczególności odwołam się do rozróżnienia granic wolności wewnętrznej i zewnętrznej oraz do trójczłonowej koncepcji wolności autorstwa Geralda MacCalluma. W drugiej części wywodu skupię się na przedstawieniu i scharakteryzowaniu typologii kategorii wolności człowieka występującej w doktrynach polityczno-prawnych. Pozwoli to – w finalnej części artykułu, odwołując się do teoretycznego schematu granic wolności człowieka, który był moim przedmiotem badań w oddzielnym artykule – przedstawić kategoryzację czynników wpływających na ograniczenie wolności jednostki w doktrynach polityczno-prawnych<sup>5</sup>.

## Założenia metodologiczne klasyfikacji granic wolności

Podstawowym założeniem prowadzonych badań jest aksjomat głoszący, że każda doktryna polityczno-prawna posługuje się pojęciem wolności, niezależnie od tego jak je charakteryzuje i określa<sup>6</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że wolność występująca w różnorodnych doktrynach, nigdzie nie jest nieograniczona. Dlatego wspólnym mianownikiem

<sup>5</sup> O. Górecki, *Granice wolności jednostki – problemy metodologiczne i klasyfikacja pojęcia*, [w:] M. Sadowski, A. Spsychalska, K. Sadowa (red.), *Wolność, równość i własność w prawie i polityce*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie, z. X, Wrocław 2016, s. 61–77.

<sup>6</sup> W polskiej literaturze przedmiotu zagadnieniem granic wolności człowieka zajmowali się: C. Bartnik, *Wolność wyzwolona*, „Collectanea Theologica” [Warszawa] 1980, nr 50/4, s. 27–41; K. Fazan, *Przestrzenie i granice wolności*, [w:] J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013, s. 9–17; T. Gadacz, *Granice wolności*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007, s. 29–43; I. Jakubowska-Branicka, *Wolność i jej granice a prawa człowieka – spór o zasady współczesnej demokracji liberalnej*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska, *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008, s. 29–40; S. Król, *Granice wolności*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *Pokój i demokracja*, Warszawa 2009, s. 138–142; J. Lipiec, *Granice wolności*, [w:] Z.J. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995, s. 11–36; J. Miklaszewska, *Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska, *op. cit.*, s. 11–28; M. Przychodzeń, *Wolność neutralna aksjologicznie*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989. Teoria, historia, praktyka*, Kraków 2011, s. 283–298; M. Reut, *Wolność i ograniczoność*, [w:] eadem, *Dylematy wolności*, Wrocław 2001, s. 71–88; P. Rotengruber, *Niewidzialne okowy. Wolność i jej społeczne ograniczenia*, [w:] P. Orlik, *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007, s. 19–31.

wszystkich pojęć wolności jest to, że mają one swoje granice. Z punktu widzenia analizy filozoficznej zasadne jest konfrontowanie pojęcia wolności z jego przeciwieństwami, ponieważ pozwala to określić i uściślić jego autentyczne desygnaty; przykładowo czym innym jest „wolność” przeciwstawiona konieczności wynikającej z ludzkiej natury, a czym innym „wolność” będąca przeciwieństwem faktycznego stanu niewoli<sup>7</sup>.

Na wstępie należy podkreślić również, że przedstawione w niniejszym artykule modele granic wolności mają charakter typów idealnych, czyli są abstrakcyjnym modelem składającym się z cech istotnych dla konkretnej doktryny, jednak w czystej postaci nie występują one w rzeczywistości.

## Granice wolności wewnętrzne i zewnętrzne

Przedmiotem dokonanej klasyfikacji są granice wolności jednostki. Podmiotem wolności jest poszczególna osoba. Analizowany zakres wolności człowieka w wymiarze społecznym dotyczy zarówno jego relacji z innymi ludźmi, jak i z państwem. Oczywiście istnieją koncepcje polityczne, które zawężają zakres problematyki wolności człowieka tylko do relacji występujących jedynie pomiędzy jednostkami, jednak uwzględnienie ich nie jest sprzeczne z przyjętymi założeniami badawczymi.

518

Poszukując odpowiedzi na pytanie: co można uznać za granicę wolności jednostki, proponuję posłużyć się jak najszerszą definicją, według której, jest nią czynnik ograniczający możliwości podejmowania przez człowieka określonych wyborów oraz działań<sup>8</sup>. Prezentowana w dalszej części wywodu kategoryzacja oparta jest na dualnym opisie, zakładającym, iż wolność człowieka ograniczają zarówno czynniki natury zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Pozwala to na rozróżnienie **granic wolności wewnętrznych** (zwanym „**blokadami**”) od **granic wolności zewnętrznych** (zwanym „**barierami**”). W większości analizowanych doktryn „blokady” mają charakter pierwotny i odnoszą się do naturalnych ograniczeń wolności człowieka podyktowanych albo prawem natury, albo jego biologiczną kondycją. „Bariery” dotyczą natomiast ograniczeń wynikających z egzystencji człowieka we wspólnocie, przez co mają zazwyczaj charakter konwencjonalny.

<sup>7</sup> H. Rosnerowa, *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993, s. 10, 13.

<sup>8</sup> Omawiana klasyfikacja granic wolności rozróżniająca „blokady” i „bariery” stanowiła przedmiot wcześniejszych badań, por. O. Górecki, *Granice...*, s. 71–74.

Uzasadnieniem przyjętego podziału może być encyklopedyczne hasło *Liberté* autorstwa Emile Saisset'a zawarte w XIX-wiecznym *Słowniku nauk filozoficznych*, w którym Saisset dokonał rozróżnienia pojęcia wolności w zależności od tego, czy dotyczy ono płaszczyzny filozoficznej, czy też politycznej<sup>9</sup>. Ta pierwsza, nazwana mianem „wolności moralnej”, jest wynikiem ludzkiej autorefleksji, a przez to stanowi podstawę i warunek zaistnienia jakiegokolwiek wolności. Jak określiła to Hanna Rosnerowa

[...] stopień czy zakres wolności wewnętrznej jest w pewnym sensie absolutny, bo bez względu na to, czy istnienie tej wolności założymy jako dane, czy odrzucimy jako złudne, czy wreszcie zechcemy uzasadnić – pytamy o coś pierwotnego, o cechę inherentną rozumności i także o istotę kosmosu<sup>10</sup>.

Dlatego analizując problematykę wolności najpierw należy określić jej granice wewnętrzne, ponieważ służy to ukazaniu obiektywnego i uniwersalnego opisu kondycji ludzkiej. Stanowi to zatem niezbędny punkt wyjścia przedstawionych w konkretnych doktrynach normatywnych wizji relacji społecznych. Dopiero bazując na osiągniętych wynikach można kontynuować badania dotyczące wolności w kontekście politycznym, której cechą charakterystyczną jest to, że odnosi się ona do relacji międzyludzkich, a zatem zewnętrznych wobec natury człowieka. Tak rozumiana, chociażby wolność osobista, jest przeto zależna od konkretnego ładu społeczno-politycznego.

Warto podkreślić, że dzięki zastosowaniu powyższego dualnego opisu wolności jednostki, znika problem polegający na klasyfikacji doktryn przedstawiających rozwój społeczno-ekonomiczny oraz polityczno-prawny, niezależnie od tego, czy ma on charakter kontraktualny (np. Thomas Hobbes, John Locke), ewolucyjny (np. Herbert Spencer), czy też rewolucyjny (np. Karl Marx). Wymienione doktryny operują bowiem wizją niezmienną natury ludzkiej, jednocześnie wskazując zmianę zakresu granic wolności zewnętrznej wyrażającej relacje istniejące pomiędzy jednostką a państwem. Wypada podkreślić, że zaproponowana metoda badawcza nie zawsze jednak będzie możliwa do zastosowania, co wynika z charakterystyki substratów empirycznych przedmiotu badań, ponieważ nie każda doktryna polityczno-prawna jest jednocześnie koherentnym systemem filozoficznym, z jednej strony pozbawionym jakichkolwiek logicznych sprzeczności, z drugiej natomiast zawierającym usystematyzowany opis tłumaczący, jaka jest ludzka natura i wynikające z niej relacje społeczne. Na marginesie można także zaznaczyć, że odmienną przyczyną występowania pewnych trudności dotyczących przeprowadzenia klasy-

<sup>9</sup> E. Saisset, *Liberté*, [w:] A. Frank (red.), *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris 1875.

<sup>10</sup> H. Rosnerowa, *op. cit.*, s. 17.



fikacji pojęcia wolności w doktrynach polityczno-prawnych jest fakt, iż była ona postrzegana przez różnych myślicieli zarówno w kategoriach normatywnych, jak i empirycznych.

## Trójczłonowa formuła wolności Geralda MacCalluma

Na potrzeby niniejszego opracowania przyjmuję za definicję wolności teoretyczną formułę Geralda MacCalluma opisującą wolność jako relację trójczłonową: **wolność X od Y do Z**, w której **X** oznacza podmioty, **Y** odnosi się do wszelkich barier i ograniczeń, **Z** zaś to działania, cechy charakteru oraz okoliczności<sup>11</sup>. Koncepcja ta nie jest ani jednoznacznie negatywna, ani jednoznacznie pozytywna w rozumieniu definicji wolności zaproponowanej przez Isaiaha Berlina<sup>12</sup>. Zdaniem MacCalluma, wolność to możliwość decydowania o sobie, która zawsze przybiera formę opisanego powyżej modelu, ponieważ zawsze: *primo*, wolność jest cechą jakiejś osoby; *secundo*, jest wolnością od jakichś zewnętrznych ograniczeń, utrudnień i ingerencji ze strony innych ludzi, jak i władzy; *tertio*, wolność jest realną możliwością podejmowania określonych działań lub przeciwnie – możliwością nie czynienia tego<sup>13</sup>.

520 Uzasadnieniem wyboru formuły MacCalluma jest jej kompatybilność z przyjętą i przedstawioną już koncepcją blokad i barier. Wynika to z korelacji zachodzącej, po pierwsze pomiędzy wolnością pozytywną a wolnością wewnętrzną, która jest najlepszym jej wyrazem, oraz, po drugie pomiędzy wolnością negatywną a wolnością polityczną – znajdującą swój wymiar w relacjach zewnętrznych. Dlatego jednoczesne zastosowanie obu tych metod pozwala na przeprowadzenie nie tylko komplementarnej, ale również i wielopłaszczyznowej analizy pojęcia wolności.

Podobne stanowisko wyraził Joel Feinberg, który w ślad za MacCallumem starał się wyeliminować berlinowskie rozróżnienie wolności pozytywnej i negatywnej. Zaproponował rozpoznanie dwóch klas ograniczeń wolności: z jednej strony pozytywnych i negatywnych, z drugiej zaś wewnętrznych i zewnętrznych<sup>14</sup>. Jak napisał Feinberg:

<sup>11</sup> G.C. MacCallum Jr., *Negative and Positive Freedom*, „Philosophical Review” [Cornell University] 1967, vol. 76, Issue 3, s. 314.

<sup>12</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991, s. 113; szerzej: B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.

<sup>13</sup> Por.: O. Górecki, *Wolność człowieka – doktrynalna analiza pojęcia normatywnego zawartego w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, [w:] K. Skotnicki, K. Składowski, A. Michalak (red.), *Zagadnienia prawa konstytucyjnego. Polskie i zagraniczne rozwiązania ustrojowe*, Łódź 2016, s. 117–140.

<sup>14</sup> J. Feinberg, *The Idea of a Free Man*, [w:] *idem, Rights, Justice and Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, s. 3–29.

[...] jeśli nic mnie nie powstrzymuje od uczynienia X, to jestem wolny do uczynienia X; i odwrotnie, jeśli jestem wolny do uczynienia X, to nic mnie nie powstrzymuje od uczynienia X. „Wolność do” i „wolność od” są w ten sposób powiązane logicznie. Nie może być zatem jakiegś specjalnej pozytywnej wolności DO, która nie jest również wolnością OD<sup>15</sup>.

Pozwala to na wytypowanie czterech kategorii ograniczeń, które – w jego opinii – zawierają wszystkie możliwe dla wolności zagrożenia.

## Typologia granic wolności

Przeprowadzone badania, których częściowe wyniki zostały zawarte w niniejszym artykule, pozwoliły na skonstruowanie typologii pojęcia wolności oraz jej granic, która to składa się z czterech podstawowych typów: teocentrycznego, holistycznego, indywidualistycznego oraz konfliktowego. Każdy z nich obejmuje ogólny opis charakteryzujący jego specyfikę oraz kilka teoretycznych modeli będących kwalifikowanymi wariacjami podstawowej jego formuły. Analiza konkretnych typów została oparta na szczegółowym określeniu blokad i barier ograniczających wolność jednostki. Należy podkreślić, że w każdym modelu przy opisie barier zdefiniowano również normy prawa publicznego ograniczające wolność jednostki, jako uniwersalna kategoria występująca w każdej doktrynie polityczno-prawnej. Ponadto do każdego modelu zostali zaliczeni przedstawiciele takich doktryn, które spełniają omówione kryteria. W celu uzasadnienia wyróżnionych typów poddałem je także interpretacji, posługując się przytoczoną powyżej trójczłonową formułą wolności autorstwa MacCalluma, nakładając na nią dodatkowe rozróżnienie na wolność wewnętrzną i zewnętrzną człowieka. O ile więc oryginalna definicja wolności MacCalluma sprowadzała się w uproszczeniu do formuły: **wolność X od Y do Z**, to w przyjętym przeze mnie wariantcie można ją opisać jako **wolność X od Y1 do Z1 (wewnętrzna) i od Y2 do Z2 (zewnętrzna)**.

Należy także zaznaczyć, że jednym ze źródeł inspiracji dokonanej klasyfikacji typologii granic wolności była metodologia podstawowych orientacji badawczych teorii polityki, zaliczanej do dziedziny politologii (co w szczególności odnosi się do rozróżnia funkcjonalizmu od konfliktowego postrzegania polityki)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> G.C. MacCallum Jr., *op. cit.*, s. 6–7; B. Polanowska-Sygulska, *op. cit.*, s. 91.

<sup>16</sup> Szerzej: A. Laska, J. Nocoń, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2010.

1. **Typ teocentryczny** – istotą jego wyróżnienia jest odwołanie się do Boga jako autorytetu metafizycznego, który wprost lub pośrednio determinuje naturę i losy człowieka oraz relacje społeczne. Podmiotem wolności jest zatem człowiek, rozumiany jako dziecko boże, obdarzone nieśmiertelną duszą, które w określonych warunkach może osiągnąć zbawienie. Zaliczone do tego typu doktryny charakteryzują się teocentryczną genezą oraz opisem świata, jak i zachodzących w nim zjawisk.

a. **Model deterministyczny.** Podmiotem tego modelu jest człowiek, postrzegany jako istota społeczna, której los jest zdeterminowany przez wolę Boga. Jednostka otwarta jest na doświadczenia transcendentne, wykraczające poza płaszczyznę polityczną, a nawet doczesną.

*Blokada:* życie doczesne i pośmiertne człowieka jest zdeterminowane wolą autorytetu metafizycznego; prawo natury jest pochodną prawa bożego. Wybory dokonywane przez jednostkę są podporządkowane wyznawanym przez nią aksjologicznym wartościom (zasady wiary), wśród których jedną z najważniejszych jest ta głosząca priorytet spraw związanych z pośmiertnym życiem wiecznym nad sprawami życia doczesnego.

*Bariera:* uzasadnienie relacji społecznych (w szczególności ich hierarchicznego charakteru) i granic wolności człowieka wynika bezpośrednio z autorytetu metafizycznego (np.: ład boży lub kara boża, jakiej doznaje grzeszne społeczeństwo). Dlatego człowiek nie może występować przeciwko zastanemu, doczesnemu porządkowi społecznemu. Normy prawa publicznego, ograniczające wolność jednostki, mają charakter naturalny, a ich treść wynika z prawa bożego.

*Przedstawiciele:* św. Augustyn, reformacja, konserwatyzm teokratyczny, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés.

b. **Model quasi-woluntarystyczny.** Podmiotem tego modelu jest człowiek, dla którego najwyższym celem i dobrem jest osiągnięcie zbawienia poprzez dokonywanie samodzielnych wyborów. Państwa ziemskie mają własne naturalne cele, które nie są bezpośrednio podyktowane boską wolą.

*Blokada:* człowiek w życiu doczesnym i społecznym ma umiarkowaną możliwość wpływania na swoje wybory i ponoszenia ich konsekwencji; prawo natury jest pochodną prawa bożego.

*Bariera:* uzasadnienie relacji społecznych (w szczególności ich hierarchicznego charakteru) i granic wolności człowieka, wynika z naturalnych procesów społecznych pośrednio pochodzących od

Boga. Dlatego normy prawa publicznego ograniczające wolność jednostki, jedynie pośrednio wynikają z prawa bożego, a ich treść uzależniona jest od konkretnego ustawodawcy.

*Przedstawiciele:* wczesne chrześcijaństwo, św. Tomasz, Wiliam Ockham, Katolicka Nauka Społeczna, Jan Paweł II.

## Interpretacja wolności człowieka w typie teocentrycznym

Człowiek rozumiany jako dziecko boże, obdarzony nieśmiertelną duszą (wolność X), kieruje się wolną wolą (wolność od Y1, wewnętrzna), aby w określonych warunkach móc dostąpić zbawienia, co jest dla niego wartością najwyższą i ostateczną (wolność do Z1, wewnętrzna). W świecie doczesnym natomiast układa swoje postępowanie tak, żeby kierując się własną wolą i pozostając w zgodzie z naturą ładu społecznego, żyć przestrzegając norm prawa ludzkiego, które jest pochodne prawu bożemu (wolność od Y2, zewnętrzna). W ten sposób człowiek, ciesząc się w określony sposób (wynikający z określonej doktryny) z życia doczesnego, przygotowuje się do osiągnięcia zbawienia w życiu pośmiertnym (wolność do Z2, zewnętrzna).

523

2. **Typ holistyczny** – istotą wyróżnienia tego typu jest holistyczna wizja budowy społecznej i wynikająca z tego rola jednostki podporządkowanej całości wspólnoty. Państwo stanowi uzewnętrznienie i instytucjonalizację dobra wspólnego. Społeczeństwo to funkcjonalna jedność, zintegrowana zgodnie z katalogiem uniwersalnych potrzeb jednostek i grup wchodzących w jego skład, posiadająca określoną strukturę oraz funkcjonalnie ukierunkowana na zaspokajanie potrzeb i utrzymanie stabilności danej struktury. Podmiotem wolności jest człowiek postrzegany jako podporządkowana całości istota społeczna.

a. **Model republikański:** istotą wyróżnienia tego typu jest filozofia polityczna nurtu republikańskiego, dla którego ideologicznym fundamentem jest uznanie dobra wspólnego za naczelną wartość. Determinuje to postrzeganie człowieka jako obywatela konkretnej wspólnoty, posiadającego wobec niej nie tylko uprawnienia, lecz również i obowiązki. Aktywne uczestnictwo polityczne wszystkich obywateli jest gwarancją stabilności ustroju państwa.

*Blokada:* pierwotne i naturalne ograniczenie jednostki wynika z prawa natury. Na zakres wolności wewnętrznej człowieka wpływa także propagowany społecznie etos cnót obywatelskich,

związany z uznaniem konieczności zaangażowania obywateli w życie publiczne państwa.

**Bariera:** ograniczenia wolności służą realizacji wspólnotowej idei dobra społecznego, na którą jednostka ma co najwyżej umiarkowany wpływ. Dlatego normy prawa publicznego ograniczające wolność jednostki mają wobec wspólnoty charakter instrumentu realizacji dobra wspólnego.

**Przedstawiciele:** Arystoteles, stoicyzm, Cyceron, Niccolo Machiavelli, Algernon Sidney, Jean-Jacques Rousseau.

- b. Model quasi-konserwatywny:** bliski modelowi quasi-woluntarystycznemu (z typu teocentrycznego), różni się jednak odrzuceniem dominującej roli perspektywy teocentrycznej, dla której najwyższym dobrem człowieka jest osiągnięcie zbawienia. Nadal, jednak na płaszczyźnie argumentacji uzasadniającej relacje społeczne, Bóg może być postrzegany jako pośrednie źródło ładu społecznego. Podmiotem wolności jest człowiek traktowany jako element organicznej całości, której wyjątkowa tożsamość wykształciła się w wyniku naturalnego rozwoju historycznego.

**Blokada:** społeczna natura człowieka połączona z określonymi (często nieuświadomionymi) ograniczeniami tradycyjno-obyczajowymi, charakterystycznymi dla danej wspólnoty.

**Bariera:** ograniczenie wolności zewnętrznej wynika z szerokiego kontekstu relacji społecznych, na który składa się m.in. wspólna historia, tradycja i religia. Normy prawa publicznego, ograniczające wolność jednostki, wynikają z naturalnego i spontanicznego procesu kształtowania się ich treści.

**Przedstawiciele:** Karol Monteskiusz, Edmund Burke, konserwatyzm ewolucyjny, karliści, komunitarianizm.

- c. Model kolektywistyczny.** Podmiotem tego modelu jest człowiek całkowicie podporządkowany samorządnemu stowarzyszeniu współdziałających ze sobą jednostek. Jest on przeciwny wartościom promowanym przez indywidualizm etyczny i nawołuje do wzajemnej pomocy, jedności i braterstwa. Na płaszczyźnie społeczno-politycznej istnieje priorytet interesu wspólnoty nad dobrem jednostki, co może skutkować powszechną korektą stosunków własnościowych, a nawet negacją istnienia własności prywatnej na rzecz uprzywilejowania własności kolektywnej.

**Blokada:** antyindywidualistyczna, podporządkowana całości społeczna natura człowieka.

**Bariera:** ograniczenie wolności służy realizacji kolektywistycznej idei dobra społecznego (sprawiedliwości społecznej), niezależnej od woli jednostki (i nie zawsze z nią tożsamej). Normy prawa publicznego, ograniczające wolność jednostki, są spontanicznie tworzone przez społeczeństwo.

**Przedstawiciele:** utopie renesansowe, socjalizm utopijny, anarchizm kolektywistyczny i komunistyczny.

- d. Model totalitarny:** podmiotem tego modelu jest człowiek całkowicie podporządkowany arbitralnej, etatystycznej i totalnej władzy państwowej, która ingeruje w każdą sferę życia ludzkiego, ponieważ dąży do stworzenia nowego rodzaju człowieka, jednocześnie eliminując niepowtarzalność i odmienność tożsamości jednostki. Społeczeństwo ma charakter hierarchiczny i zamknięty.

**Blokada:** wola człowieka zindoktrynowana przez władzę; świadomość poniesienia surowej kary za zachowanie niezgodne z propagowanym publicznie wzorcem. Negacja wartości godności ludzkiej.

**Bariera:** ograniczenia wolności człowieka służą stworzeniu nowego rodzaju człowieka. Dotyczą zarówno aktywności publicznej, jak i prywatnej. Normy prawa publicznego, ograniczające wolność jednostki, wynikają z woli podmiotu sprawującego władzę.

**Przedstawiciele:** Platon, nazizm, faszyzm, komunizm realny.

## Interpretacja wolności człowieka w typie holistycznym

Człowiek rozumiany jest jako podporządkowana całości istota społeczna (wolność X), która kieruje się własną wolą, zdeterminowaną jednak naturą społeczną (wolność od Y1, wewnętrzna), aby w określonych warunkach móc kierować się intencją działania na rzecz dobra wspólnego, stanowiącego dla niego najwyższą wartość (wolność do Z1, wewnętrzna). Natomiast w relacjach społecznych układa swoje postępowanie tak, żeby kierując się własną wolą było ono zgodne z hierarchią społeczną oraz państwem (lub porządkiem społecznym) i jednocześnie, aby żyć przestrzegając norm prawa publicznego (wolność od Y2, zewnętrzna). W ten sposób człowiek, ciesząc się w określony sposób (wynikający z określonej doktryny) z pełnionej w społeczeństwie i państwie funkcji, podejmuje działania zmierzające do osiągnięcia dobra wspólnego (wolność do Z2, zewnętrzna).

- 3. Typ indywidualistyczny** – istotą wyróżnienia tego typu jest oparcie zaliczonych do niego doktryn na indywidualizmie metodologicz-



nym. Jednostka jest zatem koncepcyjnie pierwotna wobec pozostałych kategorii doktrynalnych. Dlatego odkrycie i zrozumienie prawdziwej natury człowieka służy głoszeniu konkretnych i właściwych postulatów dotyczących organizacji państwa, zakresu władzy i relacji pomiędzy członkami społeczeństwa.

**a. Model kontraktualny:** istotą wyróżnienia tego typu jest odwołanie się do koncepcji umowy społecznej jako źródła powstania wspólnoty. Podmiotem wolności jest człowiek pierwotny wobec państwa i społeczeństwa, który jako istota rozumna jest zdolny do odkrycia uniwersalnych norm prawa naturalnego. Poznaawszy je, świadomie kreuje państwo, tym samym eliminując niedogodności stanu natury.

**Blokada:** pierwotne i naturalne ograniczenie jednostki wynika z prawa naturalnego.

**Bariera:** wtórne i konwencjonalne ograniczenia wolności, jakimi są normy prawa pozytywnego, służą realizacji umowy społecznej, która jest użyteczna dla jednostki. Zakres barier podyktowany jest wolą jednostek wyrażoną w akcie kreacji państwa. Dlatego zakres barier określony jest faktycznie ramami blokad.

**Przedstawiciele:** Thomas Hobbes, John Locke, myśl polityczna *Founding Fathers*, John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan.

**b. Model jednostki autonomicznej:** istotą wyróżnienia tego typu jest założenie, że człowiek jako istota autonomiczna osiąga postęp przez samodoskonalenie się, z czego wynika postulat ograniczonego zakresu władzy państwowej postrzeganej jako instrument realizacji celów jednostek. Należy zauważyć, że autorzy doktryn zaliczonych do tego modelu nie operowali teorią umowy społecznej, co pozwala na odróżnienie ich myśli od wymienionego wcześniej modelu kontraktualnego.

**Blokada:** pierwotne i naturalne ograniczenie jednostki, wynikające z prawa natury. Wolność wewnętrzna człowieka polega na dokonywaniu samodzielnych wyborów i ponoszeniu za nie odpowiedzialności.

**Bariera:** konwencjonalne ograniczenie wolności, jakimi są normy prawa pozytywnego, służy zapewnieniu osiągnięcia równowagi pomiędzy maksymalizacją wolności negatywnej człowieka a zapewnieniem mu bezpieczeństwa. Jednostka funkcjonuje w ramach spontanicznego ładu, możliwie jak najbardziej wolnego od ingerencji ze strony władzy publicznej.

**Przedstawiciele:** Adam Smith, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, John Stu-

art Mill, Herbert Spencer, Lord Acton, Ludwig von Mises, August von Hayek, Isaiah Berlin, Ronald Dworkin.

- c. **Model anarcho-indywidualistyczny:** istotą wyróżnienia tego modelu jest doktrynalne założenie, że państwo stanowi zagrożenie stojące na przeszkodzie osiągnięcia pomyślności przez jednostkę współpracującą dobrowolnie i spontanicznie z innymi ludźmi. Dlatego wszelkie relacje międzyludzkie powinny zostać oparte na strukturach poziomych, które powinny zastąpić hierarchiczne stosunki podległości. Podobnie jak w przedstawionym powyżej modelu jednostki autonomicznej, najwyższą wartością stanowi swoboda działań człowieka.

*Blokada:* pierwotne, wewnętrzne i naturalne ograniczenie jednostki, wynikające z prawa natury.

*Bariera:* ograniczenia wolności, wprowadzane przez zbędny i wrogi wobec jednostki aparat władzy, prowadzą do destrukcji spontanicznego ładu społecznego. Normy prawa państwowego, ograniczające wolność jednostki, są sprzeczne z jej interesem i dlatego powinny zostać zastąpione zasadami odpowiadającymi ludzkiej naturze.

*Przedstawiciele:* Pierre-Joseph Proudhon, Lysander Spooner, anarcho-indywidualiści, anarcho-kapitaliści.

- d. **Model jednostki samowystarczalnej:** podmiotem wolności jest jednostka, która poprzez przewycięzenie zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych ograniczeń dąży do osiągnięcia całkowitego uniezależnienia się od świata zewnętrznego. Człowiek taki staje się sam dla siebie jedyną realną wartością.

*Blokada:* świadomość człowieka ograniczona jest przez indoktrynację zewnętrznymi, bezwartościowymi systemami moralnymi podtrzymywanymi przez społeczeństwo i państwo.

*Bariera:* społeczne konwencje oparte na relatywnych systemach moralnych zniewalające wyjątkowość człowieka. Normy prawa publicznego, ograniczające wolność jednostki, mają jedynie charakter konwencjonalny i względny. Człowiek powinien wyzwolić się z wszelkich krępujących go więzów społecznych i moralnych.

*Przedstawiciele:* cynicy, Max Stirner, Friedrich Nietzsche.

## Interpretacja wolności człowieka w typie indywidualistycznym

Człowiek rozumiany jest jako byt moralny, którego dobro stanowi najwyższą wartość (wolność X). Kieruje się on własną wolą, czyli rozumem służącym mu do odkrycia norm prawa naturalnego, z których

może wyprowadzić swój status normatywny (wolność od Y1, wewnętrzna). Dzięki temu jest w stanie samodzielnie skonkretyzować, jakie przyświecają mu cele (wolność do Z1, wewnętrzna). Natomiast w relacjach społecznych układa swoje postępowanie tak, żeby – gdy kieruje się własną wolą – było ono zgodne z normami prawa publicznego, ponieważ są one dla niego użyteczne (wolność od Y2, uzewnętrzniona). W ten sposób człowiek, ciesząc się w określony sposób swoim statusem prawnym (wynikający z określonej doktryny), podejmuje działania zmierzające do osiągnięcia swego dobra (wolność do Z2, zewnętrzna).

**4. Typ konfliktowy** – istotą wyróżnienia tego typu jest odwołanie się do konfliktu społecznego, będącego realną przyczyną przemian społecznych. Konflikt to przeciwstawne działanie dwóch lub więcej podmiotów zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, wynikający z ich sprzecznych potrzeb i interesów. Strony dążą do osiągnięcia zasobów materialnych lub niematerialnych, które mają najczęściej charakter deficytowy w odniesieniu do zaspokojenia pełni potrzeb. Zwycięstwo jednych jest równoznaczne z porażką pozostałych uczestników konfliktu. Podmiotem wolności jest zatem człowiek, którego tożsamość jest w sposób nieświadomy dla niego zdeterminowana przez przynależność do jednej z klas społecznych<sup>17</sup>.

**a. Model rewolucyjny:** istotą wyróżnienia tego typu jest zastosowanie metodologii materializmu historycznego przez zaliczone do niego doktryny. Walka klas stanowi podstawowe wyjaśnienie wszelkich przemian historycznych.

**Blokada:** klasowa świadomość jednostki (tzw. fałszywa tożsamość) połączona z poczuciem wyalienowania, które oznacza uznanie przez człowieka za obce tego, co należy do jego istoty gatunkowej, jak np. wytworów pracy, procesu produkcji oraz łączności z innymi ludźmi.

**Bariera:** Państwo stanowi instrument klasy panującej, dlatego publicznoprawne ograniczenia wolności służą realizacji partykularnej woli klasy panującej, niezależnej od woli jednostki. Jedyną

<sup>17</sup> Typ konfliktowy jest najbliższy typowi holistycznemu, jednak wyróżnienie konfliktu, jako naczelną zasady tłumaczącej relacje wewnątrzspołeczne, wyklucza możliwość uznania go za jedynie model kwalifikowany typu holistycznego. Przyjętym założeniem niniejszej klasyfikacji jest bowiem perspektywa granic wolności jednostki, obserwowalna z punktu widzenia samego człowieka, a w wyróżnionym typie konfliktowym rzeczony człowiek postrzega całe społeczeństwo nie jako jedność, lecz jako metaforyczną arenę, na której toczy się walka antagonistycznie nastawionych wobec siebie klas społecznych.

drogą przełamania barier jest rewolucja, stanowiąca konieczność dziejową.

*Przedstawiciele:* marksizm, Karl Marx, Michaił Bakunin, Lew Trocki, Włodzimierz Lenin.

- b. Model transformacyjny:** istotą wyróżnienia tego typu jest odwołanie się przez zaliczone do niego doktryny polityczno-prawne do istnienia dychotomii społecznej, która powoduje powstanie antagonistycznych relacji pomiędzy członkami obydwu grup, przy jednoczesnym podważeniu aksjomatu konieczności przeprowadzenia rewolucji społecznej. Dzięki przeprowadzeniu reform politycznych można przekształcić państwo tak, aby nie służyło wyłącznie realizacji celów tylko jednej grupy (klasy) społecznej.

*Blokada:* uwarunkowana społecznie świadomość jednostki, połączona z psychologicznym poczuciem wyalienowania.

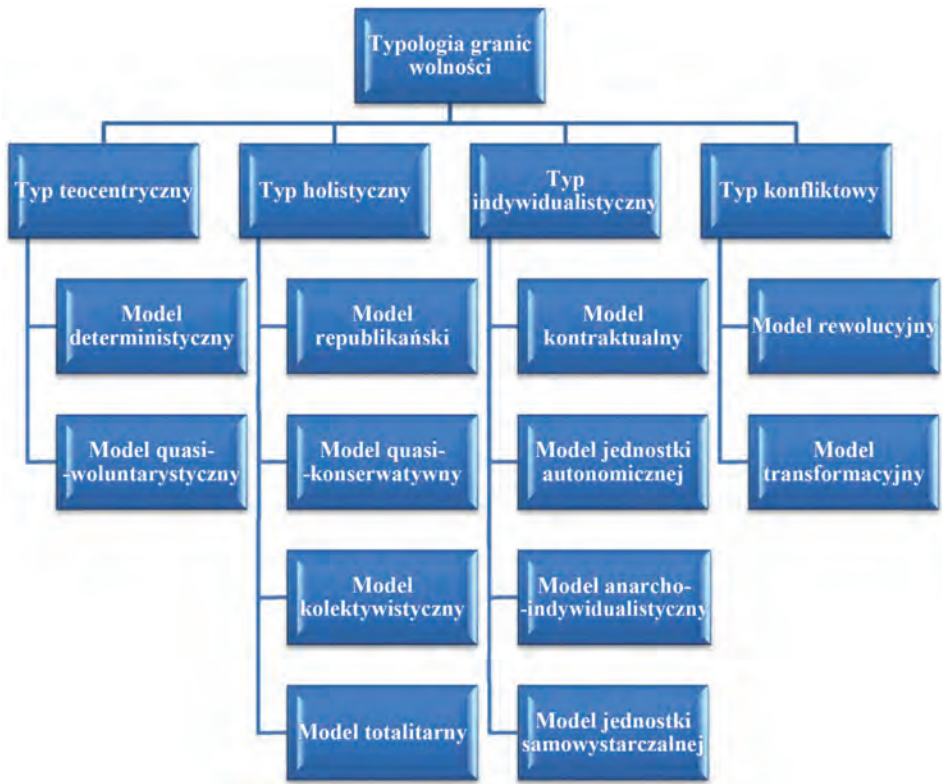
*Bariera:* polityczno-społeczne ograniczenia wolności jednostki, jakimi są m.in. normy prawa publicznego, służą realizacji partykularnej woli grupy sprawujących władzę, która jest niezależna i sprzeczna z wolą jednostki będącej poza aparatem władzy. Istnieje możliwość przewyciężenia barier na drodze pokojowych transformacji ustrojowych.

*Przedstawiciele:* rewizjonizm, reformizm, Piotr Kropotkin, feminizm.

## Interpretacja wolności człowieka w typie konfliktowym

Człowiek rozumiany jest jako istota o klasowo zdeterminowanej świadomości (wolność X), która kieruje się swoją klasowo uwarunkowaną wolną wolą (wolność od Y1, wewnętrzna), aby w określonych konfliktowych warunkach móc kierować się intencją działania na rzecz pokonania swojego antagonisty i zmiany własnego statusu świadomościowego (wolność do Z1, wewnętrzna). Natomiast w relacjach społecznych układa swoje postępowanie tak, żeby kierując się swoją klasowo zdeterminowaną wolą było ono zgodne z normami prawa publicznego (wolność od Y2, uzewnętrzniiona), aż do czasu, gdy w określony sposób (wynikający z danej doktryny) podejmie on konieczne działania, zmierzające do pokonania swojego antagonisty i zmiany własnego statusu społecznego (wolność do Z2, zewnętrzna).

W celu klarowniejszej prezentacji omówionej problematyki załączam poniżej usystematyzowany schemat przedstawionej typologii granic wolności jednostki w doktrynach polityczno-prawnych.



530

## Klasyfikacja granic wolności jednostki występujących w doktrynach polityczno-prawnych

Analizując zakres wolności człowieka i jej granic, trzeba skupić się na kwestiach opisowych pozwalających precyzyjnie określić, czym rzeczona wolność jest faktycznie ograniczona. W tym celu należy pomocniczo posługiwać się dodatkowymi, uzupełniającymi kryteriami służącymi opisowi czynników ograniczających wolność jednostki, takimi jak np. ich charakter<sup>18</sup>. Ogólna klasyfikacja czynników ograniczających wolność człowieka była omówiona w przywoływanym już artykule *Granice wol-*

<sup>18</sup> Może on być, po pierwsze, pierwotny lub wtórny wobec jednostki; po drugie, naturalny lub konwencjonalny; po trzecie, faktyczny lub normatywny; po czwarte, fizyczny lub psychiczny; po piąte, zgodny z wolą jednostki lub może być jej narzucony; po szóste, nieprzekraczalny lub przekraczalny; oraz – po siódme, uniwersalny lub gradualistyczny (co oznacza, że ma odmienne natężenie w stosunku do różnych ludzi).

ności jednostki – problemy metodologiczne i klasyfikacja pojęcia<sup>19</sup>. Kiedy jednak spróbujemy posłużyć się nią w celu analizy kategorii wolności człowieka, występującej w różnorodnych doktrynach polityczno-prawnych i społeczno-ekonomicznych, okazuje się, że liczne z początkowo wymienionych czynników nie występują wcale, albo ich rola jest wyjątkowo zmarginalizowana. Dlatego, stosując przedstawioną w niniejszym artykule typologię wolności, można dokonać wtórnej klasyfikacji omówionych już ogólnych „blokad i barier wolności”, posługując się jednak, tylko i wy-

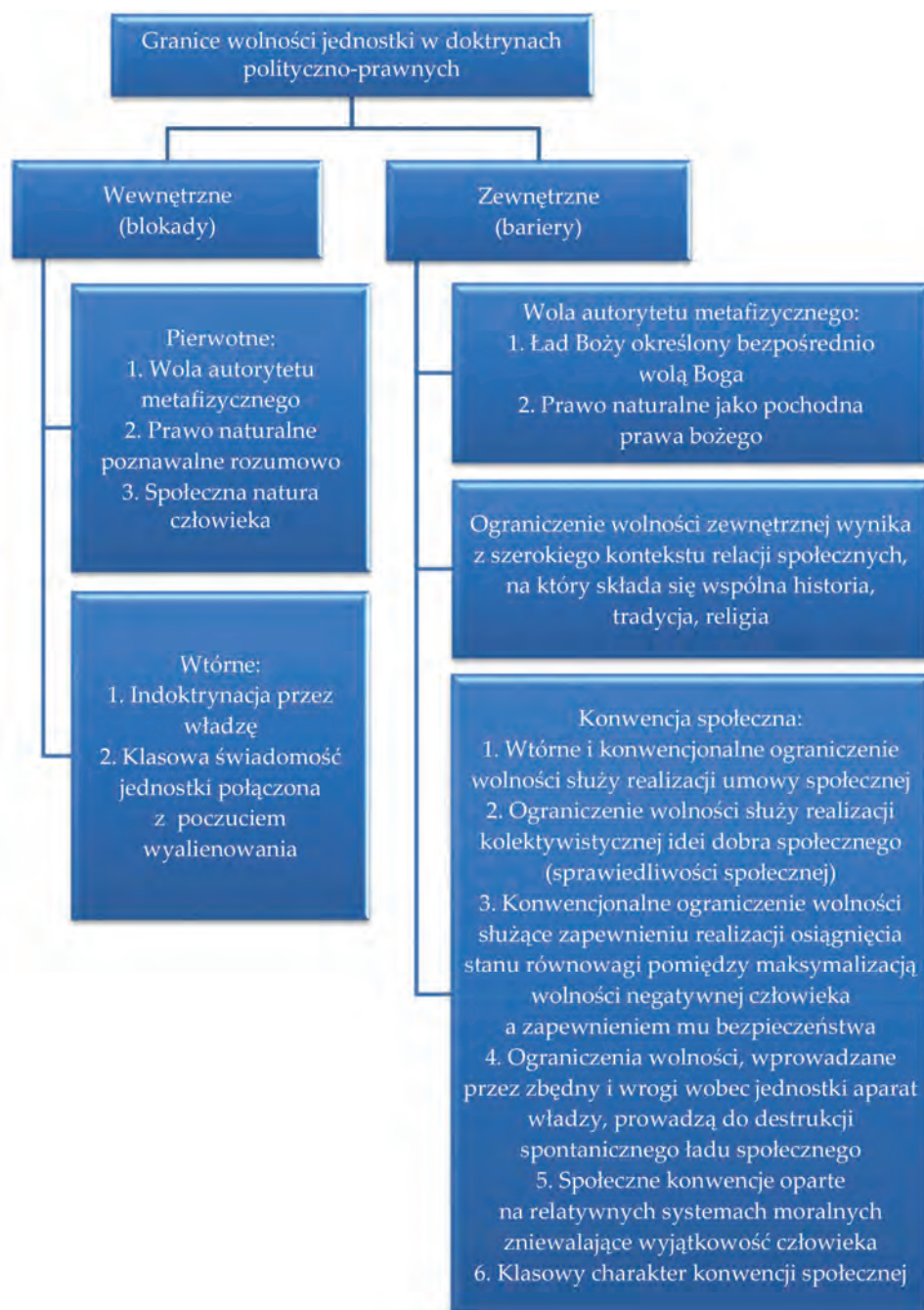
<sup>19</sup> „**Wewnętrzne granice wolności** należy w pierw podzielić na pierwotne oraz wtórne wobec człowieka. Blokady pierwotne są niezależne od woli jednostki, a ich istnienie nie wynika z działalności innych ludzi. Ponadto, determinują one każdego człowieka (z nielicznymi wyjątkami tych o charakterze gradualistycznym) od momentu narodzin, aż do jego śmierci. Ze względu na charakter ograniczenia można je podzielić na teoretyczne oraz faktyczne. Pierwsze z wymienionych to granice wolności opisane przez autorów operujących kategoriami prawa natury. Drugie natomiast należy różnicować, ze względu na to, czy mają one charakter fizyczny, czy psychiczny. Stąd też do faktycznych blokad fizycznych trzeba zaliczyć determinizmy biologiczne wynikające z fizjologii człowieka, jak i choroby dziedziczne oraz niepełnosprawności. Wymieniona grupa ograniczeń jest o tyle specyficzna, że może ona dotyczyć każdego człowieka, ale w rzeczywistości dotyka jedynie nielicznych i to z odmiennym natężeniem w stosunku do różnych ludzi. Do faktycznych blokad psychicznych należy natomiast zaliczyć pierwotne wobec jednostki procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania instynktowne oraz afektywne. Natomiast wśród blokad wtórnych można wyróżnić naturalne i konwencjonalne. Te pierwsze wynikają z nabytych chorób oraz ich konsekwencji, jak i w szczególności z uzależnień. Tymczasem do wtórnych blokad o charakterze konwencjonalnym zaliczam po pierwsze – ograniczenia wyrażające światopogląd i sumienie człowieka, jakimi są przykładowo normatywne systemy aksjologiczne lub religijne, po drugie – zachowania innych ludzi dążące do podporządkowania człowieka poprzez manipulację lub kłamstwo, oraz po trzecie – wtórne wobec jednostki procesy zachodzące na progu lub poniżej świadomości człowieka, takie jak zachowania rutynowe i nawykowe. **Zewnętrzne granice wolności** człowieka można wstępnie podzielić na ograniczenia o charakterze fizycznym oraz społecznym. W pierwszej z wymienionych grup znajdują się wszelkie bariery fizyczne oraz zdarzenia niewynikające z działania człowieka. Natomiast druga z kategorii jest wewnętrznie podzielona na takie ograniczenia wolności, które pochodzą albo z relacji społecznych, albo ze stanu faktycznego. Kategoria społecznych barier wynikających z relacji społecznych składa się aż z trzech odmiennych typów, zależnie od tego, jaki podmiot wpływa na wolność jednostki – są to więc ograniczenia wynikające z relacji: po pierwsze – pomiędzy samymi jednostkami (charakterystyczne dla ideologii liberalnej), po drugie – pomiędzy jednostką a społeczeństwem lub grupami społecznymi (opisywane przez komunitarian oraz teoretyków multikulturalizmu), oraz po trzecie – pomiędzy jednostką a państwem (podnoszone szczególnie przez anarchistów, jak i libertarian). Natomiast pod określeniem stanu faktycznego wpływającego na zakres wolności człowieka rozumiem takie ograniczenia, które wynikają z ubóstwa lub bezrobocia i przedstawiane są przez przedstawicieli myśli lewicowej”, O. Górecki, *Granice...*, s. 71–73.



łącznie, takimi określeniami, jakie zostały użyte w odniesieniu do konkretnych doktryn polityczno-prawnych.

Wewnętrzne granice wolności jednostki można podzielić na pierwotne oraz wtórne wobec człowieka. Pierwsze z wymienionych mogą być wyznaczone albo przez wolę autorytetu metafizycznego, albo przez prawo naturalne poznawalne rozumowo, albo przez społeczną naturę człowieka. Natomiast źródłem wtórnych blokad jest indoktrynacja ludzi, prowadzona przez władzę bądź klasowa świadomość jednostki połączona z poczuciem wyalienowania. Znacznie bardziej rozbudowana jest klasyfikacja barier wolności. Otóż można je podzielić na trzy podstawowe kategorie. Pierwszą z nich są ograniczenia wolności zewnętrznej człowieka, wynikające z woli autorytetu metafizycznego, wśród których jedną podgrupę stanowią takie bariery, gdzie „Ład Boży” został określony bezpośrednio wolą Boga, drugą zaś podgrupą są takie bariery, w których prawo naturalne pojmowane jest jedynie jako pochodna prawa bożego. Następną grupę barier stanowią ograniczenia wolności zewnętrznej, które wynikają z szerokiego kontekstu relacji społecznych, zdeterminowanego wspólną historią, tradycją i religią całego społeczeństwa. Najliczniejszym zbiorem barier są jednak konwencje społeczne, ponieważ można je podzielić aż na sześć różniących się względem siebie grup ograniczeń. Pierwsze z nich to takie, które służą realizacji umowy społecznej, zawartej przez jednostki w stanie natury. Drugą grupę stanowią ograniczenia wolności zewnętrznej człowieka, służące urzeczywistnieniu kolektywistycznej idei sprawiedliwości społecznej. Trzecią grupą omawianych barier są konwencjonalne ograniczenia, mające za zadanie osiągnięcie stanu równowagi pomiędzy maksymalizacją wolności negatywnej człowieka a zapewnieniem mu bezpieczeństwa. Kolejną, czwartą kategorią są ograniczenia wolności wprowadzane przez zbędny i wrogi wobec jednostki aparat władzy, którego poczynania prowadzą do destrukcji spontanicznego ładu społecznego. Piąta grupa, to bariery będące społecznymi konwencjami opartymi na relatywnych systemach moralnych, zniewalające wyjątkowość człowieka. Ostatnią grupę stanowią natomiast ograniczenia mające charakter klasowy, a zatem takie, które sprzyjają realizacji interesu grupy sprawującej władzę.

W celu klarowniejszej prezentacji omówionej problematyki załączam poniżej usystematyzowany konspekt przedstawionej klasyfikacji granic wolności jednostki w doktrynach polityczno-prawnych:



## Konkluzje

Celem niniejszego artykułu było zaprezentowanie metodologii, którą można zastosować jako uniwersalne instrumentarium służące wypracowaniu możliwie jak najbardziej komplementarnej typologii kategorii wolności występującej w doktrynach polityczno-prawnych. Świadom jestem, że przedstawiona klasyfikacja ma charakter prezentystyczny i jako ahistoryczna może wzbudzać liczne kontrowersje, wskazujące na słabości przytoczonych argumentów<sup>20</sup>. Podczas pracy nad przedstawionym powyżej materiałem przyświecał mi jednak dodatkowy cel, o jakim pisałem we wstępie – była nim intencja ukazania, że przedmiotem doktryn polityczno-prawnych jest trwanie ponadczasowych idei, które w odpowiednio zmodyfikowanej formule są aktualne aż po dzień dzisiejszy. Dlatego w zaprezentowanej typologii skupiłem się na określeniu stałych i niezmiennych elementów postrzegania pojęcia wolności człowieka przez wybranych wybitnych filozofów żyjących w różnych miejscach i w różnym czasie. W szczególności przyświecały mi słowa nestora dyscypliny, który o prowadzeniu badań naukowych nad historią doktryn polityczno-prawnych pisał:

534

Rzetelne jej uprawianie wymaga stałego doskonalenia warsztatu pracy i polega na respektowaniu kanonu ważnych wartości; dociekliwość w badaniu i sceptycyzm na równi tworzą tu punkt wyjścia dla dobrego rezultatu: narzucają oryginalność myślenia, tolerancję dla odmiennego naukowego poglądu, głębię poszukiwań, niezależność od dogmatów, swobodę słowa, ale i odpowiedzialność za słowo<sup>21</sup>.

## Bibliografia

- Bartnik C., *Wolność wyzwolona*, „Collectanea Theologica” [Warszawa] 1980, nr 50/4, s. 27–41.
- Barwicka-Tylek I., Czarnecka A., Jaskólski M., Malczewski J. (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot. Metoda. Praktyka*, Warszawa 2015.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991.

<sup>20</sup> Szerzej o różnicach występujących pomiędzy paradygmatem naukowym, zwanym prezentyzmem, a kontekstualizmem: J. Malczewski, *Między prezentyzmem a kontekstualizmem: refleksje wykładowcy historii myśli politycznej*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *op. cit.*, s. 487–496.

<sup>21</sup> H. Olszewski, *Czas i trwanie w historii idei*, [w:] K. Chojnicka, A. Citkowska-Kimla, W. Kozub-Ciembroniewicz (red.), *Czas a trwanie idei politycznych i prawnych*, Warszawa 2008, s. 13.

- Burda A., *Polskie prawo państwowe*, Warszawa 1978.
- Fazan K., *Przestrzenie i granice wolności*, [w:] J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013, s. 9–17.
- Feinberg J., *Rights, Justice and Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980.
- Gadacz T., *Granice wolności*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007, s. 29–43.
- Górecki O., *Granice wolności jednostki – problemy metodologiczne i klasyfikacja pojęcia*, [w:] M. Sadowski, A. Spychalska, K. Sadowa (red.), *Wolność, równość i własność w prawie i polityce*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie, z. X, Wrocław 2016, s. 61–77.
- Górecki O., *Wolność człowieka – doktrynalna analiza pojęcia normatywnego zawartego w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, [w:] K. Skotnicki, K. Składowski, A. Michalak (red.), *Zagadnienia prawa konstytucyjnego. Polskie i zagraniczne rozwiązania ustrojowe*, Łódź 2016, s. 117–140.
- Jakubowska-Branicka I., *Wolność i jej granice a prawa człowieka – spór o zasady współczesnej demokracji liberalnej*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska, *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008, s. 29–39.
- Król S., *Granice wolności*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *Pokój i demokracja*, Warszawa 2009, s. 138–142.
- Lipiec J., *Granice wolności*, [w:] Z.J. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995, s. 11–36.
- MacCallum G.C. Jr., *Negative and Positive Freedom*, „Philosophical Review” [Cornell University] 1967, vol. 76, Issue 3, s. 312–334.
- Maciejewski M., Szeffler T., *O doktrynologii: rozważania dotyczące przedmiotu oraz metody doktryn politycznych i prawnych*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot. Metoda. Praktyka*, Warszawa 2015, s. 263–297.
- Malczewski J., *Między prezytyzmem a kontekstualizmem: refleksje wykładowcy historii myśli politycznej*, [w:] I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski (red.), *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot. Metoda. Praktyka*, Warszawa 2015, s. 487–496.
- Miklaszewska J., *Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska, *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008, s. 11–28.
- Olszewski H., *Czas i trwanie w historii idei*, [w:] K. Chojnicka, A. Citkowska-Kimla, W. Kozub-Ciembroniewicz (red.), *Czas a trwanie idei politycznych i prawnych*, Warszawa 2008, s. 11–18.
- Polanowska-Sygułska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Przychodzeń M., *Wolność neutralna aksjologicznie*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989. Teoria, historia, praktyka*, Kraków 2011, s. 283–298.
- Reut M., *Wolność i ograniczoność*, [w:] eadem, *Dylematy wolności*, Wrocław 2001, s. 71–88.

- Rosnerowa H., *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993.
- Rotengruber P., *Niewidzialne okowy. Wolność i jej społeczne ograniczenia*, [w:] P. Orlik, *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007, s. 19–31.
- Saisset E., *Liberté*, [w:] A. Frank (red.), *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris 1875.

## Noty biograficzne autorów

**Ilona Balcerczyk**, doktor nauk prawnych. Stała członkini międzynarodowego projektu *Copernicus Graduate School* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). Współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a. Jej obszary zainteresowań badawczych obejmują problematykę: społeczeństwa obywatelskiego, doktrynalnych motywacji aktywności obywateli oraz kategorii podmiotowości. Autorka monografii *Spółczesność obywatelska w myśli społecznej Jana Pawła II i Václava Havla* (Łódź 2016) oraz współautorka wstępu do *Dobrego obywatela* Kaspra Siemka (Warszawa 2018). Współautorka przygotowywanego do druku *Wprowadzenia do Civis Bonus* Kaspra Siemka. Publikuje m.in. w: Cambridge Scholars Publishing House, „Roczniku Filozoficzno-Społecznym *Civitas Hominibus*”, „Roczniku Politologicznym *Homo Politicus*”.

537

**Marta Baranowska**, doktor habilitowany nauk prawnych, zatrudniona na stanowisku adiunkta w Katedrze Historii Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autorka monografii pod tytułem *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka* (Toruń 2009) oraz *Cel uświęca środki, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy* (Toruń 2018). Jej zainteresowania naukowe, obok badań dotyczących myśli Machiavellego i Nietzschego, koncentrują się także na poglądach Heraklita z Efezu, sofistów, Jana Jakuba Rousseau oraz problematyce nacjonalizmów i roli doktryn polityczno-prawnych w edukacji prawniczej.

**Jacek Bartyzel**, profesor doktor habilitowany nauk społecznych, zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego i kierownika Katedry Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz profesora zwyczajnego Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu; teatrolog, hi-



storky idei, filozof polityki, publicysta; członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II; opublikował m.in.: *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku* (Toruń 2002), *„Umierać, ale powoli!” O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000* (Kraków 2002; 2006), *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji* (Lublin 2004; 2012), *Legitymizm. Historia i terażniejszość* (Wrocław 2009; 2011), *Krzyż pośrodku Księżycy. Historia i ideario meksykańskiego synarchizmu oraz katolickiej organizacji podziemnej El Yunque (1932–2012)* (Biała Podlaska 2012), *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii* (Radzymin 2015), *Prawica – nacjonalizm – monarchizm. Studia politologiczno-historyczne* (Radzymin–Warszawa 2016).

**Adam Bosiacki**, profesor nauk prawnych, historyk i teoretyk prawa, adwokat. Dyrektor Instytutu Nauk o Państwie i Prawie oraz kierownik Katedry Historii Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Dłuższe stypendia i staże naukowe odbył w Niemczech (Uniwersytet w Trewirze, Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte we Frankfurcie nad Menem, Uniwersytet w Tybindze), Holandii (Institute of East European Law and Russian Studies, Universiteit Leiden), Wielkiej Brytanii (kilkakrotnie London School of Economics and Political Science) i Stanach Zjednoczonych (dwukrotnie *visiting scholar* Uniwersytetu Harvarda, Hoover Institute, Stanford University, z którym współpracuje, Washington University in St. Louis, Ohio, Biblioteka Kongresu w Waszyngtonie). Wielokrotnie uczestniczył w wydarzeniach naukowych w Rosji. Był ekspertem organizacji polskich i międzynarodowych (np. OECD), uczestniczył w pracach nad reformami administracji publicznej. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych są przede wszystkim dzieje nauki prawa Europy Środkowo-Wschodniej, historia ustroju i prawa Rosji i ZSRR, historia administracji, w tym samorządu terytorialnego i korporacyjnego, prawo porównawcze (zwłaszcza publiczne), dzieje myśli prawnej (głównie nowożytnej) i dzieje nauki. Autor kilku monografii i kilkudziesięciu artykułów naukowych w Polsce i za granicą (w tym w Rosji i w Stanach Zjednoczonych); redaktor naukowy serii wydawniczej *Klasycy Myśli Prawnej*. Opiekun Naukowy „Przeglądu Prawniczego Uniwersytetu Warszawskiego”.

**Adam Chmielewski**, profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; działacz społeczny i publicysta polityczny. Studiował filozofię we Wrocławiu, w Oxfordzie i Nowym Jorku. Jest autorem

kilku książek, m.in.: *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (Wrocław 1995), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt* (Wrocław 1997; 2014), *Spółczesność otwarte czy wspólnota?* (Wrocław 2001), *Dwie koncepcje jedności* (Bydgoszcz 2006) oraz *Psychopatologia życia politycznego* (Wrocław 2009). Jest także autorem licznych przekładów filozoficznych z języka angielskiego, w tym dzieł Bertranda Russella, Karla Poppera, Alasdaira MacIntyre'a, Richarda Shustermana, Slavoję Žižka i dwóch powieści. Redaktor naczelny kwartalnika „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” oraz członek rad redakcyjnych polskich i zagranicznych pism filozoficznych. W roku 2011, jako dyrektor instytucji kultury Wrocław 2016 odegrał wiodącą rolę w uzyskaniu tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016 dla Wrocławia jako autor zwycięskiej aplikacji miasta o ten tytuł.

**Lech Dubel**, profesor zwyczajny nauk prawnych, zatrudniony w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jego pola badawcze obejmują problematykę: idei politycznych i prawnych średniowiecza oraz myśli polityczno-prawnej XIX i XX w. Autor szeregu publikacji naukowych, również podręcznika *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, współautor podręcznika *Elementy nauki o państwie i polityce*. Stypendysta IREX – USA i Salzburg Seminar in International Studies. Członek Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Komisji Prawniczej Oddziału PAN w Lublinie.

539

**Stanisław Filipowicz**, profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, członek rzeczywisty PAN, autor licznych prac dotyczących historii myśli politycznej, demokracji i kryzysu późnej nowoczesności, związane go z erozją modeli racjonalności zakorzenionych w tradycji oświecenia. Wśród ich: *Mit i spektakl władzy* (Warszawa 1988), *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki* (Kraków 1997), *Twarz i maska* (Kraków 1998), *Historia myśli polityczno-prawnej* (Kraków 2003), *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu* (Warszawa 2007), *Prawda i wola złudzenia* (Warszawa 2011), *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia* (Warszawa 2014). Analizując rozpad oświeceniowych formuł racjonalności zastanawia się nad stopniową przemianą obywatelskiej kultury demokratycznej w postdemokratyczny jarmark fikcji.

**Olgierd Górecki**, doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Autor monografii *Obrona państwa ograniczonego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera* (Kraków 2013). Jego zainteresowania

naukowe koncentrują się na problematyce XIX i XX-wiecznego liberalizmu anglosaskiego, oraz współczesnego libertarianizmu i komunitarianizmu. Prowadzi także badania poświęcone problematyce mniejszości narodowych, kategorii wolności oraz metodologii doktryn polityczno-prawnych. W latach 2007–2013 współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Członek zarządu Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

**Elżbieta Jung**, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego; kierownik Katedry Historii Filozofii w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; filozof nauki, historyk nauki, filozofii i teologii średniowiecznej. Prowadzi również badania w zakresie historii myśli kobiet i współczesnego feminizmu. Autorka około 130 publikacji naukowych, kierownik projektów naukowych i strukturalnych EU, promotor dziewięciu prac doktorskich. Autorka monografii: *Między Filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu* (Łódź 2002), *Arystoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kilvingtona „Kwestie o ruchu”* (Łódź 2014). Autorka haseł do *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Członkini prezydium: Société International pour l’Etude de la Philosophie Médiévale (2002–2012), Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (od 2008). Konsul honorowy Republiki Finlandii.

540

**Jan Kłos**, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zatrudniony w Katedrze Etyki Szczegółowej, Naukowo zajmuje się historią doktryn społeczno-politycznych, problemami moralnymi związanymi z życiem indywidualnym i społecznym, także w obszarze funkcjonowania mediów oraz życia gospodarczego. Autor monografii: *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności* (Lublin 2007), *Faith, Freedom & Modernity. Christianity and Liberalism in the Nineteenth Century* (Grand Rapids 2010), *Freedom as an Uncertain Cause in Graham Greene’s Novels. A Philosophical and Literary Analysis* (Lublin 2012); *Marché libre comme une rencontre et un syntagme* (Paris 2015); *Kryzys cywilizacji europejskiej wobec chrześcijaństwa w myśli Juana Donoso Cortésa* (Lublin 2017). Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Programowej Warsaw Enterprise Institute, Editorial Advisory Board of the Journal of Markets & Morality.

**Miłowit Kuniński**, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Wyższej Szkoły Biznesu National-Louis University w Nowym Sączu; filozof polityczny i historyk filozofii, emerytowany pracownik naukowo-dydak-

tyczny Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor monografii: *Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera* (Kraków 1980), *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka* (Kraków 1999), *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym* (Kraków 2006) i około 70 artykułów. Członek Rady Redakcyjnej czasopisma „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”. Członek The International Berkeley Society.

**Maciej Maciejewski**, profesor zwyczajny w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych Uniwersytetu Wrocławskiego, a także w Katedrze Historii Państwa i Prawa oraz Doktryn Polityczno-Prawnych Uniwersytetu Opolskiego. Autor ponad 300 prac naukowych, w tym piętnastu opracowań książkowych (również w językach obcych) z doktryn politycznych i prawnych, zwłaszcza z zakresu problematyki nacjonalizmu, nazizmu, antysemityzmu, konserwatyzmu, autorytaryzmu i totalitaryzmu. Autor m.in. monografii: *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej* (Warszawa–Wrocław 1985), *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921–1945* (Wrocław 1991), *Niemieckie elity a hitleryzm* (Wrocław 1994), *Powszechne dzieje gospodarcze od końca XV wieku do 1939 roku* (Wrocław 2000), *Od piwiarnianego klubu do organizacji wywrotowej. Nazizm w latach 1919–1924* (Toruń 2005). Zajmuje się również filozofią polityki i prawa, historią gospodarczą, koncepcjami integracji europejskiej, kwestiami bezpieczeństwa wewnętrznego i międzynarodowego oraz dziejami stosunków polsko-niemieckich.

541

**Jacek Malczewski**, doktor nauk prawnych, absolwent prawa i filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię idei politycznych, bioetykę i prawo medyczne. Autor monografii *Eutanazja: gdy etyka zderza się z prawem* (Warszawa 2012); współautor i sekretarz redakcji *Słownika historii doktryn politycznych* (t. 3–6, Warszawa 2007–2015); współautor podręcznika akademickiego *Historia myśli ustrojowej i społecznej* (Warszawa 2009; wyd. 2 – 2014); współredaktor sześciu prac zbiorowych. Należy do Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej (członek zarządu w kadencji 2012–2015). W latach 2004–2010 był członkiem zespołu redakcyjnego czasopisma filozoficznego „Diametros” przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od 2010 r. pełni funkcję opiekuna Koła Naukowego Historii Doktryn Uniwersytetu Jagiellońskiego.

**Katarzyna Metelska-Szaniawska**, doktor habilitowany ekonomii, zatrudniona na stanowisku adiunkta w Katedrze Ekonomii Politycznej Wydziału Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Cen-

tre for Economic Analyses of Public Sector (CEAPS). Była stypendystką Komisji Europejskiej (Marie Curie) i *visiting scholar* w LICOS Centre for Institutions and Economic Performance przy KU Leuven (2002–2003; 2006). Prowadzi badania skoncentrowane na zagadnieniach z zakresu ekonomii konstytucyjnej, teorii wyboru publicznego i ekonomicznej analizy prawa. Pełni funkcję członka Zarządu (wcześniej wiceprezesa) European Association of Law and Economics (od 2012), w latach 2009–2014 była także prezesem Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Ekonomicznej Analizy Prawa (PSEAP). W latach 2012–2018 pełniła funkcję wiceprezesa European Association of Law and Economics, a w latach 2009–2014 prezesa Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Ekonomicznej Analizy Prawa (PSEAP).

**Magdalena Modrzejewska**, doktor w dyscyplinie nauki o polityce, zatrudniona na stanowisku adiunkta w Instytucie Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwentka Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jako stypendystka Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrigha w roku akademickim 2011/2012 prowadziła w University of Michigan, Ann Arbor, badania nad amerykańskim anarchoindywidualizmem, który stanowi główny obszar jej obecnych zainteresowań. Rezultatem jej badań są wydane monografie: *Libertariańskiej koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej* (Kraków 2010); *Josiah Warren – pierwszy amerykański anarchista?* (Kraków 2012) oraz *Josiah Warren – Remarkable American* (Kraków 2016). Od października 2017 do lutego 2018 r. prowadziła badania jako pierwsza Adam Smith’s Scholar in Residence w ramach grantu John Tempelton Foundation i Liberty Fund Adam Smith’s Enlightened World.

**Marcin Niemczyk**, doktor nauk prawnych, zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Nauk Historyczno i Teoretyczno Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Rzeszowskiego. Autor i współautor publikacji naukowych z zakresu historii doktryn polityczno-prawnych oraz retoryki. Podstawowe kierunki działalności badawczej związane są z teoriami elit, rewizjonizmem w myśli socjalistycznej, metodologią dydaktyki historii doktryn polityczno-prawnych oraz związkami myśli politycznej i prawnej z retoryką. Członek Zarządu oraz Rady Naukowej Towarzystwa Naukowego Organizacji i Kierownictwa Oddział w Rzeszowie; członek Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

**Beata Polanowska-Sygulska**, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatrudniona w Katedrze Teorii Prawa



na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się współczesną filozofią liberalną, w szczególności jej nowatorskim nurtem zakorzenionym w pluralizmie aksjologicznym oraz implikacjami takiego podejścia w filozofii prawa. Opublikowała m.in.: *Filozofię wolności Isaiaha Berlina* (Kraków 1998), wspólnie z Isaiahem Berlinem *Unfinished Dialogue* (New York 2006; chiński przekład: 未完成的对话 tłum. Yang Deyou, Nanjing 2014), *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa* (Kraków 2008), *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami* (Kraków 2011), *Między filozofią polityczną a filozofią prawa* (Kraków 2012) oraz monografią *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu* (Kraków 2017). Ponadto publikowała w „Political Studies”, „The European Legacy”, „Salmagundi”, „Twentieth-Century Literary Criticism”, „Oxford Magazine”, „Reports on Philosophy” i w czasopiśmie polskojęzycznych.

**Piotr Ptak**, doktor nauk ekonomicznych, absolwent Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Wykładowca akademicki związany z Uczelnią Techniczno-Handlową w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu ekonomii i finansów publicznych, w tym monografii: *Ile państwa w gospodarce? Milton Friedman o ekonomicznej roli państwa* (Warszawa 2008). Odbył krótkie staże badawcze w Instytucie Hoovera w Stanford, Uniwersytecie Chicago oraz w Centrali Systemu Rezerwy Federalnej w Waszyngtonie. Pracę akademicką łączy z praktyką zawodową – obecnie pracownik Ministerstwa Finansów. Jego zainteresowania naukowe obejmują: makroekonomię, finanse publiczne oraz teorię wyboru publicznego.

**Michał Rupniewski**, doktor nauk prawnych, zatrudniony na stanowisku adiunkta w Filii Uniwersytetu Łódzkiego w Tomaszowie Mazowieckim. Jego obszar zainteresowań naukowych to przede wszystkim filozofia prawa, prawo porównawcze, etyka i antropologia filozoficzna. Autor monografii *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji w społeczeństwie demokratycznym* (Łódź 2015). Jego doświadczenie akademickie obejmuje stypendia i kursy na uniwersytetach w Bonn, Strasbourgu, Durham i Nowym Jorku (Fordham University). Wykładał gościnnie w Youngstown State University (Ohio) oraz Universidad Panamericana (Ciudad de Mexico). Aktualnie kierownik projektu badawczego *Godność człowieka jako podstawowa wartość prawa: eksplikacja personalistyczna* (NCN, 2017–2020).

**Agnieszka Walecka-Rynduch**, doktor nauk humanistycznych, absolwentka politologii i kulturoznawstwa na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatrudniona na stanowisku adiunkta w Katedrze Lingwistyki Kulturowej i Komunikacji



Spółecznej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Kierownik Zespołu Badań nad Nowymi Mediami i Dziennikarstwem Ośrodka Badań nad Mediami. Członkini Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej. Autorka monografii *„Róg Rudiego Dutschke i Axel Springer Strasse” Nowa Lewica w Niemczech* (Kraków 2010). Współredaktorka prac: *„Stare” i „nowe” media w kontekście kampanii politycznych i sprawowania władzy*, t. 2: *Media i polityka* (Kraków 2010), *Współczesna przestrzeń polityczna. Ewolucja czy rewolucja?* (Kraków 2011), *Język a media. Zjawiska komunikacyjne we współczesnych mediach* (Kraków 2015), *Język a media. Zjawiska językowe we współczesnych mediach* (Kraków 2016). Jej zainteresowania naukowe obejmują: współczesne media, *public relations*, marketing polityczny, ruchy społeczne i polityczne.

**Paweł Sydor**, doktor nauk prawnych, adiunkt w Instytucie Prawa Społecznej Akademii Nauk w Łodzi, współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Autor monografii *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego* (Kraków 2016) oraz współautor wstępu do *Dobrego obywatela* Kaspra Siemka (Warszawa 2018). W swych badaniach koncentruje się nad pojmowaniem prawa i państwa w marksizmie i komunizmie, w tym przy uwzględnieniu z jednej strony hermeneutyki, z drugiej zaś hermetyczności marksizmu jako kierunku filozoficznego, a jednocześnie ideologicznego fundamentu opresyjnych reżimów krajów tzw. realnego socjalizmu oraz kierunku w ekonomii związanego z badaniem m.in. wolności wyboru konsumenta i pozaekonomicznych determinantów tegoż wyboru. Ponadto zajmuje się analizą prawa gospodarczego również z punktu widzenia społecznego oddziaływania i rozumienia norm prawnych. Uczestnik projektu realizowanego przez wskazane Centrum, a dotyczącego badania republikańskiej myśli polityczno-prawnej Rzeczypospolitej Szlacheckiej.

**Jerzy Zajadło**, profesor zwyczajny, prawnik i filozof, kierownik Katedry Teorii i Filozofii Państwa i Prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego; autor ponad 300 opracowań naukowych, w tym m.in. monografii *Formuła Radbrucha* (Gdańsk 2001), *Odpowiedzialność za Mur* (Kraków 2003), *Dylematy humanitarnej interwencji* (Kraków 2005), *Po co prawnikom filozofia prawa?* (Warszawa 2008), *Radbruch* (Sopot 2016), *Schmitt* (Kraków 2016), *Sędziowie i niewolnicy* (Gdańsk 2017). Stypendysta Alexander von Humboldt Stiftung; członek-korespondent Polskiej Akademii Umiejętności; laureat nagród naukowych im. Heweliusza i im. Leona Petrażyckiego.

**Maria Zmierczak**, profesor zwyczajny, zatrudniona na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych i Filozofii, którą kierowała w latach 2002–2017. Jej zainteresowania badawcze obejmują myśl polityczną i prawną XIX i XX w. Autorka monografii *Ideologia liberalna w II Cesarstwie francuskim* (Poznań 1978), *Spory o istotę faszyzmu. Dzieje i krytyka* (Poznań 1988) oraz licznych artykułów poświęconych idei państwa prawnego, a także niemieckiemu prawu i ideologii nazizmu w III Rzeszy. Wraz z profesorem H. Olszewskim współautorka podręcznika *Historia doktryn polityczno-prawnych*. Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Association Internationale d’Histoire contemporaine de l’Europe oraz Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.



*„Czy zdanie okrągłe wypowiesz  
Czy księgę mądrą napiszesz  
Będziesz zawsze mieć w głowie  
tę samą pustkę i ciszę.  
Słowo to zimny powiew  
Nagłego wiatru w przestworze  
Może orzeźwi cię, ale donikąd  
dojść nie pomoże”*

Grzegorz Turnau, *Naprawdę nie dzieje się nic*



CENTRUM MYŚLI POLITYCZNO-PRAWNEJ  
IM. ALEXISA DE TOCQUEVILLE'A

Powstałe we wrześniu roku 2007 Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a jest programową jednostką badawczą, która stanowi integralną część Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego.

Centrum odwołuje się do ideowego i intelektualnego dziedzictwa autora *O demokracji w Ameryce*. Dziedzictwo to łączy dominujące dziś tradycje – konserwatywną i liberalną – z chrześcijańską wizją zachodniej tożsamości i republikańskim etosem obywatelskiej partycypacji. Wyprowadza refleksję polityczną, ustrojową i prawną z analizy konkretnych stosunków społecznych, unika natomiast konstruowania wszelkich apriorycznych, abstrakcyjnych, racjonalistycznych modeli życia publicznego. Postrzega podstawowe wartości współczesności, takie jak: wolność, równość, demokracja, rządy prawa, sprawność i skuteczność władzy państwowej, społeczeństwo obywatelskie czy samorządność. Pozostawia zatem miejsce dla aksjologicznego sceptycyzmu, inspiruje ruch idei i nakazuje poznawczy obiektywizm.

W swej działalności Centrum uznaje to dziedzictwo za ważne zarówno dla postaw obywatelskich, jak i podejmowanych wysiłków badawczych.