

Etyka a polityka



Wydawnictwo Księgarnia Akademicka

Etyka a polityka

Etyka a polityka

Praca zbiorowa pod redakcją
Justyny Miklaszewskiej
i Przemysława Spryszaka

© Copyright by Instytut Filozofii UJ and individual authors, 2020

Recenzent: dr hab. Piotr Bartula, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne: Justyna Wójeik

Projekt okładki: Aleksandra Winiarska

ISBN 978-83-8138-160-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-189-5 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381381895>

Na okładce wykorzystano reprodukcję obrazu Giovanniego Belliniego *Portret humanisty* (1475–80). Obraz ten znajduje się w zbiorach Pinakoteki Castello Sforzesco w Mediolanie, źródło <https://commons.wikimedia.org/>

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Subwencja naukowo-badawcza

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Od Redaktorów

Niniejszy zbiór rozpraw, noszący tytuł *Etyka a polityka*, stanowi rezultat konferencji naukowej zatytułowanej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się uznani badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych czołowych ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny zarówno z teoretycznego, jak praktycznego punktu widzenia, a przy tym czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Niniejszy tom otwiera wspomnienie o prof. Miłowicie Kunińskim, filozofie polityki i historyku filozofii, pracowniku In-

stytutu Filozofii UJ i jego dyrektorze w latach 2008–2012, wieloletnim prezesie krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej, który we własnej pracy naukowej w sposób gruntowny, oryginalny i – jak pokazuje również treść niniejszego tomu – inspirujący dociekał natury tych właśnie związków – zarówno tych, które istnieją, jak i tych (i przede wszystkim tych), które istnieć powinny – między sferą polityki a sferą wartości moralnych. Wspomnienie to przybliży więc Czytelnikowi sylwetkę wybitnego badacza i cenionego nauczyciela akademickiego, zasłużonego zarówno dla krakowskiego środowiska uczelnianego i intelektualnego, jak i dla całej współczesnej filozofii polskiej.

Justyna Miklaszewska
Przemysław Spryszak



Profesor Miłowit Kuniński
(1946–2018)

Nie tylko był filozofem, ale i filozofią żył

Słowo o Profesorze Miłowicie Kunińskim¹

Profesor Miłowit Antoni Kuniński – filozof, historyk filozofii, tłumacz filozoficznej literatury anglojęzycznej, nauczyciel akademicki – zmarł w Krakowie 9 czerwca 2018 roku w wieku siedemdziesięciu dwóch lat. Od 1969 roku był pracownikiem naukowym i dydaktycznym Zakładu Historii Filozofii Instytutu Filozofii UJ, a w latach 2008–2012 dyrektorem Instytutu Filozofii UJ.

Urodził się 10 września 1946 roku w Lingen (Ems), mieście położonym na terenach Dolnej Saksonii, skąd wraz z rodzicami: Ziemowitem Kunińskim, podporucznikiem 14. Pułku Piechoty Ziemi Kujawskiej, niedawnym jeńcem obozów dla oficerów IV A Hohnstein, IV C Colditz, II A Prenzlau i II E Neubrandenburg, i Joanną Wellin-Rybicką, sanitariuszką w Powstaniu Warszawskim, przyjechał w roku 1947 do Krakowa.

Miłowit Kuniński był absolwentem krakowskiego II Liceum Ogólnokształcącego im. Jana III Sobieskiego. W latach 1964–1969 studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim filozofię, natomiast w latach 1967–1971 socjologię. Dokto-

1 Jest to nieco skrócona wersja artykułu *Nie tylko był filozofem, ale i filozofią żył*, zamieszczonego na łamach uniwersyteckiego miesięcznika UJ „Alma Mater” w październiku 2019 roku („Alma Mater” 2019, nr 211, s. 96–97). Autor składa uprzejme podziękowanie dyrektor „Alma Mater”, Pani Ricie Pagacz-Moczarskiej, za zgodę na wykorzystanie treści tego artykułu na potrzeby niniejszej publikacji.

ryzował się w roku 1977 na podstawie rozprawy *Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera*, napisanej pod kierunkiem prof. Stefana Nowaka, zaś habilitował w roku 2000 na podstawie pracy *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka* (Księgarnia Akademicka, Kraków 1999).

Na początku lat osiemdziesiątych Miłowit Kuniński zaangażował się w tworzenie legalnych struktur NSZZ „Solidarność” na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UJ. Od stycznia 1981 roku był członkiem Komisji Uczelnianej „Solidarności”. Aktywnie uczestniczył także w późniejszej, nielegalnej działalności związkowej. Działał ponadto w Krakowskim Towarzystwie Przemysłowym, założonym w roku 1985 przez przedwcześnie zmarłego dr. Mirosława Dzielskiego (1941–1989), również pracownika Instytutu Filozofii UJ.

Po roku 1989 był współtwórcą (w roku 1992) i wieloletnim prezesem krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej (w latach 2005–2018), jak również członkiem kolegium redakcyjnego warszawskiego czasopisma „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”. Był także między innymi wiceprzewodniczącym Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego (w latach 1992–1993), członkiem Rady ds. Reform Ustrojowych Państwa przy Prezesie Rady Ministrów RP (w latach 1998–1999), Narodowej Rady Rozwoju oraz Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, oprócz tego wykładowcą Papieskiej Akademii Teologicznej, Wyższej Szkoły Dziennikarstwa w Warszawie, Wyższej Szkoły Biznesu – National-Louis University w Nowym Sączu, Liceum Ogólnokształcącego Zakonu Pijarów oraz Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

Żoną prof. Miłowita Kunińskiego, dr Jolanta Kunińska, jest byłym wieloletnim pracownikiem naukowym i dydaktycznym Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ. Doktorem filozofii jest ich syn, Tomasz Kuniński, zaś synowa, Magdalena Kunińska – doktorem historii sztuki.

Nazwisko Miłowita Kunińskiego jest znane każdemu, kto głębiej interesuje się filozofią polityczną, zwłaszcza współczesną myślą liberalną, konserwatywną i filozofią wolnego rynku. Zna nazwisko Profesora oraz jego dorobek naukowy

i translatorski każdy, kto sięgnął do polskich przekładów Friedricha Augusta von Hayeka (1899–1992) i kto zadał sobie dodatkowy trud zapoznania się polskojęzycznymi rozprawami i pracami naukowymi poświęconymi różnym aspektom rozbudowanego i wielowątkowego neoliberalizmu tego teoretyka, będącego przedstawicielem nurtu w zasadzie nieobecnego w Polsce w szerszej świadomości w latach 1945–1989, a więc w czasach przynajmniej oficjalnej dominacji idei stanowiących właśnie przedmiot dogłębnej krytyki Hayeka. Uprzystępnienie filozofii i myśli ekonomicznej Hayeka polskiemu odbiorcy, wyjaśnienie ich niuansów oraz wskazanie ich mocnych i słabych stron jest wielką zasługą prof. Miłowita Kunińskiego.

Zainteresowania badawcze Profesora wykraczały jednak daleko poza analizę i recepcję myśli Hayekowskiej. Tylko częściowej prezentacji ich rezultatów dostarcza wybór artykułów wydany pod tytułem *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym* (Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006) i stanowiący oryginalną próbę połączenia idei liberalizmu, konserwatyzmu, filozofii antycznej (teorii cnót) i chrześcijaństwa. W roku 2007 wybór ten uzyskał Nagrodę Rektora UJ. Ponieważ siłą rzeczy nie obejmuje on późniejszych prac prof. Kunińskiego, tym większa i pilniejsza zachodzi potrzeba porównywalnego wydania (lub wydań) pozostałych prac opublikowanych w wielu specjalistycznych periodykach naukowych, jak i tych, w których wydaniu przeszkodziła mu szybko postępująca choroba.

Nader szerokie grono tworzą osoby, które miały możliwość słuchać w murach Uniwersytetu Jagiellońskiego corocznych wykładów Profesora z historii filozofii prowadzonych w Instytucie Filozofii. Wykłady te, zwłaszcza z filozofii XVII wieku w semestrze jesiennym oraz filozofii XVIII wieku w semestrze wiosennym, dla wielu słuchaczy stanowiły nie tylko pierwszą okazję do bliższego poznania historii filozofii tych epok, ale także okazały się inspiracją oraz zachętą, by uczynić filozofię przedmiotem dojrzałej i indywidualnej pracy naukowej. Przedmiotem prowadzonych przez prof. Kunińskiego wykładów uniwersyteckich były tak-

że między innymi historia etyki nowożytnej i współczesnej oraz etyka biznesu; specjalistyczne i zaawansowane semina-ria i translatoria dotyczyły natomiast między innymi filozofii wspomnianego już Friedricha Augusta von Hayeka, a także Roberta Nozicka, George'a Berkeleya i Immanuela Kanta. Profesor Miłowit Kuniński przez wiele lat prowadził także wykłady dla słuchaczek i słuchaczy innych studiów prowadzonych na Uniwersytecie Jagiellońskim, między innymi w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej, na Wydziale Polonistyki (w Katedrze Komparatystyki Literackiej) oraz w Collegium Medicum. Wykładał ponadto na innych uczelniach, zarówno w kraju, jak już wspomniano, jak i za granicą, między innymi w Wielkiej Brytanii, Holandii i Stanach Zjednoczonych.

Zainteresowania badawcze, a zarazem więzi osobistej przyjaźni łączyły go z wybitnymi konserwatywnymi filozofami angielskimi – Johnem Skorupskim i Rogerem Scrutonem oraz ze szwedzkim historykiem filozofii Bertilem Belfrage, jednym z najwybitniejszych współczesnych znawców filozofii George'a Berkeleya – i stanowiły dla tych badaczy wyraźną zachętę do wielokrotnych przyjazdów do Polski i do wygłaszania w murach Uniwersytetu Jagiellońskiego referatów konferencyjnych, odczytów oraz wykładów gościnnych.

We wspomnieniach, które licznie ukazały się po 9 czerwca 2018 roku, zwraca się uwagę nie tylko na charakteryzującą Profesora doskonałą znajomość zagadnień z zakresu filozofii politycznej i historii filozofii poświadczaną przez liczne i cenne prace naukowe, ale także na zaświadczone przez zbiorową pamięć cnoty intelektualno-osobowe, zwłaszcza rzetelność i sumienność w sposobie wypełniania rozlicznych obowiązków – dydaktycznych, recenzenckich, redaktorskich i kierowniczych, zdolność do bezstronnego i nieuprzedzonego rozważenia problemu – tak teoretycznego, jak praktycznego – z wielu stron, na sprawiedliwość i powściągliwość w sądach oraz ocenach dotyczących zarówno spraw i idei, jak ludzi oraz ich decyzji i działań, na niewymuszoną, naturalną tolerancję dla przekonań cudzych, chociażby się z nimi nie zgadzał, na wysoką kulturę osobistą i nieodparty urok,

a także na bezinteresowną życzliwość – cnotę jakże cenną w dobie wolnorynkowej rywalizacji, obejmującej już nawet świat dóbr niematerialnych.

Profesor Miłowit Kuniński (dla wielu po prostu „Miłek”) nie tylko był filozofem, ale i filozofią żył, to znaczy postępował zgodnie z zasadami, które jako badacz uznawał i które jako teoretyk zalecał. I takim pozostanie na zawsze w pamięci tych wszystkich, którzy Go znali.

MIŁOWIT KUNIŃSKI

Wyjaśnianie powstawania norm¹

1. Społeczna struktura ontyczna

Istnienie pojedynczych ludzi stwierdzone jest empirycznie. Poszczególne jednostki są postrzegane jako odrębne istoty, a nie jako części składowe większych całości, niezdołne, choćby na krótko, do odrębnego istnienia. Relacje między jednostkami nie są poznawane bezpośrednio empirycznie i dlatego ich istnienie ma dla nas inny status, choć nieoddzielny od istnienia samych jednostek. Empiryczne kryteria istnienia mają swoje źródło w nastawieniu zdroworozsądkowym, a więc przedteoretycznym. Zatem, jeśli uznaje się występowanie relacji między jednostkami, to ze względu na dające się pośrednio im przypisać postawy wobec kogoś lub czegoś, manifestujące się we wzajemnie odniesionych działaniach, ujawnianych emocjach i wypowiedziach słownych. Mamy zatem bezpośrednią wiedzę empiryczną o poszczególnych ludziach i wiedzę pośrednią, opartą na rozumieniu ich postępowania nacechowanego regularnościami, o jego motywach i trwałych nastawieniach.

W postawach, ze względu na ich powtarzalność i regularność oraz słowne objaśnienia lub uzasadnienia postępo-

1 Artykuł ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „Zarządzanie Publiczne / Public Governance” 2012, nr 1(19), s. 173–184.

wania jako przejawu tych postaw, uchwytywane są normy obyczajowe, moralne i prawne². Zdroworozsądkowo przyjmujemy, że wyjaśniają one względną trwałość postaw i postępowania ludzi oraz nas samych, a zatem tłumaczą koordynację działań i porządek społeczny rozumiany ogólnie jako stan dynamicznej równowagi, w którym zaburzenia owej koordynacji są względnie szybko eliminowane, na ogół przy relatywnie niskich kosztach transakcyjnych. Skoro normy pełnią tak istotną funkcję w społeczeństwie, nieodparcie nasuwa się pytanie o sposób ich powstawania.

Odpowiedzi wykraczające poza doświadczenie codzienne i nastawienie zdroworozsądkowe (choć z nich wyrastające), jakich na nie udzielano, mogą być różne, ze względu na odmienne założenia teoretyczne. Napotkamy więc wyjaśnienia historyczno-narracyjne, ewolucjonistyczne, wyjaśnienia typu „niewidzialna ręka”, psychospołeczne, wreszcie zawiązujące do teorii decyzji i teorii gier³. Jak trafnie zauważa Edna Ullmann-Margalit, chodzi tu raczej o wyjaśnienie **typów norm** niż norm bardziej szczegółowych, których wyjaśnianie stosowane jest w podejściu historyczno-narracyjnym, i, jak się wydaje, także w psychospołecznym⁴.

Na ogół sądzi się, że wyjaśnienia ewolucjonistyczne, tłumaczące powstawanie norm lub ich zespołów (instytucji) jako nieplanowanego rezultatu ludzkich działań skierowanych na cele, które pozostają definicyjnie tożsame z treścią owych norm utrwalonych wskutek ich funkcjonalności w dłuższym czasie, inaczej niż pozostałe sposoby wyjaśniania **nie są** oparte na założeniu racjonalności działających ludzi. Racjonalność może być pojmowana zdroworozsądkowo jako trafny wybór działań do obranych celów, jako podejmowanie decyzji przemyślanych, a nie pod wpływem emocji, czyli w sposób, który umożliwia działanie skuteczne. Bywa także rozumia-

2 Przez normy rozumiem zarówno reguły zachowania, w których uświadomionej treści występuje wyraźnie element normatywny (powinnościowy), jak i reguły, postrzegane jako regularności zachowań, z towarzyszącymi im zazwyczaj określonego rodzaju reakcjami ze strony innych ludzi.

3 E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford 1977, s. 1–12.

4 *Ibidem*, s. 8–9.

na jako dobór celów zgodny z pewną hierarchią wartości. W obu wypadkach racjonalność może być traktowana jako stopniowalna. Wreszcie można ją ująć z perspektywy teorii decyzji, zwłaszcza teorii gier, jako maksymalizację korzyści/ użyteczności (wypląt) z zastosowaniem różnych modeli formalnych, w tym dylematu więźnia i zróżnicowanych strategii, lub z zastosowaniem zasady dominacji, jak w wypadku analizie problemu Newcomba przez Roberta Nozicka⁵.

Dysponując różnymi modelami wyjaśniania powstawania (typów) norm, możemy dokonać wyboru między nimi. Wydaje się, że podejście zakładające racjonalność działających ludzi, ze względu na dotychczasowe osiągnięcia, jest najlepiej uzasadnione. Z drugiej jednak strony trudno zaprzeczyć, że wyjaśnienia ewolucjonistyczne mają swoje zalety, ponieważ omijają trudność, jaką stanowi ustalanie świadomych motywów postępowania, postaw i norm, które są w nich obecne. Wyjaśnienia teoriodecyzyjne, w szczególności teoriogrowe, podejmowanych decyzji za pomocą dylematu więźnia, a także wyjaśnienia typu „niewidzialna ręka” mające za przedmiot powstawanie norm, zyskały sobie uznanie w ostatnich kilkudziesięciu latach⁶.

Może jednak powstać wątpliwość, czy wyjaśnienia te mają charakter ostateczny. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę, że działanie ludzi polega na realizacji różnych strategii racjonalności: minimaxu lub maximinu, a bywa, że działania urzeczy-

5 R. Nozick, *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, [w:] *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, ed. N. Rescher, Dordrecht 1969, za: J. Minklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994, s. 103, *Rozprawy Habilitacyjne*, nr 280.

6 Zob. np. J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975; *Paradoxes of Rationality and Cooperation. Prisoner's Dilemma and Newcomb's Problem*, eds. R. Campbell, L. Sowden, Vancouver 1985; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford 1986; J.C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Dordrecht-Boston 1976; R. Nozick, *Newcomb's Problem...*, s. 114–146; idem, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974; M. Polanyi, *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Chicago 1980 (1951); J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1999 (1971); E. Ullmann-Margalit, *op. cit.*

wistniającą strategię, w której istotną rolę odgrywają normy ją determinujące, wyuczone w warunkach normatywnego oddziaływania otoczenia. Czy mamy zatem uznać, że wyjaśnienie teoriogrowe jest niewystarczające i czyni niezbędnym wyjaśnianie drugiego rzędu, które wymaga uwzględnienia w eksplanansie jakiejś normy lub norm? Wówczas należałoby uznać, że wyjaśnianie teoriogrowe ma ograniczony charakter, a wskazanie na normy określające dodatkowe warunki wyjaśniające powstanie norm niższego rzędu oznacza przesunięcie tego problemu na wyższy poziom i teoretycznie grozi regresem do nieskończoności. Albo więc możliwe jest uzyskanie wyjaśnień owych norm wyższego rzędu w kategoriach teorii gier czy ogólnej teorii decyzji, albo trzeba uznać, że przy wyjaśnianiu norm napotykamy na trudność nie do pokonania, czyli konieczność określenia norm ostatecznego rzędu, które nie poddają się dalszej eksplikacji, a mogą być jedynie zrekonstruowane. Dopuszczalne jest także wyjaśnienie ewolucjonistyczne, w którym istotną rolę odgrywa proces selekcji schematów zachowań. Istnieje wreszcie możliwość połączenia ze sobą różnych modeli wyjaśniania, przy świadomości, że nie mają one definitywnego charakteru.

Normy, jak trafnie zauważa Ullmann-Margalit, stanowią problem dla zwolenników indywidualizmu metodologicznego, gdyż mają charakter kolektywny, ponadjednostkowy. Autorka *The Emergence of Norms* wyprowadza z tej konstatacji interesujący wniosek: zgadza się z Johnem Harsanyim, że wyjaśnienie norm społecznych w kategoriach indywidualistycznych, a w szczególności przy użyciu teorii gier, ma swoje zalety, ale równocześnie podkreśla ona, iż podejście teoriogrowe jest niewystarczające, bowiem pozostawia poza obszarem wyjaśniania nieformalny kontekst sytuacji, w którym powstają normy – „kontekst reprezentowany przez matryce gier”⁷.

Nasze wcześniej sformułowane zastrzeżenia co do zakresu możliwości stosowania wyjaśnień powstawania norm za pomocą teorii gier znajdują więc potwierdzenie u autorki, która

7 E. Ullmann-Margalit, *op. cit.*, s. 12–16.

stosując w pewnym zakresie aparaturę teorii gier do wyjaśniania powstania (typów) norm, ma równocześnie świadomość jej ograniczeń, i wprawdzie dąży do utrzymania w mocy wyjaśnień w terminach indywidualistycznej metodologii, lecz przedstawione przez nią wyjaśnianie norm wykracza poza obszar teorii gier⁸.

Wspomniane wyżej zdroworozsądkowe nastawienie, które skłania nas do uznawania za oczywiste istnienie jednostek podobnych pod wieloma względami do nas i odnoszących się wzajem do siebie, jest przekształcane przez różne zjawiska teoretyczne. Absolutyzują one owo nastawienie do postaci indywidualizmu ontologicznego, z którym powiązany jest indywidualizm metodologiczny, albo uznają jednostki za elementy agregatów społecznych i przypisują owym jednostkom status niesamoistnych genetycznie lub funkcjonalnie części większych całości w ramach stanowiska zwanego holizmem lub radykalnym holizmem.

Możliwe jest również wyróżnienie dwóch innych stanowisk, zbliżonych do powyższych, odpowiednio atomizmu i antyredukcjonizmu. Zdaniem Janusza Grygieńcia, jeśli uwzględnimy, że wyjaśnianie może dotyczyć relacji między jednostkami lub odnosić się do własności i relacji wiążących zagregowane całości społeczne, wówczas indywidualizm metodologiczny dopuszcza wyjaśnianie pierwszego typu, ale wyklucza typ drugi, radykalny holizm uwzględnia wyjaśnienia tylko drugiego rodzaju, antyredukcjonizm akceptuje oba rodzaje, natomiast atomizm odrzuca je⁹.

Wydaje się, że należy odróżnić kwestie ontologiczne od metodologicznych: eksplanacyjnych czy predykcyjnych, ponieważ przyjęcie określonych założeń ontologicznych nie musi

⁸ *Ibidem*, s. 14–17.

⁹ E.O. Wright, A. Levine, E. Sober, *Marxism and Methodological Individualism*, [w:] *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. D. Matavers, J. Pike, London-New York 2003, za J. Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, Toruń 2012, s. 298, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*; idem, „Wola powszechna” w brytyjskiej myśli politycznej. *Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet*, praca doktorska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 237.

przesądzić o akceptacji logicznie spójnego z nimi stanowiska metodologicznego. Może bowiem się okazać, że jego skonstruowanie napotyka na trudności z powodu niemożności przełożenia kategorii ontologicznych na pojęcia operacyjne, które mogłyby jako elementy zdań stanowić przesłanki wyjaśnień i przewidywań.

Choć można przyznać, że debata na temat indywidualizmu metodologicznego jest interesująca, to jednak podstawową kwestią pozostaje naszym zdaniem odpowiedź na pytanie, czy charakteryzując jednostki i relacje między nimi przez odwołanie się do norm, mamy na uwadze wpływ większych całości społecznych (społecznych tworów), wywierających nacisk na jednostki, czy też możemy normy traktować jako utrwalone schematy działań wytworzone bądź powstałe wskutek wzajemnych oddziaływań między jednostkami, które można poddać „racjonalnej rekonstrukcji”, czyli przedstawić je jako powtarzalne działania w warunkach uproszczonych, idealizacyjnych¹⁰. Możliwe są oczywiście także stanowiska pośrednie.

Opowiedzenie się za indywidualizmem metodologicznym, jak to czyni Ullmann-Margalit, przy równoczesnym uznaniu ograniczeń teorii gier, opartej na indywidualistycznych założeniach metodologicznych, wynika z dążenia do unikania hipostazowania czy „reifikacji” norm. Postulat ten wydaje się zrozumiały, powstaje jednak pytanie, czy można go w pełni zrealizować. Do tego zagadnienia powrócimy później, rozważając koncepcję indywidualizmu prawdziwego i fałszywego, autorstwa Friedricha A. von Hayeka.

Max Weber, któremu zawdzięczamy wczesne teoretyczne uzasadnienie stanowiska indywidualizmu metodologicznego, dowodził, że ostatecznym poziomem ontycznym, umożliwiającym wyjaśnianie tworów społecznych, są nie tyle jednostki, poszczególni ludzie, ile ich działania¹¹. Podobnie czynił

10 Do koncepcji „racjonalnej rekonstrukcji” Carnapa (R. Carnap, *The Aim of Inductive Logic*, [w:] *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, eds. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, Stanford 1962, s. 301–318) nawiązuje Ullmann-Margalit (*op. cit.*, s. 1–2).

11 Weber zajął się problemem działania społecznego i metodologii wymaganej do analizy oraz jego rozumiejącego wyjaśniania w § 1 (ks. 1, r. I) swego

w późniejszym okresie Ludwig von Mises w swojej podstawowej pracy *Human Action. A Treatise on Economics*¹².

Znana Weberowska typologia działań i zachowań wyrażenie na to wskazuje. Weber wyróżnił działanie racjonalno-celowe (*zweckrationales Handeln*), racjonalno-wartościowe (*wertrationales Handeln*), zachowanie afektywne (emocjonalne) (*affektuelles Verhalten*) oraz tradycyjne (*traditionelles Verhalten*)¹³.

1. Działanie racjonalno-celowe (*zweckrationales Handeln*) skierowane jest na odrębnie postrzegane cele i obejmuje postrzeganie związków między środkami realizacji celów a celami oraz skutkami działań a celami. Ten typ działania zakłada posiadanie wiedzy o celach, środkach i skutkach.

Gdy cele postrzegane przez podmiot działania mają charakter alternatywny (nie mogą być zrealizowane równocześnie), podmiot ów może postąpić w dwojaki sposób:

- a) dokonać wyboru celu ze względu na pewne wartości absolutne: etyczne, estetyczne lub inne – działanie ra-

głównego dzieła *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 6, *Biblioteka Socjologiczna*). Natomiast po raz pierwszy użył terminu „metodologiczny indywidualizm” uczeń Webera – Joseph Schumpeter w dziele *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* (München-Leipzig 1908, s. 88), gdzie r. VI, cz. I nosi tytuł *Der metodologische Individualismus*, a następnie w wersji angielskiej w artykule *On the Concept of Social Value* („Quarterly Journal of Economics” 1909, vol. 23, no. 2, s. 213–232).

12 L. von Mises, *Human Action. A Treatise on Economics*, 3rd ed., Chicago 1966 (1949). Pośród innych autorów, którzy opowiadali się za indywidualizmem metodologicznym, warto wymienić J.W.N. Watkinsa (*The Principle of Methodological Individualism*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 1952, vol. 3, no. 10), F.A. von Hayeka (*The Counter-Revolution of Science*, New York 1955; pol. wyd. *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2002), K.R. Poppera (*The Poverty of Historicism*, Boston 1957; pol. wyd. *Nędza historycyzmu*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1999 (1989)) i J. Elstera (*The Case for Methodological Individualism*, „Theory and Society” 1982, vol. 11, no. 4, s. 453–482).

13 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, s. 551–553, za: M. Kuniński, *Demokracja i demokratyczny człowiek*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, s. 4–5, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 6–13, 17–20.

cjonalno-celowe zbliża się wówczas do działania racjonalno-wartościowego; jedynie dobór środków dokonuje się w sposób racjonalno-celowy, to znaczy ze względu na wiedzę o skuteczności środków do osiągnięcia danego celu;

- b) podmiot działania może potraktować cele alternatywne jako subiektywne pragnienia i uszeregować je wzdłuż skali świadomie ustalonych potrzeb czy preferencji (**zasada krańcowej użyteczności**), by następnie dobrać odpowiednie środki ich realizacji.

2. Działanie racjonalno-wartościowe (*wertrationales Handeln*) skierowane jest na wartości absolutne, postrzegane w sposób świadomy. Podmiot działania tworzy spójny plan doboru środków do realizacji tych wartości. Nie uwzględnia przy tym kosztów realizacji wartości i skutków działania. Podmiot działa konsekwentnie ze względu na swoje przekonania traktowane jako powinności (obowiązek, honor, powołanie religijne itp.). Niesprzyjające okoliczności nie prowadzą do rezygnacji z realizacji wartości i nie modyfikują w istotny sposób środków jej osiągnięcia. Działanie racjonalno-wartościowe z punktu widzenia działania racjonalno-celowego może mieć więc charakter irracjonalny. Dążenie do wartości absolutnych zakłóca racjonalne rozpoznanie środków właściwych dla osiągnięcia celu i utrudnia racjonalne oszacowanie skutków działania zorientowanego na wartość.

3. Zachowanie afektywne (emocjonalne) (*affektuelles Verhalten*) jest to najczęściej gwałtowna reakcja na bodziec o szczególnym charakterze. Znajduje się ono na granicy automatycznych reakcji na bodźce zewnętrzne i działań świadomych, tzn. takich, w których w wyniku sublimacji następuje świadome rozładowanie stanu napięcia emocjonalnego. Zachowanie afektywne może wówczas zbliżyć się do działań racjonalno-wartościowych, a nawet racjonalno-celowych.

4. Zachowanie tradycyjne (*traditionelles Verhalten*) znajduje się na pograniczu działań, z którymi podmiot wiąże

pewne uświadomione znaczenia, i zachowań naśladowczych, powtarzalnych pod wpływem bodźców. Podmiot zachowuje się zgodnie z ustalonymi normami zwyczajowymi, przy czym im większy stopień uświadamiania sobie zależności reakcji od bodźców, tym bardziej zachowania tradycyjne zbliżają się do działań racjonalno-wartościowych.

W istocie Weberowska typologia wyróżnia trzy rodzaje działań racjonalnych, mimo że te zgodne z normami obyczajowymi określa mianem „zachowań tradycyjnych”. Z perspektywy późniejszych rozróżnień związanych z teorią decyzji w powiązaniu z teoriami ekonomicznymi i socjologicznymi, można przyjąć, że tzw. działania racjonalno-celowe odpowiadają modelowi tych opartych na zasadzie krańcowej użyteczności albo, gdy w grę wchodzi jakieś wartości traktowane jako cele samoistne lub są to tzw. zachowania racjonalno-wartościowe i zachowanie tradycyjne, model wyjaśniający powstawanie norm urzeczywistnianych w działaniach i w zachowaniach oparty byłby na schemacie eksplanacyjnym dylematu więźnia, wzbogaconym o wyjaśnianie w indywidualistycznych kategoriach norm determinujących matryce dylematu więźnia, a więc wykraczający poza wyjaśnienia teoriogrowe.

Traktując działanie jako elementarny poziom struktury społecznych stosunków i instytucji, autor *Gospodarki i społeczeństwa* chciał wyeliminować tendencję do traktowania zbiorowości jako podmiotów działań, co wiązało się z negatywnym – w jego opinii – wpływem na myśl niemiecką zarówno filozofii Hegla, jak i prawa, które również dzisiaj posługuje się pojęciem osoby prawnej (kolektywnej)¹⁴. Według niego, aby można było zastosować w sposób zadowalający **rozumienie wyjaśniające** działań jednostek, trzeba wnikać w ich znaczenie, zrekonstruować intencje działań, planowane lub zawczasu uznane środki realizacji itp. Przy czym, jak wiadomo, nie idzie tu o odtworzenie zjawisk psychicznych zachodzących w umysłach działających podmiotów-aktorów, lecz właśnie o swego rodzaju racjonalną re-

14 M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 12.

konstrukcję, opartą na zastosowaniu typów idealnych, które na podstawie danych empirycznych, uzyskiwanych z różnych źródeł (obserwowane działania, deklarowane motywy, dokumenty, biografie itp.) tworzą spójny schemat motywów i norm(y) działania, nie w pełni urzeczywistniany w realnych działaniach ludzi, ale pozwalający je wyjaśnić, gdyż uwzględnia ich podstawowe właściwości. Na ile rozumienie wyjaśniające spełnia kryteria rzetelnych wyjaśnień, a więc unika błędu krzyżowania się zakresów znaczeniowych eksplanansu i ekspalandum, to odrębny problem, wymagający obszerniejszej analizy, która wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

2. Problem koordynacji (działań) a powstawanie norm

Współcześnie tzw. podejście rozumiejąco-wyjaśniające zostało zastąpione wspomnianą racjonalną rekonstrukcją, choć wydaje się, że jest ona rozwinięciem koncepcji Webera, który uważał, iż rozumienie wyjaśniające, jeśli ma charakter idealnotypologiczny, pozwala formułować „prawa” czystej ekonomii teoretycznej przedstawiające przebieg działań ludzkich jako ściśle racjonalno-celowych, bez wpływu uczuć¹⁵.

Edna Ullmann-Margalit i Anthony de Jasay, nawiązując do teorii gier, wykorzystują w swych analizach schemat dylematu więźnia¹⁶. Koordynację działań ludzi można wyjaśnić po określeniu elementów, jakie mają być skoordynowane, i środków, które temu służą. De Jasay ze względów metodologicznych i ontologicznych przyjmuje, iż uczestnikami gier są osoby, i to zarówno „naturalne” (jednostki i reprezentowane przez nie rodziny), jak i prawne, ewentualnie koalicje, które trwają, nie rozpadając się, a podejmowane decyzje odnoszą się do wszystkich jej członków (bez względu na

¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

¹⁶ A. de Jasay, *Social Contract, Free Ride. A Study of the Public Goods Problem*, Indianapolis 1989; idem, *Political Philosophy, Clearly. Essays on Freedom and Fairness, Property and Equalities*, Indianapolis 2010.

sposób ich podejmowania). Jak widać, de Jasay nie uważa, by podejście teoriogrowe musiało być ściśle powiązane z indywidualizmem metodologicznym, a właściwie atomizmem.

Wyjaśnienia koordynacji działań za pomocą dylematu więźnia są zarazem wyjaśnieniami powstawania norm. W tym względzie de Jasay podąża śladem Ullmann-Margalit. Czy wyjaśniając powstawanie norm, a tym samym koordynację działań, należy analizować sytuacje rzeczywiste, czy „wy-preparowane”, zbliżone do rzeczywistych, lecz przebiegające w warunkach uproszczonych, hipotetycznych? Jeśli bowiem będziemy badać podejmowanie decyzji i działań w warunkach rzeczywistych, wówczas wyjaśniając powstawanie norm, musimy uwzględnić wpływ norm już istniejących.

a. Hipotetyczny stan natury i prosty system normatywny

Aby uniknąć tego rodzaju wyjaśnień „mieszanych”, należy brać pod uwagę wyłącznie interakcje między osobami i ich dążenie do uzyskania korzystnych rezultatów. De Jasay odwołuje się do pojęcia stanu natury, rozumianego jako idealna równościowa dystrybucja siły (prowadzi to do jednostronnej współpracy lub owocuje kontraktem przestrzegany bez zewnętrznego przymusu [*self-enforcing contract*]). Można go zdefiniować następująco:

Każda ze stron decyduje jednostronnie, czy kontynuacja lub zerwanie relacji z drugą stroną jest dla niej korzystne. Dana strona zrywa relacje wtedy i tylko wtedy, gdy bieżący zysk z przerwania relacji przekracza oczekiwaną aktualną wartość zysków z jej kontynuacji. Nie występuje przy tym żadna zewnętrzna interwencja jakiejś strony, mająca na celu narzucenie porozumienia, ustalenie, czy zaszły naruszenia i ukierunkowana na nałożenie kar¹⁷.

17 „[E]ach party decides unilaterally whether he is better off continuing or stopping his relationship with the other party. He stops if and only if the current gain from stopping exceeds the expected present value of his gains from continuing. No outside party intervenes to enforce the agreement, to determine whether there have been violations, and to impose penalties” (L.G. Telser, *A Theory of Self-Enforcing Agreements*, „The Journal of Business” 1980, vol. 53, no. 1, s. 27, za: R.L. Stump, *A Model of Self-Enforcing Agreement Use in Business-to-Business Exchange Relationships*, [on-line:] <http://www.impgroup.org/uploads/papers/262.pdf>) – 17 XI 2012.

Koordynacja według Ullmann-Margalit i de Jasaya ma charakter doskonały (*pure*), gdy korzyści czy „wypłaty” dla jednego z uczestników interakcji nie mogą być powiększone bez strat ponoszonych przez innego uczestnika. Koordynacja niedoskonała (*impure*) oznacza korzyści dla jednego z uczestników i stratę dla innego. Doskonała ma tylko jedno rozwiązanie optymalne w sensie Pareto, niedoskonała zaś nieskończenie wiele, w zależności od udziałów uczestników gry w jej dodatnim rezultacie¹⁸.

Zamiast traktować normy jako składowe eksplanansu przy wyjaśnianiu działań, które są skoordynowane i umożliwiają kooperację społeczną (w tym ekonomiczną), w ramach teorii gier, za pomocą dylematu więźnia, można wyjaśniać koordynację jako uogólniony i utrwalony rezultat interakcji czy działań. Normy powstają w wyniku powtarzania się sytuacji, w których pewne działania czy zachowania przynoszą korzyści uczestnikom lub przynajmniej w dłuższej perspektywie są częściej korzystniejsze. W ten sposób normy stanowią efekt samorzutnego i nieprzewidywalnego dla podmiotów działań procesu powtarzania (jednego lub więcej) rozwiązań problemu koordynacji. Jeśli normy i ich zespoły, ze względu na ich utrwalenie jako schematów działań wzajemnie powiązanych, ulegają instytucjonalizacji, wówczas, jak wskazuje de Jasay, wzrasta prawdopodobieństwo pojawienia się pieczeniarczy (*free riders*), którzy, nie podporządkowując się normom, uzyskują korzyść bez własnego wkładu polegającego na podporządkowaniu się normie.

Początek procesu tworzenia się norm może mieć (wedle niektórych ujęć zazwyczaj ma) charakter przypadkowy. W tradycji szkockiego oświecenia (David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith), w koncepcji Carla Mengera instytucji organicznych w odróżnieniu od pragmatycznych, czy w teorii społecznej i ekonomicznej Hayeka, traktującej instytucje jako normy lub ich zespoły, podkreśla się przypadkowy, nieplanowy i niezamierzony sposób ich powstawania. Lu-

18 A. de Jasay, *Social Contract, Free Ride...*, s. 48–49.

dzie – jak to ujął Ferguson – natykają się (*stumble upon*) na instytucje, które choć przez nich wytworzone, nie zostały przez nich zaprojektowane¹⁹.

Wyjaśnienie koordynacji w kategoriach teorii gier i procesów samorzutnych można uznać za obarczone błędem naturalistycznym. Normatywny charakter reguł umożliwiających koordynację działań powstaje w dalszych fazach procesu ich utrwalania się, kiedy skutek internalizacji zaczynają być postrzegane jako obowiązujące. Ocena trafności tego zarzutu nie jest łatwa.

Gdyby wziąć pod uwagę stanowisko Hume’a, to z jednej strony okaże się, że uważał on, iż oprócz tzw. cnót naturalnych, zwanych społecznymi ze względu na ich sprzyjanie dobru społecznemu, opartych na oddźwięku uczuciowym (łagodność, miłosierdzie, szczodroblliwość, miękkość, umiarkowanie) i odczuwaniu aprobaty oraz dezaprobaty, a niepowstałych w wyniku „sztucznej konstrukcji i wychowania”, istnieją cnoty sztuczne: sprawiedliwość i własność, zaistniałe jako konwencje czy ugody w wyniku dostrzegania korzyści, jakie w dalszej perspektywie (w dłuższym czasie) przynoszą całej społeczności²⁰. Hume twierdzi więc, że tzw. sztuczne cnoty to normy wytworzone w sposób nieplanowy i niezamierzony, lecz przynoszące korzyści w ramach społeczności, co wskutek powtarzania staje się widoczne i sprzyja utrwalaniu norm. Z drugiej strony, na długo przed *Principia Ethica* George’a E. Moore’a²¹, gdzie pojawiło się pojęcie błędu naturalistycznego, wykazywał, że nie można wywieść logicznie zdań preskryptywnych (zawierających słowa **powinien** lub **nie powinien**) ze zdań deskryptywnych (za-

19 „Every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future; and nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design” (A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 5th ed., London 1782, [on-line:] http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v6.0.pdf, s. 90) – 17 XI 2012.

20 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Kraków 1952, ks. III, cz. III, r. II i ks. III, cz. II, r. II, *Tłumaczenia Klasyków Filozofii*.

21 G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

wierających spójki **jest** lub **nie jest**)²². Ale to oznaczałoby, że konwencje jako normy określające powinność wywodzą się z powtarzalnych zachowań. Zatem, początkowo ich obowiązywalność oparta jest na przyzwyczajeniu wytworzonym dzięki powtarzaniu określonych zachowań, w wyniku czego wytwarza się schemat zachowań, a w następstwie pojawia się świadomość obowiązywania, przybierająca postać uświadomionego obowiązku, a zatem normy.

Jeśli ze względu na pojęcie stanu natury używane przez de Jasaya mielibyśmy sięgnąć do Thomasa Hobbesa, okaże się, że według niego w stanie natury zagrożenie „gwałtowną śmiercią”, gdy każdy dla każdego jest wrogiem, może być znacznie osłabione, ponieważ możliwe jest przymierzanie się dla obrony i uzyskanie pomocy od sprzymierzonych. A więc w stanie natury istnieją dwie formy współpracy – nawet, jeśli nie są tak trwałe jak w stanie społeczno-państwowym – oparte na przyrzeczeniach, które w razie ich spełnienia przez jedną ze stron pociągają za sobą spełnienie ich przez drugą stronę, ponieważ „nie jest to przeciwne rozumowi”, a „to znaczy: przeciwne korzyści drugiej strony”²³.

Roztropność człowieka, oparta – według Hobbesa – na doświadczeniu, skłania go do wywiązania się z przyrzeczenia (które nie musi mieć formy słownej), mimo że korzyść krótkoterminowa może polegać na wycofaniu się z niego. Oznacza to, że w stanie natury powstają pewne, choć nie trwałe, załączki więzi społecznych i norm moralnych, a ludzie nie są wyłącznie maksymalizatorami użyteczności (korzyści własnej). Roztropność (przezorność), czyli nagromadzone doświadczenie, choć jest źródłem wiedzy niepewnej, umożliwia rozróżnianie między rywalizacją a współpracą, i na tej podstawie przyszłe częstsze wybieranie kooperacji jako warunku realizacji długoterminowych dążeń ludzi. To

²² D. Hume, *op. cit.*, ks. III, cz. I, r. I.

²³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 129, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; idem, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 229.

skłania niektórych interpretatorów Hobbesa do uznania, iż już w stanie natury ludzie są globalnymi, a nie tylko lokalnymi, maksymalizatorami użyteczności w dążeniu do samozachowania²⁴.

Można wszakże przyjąć, że w związku z występowaniem przyrzeczeń dla uzyskania pomocy sprzymierzonych, lokalni maksymalizatorzy, w wyniku powtarzania się tego rodzaju sytuacji, uczą się przewidywania w dłuższym horyzoncie czasowym, stając się globalnymi maksymalizatorami²⁵. To tłumaczy, dlaczego możliwa była interpretacja teorii Hobbesa przez Davida Gauthiera za pomocą dylematu więźnia. Podczas gdy Gauthier pokazywał, że przejście ze stanu natury do stanu społecznego/politycznego można wyjaśnić za pomocą uogólnionego dylematu więźnia, uważamy, że dylemat ów dobrze charakteryzuje narodziny norm w stanie natury, gdy nie istnieją jeszcze złożone i dwuwarstwowe systemy normatywne.

b. Hipotetyczny stan natury w warunkach dwuwarstwowego systemu normatywnego

Pojęcie dwuwarstwowych systemów normatywnych nawiązuje do rozróżnienia, jakiego dokonał Herbert L.A. Hart w swojej znanej pracy *Pojęcie prawa* między regułami pierwotnymi i wtórnymi, których związek charakteryzuje prawo²⁶. Wątpliwości, jakie budzi przeniesienie opisu struktury prawa na inne dziedziny norm, można rozwiązać, wskazując na stanowisko samego Harta, argumentującego na rzecz tezy, iż prawo ma podstawy moralne, które wolno pojmować jako minimalną

24 Pojęcia globalnego i lokalnego maksymalizatora użyteczności wprowadził Elster, a Hampton posłużyła się nimi, analizując stanowisko Hobbesa; zob. J.E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge-London-New York 1988 (1986), s. 16.

25 Zob. M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. J. Bartyzel, Z. Rau, M. Chmieleński, Warszawa 2010.

26 H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*. Ullmann-Margalit, nawiązując do Harta, rozróżnia konwencje i rozporządzenia (zob. E. Ullmann-Margalit, *op. cit.*, s. 97).

treść prawa naturalnego. Przyjmijmy zatem, że normy pierwotne jako określające obowiązki mają charakter najbardziej trwały, gdyż nie tylko stanowią one podstawę reguł wtórnych, lecz są regułami najstarszymi, występującymi w różnych społecznościach, o różnym stopniu komplikacji struktury społecznej, i mogą być – jak stwierdza Hart – „całkowicie zwyczajowe, gdy idzie o genezę”, czyli nie muszą pozostawać wynikiem stanowienia przez jakiś organ (jednoosobowy czy wieloosobowy). Zatem normy pierwotne można uznać za powstałe zgodnie ze schematem dylematu więźnia jako przynoszące korzyści jednostkom wchodzącym w powtarzające się interakcje i sprzyjające koordynacji działań i kooperacji wskutek utrwalania się. Przy czym koordynacja uzyskiwana za pomocą reguł pierwotnych ma charakter mieszaný, z przewagą koordynacji czystej.

Reguły wtórne nadbudowane nad pierwotnymi („pasożytnicze” [Hart] albo „satelitarne” [de Jasay]) pozwalają modyfikować pierwotne, wprowadzać nowe, określać ich zasięg i działanie²⁷. De Jasay przypisuje normom satelitarnym ochronę norm pierwotnych przez ich sankcjonowanie, wskazując na trudności związane z ich ustanowieniem. Można więc uznać, że normy wtórne to sposoby interpretacji norm pierwotnych i określanie form ich egzekwowania. Nie jest jasne, w jakiej mierze są one z racji swych funkcji koordynacyjnych rezultatem rozwiązywania dylematu więźnia. Gdyby przyjąć stanowisko zwolenników teorii samorzutnego, nieplanowego procesu powstawania instytucji jako systemów norm, wówczas należałoby uznać, że z pewnością część z nich pojawia się w wyniku rozwiązywania dylematu więźnia i prowadzi do mieszanej koordynacji. W duchu teorii Mengera czy Hayeka można też uznać, że część powstaje w rezultacie stanowienia, a więc w sposób świadomy i celowy²⁸. Mechanizm selekcji, który eliminuje reguły koordynacji niepowtarzające się systematycznie lub przy-

27 H.L.A. Hart, *op. cit.*, s. 116–117.

28 Jak w instytucjach społecznych zwanych przez Mengera „pragmatycznymi”, a przez Hayeka „organizacjami”.

noszące straty jednostkom wchodzącym w interakcje, jest istotnym czynnikiem wpływającym na powstawanie norm pierwotnych. Funkcjonuje on w ograniczonym zakresie na poziomie norm wtórnych albo – ujmując rzecz ostrożniej – działa w dłuższym horyzoncie czasowym.

Koncepcja Harta, z której zaczerpnęliśmy ideę dwuwarstwowego systemu normatywnego, w nieznanym tylko stopniu rozpoznaje samorzutność procesu powstawania norm pierwotnych i wtórnych. Świadczy o tym analiza minimalnej treści prawa naturalnego²⁹. Hart, ewidentnie nawiązując do Hobbesa, wskazuje m.in. na „przybliżoną równość” ludzi, którzy różnią się siłą fizyczną, zręcznością i zdolnościami intelektualnymi – jednak nikt nie jest tak potężny, by dominować nad innymi lub podporządkować ich sobie na długo³⁰. „Przybliżona równość, bardziej niż cokolwiek innego, przekonuje o konieczności wzajemnego powstrzymywania się od agresji i niezbędności kompromisu, co jest podstawą dla prawnych jak i moralnych obowiązków”³¹. Owa przybliżona równość ma mieć, według Harta, „bardzo poważne znaczenie dla zrozumienia rozmaitych postaci prawa i moralności”. Jeśli, jak wskazuje na to jego wywód, miałoby to być wyjaśnienie „powstrzymywania się od agresji i niezbędności kompromisu”, czyli koordynacji, wówczas można by tę koncepcję uznać za upatrującą w normach podstawy koordynacji i społecznej kooperacji. Wychodząc z tej samej konstatacji „truizmu” o przybliżonej równości, byłibyśmy również

29 H.L.A. Hart, *op. cit.*, r. IX.

30 Zob.: „**Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi**, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć **równego roszczenia**. Co się tyczy siły cielesnej, to najslabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on” [podkr. – M.K.] (T. Hobbes, *Lewiatan...*, 1954, s. 107; idem, *Lewiatan...*, 2005, s. 204.

31 H.L.A. Hart, *op. cit.*, s. 263.

w stanie wywieść normy nieagresji i kompromisu z „gry” przynoszącej jej uczestnikom przewagę korzyści nad stratami.

c. Racjonalna rekonstrukcja norm w stanie społecznym

Wyjaśnianie norm pierwotnych za pomocą dylematu więźnia, przy założeniu, iż normy funkcjonują w warunkach stanu społecznego, w którym działania podporządkowane są regułom pierwotnym i wtórnym, oznacza przeprowadzenie analizy określającej charakter uzyskiwanej koordynacji. W rzeczywistym stanie społecznym, ze względu na obecność dwóch warstw norm i ich dużej liczby, mamy do czynienia z rozległym systemem normatywnym. Koordynacja urzeczywistniana dzięki systemowi norm obu rodzajów ma charakter niedoskonały. Lecz uzyskiwana za sprawą norm pierwotnych ma charakter w znacznej mierze doskonały. Natomiast koordynacja będąca wypadkową norm pierwotnych i wtórnych przyjmuje charakter mieszany.

Zastosowanie dylematu więźnia jest ograniczone, gdyż w jego rozwiązywaniu nie tylko interweniuje racjonalność zorientowana na korzyść, czyli dodatni wynik „gry” (koordynacja doskonała), lecz również utrwalone i przekazywane kulturowo (przez naśladownictwo, wychowanie i edukację) normy pierwotne i wtórne. To skłania do modyfikacji zastosowań dylematu więźnia przez wprowadzenie dodatkowego założenia o działaniu czynnika normatywnego wzmacniającego motywację do powtarzania (utrwalania) działań/zachowań korzystnych dla stron interakcji. Taką funkcję w analizowanym przez Ullmann-Margalit przykładzie dwóch żołnierzy obsługujących niezależnie dwa moździerze pełnią: „matryca dyscypliny” i „matryca honoru”, które wyjaśniają, dlaczego zostają oni na pozycjach, choć najbardziej racjonalnym działaniem z punktu widzenia korzyści jest opuszczenie pola walki³². Okazuje się, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, że na racjonalność jako dążenie do korzyści nakładają się (i modyfikują ją) normy moralne, ukształtowane w długim okresie. Ich geneza być może mogłaby

32 E. Ullmann-Margalit, *op. cit.*, s. 33–37.

zostać wyjaśniona za pomocą dylematu więźnia jako reguł rozwiązujących problem koordynacji działań na polu walki. Jak wspominaliśmy wyżej, Ullmann-Margalit wprowadzie dostrzega ograniczenia zastosowania wyjaśnień za pomocą dylematu więźnia, lecz nie rezygnuje z podstawowego rozstrzygnięcia metodologicznego, jakim jest indywidualizm metodologiczny.

Rozważmy jednak, czy inna jego wersja, powiązana ze słabą wersją indywidualizmu ontologicznego, nie byłaby bardziej zasadnym podejściem przy badaniu genezy norm.

Hayek w znanym artykule *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy* charakteryzuje relacje, jakie zachodzą między jednostką a otoczeniem społecznym, co uzasadnia indywidualistyczną teorię społeczeństwa i założenia metodologicznego indywidualizmu, określającego sposób wyjaśniania zjawisk i procesów społecznych, w tym w szczególności norm postępowania³³. Przecistawiając indywidualizm prawdziwy fałszywemu, krytykuje ten ostatni, który pojmuje jednostki ludzkie jako podstawowe elementy większych całości społecznych, będące w tym ujęciu agregatami składającymi się z ludzkich monad³⁴. Pojęcie „jednostek izolowanych i samoistnych” (*isolated or self-contained individuals*) Hayek uważa za jeden z najpoważniejszych, a przy tym pospolitych, błędów teoretycznych mających także konsekwencje praktyczne w życiu społecznym.

W zależności od sposobu rozumienia człowieka i jego związków z otoczeniem społecznym ulegamy złudzeniu samowystarczalności poznawczej, moralnej i społecznej poszczególnych jednostek, przyjmując, że mają one zdolność kierowania sobą, czerpią z samych siebie, i dlatego są w stanie świadomie kierować agregatami społecznymi. Możemy wszakże, jak to ujmuje Hayek, „za punkt wyjścia [brać] ludzi,

33 F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiewicz, Kraków 1998, s. 7–41.

34 Zob. M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999, s. 214–222, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 24; w poniższych uwagach wykorzystuję niektóre tezy i sformułowania zawarte w tej książce.

których cała natura i charakter są określone ich egzystencją w społeczeństwie”³⁵.

Hayek przeciwstawia się pojmowaniu człowieka w odebraniu od kontekstu społecznego, od pełnionych przezeń ról, od utrwalonych w tradycji obyczajów, wzorów czy norm postępowania. W tym sensie człowiek jest jednostką, ale ze względu na swoją niesamowystarczalność w naturalny sposób zmuszoną do konformizmu. Aby stać się zdolnym do stanowienia o sobie, w tym do korzystania z wolności, musi przyswoić sobie normy postępowania, bez których jego życie w społeczeństwie nie byłoby możliwe.

Indywidualizm ontologiczny Hayeka oparty został na założeniu, że jednostka jest wytworem skomplikowanego splotu czynników, z których część ma charakter wrodzony, część wiąże się z doświadczeniem osobniczym, a znacząca część z udziałem w życiu różnych wspólnot, od których przejmuje ona normy, standardy, obyczaje, język itp. Jak podkreśla John Gray, normy i reguły postępowania nie dlatego są użyteczne, że ludzie dostrzegając ich instrumentalność względem obranych przez siebie celów, stosują się do nich, lecz przeciwnie, przejmując je bezinteresownie i podporządkowując im się „bezkrytycznie”, osiągają skuteczność działań zgodnych z regułami.

W większości przypadków (...) – stwierdza Gray – musimy rozpatrywać ludzką osobowość jako ukonstytuowaną przez społeczne reguły i zarazem jako wytwór kultury. Istotnie, nawet w przypadku osobowości opanowanej przez anomie, analiza Hayeka sugeruje, iż nie byłoby możliwych do rozpoznania regularności zachowania się, czy stabilnego procesu poznania, o ile przynajmniej niektóre z rozpowszechnionych reguł społecznych nie zostałyby skutecznie zinternalizowane³⁶.

Na poziomie metodologicznym indywidualizm w wersji Hayeka polega na przyjęciu założenia, że ludzi cechuje ograniczona wiedza o okolicznościach, w jakich działają, a koordy-

35 F.A. von Hayek, *Indywidualizm...*, s. 12.

36 J. Gray, *Hayek on Liberty*, 2nd ed., Oxford 1986, s. 43.

nacja ich działań z działaniami innych jest wynikiem podporządkowania swojego postępowania regułom, które przejęte bezwiednie w procesie socjalizacji i po utrwaleniu uświadamiane jako normy wykazują funkcjonalność i skuteczność, umożliwiając działania na ogół przynoszące spodziewane rezultaty. Normy te nie muszą być w pełni uświadamiane lub kryją się pod postacią wzorów postępowania uświęconych tradycją i utrwalonych dzięki rozpowszechnionym konwencjom społecznym. Jeśli przyjąć ten model wyjaśniania powstawania się norm, wówczas należy uznać, że znaczną ich część jednostki zastają w otoczeniu. Nowe normy powstają w rezultacie modyfikacji tych zastanych lub pojawiają się wskutek powtarzania pewnych działań, które utrwalają się dzięki swojej skuteczności w dłuższym horyzoncie czasowym.

Niezbędnym elementem tego modelu wyjaśniania jest selekcja schematów działań, które są eliminowane w rezultacie ich niefunkcjonalności w dalszej perspektywie. Selekcja ta ma charakter grupowy, a utrwała te powtarzalne schematy działań, które przyczyniają się do sukcesów grup społecznych, gdzie ich członkowie podporządkowali się owym ustabilizowanym schematom, czyli normom.

Jak wobec tego ma się propozycja wyjaśnień ewolucjonistycznych powstawania norm do wyjaśnienia w kategoriach teorii gier? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby odrębnej, pogłębionej analizy, uwzględniającej różne modele wyjaśniania oparte na założeniach ewolucjonistycznych i teoriodecyzyjnych, a w szczególności teoriogrowych.

Wydaje się, że wyjaśnienia ewolucjonistyczne prowadzą do wniosku, że racjonalność podejmowania decyzji i dokonywania wyborów jest efektem przyswojenia sobie pewnych reguł zachowania/postępowania w wyniku uczenia się ich pod wpływem otoczenia społecznego i dzięki kumulacji doświadczenia. Dylemat więźnia jako model wyjaśniania powstawania norm należałoby wówczas uznać za możliwy do zastosowania, gdyż opiera się on na wyuczonych regułach racjonalności (prawdopodobnie część z nich jest wrodzona). Zatem dylemat więźnia może służyć wyjaśnieniom powstawania norm przy założeniu, że racjonalne decyzje,

jak wiadomo niekoniecznie najkorzystniejsze, do których się odnosi, uznamy za podstawowe normy powstałe w wyniku procesu ewolucyjnej (grupowej) selekcji. Następnie można przyjąć, iż nad normami racjonalności nadbudowują się normy moralne wskutek utrwalonych schematów działań (wyborów); w istocie są to normy najstarsze i najtrwalsze w grupach społecznych. Dopiero na tej podstawie mogą być tworzone normy zaprojektowane, które również poddawane są zarówno procesowi selekcji grupowej, ze względu na ich funkcjonalność w dłuższym czasie, jak i analizie krytycznej, badającej skutki bezpośrednio obserwowalne.

Bibliografia

- Buchanan J.M., *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975.
- Carnap R., *The Aim of Inductive Logic*, [w:] *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, eds. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, Stanford 1962.
- Elster J., *The Case for Methodological Individualism*, „Theory and Society” 1982, vol. 11, no. 4.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society*, 5th ed., London 1782, [on-line:] http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v6.0.pdf.
- Gauthier D., *Morals by Agreement*, Oxford 1986.
- Gray J., *Hayek on Liberty*, 2nd ed., Oxford 1986.
- Grygień J., „Wola powszechna” w brytyjskiej myśli politycznej. Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet, praca doktorska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Grygień J., *Wola powszechna w filozofii politycznej*, Toruń 2012, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.
- Hampton J.E., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge-London-New York 1988 (1986).
- Harsanyi J.C., *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Dordrecht-Boston 1976.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Hayek F.A. von, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkievicz, Kraków 1998.
- Hayek F.A. von, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2002.
- Hayek F.A. von, *The Counter-Revolution of Science*, New York 1955.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Kraków 1952, *Tłumaczenia Klasyków Filozofii*.
- Jasay A. de, *Political Philosophy, Clearly. Essays on Freedom and Fairness, Property and Equalities*, Indianapolis 2010.
- Jasay A. de, *Social Contract, Free Ride. A Study of the Public Goods Problem*, Indianapolis 1989.
- Kuniński M., *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. J. Bartyzel, Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 24.
- Miklaszewska J., *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994, *Rozprawy Habilitacyjne*, nr 280.
- Mises L. von, *Human Action. A Treatise on Economics*, 3rd ed., Chicago 1966 (1949).
- Moore G.E., *Principia Ethica*, Cambridge 1903.
- Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974.
- Nozick R., *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, [w:] *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, ed. N. Rescher, Dordrecht 1969.
- Paradoxes of Rationality and Cooperation. Prisoner's Dilemma and Newcomb's Problem*, eds. R. Campbell, L. Sowden, Vancouver 1985.
- Polanyi M., *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Chicago 1980 (1951).
- Popper K.R., *Nędra historycyzmu*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1999 (1989).
- Popper K.R., *The Poverty of Historicism*, Boston 1957.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge 1999 (1971).
- Schumpeter J.A., *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, München-Leipzig 1908.
- Schumpeter J.A., *On the Concept of Social Value*, „Quarterly Journal of Economics” 1909, vol. 23, no. 2, <https://doi.org/10.2307/1882798>.
- Telser L.G., *A Theory of Self-Enforcing Agreements*, „The Journal of Business” 1980, vol. 53, no. 1, <https://doi.org/10.1086/296069>, za: R.L. Stump, *A Model of Self-Enforcing Agreement Use in Business-to-Business Exchange Relationships*, [on-line:] <http://www.impgroup.org/uploads/papers/262.pdf>.
- Ullmann-Margalit E., *The Emergence of Norms*, Oxford 1977.
- Watkins J.W.N., *The Principle of Methodological Individualism*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 1952, vol. 3, no. 10, <https://doi.org/10.1093/bjps/III.10.186>.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, za: M. Kuniński, *Demokracja i demokratyczny człowiek. Zebrane eseje i szkice*.

- ce, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Wright E.O., Levine A., Sober E., *Marxism and Methodological Individualism*, [w:] *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. D. Matravers, J. Pike, London-New York 2003.

Streszczenie

Powstawanie norm ludzkiego postępowania (obyczajowych i moralnych) wyjaśniają różne modele oparte na założeniu ludzkiej racjonalności. W XX wieku w wyniku rozwoju teorii gier model wyjaśniania zwany dylematem więźnia zyskał wielu zwolenników (Buchanan, Gauthier, Harsanyi, Nozick, Rawls, Ullmann-Margalit). Jednak pogłębione dociekania pokazują, że zastosowanie dylematu więźnia napotka na ograniczenia (Ullmann-Margalit, de Jasay), ponieważ matryce dylematu więźnia są zdeterminowane przez normy powstałe w sposób odmienny. W artykule uzasadniane jest stanowisko, wedle którego normy determinujące ludzkie postępowanie mają charakter trójwarstwowy: normy pierwszego rzędu, czyli normy racjonalności, determinujące schematy racjonalnych wyborów w sytuacjach niepewności (dobór zachowań ze względu na cel), utrwalone w procesie ewolucyjnej selekcji grupowej, normy drugiego rzędu – normy moralne powstałe w wyniku utrwalania schematów działań (wyborów) opartych na dylemacie więźnia, oraz normy trzeciego rzędu, oparte na dwóch poprzednich, a utrwalone przez proces selekcji grupowej i krytyczną analizę ich treści i skutków.

Słowa kluczowe: wyjaśnianie, teoria gier, dylemat więźnia, norma, selekcja grupowa

Explaining the emergence of norms

Summary

Since the second half of the 20th century, the game theory, and particularly the Prisoner's Dilemma, has been widely used to explain the emergence of norms (Buchanan, Gauthier, Harsanyi, Nozick, Rawls, Ullmann-Margalit). Nevertheless, in light of deeper analyses, it has been demonstrated that the Prisoner's Dilemma was not enough, since its very matrix itself is determined by norms which could not be explained in its own terms (Ullmann-Margalit, de Jasay). Following E. Ullmann-Margalit, the author argues that the explanation of norms involves three normative levels: norms of rational decision making, solidified in the process of the group

selection; moral norms based on the action patterns determined by the rational decision making of the Prisoner's Dilemma structure; and finally norms designed and selected in the process of group selection and a critical assessment of their meaning and consequences.

Key words: explanation, game theory, Prisoner's Dilemma, norm, group selection

ZBIGNIEW STAWROWSKI 

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Polityka jako powołanie albo jak być konserwatywno-liberalno- -chrześcijańskim republikaninem

Spotkaliśmy się tutaj w rocznicę śmierci tak nam bliskiego prof. Miłowita Kunińskiego, by go uczcić i wspomnieć. Pierwszy raz miałem okazję spotkać Miłka ponad trzydzieści lat temu, w roku 1986 lub 1987, kiedy to został zaproszony przez ks. Józefa Tischnera z wykładem monograficznym na Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej. W sali przy kościele św. Katarzyny na ul. Augustiańskiej słuchałem tego wykładu, który poświęcony był myśli politycznej Friedricha Augusta von Hayeka. Po upadku komunizmu spotkaliśmy się ponownie – wraz z obecnymi tutaj także Justyną Miklaszewską, Czesławem Porębskim i Pawłem Kłoczowskim – przy organizacji Ośrodka Myśli Politycznej w 1992 roku. Mniej więcej w połowie lat dziewięćdziesiątych wraz z Miłkiem, Justyną i paroma jeszcze osobami połączyliśmy siły Krakowa i Warszawy – środowisko filozofów z obu tych miast stworzyło wspólnie pismo: „Civitas. Studia z filozofii polityki”. Spotykaliśmy się na zebraniach redakcyjnych i na corocznych konferencjach, dzięki czemu nasza współpraca mogła się intensywnie i owocnie rozwijać. Z innych ważnych wydarzeń, w których wraz z Miłkiem wielokrotnie uczestniczyłem, trzeba wymienić przede wszyst-

kim seminaria w Lucieniu organizowane przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego. Natomiast nasze ostatnie spotkanie miało miejsce w listopadzie 2015 roku w Tomaszowicach na dorocznej konferencji organizowanej przez Polską Akademię Umiejętności. Miłek poprosił mnie o wzięcie wraz z nim udziału w panelu dotyczącym różnych wymiarów pracy naukowej. Przedstawiliśmy wtedy dwugłos: pani prof. Maria Korytowska wspomniała już o wystąpieniu Miłka zatytułowanym *Pracownik naukowy w otoczeniu społecznym. Status społeczny i powinności*. Mój natomiast referat nosił tytuł *Pracownik naukowy – powołanie czy zawód?* Jak widać, kwestia powołania – tym razem w odniesieniu do naszego zaangażowania w dziedzinie polityki – wciąż powraca i nie daje mi spokoju.

*

Tytuł mojego wystąpienia nawiązuje oczywiście do sławnego wykładu Maxa Webera wygłoszonego dokładnie przed stu laty. Nie chodzi jednak o to, by przypominać tutaj jego znane tezy pochodzące z tego wykładu: definicję polityki, definicję państwa czy też trzy formy uprawomocnienia władzy – tradycyjną, charyzmatyczną i legalną. Chciałbym raczej, korzystając z jednej z myśli Webera, pozełgować w innym kierunku – takim, który przybliży nas do osoby i dzieła prof. Miłowita Kunińskiego. Otóż autor *Politik als Beruf* większą część swojego eseju poświęca zawodowym politykom, którzy – jak pisze – żyją z polityki, tzn. czynią ją podstawowym źródłem swoich stałych dochodów. Wymienia jednak również takich, którzy żyją **dla** polityki: „dla kogoś, kto żyje **dla** polityki, stanowi ona w sensie wewnętrznym »całe jego życie«”¹. I chociaż także ci drudzy mogą z zajmowania się polityką czerpać poważną część swoich środków utrzymania – wy-

1 M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków-Warszawa 1998, s. 64, *Demokracja. Filozofia i Praktyka*.

mieniony wyżej podział nie jest zazwyczaj całkowicie rozłączny – to jednak w ich zaangażowaniu w politykę nie o to im głównie chodzi.

Pozostawiając za sobą refleksje Webera, zapytajmy więc, co to właściwie znaczy „żyć dla polityki”. Oznacza to – najprościej rzecz ujmując – że polityka nie jest dla nas środkiem, lecz istotnym życiowym celem. Jednak to szczególne znaczenie polityki i wybranie jej jako swojego życiowego powołania wcale nie musi przejawiać się wyłącznie jako konkretna aktywność polityczna ludzi zajętych sprawowaniem władzy lub ubiegających się o jej sprawowanie. Polityka to przecież nie tylko władza i związana z nią moc sprawcza, ale również cel, w jakim jest ona wykonywana. Wśród ludzi zajmujących się polityką bywają również tacy, dla których ważniejsze niż sama władza okazuje się określenie celu władzy – komu i czemu ma ona służyć.

Za każdą władzą i każdą polityką kryje się bowiem zawsze jakiś mniej lub bardziej rozumny projekt – projekt, który ta władza stara się realizować. Oczywiście, może się czasem zdarzyć, że projekt ten okaże się w pewnym sensie pusty, że władza jako taka sama stanie się celem – władzą służącą umocnieniu samej władzy. Niemniej jednak połączenie władzy jako ośrodka sprawczej mocy oraz rozumnego projektu, który ma ona realizować, to kwintesencja polityki. Wiemy o tym przynajmniej od czasów Platona. To właśnie autor *Politei* wielokrotnie powtarzał, że ideałem dobrze uprawianej polityki jest połączenie – i to najlepiej w jednej i tej samej osobie – silnej, zdecydowanej, skoncentrowanej władzy, a z drugiej strony – wyjątkowej mądrości: „Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie nalezycie miłujący wolność nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”². Figura króla-filozofa, władcy-miłośnika mądrości towarzyszy nam odtąd nieustannie.

2 Platon, *List VII*, 326b, [w:] idem, *Listy*, tłum. i oprac. M. Maykowska, przekł. przejr. M. Pąkcińska, Warszawa 1987, s. 27, *Biblioteka Klasyków Filozofii*. W ostatnim dziele Platona czytamy: „wtedy, gdy największa potęga

Sam Platon, po tym, jak z bliska zapoznał się – najpierw w Atenach, a potem w Syrakuzach – jak wygląda realny świat działań politycznych, bardzo szybko wyzbył się osobistych nadziei, że poprzez własne aktywne uprawianie polityki cokolwiek dobrego może w tej dziedzinie osiągnąć. Nigdy jednak polityki nie porzucił, co więcej, to właśnie przede wszystkim refleksji nad polityką poświęcił swoje późniejsze lata – polityka do końca życia pozostawała w tym sensie jego powołaniem. Najbardziej dobitnie pokazuje to ostatnie dzieło Platona, *Prawa*, które wyróżnia i rozdziela oba niezbędne elementy polityki: moc sprawczą oraz rozumny projekt, ale zakładając i przyjmując konieczną obecność czynnika władzy, skupia się przede wszystkim na tym drugim elemencie. Spotykamy tu więc z jednej strony Kreteńczyka Kleiniasa, który działając w imieniu swojej wspólnoty, dysponuje władzą powołania do życia nowego organizmu państwowego – kolonii kreteńskiej, z drugiej strony Gościa z Aten, rozwijającego przed nami systematyczny obraz praw i instytucji, które stanowią treść rozumnego projektu ukonstytuowania nowej wspólnoty politycznej niejako od zera. Ta druga postać – w istocie rzeczy *alter ego* samego Platona – pokazuje, jak ważne jest takie podejście do polityki, które poprzedza bezpośrednio w nią zaangażowanie, czyniąc z niej najpierw obiekt naszego namysłu.

W tym miejscu spotykamy się z osobą, dla której przybyliśmy na to sympozjum. Mam głębokie poczucie, że również dla Miłowita Kunińskiego nieustanna refleksja nad polityką stanowiła jego właściwe powołanie. Zapewne można to powiedzieć o wielu z nas – filozofów parających się polityką. Owszem, zdarza się, że w pewnych wyjątkowych momentach to nasze polityczne powołanie przejawia się także w formie bezpośredniego praktycznego zaangażowania – warto tu przypomnieć choćby czasy Solidarności czy stanu wojennego – ale w czasach zwyczajnych takie zaangażowanie, je-

połączy się w człowieku z rozumem i roztropnością, powstaje najlepszy ustrój i najlepsze prawa, nigdy poza tym” (idem, *Prawa*, tłum. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1960, 711e-712a, s. 151), *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

żeli już okazuje się niezbędne, polega raczej na wypełnianiu funkcji doradcy ukrytego za tronem takich czy innych osób sprawujących władzę. Głównym bowiem zadaniem naszego teoretycznego, a zarazem politycznego powołania jest rozumna refleksja nad światem polityki, jest opisywanie, jak ten świat rzeczywiście wygląda, a także jak mógłby czy też jak powinien wyglądać.

Drugi pomysł przejęty od Maxa Webera, który w naszych rozważaniach może okazać się przydatny, to kategoria typu idealnego. Spróbujmy zatem zarysować typ idealny kogoś, kto uważa politykę za swoje powołanie, ale przede wszystkim jako teoretyk, jako filozof polityki, a nie czynnie zaangażowany działacz. Ktoś taki, spoglądając na świat polityki i go opisując, musi posiadać pewną szczególną wrażliwość, musi potrafić dostrzec w świecie polityki te jej istotne cechy, które stanowią wspólną podstawę każdego rzetelnego myślenia o polityce.

Przede wszystkim jest to ktoś, dla kogo polityka to służba, jej celem zaś jest dobro wspólnoty politycznej, z którą osoba ta się utożsamia. Postawa służebna w polityce to sprawa fundamentalna i to ona nadaje polityce jej wyjątkowe znaczenie – jej szczególnie wzniosły, niemal boski rys. „Rządzić w sposób godny pochwały nie potrafi nikt, kto służyć się nie nauczył, i że chlubić się należy nie tyle z tego, że się umie pięknie rządzić, ile raczej z tego, że służyć umie się pięknie przede wszystkim prawom, bo to jest właśnie służba boża”³. Perspektywa służebnego pojmowania polityki to charakterystyczny element czy wręcz sam rdzeń tego, co możemy nazwać klasycznym myśleniem politycznym, dla którego polityka to roztropna troska o dobro wspólne. Postawa taka nie tylko poprzedza, ale, co więcej, jest w stanie objąć sobą wszystkie inne ważne i wartościowe elementy myślenia o polityce, które również wymagają uwzględnienia. Takie podejście do polityki, które obecne jest w antycznej myśli greckiej co najmniej od czasów Platona i Arystotelesa, znajdzie potem swoją kontynuację i imię

3 *Ibidem*, 762e, s. 232–233.

własne – klasycznej tradycji republikańskiej – w starożytnym Rzymie. Odnajdziemy je bez trudu w słowach Cycerona: „nie warto słuchać wymówek (...) że do polityki biorą się przede wszystkim nieponie, z którymi przestawać to hańba, a walczyć daremnie i niebezpiecznie”⁴; „jedna bowiem istnieje dziedzina, w której męstwo człowieka przypomina moc bóstwa: to zakładanie nowych państw i troska o już istniejące”⁵. Tych, którzy mają tego świadomość, łączy ze sobą właśnie republika – „wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie”⁶.

Powtórzmy, pierwszym i najważniejszym elementem polityki traktowanej jako powołanie jest postrzeganie jej w duchu republikańskim jako służby wspólnocie, a zarazem jako jednego z najważniejszych i najbardziej wzniosłych ludzkich przedsięwzięć.

Drugi element, który musimy wziąć pod uwagę, konstruując typ idealny filozofa polityki, to osobista wolność, jaką cieszy się człowiek rozumiany jako jednostka. Nie da się bowiem sensownie myśleć o człowieku w ogóle, ani tym bardziej o jego działaniu w wymiarze politycznym, bez uwzględnienia kwestii wolności. Także ten element – od zawsze obecny w myśleniu politycznym, ale wydobyty i najmocniej akcentowany przez nurt „klasycznego” liberalizmu oraz takich myślicieli, jak Locke, Mill czy Hayek – stanowi niezbędny składnik rzetelnego myślenia o polityce. Kto zapomina o wolności oraz o tym wszystkim, co z niej wynika – czyli, innymi słowy, jak powinny wyglądać relacje międzyludzkie uwzględniające obowiązek poszanowania drugiego i jego wolności – ten nie będzie w stanie właściwie pojąć i opisywać domeny polityki. W ramach państwa, które w sposób rozumny reguluje relacje między dorosłymi obywatelami – nawet

4 Marek Tulusz Ciceron, *De re publica*, ks. I, IV, 9, [w:] idem, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 13, *Biblioteka Europejska – Antyk*.

5 *Ibidem*, ks. I, VII, 12, s. 14.

6 *Ibidem*, ks. I, XXV, 39, s. 26.

jeśli w innych wymiarach naszego życia wygląda to inaczej – obowiązuje zasada swobody „działania jak nam się podoba, pod warunkiem ponoszenia konsekwencji, jakie mogą nastąpić – bez żadnej przeszkody ze strony naszych bliźnich, dopóki nasze czyny im nie szkodzą, choćby nawet uważali nasze postępowanie za głupie, przewrotne lub niesłuszne”⁷.

Trzeci element charakteryzujący typ idealny filozofa polityki to roztropność – grecka *fronesis* czy też łacińska *prudentia*. Wskazując na potrzebę *fronesis* w myśleniu o polityce, Arystoteles pisał: „dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach”⁸. Roztropność, zdrowy rozsądek czy też poczucie rzeczywistości, które potrafią weryfikować idealne, a czasem po prostu utopijne konstrukcje rozumu teoretycznego i sprowadzać je na ziemię, to także konieczny warunek zarówno sensownej refleksji, jak i sensownego uprawiania czynnej polityki. Na potrzebę takiego właśnie myślenia, które wychodzi od wnikliwego rozpoznania tego, co jest – dostrzegania nie tylko wad, ale także, a może nawet przede wszystkim pozytywnych stron konkretnie istniejącego porządku politycznego – wskazywali z naciskiem reprezentanci nowoczesnego konserwatyzmu. Trudno nie zgodzić się z roztropnymi słowami jednego z najważniejszych przedstawicieli tego nurtu: „Skłonność do zachowania i zdolność do ulepszania – wzięte razem – oto mój ideał polityka. Wszystko inne jest prostackie w domenie myśli i ryzykowne w praktyce”⁹.

Te trzy wyżej wspomniane podstawowe elementy rozumnie postrzeganej polityki nie mogą zostać pominięte przez nikogo, kto refleksję nad politycznym wymiarem naszej ludzkiej natury traktuje jako swoje powołanie. Elementom tym –

7 J.S. Mill, *O wolności. Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 133, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

8 Arystoteles, *Polityka*, IV, 1, 2, 1288b, [w:] idem, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 148, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

9 E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków-Warszawa 1994, s. 171, *Demokracja. Filozofia i Praktyka*.

niec tylko upraszczając – moglibyśmy również nadać konkretne etykiety: chodzi tu o element republikański, liberalny oraz konserwatywny. Idąc w ślady Leszka Kołakowskiego, warto by zatem postawić pytanie: czy można być konserwatywno-liberalnym republikaninem?¹⁰ Jak się wydaje, odpowiedź brzmi: „nie tylko można, ale wręcz trzeba!”.

Ale takie syntetyczne ujęcie można i trzeba uzupełnić o jeszcze jeden wymiar. Na jego uwzględnienie nie wszyscy muszą się zgodzić, bo nie wszystkim jest on dostępny i nie wszyscy go bezpośrednio doświadczają. Dla wielu jednak – w tym, jak sądzę, dla Miłowita Kunińskiego – był i jest on ważny, a nawet najważniejszy. Najważniejszy także w tym sensie, że obejmuje on i zawiera w sobie wszystkie trzy wymienione wyżej konieczne elementy właściwego postrzegania polityki: roztropność, poszanowanie wolności człowieka, a także rozumienie władzy jako służby ukierunkowanej na realizację dobra wspólnego. Wymiar, o którym mowa, otwiera się wraz ze świadomością, że wszystko, co robimy tu na ziemi, także całe nasze myślenie i działanie poświęcone polityce, ma zarazem swoją transcendentną, boską perspektywę.

Dla chrześcijanina, najważniejsze pytanie dotyczące stosunku do rzeczywistości politycznej brzmiałoby zatem: jak być konserwatywno-liberalno-chrześcijańskim republikaninem?

Jak nim być?

Życie i twórczość Miłowita Kunińskiego to piękna próba odpowiedzi na to pytanie.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, *Biblioteka Kłasyków Filozofii*.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków-Warszawa 1994, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.
- Cyceron Marek Tulusz, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, *Biblioteka Europejska – Antyk*.

10 Por. L. Kołakowski, *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*, „Aneks” 1979, nr 20.

- Kołakowski L., *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*, „Aneks” 1979, nr 20.
- Mill J.S., *O wolności. Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Platon, *Listy*, tłum. i oprac. M. Maykowska, przekł. przejr. M. Pącińska, Warszawa 1987, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Platon, *Prawa*, tłum. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1960, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków-Warszawa 1998, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.

Streszczenie

Wspomnienie prof. Miłowita Kunińskiego (1946–2018), stanowiące przyczynek do historii współczesnej polskiej filozofii polityki, w naturalny sposób skłania także do zastanowienia się nad istotą polityki traktowanej jako powołanie. Sięgnięcie do pojęć stosowanych przez Maxa Webera („życie dla polityki” odróżnione od „życia z polityki”, „typ idealny”), a przede wszystkim do spuścizny antycznego republikanizmu, chrześcijaństwa oraz do nowożytnej – liberalnej i konserwatywnej – filozofii politycznej pozwala w filozofii traktowanej jako powołanie dostrzec życie dla polityki, polegające na aktywności teoretycznej, a ściślej, na rozumnej, rzetelnej i roztropnej refleksji nad istotą polityki. Refleksja ta z kolei odnajduje w polityce – w polityce, jaką być ona powinna – połączenie roztropnej władzy oraz rozumnego projektu, nienaruszające osobistej wolności jednostek poddanych tej władzy, tak samo jak teoretyczna refleksja nakierowane służebnie na dobro całej wspólnoty i podobnie jak ona mające zarazem transcendentną perspektywę.

Słowa kluczowe: polityka jako powołanie, życie dla polityki, typ idealny, roztropność, wolność, dobro wspólne

Politics As a Vocation or the Way to Be a Conservative-Liberal-Christian Republican

Summary

A reflection on Prof. Miłowit Kuniński (1946–2018) – a contribution to the history of Polish contemporary philosophy of politics – provides a good opportunity to consider the idea of politics understood as a vocation. In the light of the concepts employed by Max Weber („life for politics” versus „life from politics”, „ideal type”) and above all of the legacy of Republicanism in Antiquity, Christianity, as well as modern – liberal and conservative – philosophy of politics,

philosophy understood as a vocation may be viewed as an instance of a life for politics which involves theoretical activity, namely, rational, conscientious and prudent reflection on the idea of politics. This reflection, in turn, sees in politics – such as it is supposed to be – a combination of rational government and prudent project which do not infringe on the personal freedom of individuals under this government; are driven towards the benefit of the whole community; and share a transcendent perspective of this theoretical reflection.

Key words: politics as a vocation, life for politics, ideal type, prudence, freedom, common good

KATARZYNA HAREMSKA 

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Polityka wobec „etycznej irracjonalności świata”

Polityka i etyka towarzyszą nam w codziennym życiu. Sąsiedztwo dwóch tak odmiennych dziedzin generuje szereg pytań. Jakie są ich wzajemne relacje? W kontekście moralnym polityka może być rozpatrywana jako dziedzina życia podlegająca jurysdykcji uniwersalnych norm etycznych (na przykład wywiedzionych z chrześcijaństwa) lub jako posiadająca własne cele. Jakie cele? Czy chodzi o sprawiedliwość, czy o wolność lub bogactwo? O pozycję międzynarodową, potęgę i prestiż czy o poczucie szczęścia obywateli? Obowiązkiem polityka może być zachowanie zgodne z jego sumieniem lub skuteczna realizacja zadań. Jakich zadań? Czy chodzi o dobro wspólne, czy dobro rządzących? Mierzone według jakich kryteriów: obiektywnych czy lokalnych, zrelatywizowanych do okoliczności czasu i miejsca?

Próbie odpowiedzi na powyższe pytania możemy znaleźć w eseju Maxa Webera *Polityka jako zawód i powołanie*¹. Autor skupia uwagę zwłaszcza na dwóch zagadnieniach: etycznej autonomii polityki oraz etosie polityka – jego obowiązkach i zakresie indywidualnej odpowiedzialności.

1 M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Egel, M. Wander, Warszawa 1989, *Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka”*.

Etyczna autonomia polityki

Zdaniem Webera nie ma wartości i zasad uniwersalnych. Rzeczywistość ludzka dzieli się na szereg rozłącznych dziedzin, z których każda ma swój własny system wartości i własną deontologię. Autor krytykuje wszystkie koncepcje uniwersalistyczne, w tym chrześcijaństwo, za niezrozumienie tej ziemskiej specyfiki, za skłonności imperialne i błędny opis ludzkich powinności. Lepsze zrozumienie kondycji człowieka wykazują religie politeistyczne, w ramach których różne sfery ludzkiego życia mają swoich własnych boskich patronów i właściwe sobie reguły gry. W tym kontekście nawet stanowa struktura społeczeństwa hinduskiego jawi się Weberowi jako lepsza odpowiedź na ziemskie wymogi niż egalitaryzm cywilizacji Zachodu. Gdy droga sukcesu jest jedna, wspólna dla wszystkich oraz gdy każdy ma prawo do piastowania najwyższych godności i aspirowania na najbardziej zaszczytne stanowiska, nie ma chętnych do „brudnej roboty”, która musi przecież być wykonana.

Etyka religijna rozmaicie radziła sobie z faktem, że należymy do rozmaitych porządków życia, pośród których rządzą różne prawa. Helleński politeizm składał ofiary zarówno Afrodycie, jak i Herze, Dionizosowi, jak i Apollinowi i wiedział, że nierzadko spirali się oni ze sobą. Hinduistyczny porządek życia czynił każdy z rozmaitych zawodów przedmiotem szczególnego prawa etycznego, *dharmy*, tworząc z nich odrębne kasty, oddzielał je na zawsze od siebie, a przy tym umieszczał je w stałej hierarchii starszeństwa, z której nie było ucieczki (...); w ten sposób różnicował ich dystans do najwyższych zbawczych dóbr religijnych. Miał też możliwość rozbudowania *dharmy* poszczególnych kast; od ascetów i braminów poczynawszy, na łajdakach i ładacznicach skończywszy, zgodnie z immanentnymi prawami wykonywanych przez nich zawodów².

Ziemia nie jest miejscem przyjaznym człowiekowi. Terenem aktywności politycznej jest świat przepojony bólem, nierównościami, krzywdą. Teologia wypracowała własną metodę odpowiedzi na ten stan, teodyceę: „Prastary problem

2 *Ibidem*, s. 34.

teodycei to przecież pytanie: jak to możliwe, że moc, którą przedstawia się jako wszechpotężną i łaskawą jednocześnie, mogła stworzyć tak irracjonalny świat niezasłużonego cierpienia, bezkarnej niesprawiedliwości i niepoprawnej głupoty”³. Argumenty wypracowane w ramach chrześcijańskiej teodycei niosą pocieszenie. Niemniej od władzy świeckiej oczekujemy nie otuchy, lecz zaradności w zwalczaniu ziemskiej niedoli.

Nieprzystawalność chrześcijańskich zasad moralnych do twardych wymogów życia obrazuje zdaniem Webera *Legenda o wielkim inkwizytorze* Fiodora Dostojewskiego⁴. Dostojewski ukazuje w tej opowieści dramat kondycji człowieka. Bóg postawił przed ludzkością dwa zadania. Po pierwsze, mamy zaspokoić podstawowe potrzeby bytowe, czyli zagospodarować ziemię i zaprowadzić ład społeczny; po drugie, mamy respektować Boże przykazania i dążyć do świętości. Z biegiem czasu okazało się, że pomiędzy tymi celami, politycznym i etycznym, występują nieusuwalne napięcia. Jak pisze Weber: „Geniusz czy demon polityki żyje z bogiem miłości, także Bogiem chrześcijańskim w jego kościelnej postaci, w wewnętrznym napięciu, które w każdej chwili może eksplodować jako konflikt nie do rozstrzygnięcia”⁵. Rządzący stanęli na rozdrożu, poszukując na gruncie religii jakichś podpowiedzi. Ponieważ ich nie znaleźli, sami dokonali wyboru. Opowiedzieli się po stronie polityki, rozumianej jako dziedzina troski o doczesną egzystencję ludzkich wspólnot.

W *Legendzie* wzorzec myślenia politycznego uosabia kardynał, wielki inkwizytor, sprawujący władzę w szesnastowiecznej Sewilli; wcieleniem cnót religijnych jest Chrystus, który niespodziewanie zawitał w mieście. Jezus pojawił się bez żadnych znaków zwiastujących tak podniosłe wydarzenie: samotny, bez armii anielskiej, która zgodnie z Biblią ma mu towarzyszyć u kresu historii. Nie była to zapowiadana

3 *Ibidem*.

4 Weber wspomina o *Legendzie* w kontekście napięć między etyką a polityką, pisząc: „Przypominacie sobie Państwo, każdy z Państwa, kto zna Dostojewskiego, scenę z Wielkim Inkwizytorem, gdzie problem ten jest trafnie wyłożony” (*ibidem*, s. 33).

5 *Ibidem*, s. 36.

przez proroków paruzja, poprzedzająca Sąd Ostateczny: „było to nie owo przyjście, które ma nastąpić, zgodnie z Jego obietnicą, przed końcem świata, w pełni niebiańskiego majestatu (...). Nie, On zapragnął odwiedzić swoje dzieci tylko na chwilę, na moment”⁶.

Jezus stanął na głównej ulicy miasta. Choć nie odezwał się ani słowem, wszyscy go rozpoznali:

Zjawił się cicho, niezauważony, i nagle – czy to nie dziwne? – wszyscy Go poznają. (...) Lud kierowany jakąś nieodpartą siłą dąży do Niego, otacza wielkim tłumem, chodzi za Nim. A On w milczeniu krąży wśród nich i uśmiecha się delikatnie, niesłychanie im współczując. Słońce miłości goreje w Jego sercu, promienie Światła, Oświecenia i Mocy biją z Jego oczu i spływając na ludzi, zmiękczają ich serca tak, że te zaczynają płonąć wzajemną ku Niemu miłością. Wyciąga przeto do nich ręce, błogosławi ich, a dotknięcie Jego rąk bądź samej tylko odzieży powoduje przepływ uzdrawiających mocy⁷.

Dostrzegł go również kardynał, wychodzący akurat z sewilskiej katedry. Hierarcha nie miał wątpliwości, kogo ma przed oczyma. Zasmucił się widokiem Boga otoczonego przez rozmodlony lud. Nauczanie miłości, które symbolizował Chrystus, zagrażało w jego opinii łaadowi społecznemu nadzorowanemu przez inkwizycję. Poprzez obecność Boga ziemską sztuką polityki została nieoczekiwanie skonfrontowana ze sztuką cnotliwego życia wykładaną w Ewangeliach. Zdaniem Dostojewskiego nie da się jednocześnie uprawiać obu sztuk. Nie na ziemi, nie wśród ludzi. Skoro Bóg stworzył ziemię jako miejsce rywalizacji o brakujące dobra i człowieka jako istotę ułomną – nierozumną, załęknioną, pożądlivą – życie społeczne wymaga surowych rządów, przemocy

6 F. Dostojewski, *Legenda o wielkim inkwizytorze*, tłum. R. Łużny, [on-line:] http://niniwa22.cba.pl/dostojewski_wielki_inkwizytor.htm – 20 X 2019. *Legenda* jest fragmentem powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow*. Istnieje kilka przekładów dzieła Dostojewskiego na język polski. Wykorzystywane w artykule źródło internetowe zawiera przekład wyłącznie jednego rozdziału powieści Dostojewskiego (ks. V, rozdz. V pt. *Wielki inkwizytor*). W źródle tym nie są podane strony.

7 *Ibidem*.

ze strony władzy, użytecznych kłamstw. Polityka, dbająca o powodzenie ludzi tu i teraz, posilkuje się metodami niemożliwymi do pogodzenia z nauczaniem Chrystusa.

Jezus nie pasował do świata, jaki stworzyli ludzie, próbując przetrwać w surowych warunkach doczesnej egzystencji. Samą swoją obecnością zagrażał ziemskiemu porządkowi. Kardynał dostrzegł to zagrożenie i wydał straży miejskiej polecenie aresztowania. „I taką posiada moc, tak ulegli, pokorni i bojaźliwie posłuszni mu są wszyscy, że tłum natychmiast rozstępuje się przed strażnikami, ci zaś, wśród zapadłego nagle grobowego milczenia kładą na Niego ręce i wprowadzają”. Tłum pokłonił się nisko inkwizytorowi i bezwolnie, w pokorze obserwował uwięzienie Chrystusa w budynku świętego trybunału.

W nocy wielki inkwizytor odwiedził Jezusa w celi. Zapytał: „Dlaczego przychodzisz nam przeszkadzać? Bo że przychodzisz, aby nam przeszkadzać, to sam dobrze wiesz”. Zagroził, że następnego dnia wyda rozkaz, aby spalić go na stosie jako „najgorszego z heretyków”. I nikt nie stanął w jego obronie: „ten sam lud, który dziś całował Twoje stopy, jutro na jedno moje skinienie rzuci się do podgarniania węgla na Twoim stosie”⁸.

Ludzie nie są herosami, gotowymi ginąć w imię wyższych wartości. Wręcz przeciwnie, są słabi, grzeszni, zatrwożeni. Są głodni. Bardziej niż wolności potrzebują władzy, która da im poczucie bezpieczeństwa i nakarmi.

Chcesz iść w świat i wybierasz się z gołymi rękami, z jakąś zapowiedzią wolności, której oni ze względu na swoją prostotę oraz przyrodzony bezwład nie potrafią nawet zrozumieć, której się boją i której unikają, nie chcą – bo nie i nigdy dla człowieka i dla społeczności ludzkiej nie było tak nie do zniesienia jak wolność! A czy widzisz te kamienie rozrzucone po nagiej, palonej przez słońce pustyni? Zamień je tylko na chleby, a ludzkość pobiegnie za Tobą jak stado, wdzięczne i posłuszne wprawdzie, ale też wiecznie strwożone, że możesz cofnąć rękę swoją i zabraknie już dla nich Twego chleba!⁹

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

Obiecałeś im chleb niebieski, ale (...) czyż może on się równać w oczach słabego, wiecznie grzęznącego w grzechu i wiecznie niezadowolonego ze wszystkiego ludzkiego rodu z chlebem ziemskim? Jeśli nawet z myślą o chlebie niebieskim pójdą za Tobą tysiące czy dziesiątki tysięcy, to co stanie się z milionami, dziesiątkami tysięcy milionów istot, które nie znajdą w sobie tyle sił, aby wzgardzić chlebem ziemskim na rzecz chleba niebieskiego?¹⁰

Wymagania stawiane przez religię spełnić mogą święci, a nie – zwyczajni ludzie: „Cóż winna słaba dusza, że nie potrafi przyjąć i znieść w sobie tylu strasznych darów?”; „wybrałeś to, do czego ludzie nie byli zdolni, postąpiłeś więc tak, jakbyś ich nawet w ogóle nie kochał”. Prosty człowiek ugina się pod naporem boskich oczekiwań. „Stawiając go tak wysoko, postąpiłeś tak, jakbyś przestał mu współczuć: za wiele już od niego wymagałeś. (...) Mniej go wynosząc, mniej też byś od niego wymagał, i to już byłoby bardziej podobne do miłości, bo wtedy jego ciężar do dźwigania byłby mniejszy, znośniejszy”. To złośliwość stworzyć „nędznych” ludzi i jednocześnie postawić przed nimi wzniosłe, nieosiągalne cele. Czyżby Bóg, pyta inkwizytor, adresując swoje przykazania do wszystkich ludzi, chciał ich upokorzyć? Czyżby traktował ich instrumentalnie, jako tło cudzej wielkości? „A może zależy Ci tylko na dziesiątkach tysięcy wielkich i silnych, pozostałe zaś, niezliczone jak piasek morski miliony ludzi słabych, ale Cię kochających, mają jedynie służyć jako tworzywo dla wielkich i silnych?”¹¹.

Etos polityka

Drugim zagadnieniem podejmowanym przez Webera jest kwestia obowiązków i zakresu odpowiedzialności polityka. Czy aktywność publiczna jest okazją do dania świadectwa, sprawdzianem wierności sobie, czy może polem skutecznej realizacji założonych celów? Odpowiedź autora jest wyra-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

zista i stanowcza: polityków należy oceniać po owocach ich działań, a nie po intencjach. Odpowiedzialność za dające się przewidzieć skutki decyzji jest ich podstawowym zobowiązaniem i najwyższą wartością w sferze politycznej. Według Webera istnieje głębokie przeciwieństwo między podejściem etycznym a politycznym, „gdy z jednej strony działa się według maksymy etyki przekonań, np. etyki religijnej, że »chrześcijanin czyni dobrze, a rezultat pozostawia Bogu«, a z drugiej strony – według maksymy odpowiedzialności, ponosząc odpowiedzialność za (dające się przewidzieć) skutki swojego działania”¹². Wyznawca etyki przekonań troszczy się jedynie o czystość własnego sumienia, „czuje się »odpowiedzialny« jedynie za to, by nie zgąsł płomień czystych przekonań”¹³. Niezależnie od konsekwencji dla otoczenia chce kroczyć drogą świętości: „Trzeba być świętym we wszystkim, przynajmniej chcieć być, trzeba żyć jak Jezus, apostołowie, św. Franciszek i jemu podobni, wówczas ta etyka ma sens i jest wyrazem godności”¹⁴. Dla polityka tymczasem ważniejsza jest odpowiedzialność za wspólnotę. Odpowiedzialność tę nakłada piastowana przez niego funkcja. Jego obowiązki wyznacza zdanie: „powinieneś przeciwstawić się złu przy użyciu siły, inaczej – będziesz odpowiedzialny za sytuację, w której zło weźmie górę”¹⁵.

Główne cnoty polityka to rzeczowość i skuteczność: „wyćwiczona bezwzględność spojrzenia na realia życiowe i umiejętność znoszenia ich oraz wewnętrznego sprostania im”¹⁶. Należy znać doczesne realia, dostrzegać ziemskie zależności i umiejętnie operować dostępnymi narzędziami do osiągnięcia zamierzonych celów. Żeby ulżyć ludziom w ich codziennych trudach, trzeba rozumieć świat i chcieć go zmienić. „Polityka jest jak żmudne wiercenie w twardych deskach, a do tego potrzeba jednocześnie namiętności i dobrego

¹² M. Weber, *op. cit.*, s. 32.

¹³ *Ibidem*, s. 32–33.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 37.

oka”¹⁷. Wkraczając w sferę polityki, przede wszystkim jednak musimy zaakceptować fakt, że świat pod względem etycznym jest niezwykle skomplikowany: w warunkach ziemskich z dobra może wyniknąć zło, a ze zła – dobro; dobre intencje i szlachetne hasła mogą skutkować tragicznymi dla otoczenia konsekwencjami, a słuszny cel posilkuje się niekiedy wątpliwymi moralnie środkami. Jako polityk ponosimy odpowiedzialność za efekty czynów. Tę odpowiedzialność nakładają na nas oczekiwania społeczeństwa i właściwy polityce kodeks etyczny¹⁸.

Jeśli skutki działania płynącego z czystych przekonań są złe, to dla niego [wyznawcy etyki przekonań – K.H.] nie ten, kto działa, jest za to odpowiedzialny, lecz świat, głupota innych ludzi lub wola Boga, który ich takimi stworzył. Natomiast wyznawca etyki odpowiedzialności liczy się właśnie z owymi przeciętnymi defektami ludzi, nie ma on (...) żadnego prawa zakładać, że ludzie są dobrzy i doskonali, nie czuje się w stanie obarczać innych skutkami swojego działania, o ile mógł je przewidzieć¹⁹.

Nikogo nie interesują nasze dobre intencje, czyste przekonania, wierność głoszonym zasadom. Tam, gdzie wybory jednostki dotyczą innych ludzi, nie wystarczy szczery zapał. W rzeczywistości pryncypialny stosunek do wyznawanych idei może nawet zaszkodzić. Weber przestrzega przed politykami motywowanymi misją zbawienia świata.

W świecie faktów (...) wciąż na nowo stwierdzamy, że wyznawca etyki przekonań nagle zmienia się w chiliastycznego proroka, że np. ci, którzy dopiero co głosili „miłość przeciw przemocy”, w następnej chwili nawołują do przemocy – do przemocy po raz ostatni, mającej doprowadzić do zniszczenia wszelkiej przemocy²⁰.

17 *Ibidem*, s. 38.

18 W praktyce zasada politycznej odpowiedzialności jest nawet rozszerzana i rządzących obciąża się odpowiedzialnością za decyzje podwładnych, a więc nie ich własne, oraz za niedające się przewidzieć skutki ich czynów.

19 M. Weber, *op. cit.*, s. 32–33.

20 *Ibidem*, s. 33.

Etyczna irracjonalność świata

Instytucje polityczne, do których w czasach opowieści Dostojewskiego należał urząd inkwizytora, wzięły na siebie ciężar wypowiedzenia posłuszeństwa Bogu – w imię miłości do ludzi takich, jakimi rzeczywiście są. „Czyż nie okazywalśmy dostatecznej miłości do ludzi, uświadamiając im ich słabość, zmniejszając troskliwie gniotący ich ciężar (...)?” – pyta kardynał. Politycy dla dobra ogółu obciążają swoje sumienia – stosują przemoc, manipulują: „I znów ich oszukamy (...). W oszustwie tym kryć się też będzie nasze cierpienie, ponieważ będziemy zmuszeni do kłamstwa”²¹.

Polityka to nie dziedzina, w której moglibyśmy praktykować cnotę etyczną i troszczyć się o własne zbawienie. To domena ziemnych kalkulacji, siłowych metod działania i niewybaczalnych z perspektywy etyczno-religijnej kompromisów moralnych. Tu rządzą reguły przeciwne świętości, „diabelskie”. Inkwizytor Dostojewskiego ma świadomość, jakie siły zostają uwolnione na tym polu i kto dyktuje warunki. „Myśmy właśnie wzięli miecz i purpurę cesarza, a uczyniwszy to, odrzuciliśmy oczywiście Ciebie, a poszliśmy za nim”; „wzięliśmy od niego Rzym oraz miecz cesarza i ogłosiliśmy siebie władcami ziemskimi, władcami jedynymi”. Weber postrzegał politykę podobnie jak Dostojewski. Pisał, że polityk musi wykazywać się duchową dojrzałością, aby udźwignąć ciężar wyboru, w którym dobro poświęcane jest na rzecz sukcesu mierzalnego w ziemskiej walucie, a etyka musi ustąpić przed polityką.

Kto chce uprawiać politykę w ogóle lub nawet traktować ją jako zawód, musi być świadom tych etycznych paradoksów i swojej odpowiedzialności za to, co może stać się z nim samym pod ich ciśnieniem. Zadaje się on (...) z diabelskimi mocami, które kryją się za każdą przemocą. Wielcy wirtuozi miłości człowieka i dobroci (...) nie posługiwali się środkami politycznymi – przemocą, ich królestwo było „nie z tego świata” (...). Jeśli ktoś szuka zbawienia duszy i ratunku dla innych dusz, nie robi tego na drodze polityki²².

21 F. Dostojewski, *op. cit.*

22 M. Weber, *op. cit.*, s. 36.

Wyznawca etyki przekonań „nie może znieść etycznej irracjonalności świata. Jest on kosmiczno-etycznym »racjonalistą«”²³. Jego postawa jest wyrazem słabości. Jest zbyt słaby, aby przyjąć prawdę o naturze ludzkiej i świata oraz podjąć odpowiedzialność za otaczającą go rzeczywistość. Za bardzo się boi, aby skonfrontować się z Bogiem i powiedzieć Mu, jak wielki inkwizytor: „My zaś, którzyśmy wzięli ich grzechy, dla ich własnego szczęścia, na siebie, staniemy przed Tobą i powiemy: »Osądź nas, jeśli możesz i masz śmiałość«”. „Wiedz, że się Ciebie nie boję”.

Polityk nie może uciekać od odpowiedzialności za tych, którzy wymagają pomocy. Inkwizytor z opowieści Dostojewskiego również odczuwał pokusę ucieczki:

gotów byłem stanąć w szeregach Twoich wybrańców, znaleźć się wśród nich, tych potężnych i silnych (...) Ale się opamiętałem, nie chciałem iść na służbę szaleństwu. Wróciłem więc i dołączyłem do zgromadzenia tych, którzy „poprawili Twoje dzieło”. Porzuciłem dumnych i wróciłem do pokornych, dla ich własnego szczęścia²⁴.

Polityk nie może się bać. Jak pisze Weber,

tylko ten, kto jest pewien, że nie załamie się w sytuacji, gdy świat (...) okaże się zbyt głupi lub zbyt podły, by przyjąć to, co chce on światu ofiarować, i jest pewien, że wbrew wszystkiemu potrafi powiedzieć „mimo wszystko” – tylko ktoś taki ma „powołanie” do polityki²⁵.

Realizm polityczny

Bóg nie przygotował nas do funkcjonowania w brutalnym świecie, jaki stworzył. Przekazał nam nieprzydatne nauki; ofiarował obciążające, bolesne dary. Gdy został przez wielkiego inkwizytora z opowieści Dostojewskiego przyłapany na gorącym uczynku – niekonsekwencji, złej woli, wygórowanych oczekiwaniach i niemożliwych do spełnienia przy-

23 *Ibidem*, s. 33.

24 F. Dostojewski, *op. cit.*

25 M. Weber, *op. cit.*, s. 38.

kazaniach – milczał. W odpowiedzi usłyszał słowa, które raniły jak kamienie: „Idź sobie i nie przychodź więcej... nie przychodź wcale... nigdy, nigdy!”. Chrystus, zawstydzony, smutny, opuścił celę. Odchodząc, ucałował starca. Wybaczył mu bunt, może nawet przyznał mu w ten sposób rację.

Scena zniknięcia Jezusa jest symboliczna. Wycofanie się ze świata oznacza zawieszenie etyki absolutnej i uznanie racji politycznych. Bóg zostawił nas naszej własnej jurysdykcji. Zrobił miejsce „śmiertelnemu bogu”, Lewiatanowi. Oto lekcja realizmu politycznego.

Esej Webera jest kanoniczny dla tradycji realizmu politycznego, zapoczątkowanej przez Niccolò Machiavellego i Thomasa Hobbesa. Wpisuje się w tę tradycję i ją rozwija. Weber przyjmuje fundamentalne w tym nurcie refleksji przekonanie o złu natury ludzkiej i świata i o potrzebie stosowania brutalnych metod politycznych. Pesymizm antropologiczny i kosmologiczny uzasadnia silną władzę i przemocowe metody rządzenia. To nie cynizm polityków odpowiada za ich polityczną brutalność, ale „duchowa nędza” ludzi i „marność” warunków, w których przyszło im działać. W świecie realnej polityki skuteczne są jedynie te metody, które uwzględniają oba powyższe fakty empiryczne. A skoro są skuteczne, należy je zaakceptować. Skuteczność polityka zamyka usta krytykom, powściąga ich osąd moralny. Buduje pozycję w strukturze władzy, rodzi posłuch i podziw. Toruje drogę następcom.

Rozumowanie Webera sprawia wrażenie chłodnego, naukowego wywodu, bezstronnej analizy rzeczywistości politycznej i neutralnej aksjologicznie prakseologii. Czytelnik zostaje pozbawiony złudzeń. Po wnikliwym rozważeniu racji musi w końcu uznać, że droga działania jest tylko jedna. W tym kontekście ewentualna polemika byłaby przez niego przyjęta jako wyraz pięknoduchowskiego marzycielstwa i naiwnego idealizmu. Niesłusznie. Naukowy sztafaż jest pułapką. Tekst Webera w rzeczywistości przepojony jest filozofią. Oparty jest na subiektywnych przekonaniach odnośnie do Boga i natury świata wartości. Ponadto przyjętym założeniom teologicznym i aksjologicznym towarzyszy błędna antropologia. Natura

ludzka to w rzeczywistości *coincidentia oppositorum*. Jest zbyt złożona, niejednoznaczna, wieloaspektowa, częściowo też plastyczna, aby można uznać jakikolwiek jej jednoznaczny opis za adekwatny obraz rzeczywistości.

Zauważmy również, że jak każde wyraziste stanowisko antropologiczne, również pesymizm antropologiczny jest narzędziem polityki, narzucania woli politycznej, kreowania rzeczywistości. Przekonanie o uległości człowieka tę uległość wzmacnia. Pogląd, że poddani są niedojrzali i życiowo niezaradni, infantylizuje ich i czyni zależnymi od władzy. Ten moment kreacji rzeczywistości zauważa też Dostojewski, wkładając w usta inkwizytora następujący wykład na temat strategii rządzenia:

Tak, wyperswadujemy im całkowicie wszelką chęć wywyższania się, uczucie dumy (...). Wykażemy im, że są istotami słabymi, że z nich tylko godne politowania dzieci, ale że równocześnie taki stan szczęśliwości dziecięcej cenniejszy jest, słodszy od innych. Spokorniali, ulegli będą ciągle oglądać się na nas i uciekać się do nas, szukać u nas schronienia niczym pisklęta u kwoki.

Będą z lękiem oczekiwać przejawów naszego zagniewania, umysły staną się nieśmiałe, bojaźliwe, oczy skłonne do łez jak u dzieci czy kobiet, ale równocześnie będą zgodnie z naszą wolą łatwo przechodzić w stan wesołości i śmiać się, promiennie radować lub śpiewać jak dzieci. Tak, zmusimy ich do pracy, ale w czasie od niej wolnym urządzimy im życie niczym dziecinną zabawę, z piosenkami, chórami, niewinnymi tańcami. Tak, pozwolimy im nawet grzeszyć, przecież są słabi i bezwolni, za co będą nas kochać jak dzieci, którym nie zabrania się zabaw i szaleństw²⁶.

Ani ludzie nie są tak głupi i źli, jak zakłada szkoła realizmu politycznego, ani politycy tak uzdolnieni poznawczo, przebiegli i zdolni do kontroli. Co oznacza Weberowski postulat podejmowania decyzji ze względu na prognozowane skutki? Jak daleko sięga ludzka zdolność prognozowania? Większość zjawisk społecznych powstaje przecież jako niemożliwe do przewidzenia efekty uboczne zbiegu okoliczności zewnętrznych oraz aktywności i wzajemnej interakcji

26 F. Dostojewski, *op. cit.*

milionów nieznanych nam ludzi – niekiedy podejmujących wolne decyzje, niekiedy reagujących impulsywnie. W rzeczywistym świecie planowane zyski okazują się mieć fatalne konsekwencje²⁷, a z groźnie brzmiących przestróg nie strasznego nie wynika. Najwięksi uczeni nie są w stanie przewidzieć kolejnej rewolucji naukowej; lekarze – wybuchu zapowiadanej co rusz pandemii. Ekonomistów zaskakuje każdy pojawiający się kryzys gospodarczy. Rodzice na próżno próbują dociec, jak potoczy się życie ich dzieci. Jak możemy podejmować „odpowiedzialne” decyzje, uwzględniające skutki naszych czynów, skoro tak niewiele wiemy o najbliższej przyszłości naszego bezpośredniego otoczenia? Wszyscy działamy w warunkach niepewności. Propozycje Webera nie pomagają dokonać wyboru. W świecie wzajemnych powiązań i ich nieznanych efektów ludzie opracowali lepsze strategie decyzyjne niż proponowane przez autora²⁸.

O ludzkiej bezzadności poznawczej dobitnie świadczy przypadek samego Webera. Esej *Polityka jako zawód i powołanie* pierwotnie był zaprezentowany jako wykład. Autor wygłosił go w styczniu 1919 roku w Monachium. Miasto było wówczas ogarnięte rewolucją socjalistyczną. Autor odwoływał się w swoim wystąpieniu do panującej sytuacji politycznej. Snuł mroczne wizje nadciągającej przyszłości. Przestrzegał swoich słuchaczy przed dwoma zagrożeniami: zwycięstwem w Niemczech żywiołu rewolucyjnego bądź powrotem do władzy sił reakcyjnych związanych ze zmuszonymi do abdykacji

27 Przykładami świadczącymi o tym, jak w dłuższej perspektywie historycznej zmienia się ocena zysków i strat politycznych, może być pomoc udzielona przez państwo niemieckie w lutym 1917 roku Włodzimierzowi Leninowi i kilkudziesięciu innym rosyjskim działaczom komunistycznym w ich podróży do ogarniętej rewolucją (rewolucja lutowa) Rosji czy amerykańska pomoc wojskowa mudżahedinom w czasie wojny afgańskiej (1979–1989).

28 Bardziej adekwatną odpowiedzią na opisane warunki życia będzie na przykład znana z teorii decyzji zasada maksyminu, zalecająca wybór rozwiązania, w którym minimalna wygrana jest największa, a więc które minimalizuje możliwe straty (wykorzystał ją na przykład John Rawls w swojej teorii sprawiedliwości), lub konserwatywna zasada respektowania reguł, które ze względu na swoją przydatność zwyciężyły w procesie selekcji kulturowej (zob. na przykład krytyka konstruktywizmu Friedricha Augusta von Hayeka).

władzami Cesarstwa Niemieckiego (cesarzem Wilhelmem II Hohenzollernem i kanclerzem Maksymilianem Badeńskim). Wieszczyl tragiczne konsekwencje wynikajace z obu ewentualnosci. Pisal: „Czeka nas (...) polarna noc, lodowato ciemna i surowa, bez względu na to, która grupa odniesie teraz zewnetrzne zwyciestwo”²⁹. Jego wyobrazenia byla ograniczona, bazowala na znajomosci niewielkiego dostępnego mu wycinka rzeczywistosci. Dziś wiemy, jak bardzo się mylił, jak błędne były jego prognozy. Jest pewnym paradoksem, że w czasie, gdy wygłaszał swój wykład, w Monachium przebywał również Adolf Hitler, szeregowy żołnierz armii niemieckiej, który zdruzgotany klęską Niemiec w I wojnie światowej szukał na nowo swojego miejsca w życiu³⁰.

Bibliografia

- Dostojewski F., *Legenda o wielkim inkwizytorze*, tłum. R. Łużny, [on-line:] http://niniwa22.cba.pl/dostojewski_wielki_inkwizytor.htm.
Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Egel, M. Wander, Warszawa 1989, *Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka”*.

Streszczenie

Jakie są wzajemne relacje między polityką a etyką? Czy polityka podlega jurysdykcji uniwersalnych norm etycznych (na przykład wywiedzionych z chrześcijaństwa), czy może posiada własne cele? Czy polityk powinien postępować zgodnie z przekonaniami, czy kierować się efektami swoich działań? Próbę odpowiedzi na powyższe pytania znajdujemy w eseju Maxa Webera *Polityka jako zawód i powołanie*. Autor opowiada się za etyczną autonomią polityki oraz etosem polityka opartym na zasadzie odpowiedzialności za dające się przewidzieć skutki działań. Za sprawą przyjętych rozwiązań autor sytuuje się w tradycji realizmu politycznego. Wbrew pozorom naukowej bezstronności tradycja ta ufundowana jest na subiektywnych założeniach odnośnie do Boga i natury świata wartości oraz opiera się na błędnych założeniach antropologicznych.

29 M. Weber, *op. cit.*, s. 38.

30 We wrześniu 1919 roku Hitler zapisał się do niewielkiej, nic nieznaczącej Niemieckiej Partii Robotników (DAP), która w roku następnym zmieniła nazwę na Narodowosocjalistyczną Niemiecką Partię Robotników (NSDAP).

Słowa kluczowe: Max Weber, Fiodor Dostojewski, etyka przekonania, etyka odpowiedzialności, pesymizm antropologiczny, *Legenda o wielkim inkwizytorze*, etyczna autonomia polityki, etos polityka

Politics Versus „Ethical Irrationality of the World”

Summary

How politics and ethics are related to each other? Is politics subject to jurisdiction of universal ethical norms (as derived from Christianity, for instance) or does it have its own purpose? Should politicians act in accordance with their beliefs or be guided by the results of their actions? Max Weber tries to answer these questions in his essay *Politics as a Profession and Vocation*. The author opts for an ethical autonomy of politics and an ethos of the politician based on his or her responsibility for foreseeable results of their actions. In view of the adopted solutions, the author places himself within the tradition of political realism. Despite its apparent scientific impartiality, this tradition is founded on subjective assumptions regarding God and the nature of the world of values and is based on faulty anthropological premises.

Key words: Max Weber, Feodor Dostoevsky, ethics of beliefs, ethics of responsibility, anthropological pessimism, The Legend of the Grand Inquisitor, ethical autonomy of politics, ethos of the politician

JUSTYNA MIKLASZEWSKA 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Polityka, rozum i emocje¹

W 2005 roku na łamach internetowego czasopisma „Diametros” toczyła się dyskusja zapoczątkowana artykułem Miłowita Kunińskiego na temat rozmaitych sposobów uzasadnienia demokracji, łącznie z odwołaniem się do transcendencji. Brałam udział w tej dyskusji, przedstawiając polemiczną wobec tego artykułu opinię, z kolei prof. Kuniński przedstawił swoją replikę na mój tekst. Spieraliśmy się o racjonalność polityki, a w szczególności o możliwość czysto racjonalnego uzasadnienia najlepszego porządku politycznego, którym według niektórych filozofów jest demokracja. Uważał tak Spinoza, opierając to przekonanie na rozumnym i boskim naturalnym porządku świata, natomiast Kant przeniósł zadanie wykonania celów natury na barki jednostek, poprzez ich dorastanie do rozumności. Sądził, że jest to proces rozciągający się w dziejach ludzkości, co znajdzie później swe rozwinięcie w koncepcji Hegla.

Dyskutowaliśmy wspomniane koncepcje sformułowane w filozofii nowożytnej, a wymienione przeze mnie stanowiska były przykładem wyjaśniania demokracji w związku z ideą rozumu. Ta oświeceniowa tradycja ma współcześnie swą kontynuację w koncepcji Johna Rawlsa, który zastępuje ideę rozumu pojęciem racjonalności i podaje uzasad-

1 Tekst ten ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „Alma Mater” 2019, nr 211.

nienie demokracji jako racjonalnej procedury niedającej się wyprowadzić ani też sprowadzić do rozumności, co nie znaczy, że z nią sprzecznej. W jego ujęciu obie te idee: racjonalności i rozumu są komplementarne i konieczne do zaistnienia w państwie demokratycznym społecznej współpracy, odwołującej się do liberalnej teorii sprawiedliwości. Rawls w swych pracach stworzył teorię sprawiedliwości i oparte go na niej dobrze urządzonego społeczeństwa jako model bazujący na założeniu o racjonalności jednostek i o możliwości dokonywania przez nie wyborów zbiorowych, których efektem powinno być sprawiedliwe społeczeństwo, jego zaś odpowiednikiem w świecie rzeczywistym jest konstytucyjna liberalna demokracja.

Chociaż prof. Kuniński – w przeciwieństwie do mnie – nie należał do entuzjastów filozofii politycznej Rawlsa, to w gruncie rzeczy nie było między nami zasadniczej różnicy poglądów i oboje zgodziliśmy się na to, że jeśli nawet konstytucyjna liberalna demokracja jest najdoskonalszą formą państwa, to trudno byłoby to teoretycznie wykazać. Ta dyskusja sprzed lat stanowi punkt wyjścia do tego, co chcę dziś powiedzieć o racjonalnych i emocjonalnych elementach polityki.

Pragnienie uczynienia życia politycznego zrozumiałym, wyjaśnienia i uzasadnienia zjawisk oraz instytucji politycznych w kategoriach racjonalności jest tradycją zapoczątkowaną epoką oświecenia, a w naszych czasach kontynuowaną zarówno w filozofii politycznej Rawlsa, jak też w teoriach wyborów zbiorowych. Są to wybory podejmowane przez jednostki i dotyczące nie tylko ich samych, lecz także mniejszych lub większych zbiorowości oraz wywierające wpływ na decyzje polityczne, społeczne i gospodarcze.

Badania nad swoistą naturą tych wyborów rozwinęły się w drugiej połowie XX wieku, kiedy to wydawało się, że dzięki nim będzie można stworzyć metodę pozwalającą określić teoretycznie, za jakim rozwiązaniem w danej społeczności opowiada się większość, co byłoby przydatne dla funkcjonowania państwa demokratycznego i prowadzonej przez jego rząd polityki gospodarczej i społecznej. Okazało się jednak, że teoretyczne opracowanie zbiorowych wy-

borów napotyka przeszkodę, gdy próbuje się uwzględnić w procesie ich dokonywania przez jednostki uznawane przez nie systemy wartości. Może wtedy dojść do sytuacji, w której nie da się określić, za czym opowiada się większość, co wykazał w 1951 roku Kenneth Arrow w pracy *Wybór społeczny i indywidualne wartości* i co nazwano paradoksem demokracji².

Oprócz tych aksjologicznych trudności można wskazać jeszcze inny problem związany z funkcjonowaniem współczesnego demokratycznego państwa i wyjaśnianiem podejmowanych w nim decyzji. Są to emocje, a zagadnienie to przyciąga uwagę filozofów w ostatnich latach. Zapewne myślenie o emocjach, o ich naturze oraz ich związku z polityką nie jest czymś nowym, refleksja na ten temat pojawia się już w etyce Arystotelesa, później zaś w dziełach Spinozy, Rousseau czy Jamesa; rozważania te były jednak zawsze częścią większego filozoficznego systemu, obecnie natomiast stanowią osobny przedmiot badań w psychologii, literaturoznawstwie, ekonomii i filozofii politycznej.

W tej ostatniej dziedzinie podejście to wyrażają prace Marthy Nussbaum poświęcone analizom emocji zarówno pozytywnych, takich jak patriotyzm, jak i negatywnych, takich jak gniew czy strach. W swych monografiach amerykańska filozof nie buduje jednak definicji emocji zbiorowych, lecz koncentruje swą uwagę na ich opisie i skutkach, jakie powodują dla życia jednostek i zbiorowości. Tak więc gniew, wymieniany już przez Arystotelesa jako emocja wywierająca negatywne skutki polityczne, analizowany jest przez Nussbaum w pracy *Gniew i wybaczenie* przez pryzmat szkodliwych dla jednostki skutków, które powoduje, jeśli nie zostanie zastąpiony przez postawę przebaczenia³. Ostatnio gniew stał się też przedmiotem zainteresowania badaczy zajmujących się nowym zjawiskiem politycznym, fenomenem tzw. nieliberalnej demokracji.

2 K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York 1951.

3 M.C. Nussbaum, *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, tłum. J. Koleczyńska, Warszawa 2016, s. 91.

Zastanawiając się nad wpływem emocji na wybory zbiorowe w sferze polityki, trzeba rozróżnić terminy, często używane zamiennie: emocje i uczucia. Emocje stanowią prostą reakcję naszego organizmu na jakiś bodziec, pojawiają się nagle i są przejściowe. Uczucia zaś są bardziej skomplikowaną formą przeżyć psychicznych, angażują wyobraźnię i pamięć oraz wyrażają stosunek człowieka do określonych zdarzeń. Generalnie, mówiąc o emocjach oraz uczuciach, obracamy się w sferze motywacji ludzkich działań i pytamy, co skłania nas do takiego czy innego wyboru w naszym życiu prywatnym bądź w działalności publicznej. Psychologowie i przedstawiciele neuronauki (Antonio Damasio) prowadzą badania, które mają na celu powiązanie określonych emocji z odpowiednim ośrodkiem w mózgu, jednak ich przydatność do wyjaśnienia zbiorowych emocji politycznych jest niewielka. Podejmując próbę wyjaśnienia tego zjawiska, należy raczej sięgnąć do sztuki i szukać tam analiz emocji prowadzonych innymi metodami niż stosowane w nauce, tak zresztą postępuje Nussbaum, analizując dzieła literackie i muzyczne.

Takim przykładem może być też opera Francisa Poulenc'a *Dialogi karmelitanek*, obecnie wystawiana w nowojorskiej Metropolitan Opera, a dzięki kinowym transmisjom oglądana na całym świecie. Dzieło to powstało w 1957 roku na podstawie dramatu Georges'a Bernanos'a, który oparł fabułę na noweli Gertrud von Le Fort (1931). Treścią jest tragiczne wydarzenie z czasów rewolucji francuskiej: historia kilkunastu zakonnic z klasztoru w Compiègne, uznanych za siły reakcji i skazanych na śmierć przez trybunał rewolucyjny. Właściwym jednak tematem opery jest strach i jego rozmaite rodzaje, na przykład strach schorowanej kobiety przed śmiercią, strach naturalny, którego przyczyna daje się zidentyfikować. Pojawia się też strach nieokreślony, przed niewiadomą przyszłością, przed stosującą terror władzą, jak i przed tłumem, który wymierza wyroki przypadkowym ofiarom, osobom pochodzącym z arystokracji lub księżom. W dialogach mowa jest o strachu zbiorowym, który szerzy się w społeczeństwie jak choroba, w różnych warstwach społecznych i ogarnia coraz szersze kręgi. Ludzie pod wpływem tej emocji podejmują

rozmaite działania: jednych skłania do bohaterstwa i dobrowolnego poddania się śmierci, jak w wypadku owych tytułowych karmelitanek, innych zaś, jak występującego w operze żołnierza – do wstąpienia do gwardii rewolucyjnej i do zadawania śmierci przypadkowym osobom. Wszystkie te podyktowane strachem działania prowadzą do cierpienia oraz niszczenia życia ludzkiego. Opera ta powstała po II wojnie światowej, będącej źródłem podobnych doświadczeń i traumatycznych przeżyć, które w skali masowej pojawiły się w okupowanych krajach, a przeżycia te twórcy tego dzieła przedstawili w formie metafory, sięgając do historii Francji.

Przykładem są też wydarzenia z naszej najnowszej historii. W Polsce bowiem okresem, w którym emocja strachu pojawiła się w skali masowej, były lata osiemdziesiąte ubiegłego stulecia, czas, który nastąpił po stłumieniu Solidarności i polegał na zaprowadzeniu terroru pod nazwą stanu wojennego. Profesor Kuniński, który w 1980 roku uczestniczył w zakładaniu NSZZ „Solidarność” na Uniwersytecie Jagiellońskim, w tym późniejszym okresie pracował nad podtrzymywaniem struktur związkowych, prowadząc rozmaite działania, by związek przetrwał w podziemiu. Te organizacyjne i edukacyjne prace były nielegalne, co wiązało się z niebezpieczeństwem narażenia się totalitarnej władzy i mogło spowodować rozmaite represje.

Był z tym związany strach, który pojawiał się wśród uczestników tego rodzaju działań, a także podczas nielegalnych zgromadzeń czy manifestacji, jako uczucie masowe. Podobnie jak w przypadkach opisywanych we wspomnianej operze ten strach przed terrorystyczną władzą skłaniał jednych do oportunistów, innych zaś do czynów brawurowych, nieprzynoszących dobrych skutków dla jednostek. Trzecią i najlepszą, jak się z perspektywy czasu okazało, drogą była po prostu niezgoda na ów system totalnej władzy, który to system można by określić, przywołując tytuł książki Nussbaum, mianem *Monarchii strachu*⁴. Tyle tylko, że w naszym wypadku nie

4 Eadem, *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Oxford 2018.

chodziło o metaforyczne określenie emocji, która nami rządzi, jak absolutny władca, lecz było to rzeczywiste imperium strachu, polityczna struktura państw ze stolicą w Moskwie.

Opanowane emocji strachu i przekształcenie jej w postawę niezgody, w działania konstruktywne wytwarzające rodzaj braterstwa i poczucia wspólnego celu – obalenia komunizmu – było wynikiem świadomie przyjętej strategii edukacyjnej, polegającej na szerzeniu w społeczeństwie wiedzy o ustroju demokracji i gospodarce rynkowej. Inspirację do ich podjęcia stanowiła obecność papieża Jana Pawła II, który w swych homiliach wygłaszanych w Polsce nawoływał do rozumnej odwagi, a podczas masowych zgromadzeń wytwarzała się więź wspólnotowa i poczucie siły. Ostatecznie przetworzenie zbiorowej emocji strachu zaowocowało pokojową rewolucją i pierwszymi w miarę wolnymi wyborami, których trzydziestą rocznicę niedawno obchodziliśmy.

Prowadzi to do wniosku, że, po pierwsze, emocje indywidualne przekładają się na emocje zbiorowe, po drugie, że można nad nimi zapanować, można i trzeba je kształtować. Ważną rolę w tym ukierunkowaniu czy kształceniu emocji zarówno indywidualnych, jak zbiorowych odgrywa edukacja humanistyczna, która pozwala na zrozumienie ich natury, a także na ukierunkowanie emocji, by nie szkodziły człowiekowi, lecz przyczyniały się do jego dobra. Podobne wnioski znaleźć można w pracach Nussbaum, a chociaż nie są one wyprowadzone z polskich doświadczeń, mimo to znajdują potwierdzenie w naszej najnowszej historii.

Odpowiadając na pytanie: co właściwie, rozum czy emocje, decyduje o naszych wyborach zarówno prywatnych, jak i zbiorowych, trzeba stwierdzić, że oba te czynniki powinny ze sobą współdziałać. Emocje często stanowią przyczynę ludzkich działań, ale jeśli nie zostaną opanowane i poddane racjonalizacji, wówczas mogą prowadzić do skutków niekorzystnych dla jednostki oraz zbiorowości. Dopiero gdy społeczeństwo w skali masowej potrafi poddać emocje swoistej edukacji, w której uczestniczy rozum, mogą one przełożyć się na efekty korzystne dla jednostek i na wybory zbiorowe, w których realizuje się dobro wspólne.

Bibliografia

- Arrow K.J., *Social Choice and Individual Values*, New York 1951.
- Nussbaum M.C., *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, tłum. J. Koleczyńska, Warszawa 2016.
- Nussbaum M.C., *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Oxford 2018.

Streszczenie

Tematem artykułu jest rola racjonalnych i emocjonalnych czynników mających wpływ na decyzje podejmowane w polityce. Wyjaśnianie zjawisk politycznych w kategoriach racjonalności jest tradycją zapoczątkowaną w epoce oświecenia i kontynuowaną we współczesnej filozofii politycznej. Badania te jednak nie uwzględniają wyznawanych przez jednostki wartości i nie pozwalają przewidywać rezultatów zbiorowych decyzji. Obecnie przedmiotem badań w wielu dziedzinach nauki stały się emocje zarówno indywidualne, jak i zbiorowe oraz ich skutki dla życia jednostek i grup społecznych. Podejście to wyrażają prace M. Nussbaum, która koncentruje swą uwagę na przejawach negatywnych emocji zbiorowych, takich jak gniew lub strach. Postuluje ona stworzenie ich w działania konstruktywne wytwarzające rodzaj braterstwa i poczucia wspólnego celu, do czego przyczynia się edukacja humanistyczna. Analizy M. Nussbaum znajdują potwierdzenie w warunkach polskich, w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy to emocje zbiorowego strachu pojawiały się w skali masowej i były wynikiem represji wobec opozycji ze strony ówczesnej władzy. Skuteczną drogą opanowania tych emocji było przekształcenie ich w postawę niezgody, w działania konstruktywne prowadzące do obalenia komunizmu i zaprowadzenia demokracji. Negatywne emocje zbiorowe prowadzą do skutków niekorzystnych dla jednostek oraz społeczeństw, dopiero gdy zostaną poddane swoistej edukacji, mogą się przełożyć na wybory zbiorowe, w których realizuje się dobro wspólne.

Słowa kluczowe: demokracja, emocje, rozum, humanistyka, polityka

Politics, reason and emotions

Summary

The subject of the article is the role of rational and emotional factors influencing decisions made in politics. Explaining political phenomena in terms of rationality is a tradition that originated in the Age of Enlightenment and is continued in contemporary political philosophy.

These studies, however, do not take into account the values held by individuals and do not allow to predict the results of collective decisions. Currently, the subject of research in many fields of science has become both individual and collective emotions and their effects on the lives of individuals and social groups. This approach is expressed in the works of M. Nussbaum, who focuses on the manifestations of negative collective emotions, such as anger or fear. She postulates transforming them into constructive activities that generate a kind of brotherhood and a sense of common purpose, which is supported by humanistic education. Nussbaum's analyses found their confirmation in Poland of the 1980s, when the emotions of collective fear appeared on a mass scale and were the result of repressions against the opposition by the current authorities. An effective way to control these emotions was to transform them into an attitude of dissent, into constructive actions leading to overthrowing communism and the introduction of democracy. Negative collective emotions lead to unfavourable effects for individuals and societies. Only when they are subjected to a specific education, they can translate into collective choices which result in common good.

Key words: democracy, emotions, reason, humanities, politics

CZESŁAW PORĘBSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Subsydiarność, paternalizm, edukacja

1. Węższe rozumienie zasady subsydiarności

Zasada subsydiarności jest jedną z fundamentalnych zasad europejskich. Jej proveniencja jest godna uwagi. Wśród myślicieli rozwijających i propagujących tę zasadę byli między innymi Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Alexis de Tocqueville, Pierre-Joseph Proudhon i Wilhelm Emmanuel von Ketteler¹.

Przez długie wieki zasada subsydiarności (pomocniczości) była jednak nie tyle wyraźnie sformułowaną ideą polityczną, ile milcząco przyjmowaną regułą określającą wzajemne relacje pomiędzy wyższymi i niższymi szczeblami organizacyjnymi społeczeństw średniowiecznych, w których struktura władzy politycznej była często dość luźna i pozostawiała, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych i w Szwajcarii, znaczny zakres autonomii miastom, grupom wyznaniowym, cechom, gildiom czy mniejszym jednostkom terytorialnym.

Dla wypracowania współczesnego rozumienia zasady i samego pojęcia subsydiarności ważne było między innymi to, że subsydiarność stała się elementem myśli społecznej Kościoła katolickiego, a także to, że po II wojnie światowej

¹ Na temat historii idei subsydiarności zob. Ch. Delsol, *Zasada pomocniczości*, tłum. Cz. Porębski, Kraków 1995, rozdz. 1, s. 11–35, *Biblioteka Myśli Politycznej*.

niemieccy ordoliberalowie z subsydiarności uczynili jeden z filarów konstytucyjnego porządku federalnego Republiki. *Explicite* zasadę subsydiarności przywołuje konstytucja Portugalii. Systemy polityczne Szwajcarii i Austrii dostarczają również przykładów ustrojowego znaczenia subsydiarności. Preambuła polskiej konstytucji też wyraźnie podkreśla znaczenie zasady pomocniczości. Od 1992 roku, od traktatu z Maastricht, jest wreszcie zasada subsydiarności jedną z zasad Unii Europejskiej.

Powierzchniowa interpretacja wskazanych dokumentów i faktów historycznych może sugerować, że zasada subsydiarności jest przede wszystkim zasadą ustrojową, która zezwala i zarazem nakazuje funkcjonującym w hierarchicznych strukturach politycznych instancjom wyższym udzielać pomocy instancjom niższym tylko w razie potrzeby i w miarę potrzeby, tj. jak gdyby w odpowiedniej do potrzeby proporcji (zasada proporcjonalności). Potrzeba, o której mowa, powstaje wtedy, gdy instancja niższa nie radzi sobie ze swymi zadaniami, i ustępuje, gdy instancja niższa – dzięki już udzielonej pomocy – jest w stanie samodzielnie działać w zakresie swej autonomii. Byłaby więc zasada subsydiarności swego rodzaju zasadą efektywności, a zarazem zaporą powstrzymującą zbyt daleko idące interwencje instancji wyższych i przejawiane przez nie zapędy centralistyczne, które pozbawiają jednostki i ich wspólnoty niezależności i możliwości samodzielnego działania.

Takie rozumienie zasady subsydiarności jest wśród polityków, urzędników administracji różnych szczebli, a także działaczy społecznych dość rozpowszechnione. Często widoczna jest też skłonność do przypominania zasady subsydiarności tylko od święta.

2. Współczesne, szersze rozumienie pojęcia subsydiarności

Współczesne rozumienie subsydiarności uznaje jednak, że redukcja tej zasady tylko do roli narzędzia rozdziału kompe-

tencji, praw i obowiązków instancji politycznych różnych poziomów nie wyczerpuje całego bogactwa treści tkwiących w idei subsydiarności. Autorzy tacy jak Arthur-Fridolin Utz, Wilhelm Bertrams, Roman Herzog, Oswald von Nell-Breuning, Günther Kuchenhoff czy Chantal Millon-Delsol wskazują, że subsydiarność zakłada i – dla swej realizacji – domaga się dopełnienia w postaci właściwego rozumienia innych kluczowych pojęć. Należą do nich pojęcie osoby i jej godności, pojęcie społeczeństwa ustrukturuowanego oraz pojęcie dobra wspólnego².

Najpierw więc głębiej rozumiana subsydiarność zakłada, że człowiek jako osoba jest z jednej strony podmiotem wolnym, suwerennym, zdolnym do podejmowania odpowiedzialnych działań, w trakcie których rozwija swoje możliwości i dąży do – na własny sposób określonego – szczęścia. Jest więc podmiotem w znacznym stopniu samodzielnym, czerpiącym ze swej sprawczości poczucie spełnienia i własnej godności. Z drugiej strony jest człowiek istotą społeczną, która współdziałania i współistnienia z innymi potrzebuje nie tylko ze względów instrumentalnych, ale zasadniczo, gdyż bez czynnych kontaktów z innymi nie może stać się tym, kim stać się może i pragnie. Z tego powodu otoczenie rozwijających się i na różne sposoby dążących do szczęścia osób powinno obejmować mnogość zróżnicowanych społecznych struktur, które będą stwarzać okazje i teren do społecznej aktywizacji jednostek. Inaczej: z pojęcia osoby wynika postulat tworzenia społeczeństwa możliwie bogato ustrukturuowanego.

W pojęciu osoby zwolennicy zasady subsydiarności znajdują zatem racje dla odrzucenia takiej organizacji życia społecznego i politycznego, która sprawia, że naprzeciw rozbudowanego, potężnego państwa stają samotne jednostki, zdane i czekające na jego pomoc. Nawet gdyby taka organizacja gwarantowała zaspokojenie elementarnych i „wyższych” potrzeb i dostarczała szczęściodajnych satysfakcji, byłaby czymś przeciwnym społecznej naturze człowieka.

2 Por. *ibidem*, s. 54–73; eadem, *L'État subsidiaire*, Paris 1992, *passim*.

Z tym wiąże się ważna teza dotycząca dobra wspólnego. Nie jest ono mianowicie tylko sumą dóbr niezbędnych dla zaspokojenia potrzeb poszczególnych osób i uzyskania przez nie szczęśliwych satysfakcji. Ważne są nie tylko te cele. Liczy się także ilość, intensywność i jakość relacji osób z innymi osobami w trakcie osiągania owych celów. Na dobro wspólne składają się nie tylko cele, ale i to, jak się do nich dochodzi.

Przypomniana interpretacja pojęć: osoby, społeczeństwa ustrukturuowanego i dobra wspólnego pozwala zdać sobie sprawę z tego, że w idei subsydiarności zasadniczym punktem odniesienia jest poszczególny człowiek, który w otoczeniu społecznym współdziała z innymi, stając się dzięki temu samodzielną, dojrzałą osobą, odpowiedzialnie współtworzącą dobro wspólne.

Zasada subsydiarności (pomocniczości) nie określa więc jedynie, kiedy, w jakim zakresie i pod jakimi warunkami instancja wyższa jakiegoś porządku politycznego może i powinna udzielić pomocy instancji niższej nieradzącej sobie ze swymi zadaniami. Równie dobrze pole zastosowania tej zasady może powstać w relacji pomiędzy nauczycielem i uczniem, wychowawcą i wychowankiem, rodzicem i dzieckiem, podwładnym i przełożonym w miejscu pracy, niższym i wyższym szczeblem samorządu lokalnego czy zawodowego. We wszystkich tych przypadkach pomoc powinna znać miarę, być adekwatna, moderowana wycuciem właściwych potrzeb wspomaganego podmiotu i nakierowana na cel, jakiemu świadczenie pomocy służyć powinno – na rozwój osób jako istot samodzielnych, czerpiących ze swego życia satysfakcję i poczucie godności.

3. Subsydiarność i jej wrogowie

Węższe, „techniczne”, ograniczone do struktur politycznych pojmowanie zasady subsydiarności zdaje się nie dostrzegać racji, które nadają tej zasadzie fundamentalne znaczenie. Pomija bowiem wskazany sens antropologiczny i całą filo-

zofię społeczną, jaką idea subsydiarności *implicite* zawiera. Jedną z konsekwencji takiego pojmowania jest ograniczenie kręgu zastosowań zasady subsydiarności.

Zdecydowane odrzucenie zasady i całej idei subsydiarności odnaleźć można jednak gdzie indziej: w sposobie myślenia o człowieku, społeczeństwie i życiu politycznym, który Immanuel Kant nazwał paternalizmem. Istotą paternalizmu według Kanta jest traktowanie ludzi jako niezdolnych do rozróżniania, co dla nich jest korzystne, a co szkodliwe. Gdy skłonność do paternalizmu okazują rządzący, ich rządy – *imperium paternale* – zdaniem Kanta stają się największym dającym się pomyśleć despotyzmem³.

Skłonność tę mogą jednak przejawiać także nauczyciele, wychowawcy, przełożeni, duchowni, instruktorzy, managerowie – słowem wszyscy, którzy z racji pozostawania z innymi w relacji, jaka może od nich wymagać adekwatnego wspomagania poszczególnych osób bądź ich wspólnot, tego wymogu nie spełniają, gdyż są przekonani, że zawsze „wiedzą lepiej”, co dla potrzebujących pomocy jest naprawdę dobre.

„Największy dający się pomyśleć despotyzm” został w szczegółach przemyślany i poddany próbie realizacji w wieku XX w licznych wariantach rządów autorytarnych i totalitarnych. Skądinąd bardzo różne, miały one jednak szereg wspólnych rysów. Wszystkie umieszczały w centrum życia społecznego i politycznego otaczane szczególnym kultem postaci przywódcze – uosobienie Kantowskiego *imperium paternale*. Zwolennicy tych postaci nadawali im mniej lub bardziej bombastyczne miana, które miały oddawać ich wyjątkowość. Postaci te miały być obdarzone specjalną charyzmą, odznaczać się głębokim zrozumieniem doktryny – połączenia programu politycznego, wyznania wiary i materiału propagandowego – najczęściej tworzonej lub współtworzonej przez nie same, która umożliwiała im wgląd w perspektywę przyszłości, do jakiego inni nie mieli dostępu. To dawało

3 Zob. I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1959, s. 87.

im tytuł do snucia dalekosiężnych planów i wizji, które się ziszczały po ostatecznym zwycięstwie nad wrogami.

Kim są wrogowie i dlaczego trzeba ich najpierw zwalczyć, rozstrzygał oczywiście przywódca. Tylko on mógł te decyzje rewidować. Głęboka intuicja przeszłości odsłaniała przed nim sens dziejów i dawała mu prawo do reinterpretacji historii i pisanja jej na nowo. Tajemnicza więź z masami ludowym dawała mu moc odczytywania woli ludu i stanowienia prawa w jego imieniu. Nigdy doktryna *rex est lex* nie przyjęła tak skrajnej postaci.

Tak zwane „masy ludowe” były w rękach swych przywódców materiałem, który wszelkimi dostępnym środkami: od prasy, radia i kina, po masowe represje, obozy i unicestwianie „wrogich elementów”, należało ukształtować tak, by służyły realizacji dalekosiężnych wizji. Niepoślednie miejsce wśród tych narzędzi zajmowała oświata i edukacja. Cała sfera kultury podlegająca skrupulatnej kontroli i cenzurze była podporządkowana celom państwowej edukacji.

Jeszcze do niedawna można było mieć nadzieję na to, że skutki dwudziestowiecznych eksperymentów totalitarnych były na tyle odstrasżające, że nikomu w Europie – poza ekstremistycznymi ugrupowaniami – nie przyjdzie na myśl nawiązywanie do idei, które były podłożem tych eksperymentów. Tymczasem w parlamentach kilku krajów zasiadają posłowie, którzy z ideami tymi albo flirtowali, albo nadal flirtują. W przestrzeni publicznej pojawiają się podczas demonstracji znaki i symbole, które te idee przywołują. W sferze publicznych dyskusji ideowych pojawiają się przedziwne kombinacje doktryn nacjonalistycznych, antyemigranckich, ksenofobicznych, z elementami dziedzictwa reżimów autorytarnych i totalitarnych⁴.

W niektórych krajach za fasadą jeszcze funkcjonujących instytucji demokratycznego porządku konstytucyjnego po-

4 Zob. np. M. Amann et al., *Radikale Mitte*, „Der Spiegel” 2018, nr 37, s. 10–19; P. Pytlakowski, *Moja racja to nacja*, „Polityka” 2018, nr 36, s. 26–29; A. Kasprolewicz, *Idylla w zawieszeniu*, „Tygodnik Powszechny” 2018, nr 37, s. 56–58.

wstały systemy *de facto* mniej lub bardziej autorytarne. W krajach tych dąży się do narzucania oficjalnie, także z wykorzystaniem systemu szkolnictwa powszechnego, pisanej na nowo historii; usiłuje się zastąpić trójdzielny system władzy jednym centralnym ośrodkiem politycznym; dochodzi w ten sposób do łamania zasad konstytucyjnych i prób podporządkowania temu jednemu ośrodkowi władzy parlamentarzystów, sędziów i prokuratorów, a także do ograniczania swobód obywatelskich i limitowania możliwości działania partii opozycyjnych i ich parlamentarnych przedstawicieli. Jedną z cech charakterystycznych władzy politycznej w tych systemach jest to, że podważając zasady rządów prawa i normy konstytucyjne, władza ta nieustannie deklaruje swoje głębokie przywiązanie do tych zasad i norm.

Oczywiście współczesne imitacje i nawiązania do dwudziestowiecznych postaci „największego dającego się pomyśleć despotyzmu” nie są jedyną postacią zagrożenia, które Kant identyfikował jako paternalizm. Zagrożenia podobne mogą nadejść z bardzo różnych stron. Niektóre pochodzą z lewej strony współczesnej sceny politycznej. I tam nie brakuje tych, co sądzą, że wiedzą lepiej, co dobre dla innych, i że mają prawo tę wiedzę innym narzucać, nie licząc się z ich zdaniem. Rutger Bregman, autor głośnej książki *Utopia for Realists*, oceniając tzw. trzecią drogę w postaci zaproponowanej przez Tony’ego Blaira i Gerharda Schrödera na przełomie XX i XXI wieku, stwierdził niedawno: „Wtedy też dała znać o sobie kolejna słabość lewicy – nieznośny paternalizm, arogancja elit uznających, że plebs nie wie, co dla niego dobre”⁵.

Charakterystyczne dla paternalizmu dążenie do urabiania ludzi na masową skalę, do traktowania ich jako plastycznego materiału mas ludowych, masowej publiczności, masowego odbiorcy, konsumenta, targetu, którego należy osiągnąć i odpowiednio w zależności od własnych

5 Zob. K. Wężyk, *Marzycieli pilnie zatrudnić. Postęp bierze się z nierealistycznych pomysłów*, wywiad z R. Bregmanem, „Gazeta Wyborcza” 8–9 IX 2018, s. 14.

wyobrażeń czy zamówienia zlecniodawcy ukształtować, może być motywowane bardzo rozmaicie. Dlatego cała ta dziedzina intensywnej aktywności rozpada się dziś na mnóstwo specjalistycznych usług i daje zajęcie wyspecjalizowanym fachowcom – ekspertom trudniącym się marketingiem, *public relations*, urabianiem wizerunku, tworzeniem „marki”, reklamą, technologią polityczną, organizowaniem kampanii przedwyborczych itd. Pojawienie się internetu, mediów społecznościowych i innych środków komunikacji sprawia, że rozmaite aspekty rzeczywistości społecznej będące rezultatem tej wyspecjalizowanej działalności perswazyjnej wydają się czymś zupełnie nowym, dawniej nieznanym.

Jeden z najbardziej znanych ekspertów w tej dziedzinie B.J. Fogg, założyciel Stanford Persuasive Technology Lab, autor *Persuasive Technology*, wykładowca Stanford University, nauczyciel między innymi Mike’a Kriegera, współzałożyciela serwisu Instagram, twierdzi jednak, że głównym źródłem jego pomysłów była *Retoryka* Arystotelesa⁶.

Niezależnie od tego, czy środki perswazyjnej technologii znaleźć można „już u Arystotelesa”, współczesne media komunikacyjne nadały zatrważającą skuteczność technikom kształtowania postaw, przekonań, decyzji konsumenckich i politycznych, gustów estetycznych, odmianom snobizmu. Dowodzą tego zjawiska tak różne, jak z jednej strony oddziaływanie firm typu Cambridge Analytica na wybory w różnych krajach, między innymi na wynik referendum w sprawie brexitu w Wielkiej Brytanii czy na wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych, a z drugiej – popularność pewnych kierunków i celów masowych podróży turystycznych, niektórych zabytków, widoków, rodzajów wystroju wnętrz, póź przyjmowanych na ich tle, spowodowana tym tylko, że są *totally instagrammable*⁷.

6 Zob. Ph. Boulet-Gercourt, *Comment la Silicon Valley nous rend accros aux applis*, „L’Obs” 6–12 IX 2018, s. 45.

7 Zob. A. Żelazińska, *Jak Instagram zmienia świat. Cywilizacja instagramizacji*, „Polityka” 2018, nr 34, s. 64–66.

4. Edukacja: przeciw formatowaniu

Przykładu paternalistycznych poczynań w dziedzinie edukacji szkolnej dostarcza reforma przeprowadzona niedawno w Polsce, która dotknęła szkolnictwo na poziomie podstawowym i średnim. Jednym z jej głównych celów była reorientacja nauczania polskiej historii, zwłaszcza najnowszej, oraz literatury. Przeprowadzona pośpiesznie pod hasłem konieczności likwidacji gimnazjów (drugiego stopnia edukacji podstawowej), bez przygotowania, wbrew krytycznym opiniom zainteresowanych środowisk – pedagogów, uczniów, ekspertów, rodziców, wywołała oczekiwane skutki negatywne: organizacyjny chaos w wielu szkołach, przeciążenie uczniów nowymi programami zwiększającymi pensum nauki pamięciowej, wprowadzeniem kuriozalnych nowych treści w nauczaniu niektórych przedmiotów. Była pociągnięciem demonstracyjnym, wyrazem postawy: musimy złamać opór przeciwników reformy, bo bez wątplenia wiemy, co dla uczniów dobre, a poza tym motywacje przeciwników są co najmniej niejasne, o ile nie podejrzane.

Reforma spowodowała też mobilizację uczniów, nauczycieli i rodziców, przejętych kontrastem pomiędzy tym, co stało się rzeczywistością szkolną, a tym, co uważają za edukację w prawdziwym sensie tego słowa. Jedna z osób zaangażowanych w społeczny ruch „Rodzice przeciwko reformie edukacji” tak ujęła ten kontrast:

Kiedyś to wszystko odkręcimy. Nie wrócimy do dawnego systemu, ale struktura szkół nie jest najważniejsza. Zmienimy model edukacyjny, odejdziemy od szkoły w stylu pruskim, od nauki pamięciowej i przeładowanych podstaw programowych. Postawimy na współpracę, a nie na rywalizację, edukację równościową i obywatelską. Pozwolimy dzieciom zadawać pytania, myśleć krytycznie i wyrażać własne zdanie⁸.

Mówiąc o „edukacji”, pozostajemy w kręgu pojęć i terminologii Arystotelesa. *Educere* znaczy wyciągać, wypro-

8 R. Kim, A. Szule, *Kiedyś to odkręcimy*, „Newsweek” 2018, nr 39, s. 27.

wadzać, wydobywać. Wydobywać to, co w edukowanym już jest potencjalnie jako talent, szczególna zdolność, wyraźna inklinacja, zainteresowanie. Edukacja jest więc formacją, ma pomóc wychowankowi, uczniowi, podopiecznemu, każdemu, kto może się znaleźć w potrzebie określonej przez właściwie pojętą ideę subsydiarności, uformować siebie, czyli osiągnąć możliwie najlepszą formę potencjalnych zdolności.

Widać więc, że w bogato ustrukturuowanym społeczeństwie znaczna część relacji społecznych będzie wykazywać aspekt edukacyjny. W dużej mierze edukacja jest samokształceniem, pracą nad sobą. Każdy rodzaj pracy jest jednak do pewnego stopnia współpracą. Dotyczy to też pracy nad sobą. Współpracujący ze sobą mają zaś tym większy potencjał wspomagania innych, im bardziej są autentycznie sobą, a nie wykonawcami życiowych ról narzuconych im z zewnątrz. Inaczej mówiąc: ustrukturuwane społeczeństwo, stwarzając większą liczbę okazji do prawdziwej współpracy, zwiększa też szansę powodzenia wysiłków i procesów formacyjnych.

Paternalizm zastępuje edukację *pieriechowką*, formację – formatowaniem, które w skrajnym przypadku jest literalnie uniformizowaniem, wtłaczaniem całego bogactwa nieskończenie różnych indywidualności w jedną formę.

Podstawowy zarzut przeciw paternalizmowi wiąże się z pojęciem prawdy. Narzucanie jednostkom i ich wspólnotom postaw i działań wpływających z przekonania, projektów i planów tych, co „wiedzą lepiej”, nie pozwala ani poszczególnym osobom, ani ich wspólnotom rozwijać się prawdziwie, czyli odkrywać, czym są w swej istocie, jak daleko sięgają ich własne zdolności i pragnienia, ku czemu kierują je ich talenty i własne doświadczenia. W miejsce odkrywanej w toku rozwoju prawdy o sobie samych w ich życie wchodzi cudza wizja, podająca się za głębszą i jedyną prawdę.

Ta wizja dotknięta jest podstawową ułomnością: jest niezwykle uboga, jeśli zestawić ją z różnorodną rzeczywistością, jaka może się pojawić w warunkach swobodnego, suwerennego rozwoju osób i ich wspólnot. Zewnętrznym przejawem tego ubóstwa uniformizującego fałszu narzucanego z góry przez przywódców i pracujących dla nich społecznych inżynierów

nierów, konstruktorów i planistów jest szarzyzna, nuda i monotonia codziennej egzystencji zwykłych ludzi.

Edukacja, jeżeli jest nią w istocie, ma, powtórzmy, za fundament dążenie do prawdy, także – do prawdy o sobie, którą każdy człowiek odkrywa w ciągu życia, korzystając z pomocy innych. Paternalizm we wszystkich jego postaciach uniemożliwia dotarcie do tej prawdy. Współcześnie jest tym niebezpieczniejszy, że skuteczniejsze i liczniejsze są środki i metody perswazyjnej technologii i głośniejsze słychać hasło: *nothing is true and everything is possible*⁹, a politycy znów częściej dochodzą do przekonania, że tym razem oni z pewnością wiedzą lepiej.

Bibliografia

- Amann M. et al., *Radikale Mitte*, „Der Spiegel” 2018, nr 37.
Boulet-Gercourt Ph., *Comment la Silicon Valley nous rend accros aux applis*, „L’Obs” 6–12 IX 2018.
Delsol Ch., *L’État subsidier*, Paris 1992.
Delsol Ch., *Zasada pomocniczości*, tłum. Cz. Porębski, Kraków 1995, *Biblioteka Myśli Politycznej*.
Kant I., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1959.
Kasprolewicz A., *Idylla w zawieszeniu*, „Tygodnik Powszechny” 2018, nr 37.
Kim R., Szulc A., *Kiedyś to odkręcimy*, „Newsweek” 2018, nr 39.
Pomerantsev P., *Nothing Is True and Everything Is Possible. Adventures in Modern Russia*, London 2015. Wyd. pol.: *Jądro dziwności. Nowa Rosja*, tłum. I. Noszczyk, Wołowiec 2015.
Pytlakowski P., *Moja racja to nacja*, „Polityka” 2018, nr 36.
Wężyk K., *Marzycieli pilnie zatrudnić. Postęp bierze się z nierealistycznych pomysłów*, wywiad z R. Bregmanem, „Gazeta Wyborcza” 8–9 IX 2018.
Żelazińska A., *Jak Instagram zmienia świat. Cywilizacja instagramizacji*, „Polityka” 2018, nr 34.

Streszczenie

W artykule przedstawia się węższe i szersze rozumienie zasady subsydiarności. W węższym sensie zasada ta byłaby pewną wersją zasady efektywności odnoszącą się do funkcjonowania struktur hie-

9 Widnieje ono w tytule książki: P. Pomerantsev, *Nothing Is True and Everything Is Possible. Adventures in Modern Russia*, London 2015. Wyd. pol.: *Jądro dziwności. Nowa Rosja*, tłum. I. Noszczyk, Wołowiec 2015.

rarchicznych różnego rodzaju. Sens szerszy odwołuje się do personalistycznych źródeł filozofii człowieka i filozofii społecznej: umieszcza więc tę zasadę w znacznie rozleglejszej perspektywie. Szerzej rozumianej zasadzie subsydiarności przeciwstawia się postawa, którą Kant nazwał paternalizmem. Gdy paternalizm staje się postawą rządzących, przeradza się, jak mówi Kant, w „największy dający się pomyśleć despotyzm”. Współczesnym przykładom tendencji „paternalistycznych” i „despotycznych” w życiu politycznym, kulturze masowej i w edukacji poświęcona jest końcowa partia artykułu.

Słowa kluczowe: subsydiarność (pomocniczość), zasada subsydiarności, antropologia, filozofia społeczna, paternalizm, despotyzm, autorytaryzm, totalitaryzm, formatowanie, techniki perswazyjne, formacja, edukacja, reforma edukacji, prawda

Subsidiarity, Paternalism, Education

Summary

The article presents a narrow and a broad understandings of the principle of subsidiarity. In the narrow sense, this principle would be a version of the effectiveness principle in regard to the functioning of diverse hierarchical structures. The broader concept refers to personalistic roots of the philosophy of man and of social philosophy and therefore places the principle in a significantly wider perspective. The broader idea of the subsidiarity principle is opposed by what Kant called paternalism. When paternalism is adopted as a stance of the government, it turns into „the greatest despotism imaginable”, as Kant puts it. The final part of the article is devoted to contemporary examples of „paternalistic” and „despotic” tendencies in political life, mass-culture, and education.

Key words: subsidiarity, the principle of subsidiarity, anthropology, social philosophy, paternalism, despotism, totalitarianism, forming, persuasion techniques, formation, education, school reform, truth

RYSZARD LEGUTKO

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Miłowita Kunińskiego droga do i od liberalizmu

Miłowita Kunińskiego do liberalizmu prowadziły dwie drogi – filozoficzna i polityczna. Ta pierwsza była oryginalna; ta druga – nie. Droga polityczna była o tyle mało oryginalna, że w tamtych czasach wielu akademików i publicystów jego pokolenia, łącznie z piszącym te słowa, upatrywało w liberalizmie odtrutkę na komunizm, a także obiecujący trop praktycznego i teoretycznego wychodzenia z systemu komunistycznego. Byliśmy wtedy – a odnosi się to do lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku – poszukiwaczami alternatywy dla komunizmu i wielu z nas, zupełnie niezależnie od siebie, wpadło na podobny pomysł. Również wielu z nas pracujących na UJ – a wymienię tu obok Miłowita Kunińskiego także Mirosława Dzielskiego, Justynę Miklaszewską, Pawła Kłoczowskiego – znalazło spore upodobanie w myśli Hayeka.

Ale istniała też u Kunińskiego droga filozoficzna dochodzenia do liberalizmu. Kuniński był znawcą, i to wybornym, nowożytnej filozofii i jego zainteresowania koncentrowały się na Kartezjuszu, Leibnizu, Humie, Berkeleyu, Kancie i kilku innych wielkich tego okresu. Przejście od tej filozofii do liberalizmu nie było wcale oczywiste, a jednak Kuniński je znalazł. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, to przejście ma charakter epistemologiczny. Według Kunińskiego komunizm, a także marksizm posługiwały się błędną epistemo-

logią i wadliwie ustawiały jej relacje z ludzkim działaniem, w tym politycznym, ekonomicznym i moralnym. Wadliwość polegała na tym, że w marksizmie następowało bezpośrednie przejście od wiedzy do działania: jeżeli człowiek poznaje porządek i mechanizmy dziejów, to może je przyspieszyć i nimi kierować. I nie ma tu znaczenia, czy ta wiedza jest prawdziwa, czy fałszywa, bo działaniem zawsze można ją uwiarygodnić. Komunizm wszak był nieustannym uwiarygodnianiem teorii, a dzieje marksizmu to ciągła adaptacja teorii do rzeczywistości.

W filozofii nowożytnej – choćby Kartezjusza czy Hume’a – takiego przejścia nie ma, a teoria działania politycznego czy moralnego nie jest wcale bezpośrednim zastosowaniem ustaleń epistemologicznych. Kartezjusz, by dać przykład, nie wywodził swojej koncepcji moralności z *cogito*, lecz stosował do niej inny klucz, bliski neostoicyzmowi. Nawet Locke, myśliciel znacznie mniej subtelny od Kartezjusza czy Leibniza, też rozdzielał – czy świadomie, czy nie, to problem ciągle nurtujący interpretatorów – epistemologię od filozofii polityki. Człowiek epistemologiczny z *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* jest istotą odmienną od człowieka politycznego z *Drugiego traktatu o rządzie*. Temu drugiemu – jak powtarzał Kuniński na swoich wykładach – przyznano wrodzone treści moralne, których odmówiono temu pierwszemu.

Liberalizm zatem, a przede wszystkim liberalizm Hayeka wydawał się obiecujący właśnie dlatego, że brał pod uwagę ludzką ignorancję i że dostrzegał długą oraz krętą drogę, jaka prowadzi od poznania do działania. W tym sensie wydawał się nie tylko koncepcją znacznie bezpieczniejszą od komunizmu, lecz także lepiej wykorzystującą wiedzę zgromadzoną w ludzkim doświadczeniu. Dlatego też za punkt wyjścia w swojej interpretacji Hayeka przyjął Kuniński rozważania epistemologiczne zawarte w *The Sensory Order*, książce o ludzkim poznaniu raczej omijanej przez hayekowców nastawionych na szukanie treści politycznych i ekonomicznych.

Ale Kuniński dostrzegł szybko, że Hayek był pod wieloma względami wyjątkiem, bo liberalizm wcale nie musi nakłaniać do ostrożności działania i dość łatwo przekształca

się w system dyrektyw. Pokazywał to współczesny libertarianizm, który stanowił w istocie zestaw drobiazgowych rozstrzygnięć, często absurdalnych czy wręcz oburzających, wywiedzionych z założeń indywidualistycznych. Pamiętam, jak zżymał się Kuniński na różne niedorzeczności tej koncepcji, na przykład dopuszczanie aborcji jako konsekwencji tezy o samoposiadaniu. W istocie liberalizm dzisiejszy niewiele odbiega od marksizmu pod tym względem, że równie apodyktycznie domaga się od pojedynczego człowieka, od zbiorowości oraz od państwa konkretnych działań. Wszelkie rozważania o możliwej ignorancji czy nieprzystawalności tego, co teoretyczne, do tego, co praktyczne, zniknęły z pola widzenia liberałów.

Można oczywiście dowodzić, że ten błąd liberalizmu wynika nie tyle z epistemologii, ile z jej braku. Charakterystyczne jest bowiem, że libertarianie – w przeciwieństwie do Hayeka – nie interesowali się problemem poznania i nawet nie próbowali bronić epistemologicznych podstaw ludzkiej wiedzy, w tym tych twierdzeń, które sami głosili i które chcieli z taką niefrasobliwością wprowadzać w życie. Oznacza to, że stali się ofiarami ideologizacji. Coś takiego przydarzyło się w stopniu szczególnym innemu przedstawicielowi szkoły austriackiej, Ludwigowi von Misesowi, który stworzył aprioryczną koncepcję wolnego rynku, a następnie twierdził wprost, że trzeba ją wprowadzić w życie za pomocą działań ideologicznych. Ta ideologizacja – tak charakterystyczna dla marksizmu i komunizmu – objęła także myśl liberalną.

Ale Kuniński uważał, że filozofii Hayeka można bronić, bo jest w niej jeszcze coś, co chroni ją przed niebezpiecznymi tendencjami. Tym czymś jest teoria człowieka, a właściwie mocna koncepcja podmiotu moralnego. Kuniński dostrzegał zatem wyraźnie konserwatywne tendencje w myśli Hayeka, co sytuowało go jako interpretatora tej myśli w gronie mniejszościowym. Kuniński dysponował dobrymi argumentami. Konsekwencja przyjętej przez niego interpretacji była jednak taka, że broniąc Hayeka przez przypisanie mu klasycznej koncepcji człowieka, wywodzącej się jeszcze od Arystotelesa, ustawiał się polemicznie wobec wielu znaczących po-

staci współczesnego liberalizmu, takich jak John Rawls i Isaiah Berlin.

Czy rzeczywiście w filozofii Hayekowskiej mamy mocną koncepcję podmiotu moralnego? Nawiązując do książki Michaela Sandela stanowiącej polemikę z Rawlsem, Kuniński charakteryzował mocne pojęcie podmiotu moralnego przez następujące cechy: (i) podmiot jest kształtowany przez okoliczności empiryczne; (ii) wartości moralne i cele życiowe tworzą hierarchię, a wybór jednostek zdeterminowany jest kryteriami ukształtowanymi w procesie socjalizacji; (iii) podmiot kształtowany jest przez role społeczne; (iv) podmiot posiada hierarchiczną strukturę motywacyjną, czyli wyższą oraz niższą warstwę osobowości.

W jednym Kuniński miał niewątpliwie rację. Człowiek Hayeka jest inny niż w klasycznej i współczesnej filozofii liberalnej. Powiedziałbym nawet, że bardziej przypomina człowieka przednowoczesnego niż nowoczesnego, nie mówiąc już o człowieku ponowoczesnym.

Nie mam jednak pewności, czy wszystkie powyższe wyznaczniki dałoby się przypisać Hayekowi, a to z dwóch względów. Wątpliwości pojawiłyby się, po pierwsze, gdybyśmy uznali, że podmiot ludzki ujmowany jest przez Hayeka bardziej formalnie niż materialnie, a więc bardziej poprzez pewne procedury działania niż poprzez jego treść, a po drugie, gdybyśmy uznali, że rozwój społeczny stanowi mniej lub bardziej określony mechanizm zmian, którego istotą jest kapitalizm wolnorynkowy, a podmiot ludzki byłby wówczas przede wszystkim „człowiekiem ekonomicznym”.

Wątpliwości takie miał chyba również sam Kuniński w trakcie pisania swojej książki o Hayeku. Wątpliwość pierwsza ma uzasadnienie w niektórych fragmentach wywodu Kunińskiego, zwłaszcza wówczas, gdy podkreślał rozbieżność między metodologicznym indywidualizmem, który każe tłumaczyć zachowania człowieka w kategoriach racjonalno-decyzyjnych, a interpretowaniem jednostek poprzez zmiany złożonych bytów społecznych. To pierwsze podejście, wynikające z metodologicznego indywidualizmu, implikuje raczej słabszą niż mocniejszą interpretację podmiotu moralnego. Jest symp-

tomatyczne, że hierarchie, które taką mocniejszą interpretację fundują, są trudne do uzasadnienia w schemacie Hayekowskim. Sam Hayek raczej wstrzymywał się od angażowania w jakiekolwiek spory odnośnie do owych hierarchii, czy to w odniesieniu do wartości moralnych, czy to w odniesieniu do wyższych i niższych warstw osobowości. Powodem tego było, jak sądzę, nie tylko to, że jego teoria dotyczyła kwestii bardziej ogólnych. Przyczyna jest raczej taka, że jedyne uzasadnienie, jakie można było im nadać, miało charakter proceduralny, a więc słaby. Pod tym względem można doszukiwać się większych podobieństw między Hayekiem a Rawlsem, niż dopuszczał to Kuniński.

Wątpliwość druga dotyczy tego, jak dalece ład spontaniczny, o którym pisał Hayek, miał charakter ekonomiczny, a jak dalece odnosił się do szeroko rozumianej ewolucji kulturowej. Krytycy Hayeka podkreślali raczej pierwszy aspekt, a w takim przypadku człowiek Hayekowski upodabniał się do „człowieka ekonomicznego”, a więc do słabszego podmiotu moralnego. Oczywiście taka interpretacja jest jednostronna, bo, jak wiemy, Hayeka interesował rozwój cywilizacyjny i kulturowy, nie tylko zmiany ekonomiczne. Można więc argumentować, że opisuje on pewien typ ludzki, którego egzemplifikacją byłby, jak sam pisze, człowiek ukształtowany przez tradycję angielską. Kłopot jednak polega na tym, że o owym człowieku ukształtowanym przez tradycję angielską pisał Hayek niewiele i raczej nie z punktu widzenia reguł, jakie on przyjmował, ale z punktu widzenia rodzaju uzasadnienia, jakie dawał lub jakiego nie dawał tym regułom. W takim zaś razie „ukształtowanie przez okoliczności empiryczne”, których domaga się mocna koncepcja osobowości, stało się nieco iluzoryczne.

Kuniński zatem, broniąc Hayeka, dobrze rozpoznał te kierunki, które dawały szanse obrony. Zdawał sobie jednak sprawę, że wykroczył nieco poza horyzont myślowy austriackiego autora. Dalsze refleksje Kunińskiego znamionowało odchylenie od liberalizmu w wyniku rozczarowania apodyktycznością liberalnych teorii i wadliwą koncepcją człowieka. Te refleksje nie zostały jednak spisane i ujawniały się w rozmo-

wach, jakie Miłowit prowadził w gronie przyjaciół. Plany ich spisania zniweczyła przedwczesna śmierć.

Streszczenie

Artykuł pokrótce charakteryzuje profesora Miłowita Kunińskiego jako filozofa, którego do akceptacji myśli liberalnej przywiodła znajomość nowożytnej epistemologii, to znaczy, który dostrzegł w liberalizmie stanowisko wolne od błędnego założenia epistemologicznego mówiącego o bezpośrednim powiązaniu wiedzy i postępowania, założenia odrzucanego właśnie przez filozofów nowożytnych, niemniej akceptowanego np. przez filozofię marksistowską. Inaczej niż większość interpretatorów, M. Kuniński zaczął rozpatrywać liberalizm F.A. von Hayeka od strony przyjętych w nim rozstrzygnięć epistemologicznych, uwzględniających fenomen ludzkiej niewiedzy, oraz, nie bez wątpliwości, traktował jego stanowisko jako uwzględniające (albo mogące uwzględnić) ideę mocnego podmiotu moralnego, czyli podmiotu kształtowanego przez okoliczności empiryczne i przez role społeczne, a zarazem określonego pod względem przyjmowanych wartości i celów życiowych oraz ich hierarchii. Namysł nad współczesnymi postaciami liberalizmu, uzyskującymi niejednokrotnie postać systemów zawierających szczegółowe dyrektywy i odrzucających ideę silnego podmiotu moralnego, skłaniał M. Kunińskiego do coraz bardziej krytycznej postawy względem tego stanowiska, nieodzwierciedlonej w pełni przez prace, które zdążył opublikować.

Słowa kluczowe: liberalizm, podmiot moralny, filozofia nowożytna, filozofia F.A. von Hayeka, epistemologia

Miłowit Kuniński's Journey Towards and Away From Liberalism

Summary

The article briefly characterizes Professor Miłowit Kuniński as a philosopher who was attracted to the liberal thought owing to his understanding of modern epistemology, which is to say, he recognized in liberalism a position free from a faulty epistemological premise about a direct link between one's knowledge and one's actions; a premise that is rejected by modern philosophers, although accepted by Marxist philosophy, for instance. Unlike most interpreters, Kuniński set up to consider F.A. von Hayek's liberalism in the light of its epistemological solutions, which allow for the phenomenon of human ignorance, and, somewhat hesitantly, he saw in Hayek's stance an admittance (or potential admittance) of an idea of a strong

moral subject, namely a subject that is formed by empirical circumstances and social roles and at the same time is defined in terms of accepted values and life goals and their hierarchy. A reflection on contemporary forms of liberalism, which often morph into systems that are packed with detailed directives and dismiss the idea of a strong moral subject, inclined Kuniński to take an increasingly critical view of this position, although it does not get to be fully reflected in the texts he managed to complete and publish.

Key words: liberalism, moral entity, modern philosophy, F.A. von Hayek's philosophy, epistemology

PAWEŁ KACZOROWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Carl Schmitt – *Positionen* i *Begriffe*

O różnicy między polityką a politycznością¹

Re intellecta in verbis simus faciles.

Otto von Bismarck

Ne simus faciles in verbis.

Carl Schmitt

1.

W swym znanym artykule pt. *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts* Ernst-Wolfgang Böckenförde stara się wykazać, że słynna rozprawa Carla Schmitta o pojęciu polityczności stanowi podłoże teoretyczne, a może raczej szerzej: conceptualne dla innych jego dzieł. Jej to właśnie znajomość umożliwia dopiero pełne i dokładne odczytanie najobszerniejszej pracy Schmitta z okresu międzywojennego, czyli *Verfassungslehre*. Taka teza – nie wchodząc teraz w jej szczegóły i zasadność – opiera

¹ Angielska wersja tej pracy (*Carl Schmitt – Positionen and Begriffe. The Difference Between Politics and the Political*) ukazała się pierwotnie w czasopiśmie „Studia Polityczne” 2019, t. 47, nr 4. Por. też O. Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt am Main 2016.

się na pewnym mocnym założeniu, tym mianowicie, że teksty „koronnego jurysty”, przynajmniej te z okresu Republiki Weimarskiej, tworzą zwartą całość, powiedzmy: system, że są spójne, pasują do siebie jak części jednej myślowej kompozycji, rozpisanego na części jednego traktatu.

Być może tak jest, być może zresztą takie założenie należy zawsze na początku „roboczo” przyjmować, gdy poznaje się czyjeś dzieło, być może taki jest właśnie charakter systematycznej, konsekwentnie prowadzonej pracy badawczej, pozytywna cecha intelektualnego dokonania, uwieńczonego powstaniem megateorii. Ale czy zawsze jest to najważniejsza oznaka wielkości myśli? Czy ta spoistość, systemowość jest pozytywną cechą, podkreślającą jakość i głębię dociekań, zarówno w pracy myśliciela, jak i analityka? W pracy uczonego – „funkcjonariusza ludzkości” (Husserl) – jak i w przypadku diagnosty historycznych wydarzeń określających los wybranej zbiorowości? Nie należy może różnicy dzielącej te stanowiska zbyt ostro zaznaczać, konturować, aby nie stała się ona szablonowa, zbyt daleko idąca. Wszelako odzwierciedla ona coś istotnego w różnicy profili badawczych, sposobu dociekań podejmowanych przez Georges’a Clemenceau, niezaangażowanego badacza wiecznej istoty rzeczy i zaangażowanego obserwatora zmiennych zjawisk i procesów współczesności.

Lecz teza Böckenfördego daje asumpt także do innych pytań. W przypadku bowiem dwóch wspomnianych tekstów Schmitta mamy do czynienia z niebagatelną różnicą ich rodzaju, znaczenia i treści. *Verfassungslehre* to bardzo obszerny, wchodzący głęboko w materię ustrojową i w swej istocie interpretowaną teorię ustrojów, sięgający daleko w przeszłość konstytucjonalizmu europejskiego komentarz do konkretnego źródła prawnego, do konkretnego prawniczego dokumentu – konstytucji weimarskiej – obowiązującej od sierpnia 1919 roku niemieckiej konstytucji. Z kolei w przypadku *Der Begriff des Politischen* stykamy się z oryginalną koncepcją, koncepcją analityczną dotyczącą meandrów zjawiska polityki. Ma ona charakter quasi-filozoficzny, jej ton sugeruje, że pisana jest z zamiarem dotarcia do tego, co zasadnicze a ukryte, do niejako pozazjawiskowej (poza tym, co *prima*

facie, poza tym, co na pierwszym planie) materii rzeczy, materii swoistej, której wskazanie jest ważnym teoretycznym, poznawczym odkryciem.

Mamy więc z jednej strony tekst, w którym jego autor posługuje się kategoriami, pojęciami, poglądami, twierdzeniami funkcjonującymi w dokumencie publicznym, politycznym i prawnym, bierze je – z dobrodziejstwem inwentarza – w tym ich znaczeniu, jakie mają dla opinii społecznej, w debacie publicznej, w społecznej komunikacji. Są to pojęcia podstawowe: demokracja, republika, prawa jednostki, wolności, równości, konstytucja, prawo... Mają one – i to jest właśnie sedno sprawy – używane na co dzień znaczenie ideowe, etyczne, aksjologiczne, niosą w sobie treść, której źródłem jest – ogólnie rzecz biorąc – filozofia polityczna i teologia polityczna czasów nowożytnych i debaty polityczne toczone co najmniej od dwóch stuleci. Czerpią więc te pojęcia wprost z ogólnej koncepcji państwa etycznego (Böckenförde), państwa republikańskiego (Buchheim), państwa w ideowej tradycji kontynentalnej (Grimm). (Koncepcji – dodajmy tu przy okazji – na której tle ustroje totalitarne jawią się zdecydowanie jako antypaństwa). Z drugiej natomiast strony spotykamy się z poznawczymi rezultatami badań, które można nazwać wiwisekcją politycznej rzeczywistości, rezultatami – dokonywanej przez quasi-patologa – analizy politycznych *facts of life*.

Na tej drodze właśnie powstaje nowotwór językowy: *das Politische*, polityczność, nowe pojęcie, mające służyć nazwaniu tego, co nowo odkryte, a istniejące pod podszewką polityki na co dzień uprawianej, polityki w zwykłym znaczeniu tego słowa, tej, z jaką ma do czynienia pośrednio każdy czytelnik gazet. Ale nie tylko polityczność jest tym, co nowe, bo także pojęciowo wyróżnione nowe obiekty badań, takie jak *podmiot polityczny*, *jedność polityczna*, *wróg* oraz *przyjaciół*... I cała ta konstelacja pojęciowa nasycą nową treścią, na nowo objaśnia pojęcia od dawna znane: konstytucja, prawo, suweren, rozdział na państwo i społeczeństwo...

Postawmy sprawę jasno: chodzi o odpowiedź na kluczowe pytanie – jak mają się do siebie te dwie odmienne, zawieszone na innych poziomach rzeczywistości płaszczyzny:

płaszczyzna ideowa, etyczna, jawna, publiczna oraz ta druga, nowo odkryta – płaszczyzna polityczności, powiedzmy: *Realpolitik*? Jak mają się do siebie te dwie płaszczyzny: racjonalna i irracjonalna, esencjalna i egzystencjalna, całościowa, obiektywna i ta konfliktowych relacji pomiędzy podmiotami zbiorowymi, z których każdy widzi całe otoczenie w innej, własnej perspektywie?

Zrazu odpowiedź, jakiej udzieliłby może sam Schmitt, wydaje się dość ewidentna i jasna: rozprawa o polityczności ukazuje istotę rzeczy, neglżuje bezlitośnie całą bolesną prawdę o polityce, ukazuje rewers tego, co jawi się bezpośrednio i ma walor pozytywności, co mieni się tęczowymi barwami, jest dane w ogólnym, pełnym ufnosci oglądzie rzeczy dokonywanym przez obywatela, wyborcę mającego zaufanie do słów, deklaracji, haseł publicznie wypowiadanych. On sądzi, że w polityce chodzi o ideały, o szlachetne cele zbiorowego życia, o sprawiedliwość, dobrobyt i zrównoważony rozwój. Tak to przecież opisywali uczeni Georg Jellinek, Richard Thoma, Hugo Preuss – tak to też przedstawiają publicyści... Tymczasem Schmitt demaskuje prawdę, odsłania ukrytą w tle tajną grę – grę tego świata: *giuoco del mondo* – ukazuje ciemne moce wrogości, konfliktu, wojny, które stanowią rzeczywiste podłoże tego, co dzieje się na oczach opinii publicznej i nazywane jest dialogiem, poszukiwaniem konsensu, realizacją interesu publicznego, troską o wspólne dobro. A więc z jednej strony logika dnia, z drugiej zaś odsłaniająca prawdę logika nocy, z jednej strony superego, z drugiej kompleksy, antagonizmy ukryte w podświadomości.

Takie ujęcie, takie odczytanie – nazwijmy je Tezą Demaskującą, odczytaniem Carla Schmitta jako demaskatora – wydaje się częste, może nawet dokonywane bywa poniekąd odruchowo. Oczekuje się przecież od teorii, od jej autora odsłonięcia ukrytej prawdy, takie jest zadanie badacza, analityka, który nie zadowala się zewnętrznym pozorem, tym co znane każdemu, lecz nie dając się zwieść, draży, sięga w głąb, do sedna. Do takiego odczytania może też skłaniać sam Schmitt. Czyż nie taki bowiem jest charakter jego wywodów,

ich wymowa, styl, ton, ton autora uprawiającego – nie bacząc zbyt na metodologiczną skrupulatność – „fenomenologię polityki”, analizującego leżącą u podstaw *res politica* jej źródłową faktyczność?

A jednak można się zastanawiać, czy takie odczytanie nie jest zbyt proste, nawet powierzchowne, szablonowe, banalne i w końcu: nieciekawe, bo tyle już było tych ujawnień prawdziwej prawdy, tych demaskacji, demitologizacji, dekonstrukcji... Tym bardziej że przyjmując taką interpretację, takie odczytanie, trzeba byłoby wprzód pokonać dwie przeszkody: wskazać, co w teorii polityki i ustroju Carla Schmitta rzeczywiście, istotnie za nim – odkryciem istoty – przemawia; nie sam ton, poza autora, jego sugestie, ale wskazać na dowody. A oprócz tego trzeba byłoby zadać kłam politykom, wszystkim, nie tylko tym, którym zadać kłam nietrudno, ale i takim, którym uczynić to nie jest wcale tak łatwo, czyli mężom stanu, politykom, takim jak na przykład – sięgając niedaleko wstecz – Wilson, Clemenceau, Atatürk, Piłsudski, Masaryk, Mannerheim, Churchill, Adenauer, de Gaulle...²

Na pytanie, czy są bezpośrednie dowody na to, że Teza Demaskująca jest słuszna, np. dowody w tekście *expressis verbis* sformułowane przez autora *Der Begriff des Politischen*, albo dowody w postaci wprost uchwytniej, ewidentnej logiki wyvodu, odpowiedź – wedle piszącego te słowa – jest jedna: nie, takich dowodów nie ma. Można oczywiście tak rozważania Schmitta zinterpretować, odczytać, ułożyć, aby taki dowód stanowiły. I może to być interpretacja mniej lub bardziej udana, ale w tekście gotowego dowodu na potwierdzenie wspomnianej tezy nie ma.

Co z tego wynika? Otóż wynika podstawowe pytanie o sens istotny poglądów Carla Schmitta ukazujących zjawisko polityczności. Nie da się zaprzeczyć, że jest to zjawisko rzeczywiste. Skoro jednak nie da się (bo nie ma na to dowodów wprost, jasnych i wyraźnych) doprowadzić redukcji polityki do... polityczności, to jak znaczenie odkrycia Schmitta

2 Por. także M. Król, *Wielcy władcy*, Warszawa 2014.

pojmować i oceniać, jaki ma to zjawisko zasięg i charakter, „ciężar gatunkowy”? Jak – idąc dalej tym tokiem – rozumieć relację między rozprawą o polityczności a *Verfassungsslehre* – choć to już jest sprawa bardziej akademicka, dla interpretatorów, komentatorów.

Skupmy się więc raczej na pytaniu pierwszym, o samą polityczność, jaki to poziom rzeczywistości, w jakiej znajduje się ona relacji do polityki? Kogo chce Schmitt ujawnieniem tej sfery oświecić, kogo chce ostrzec, komu i po co ją uświadomić?

Nie pytanie to nie udzielimy tu jednak pełnej, dokładnej, wyczerpującej odpowiedzi, a tylko po wprowadzeniu w pewną sekwencję tematyczną w pracach Schmitta sformułujemy autorską hipotezę, która mogłaby stanowić odpowiedź na to pytanie, gdyby została ostatecznie potwierdzona. Wszelako samo przedstawienie hipotezy ma także – jak można sądzić nieskromnie – pewną wartość.

*

Jak zatem w teorii Schmitta wygląda relacja między polityką, mającą – jak zwykło się sądzić i jak można przyjąć – istotny wymiar ideowy, etyczny, a politycznością, czyli szczególnym wymiarem polityki, tym, do którego dociera i który odsłania przenikliwy jurysta z Plettenbergu? To zagadnienie można eksplikować na dwóch zwłaszcza przykładach: liberalizmu, który w XIX wieku i później dokonuje stopniowo demontażu struktur państwa, oraz na przykładzie teologii politycznej, a może szerzej – ówczesnej politycznej religijności, która – trwając nadal w kontrze do liberalnych tendencji epoki – ma wtedy właśnie wyraźnie dwa aspekty: religijno-aksjologiczny i ten złączony z politycznością. Przybliżmy krótko te dwa zagadnienia, aby później prezentowana hipoteza nie pojawiła się na całkiem pustym tle. Można je jednak we właściwy tu sposób przybliżyć tylko wtedy, gdy ukaże się te formy polityczne jako uwikłane w historię długiego XIX stulecia – lat 1789–1918.

2.

Wiek XIX w Europie Zachodniej to, jak wiadomo, wiek torującego sobie coraz szerszej drogę liberalizmu. Liberalizm jako pogląd jest w istocie dość prosty, bo odwołuje się do naturalnych (choć nie zawsze wyrażanych) przekonania jednostki, że jest wolna i równa innym, niepodległa, pozostaje autonomiczna w każdym związku. Zostaje on jednak podbudowany ugruntowanym przez filozofię XVII i XVIII wieku pojęciem natury ludzkiej, wspólnej wszystkim, równającej ludzi wszelkich stanów, i w tej postaci, wzbogacony zyskuje coraz większe znaczenie i uznanie. Także jako doktrynalny oręż – vide *Deklaracja praw człowieka i obywatela* – w walce przeciwko absolutyzmowi, hegemonii Kościoła, tradycji i zasadom społeczeństwa feudalnego, stanowego. Jest to pogląd dość prosty, głosi prawdy niesione przez *common sense*, a jednak na tle dziejów Europy jest wyjątkowy, tak bardzo, że jego powszechne przyjęcie stawia – jak powiada Hegel – świat społeczny na głowie. Pomimo restauracji, wysiłków papieży, monarchów, arystokracji i pisarzy kontrrewolucji ów racjonalistyczny, świecki obraz świata coraz bardziej się umacnia, umacnia także dlatego, że w miarę, jak staje się obowiązujący, rośnie też w siłę, doświadczając jej w czasie rewolucji, jego społeczny substrat, niosący go podmiot polityczny, którym jest najbogatsza, najbardziej wpływowa i dynamiczna część stanu trzeciego – burżuazja, mieszczaństwo.

Sprawy te są znane, dodajmy więc tylko, że w tym czasie, krótko porewolucyjnym, następuje także istotne przeniesienie punktu ciężkości życia społecznego. Ów punkt przechodzi ze sfery tego, co ogólne i publiczne, dotąd państwowe, do sfery tego, co prywatne i indywidualne. W dodatku ta druga z wymienionych, sfera prywatna, stopniowo staje się sferą ważniejszą, główną. To, co ogólne, państwowe, jest teraz jej podporządkowane, gdyż, choć ramowe, to jednak jest uwarunkowane, stanowi tylko coś dla niej, coś dla sfery prywatnej, jej obrys, kontur, infrastrukturę. To kolejny zasadniczy zwrot. Po rewolucji państwo nie jest już całością zawierającą w sobie życie społeczne, nad którym sprawuje kuratelę. Ca-

łością jest teraz, czyli w wieku XIX, dwuelementowy układ: społeczeństwo (które doszło do głosu, wyzwoliło się spod tej kurateli) i państwo (to, co z niego pozostało – państwo prerogatywne). Układ ten, ta dwuelementowa relacja spięta jest przede wszystkim klamrą konstytucji, ale także ujęta w ramy przez pojęcia narodu, republiki³.

Napierający więc ruch ku coraz pełniejszej wolności, wolności jednostki – jak podkreśla Benjamin Constant – zmienia w krótkim czasie bardzo wiele: relację podstawowych sfer życia społecznego, formę ładu politycznego, czyli państwo i jego ustrój, zmienia prawo i model życia ludzkiego, życia jednostki. Czy to jednak tak silna jest sama idea wolności, czy liberalizm zwycięża tylko (!) jako prawda, jako nowy światopogląd, w sferze ducha? Otóż właśnie. Trzeba zadać zasadnicze pytanie dlaczego tak się dzieje, dlaczego dzieje się to tak nagle: dawne życie społeczne ulega przeobrażeniu, państwo odchodzi w przeszłość, nie od razu, ale stopniowo i konsekwentnie w XIX wieku następuje proces jego dekonstrukcji, demontażu. Na to pytanie trzeba udzielić odpowiedzi, albowiem proces ten – wedle Schmitta – określa dzieje nowoczesne w zasadniczy sposób, stanowi ich podstawowy rys i wywołuje skutki określające swoistość, charakter czasów najnowszych. A poza tym, skoro państwo jest tak ważnym i szczególnym tworem ludzkim, to dlaczego ta potęga dziejowa zanika, ulega powolnemu unicestwieniu? Ulega unicestwieniu przez jakie siły, czy siły owych ideałów?

Pytanie to jest dlatego tak narzucające się i frapujące zarazem, że dotyczy... państwa właśnie, a więc struktury ustrojowej zbudowanej w taki sposób, aby do rozpadu nie dopuścić, zabezpieczyć się przed nim i w ten sposób utrwalić powstały porządek, a dzięki niemu pozycję dominującą zwycięskiej politycznej grupy. Państwo było skonstruowane tak, aby zapewniona była możliwość stałej kontroli sytuacji

3 Zob. E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Kirche*, Freiburg im Breisgau 1996, s. 131–132; D. Grimm, *Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition* [w:] idem, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1987, s. 53–84.

wewnętrznej przez władzę suwerenną, aby niemożliwe było ponowne rozlanie się... polityczności w społeczeństwie, czyli powrót chaosu i tym samym, by nie pojawiło się znowu zagrożenie bytu podmiotu dominującego. Dlaczego więc stało się to, czemu właśnie starano się wszelkimi sposobami zapobiec?

Odpowiedź można byłoby podać prostą: oto wybuchła rewolucja, nowa grupa społeczna doszła do władzy i ustanowiła ustrój dla niej właściwy, wedle jej wyobrażeń słuszny, sprawiedliwy. Tak właśnie, skrótowo rzecz ujmując, na pytanie to się zwykle odpowiada. Wszelako nie jest to odpowiedź, która byłaby tu satysfakcjonująca. Trzeba bowiem wyjaśnić to dziejowe wydarzenie w sposób bardziej zasadniczy, sięgając głębiej. Tak czynili Schelling, Hegel, Marks. Sam prosty fakt zaistnienia nowego ładu, opis, jak do tego doszło, nie wyjaśniał wiele, nie wyjaśniał zwłaszcza sprawy podstawowej, a mianowicie tego, czy była to przemiana trwała, ostateczna. Była to niewątpliwie niespodziewana zmiana wielkiej skali, zmiana życia na wskroś, świat – powtórzmy – stanął na głowie, jak powiedział Hegel. I dlatego tym bardziej narzuca się pytanie: czy jest ona trwała, czy może to, co nastąpiło, znów ulegnie zmianie albo się cofnie? A więc trzeba powiedzieć, czy była zmianą istotną, zmianą o historycznym znaczeniu, czy tylko zmianą efemeryczną, chwilową? Dopiero wtedy można się zastanawiać, jakie pociąga za sobą skutki. Dlatego właśnie wymienieni autorzy, filozofowie historii, ale i wybitni dziejopisowie, jak Ranke, Droysen czy Burckhardt, przedstawiali wnikliwe, rozbudowane studium całych dziejów, aby w nich, w całości, jaką stanowią, ukazać miejsce tego momentu... rewolucji i jej znaczenia.

Podobnie Carl Schmitt. On także chce przedstawić zasadę, wedle której następuje rewolucyjna zmiana – rozpad państwa absolutystycznego, konstytucji statusowej. Chce uczynić to, czyli podać jej racje, prawidło, odwołać się do trzech kategorii, które uważa za centralne, za definiujące wewnętrzny ruch, podskórny nurt dziejów nowożytnych. Są nimi, przypomnijmy, polityczność i państwo, ale także teologia polityczna.

A więc, po pierwsze, co się tyczy polityczności. Rozpad państwa – powiada Schmitt – dokonuje się poniekąd z powodu... samego państwa. W sobie samym nosi ono załóżek swej negacji. Możliwości kontroli życia publicznego nie są bowiem nieograniczone – albo inaczej – zmienić się może niespodziewanie to, co kontroli powinno podlegać, co jej stałe powinno być poddane. Powinno być, ale nie zawsze jest, choćby dlatego, że nie można przewidzieć, gdzie, kiedy i jaka zaistnieje nowa sfera życia społecznego, w której wybuchnie polityczność. W dodatku taka nowa sfera może być szczególnie i w związku z tymi posiadanymi aktualnie instrumentami państwa... niekontrolowalna.

W byt państwa wpisana jest swoista dialektyka. Państwo bowiem, stając się strażnikiem porządku, bezpieczeństwa, pokoju, koncentruje się w ten sposób na stanowionym przez nie samo szczególnym wymiarze życia zbiorowego – na życiu publicznym. Ta sfera została ukonstytuowana przez samo państwo, stanowi *novum* szczególne, jest głównym obszarem działania państwa i głównym obszarem jego obecności, istnienia. Zaistnienie jej w całościowej, najszerzej pojętej przestrzeni życia społecznego wywołuje jednak nieprzewidziane skutki, albowiem w tym momencie *status quo* nie pozostaje już nienaruszone, zastosowanie środka zaradczego zmieniło sytuację, na którą miał stanowić on antidotum, wywołało skutki uboczne.

Mechanizm zmiany polega na tym, że wyartykułowana, wyodrębniona, ustanowiona legalistycznie sfera życia zbiorowego, którą jest życie publiczne, państwowe, rodzi w sposób niejako „automatyczny” swoje przeciwieństwo – sferę życia prywatnego. Ta ostatnia jednak pozostaje poza obszarem kontroli prowadzonej przez państwo, pozostaje w cieniu. Ale tym samym i przez to właśnie nabiera mocy jako to, co niejawne, ale obecne, ukryte, ale stale towarzyszące. W ten sposób następuje to, o czym skądinąd mówił ogólnie Schmitt: w świecie już politycznie uporządkowanym rodzi się nowa polityczność, wzbierają nowe potencje polityczne, potencje czerpiące moc – paradoksalnie – z tej sfery, której powstanie stanowi niezamierzony skutek tego, czego dokonało państwo.

Nowe potencje polityczności rodzi teraz... jednostka i sfera jej życia, jednostka pozostawiona w swej prywatności poza państwem i jego prawem, istotna w swej subiektywności, w swym życiu wewnętrznym. Tę właśnie szczelinę w fasadzie porządku państwa wykorzystuje... liberalizm, a może wręcz z niej się on właśnie wydobywa, nie tylko jako idea, ale jako forma polityczności. Głosi on znaczenie tego właśnie wymiaru życia ludzkiego i wykorzystuje przy tym wartość, jaką życiu temu mimo woli przyznało absolutystyczne państwo. Przyznało mu wartość, odsuwając je w cień, czyniąc zeń mimo woli swoje przeciwieństwo, przypisując mu rolę przeciwności wobec rozbudowanej sfery życia publicznego, miejsca schronienia przeciw onnipotencji, wszechobecności państwa. I co najważniejsze w tym wszystkim, powstała w ten sposób sfera, której kontrola jest niemożliwa, moralnie, technicznie, politycznie.

Liberalizm zyskał więc znaczenie, ale bynajmniej nie tylko przez idee, które głosi, ich prawdę, wewnętrzną siłę ani też przez klasę społeczną, którą wynosił na powierzchnię dziejów (a ona z kolei jego). Zyskał on znaczenie także – a może przede wszystkim – przez polityczność, której był wyrazem, nośnikiem, przez polityczność podmiotu zbiorowego, istniejącą – a jakże – również w liberalizmie, a właściwie w wielości podmiotów, polityczność, którą emanowała sfera, jaką państwo absolutystyczne chciało zepchnąć w niebyt, której odmówiło racji istnienia. Polityczności, której, jak widać, państwo nie potrafiło sprostać.

*

Zwróćmy się teraz ku politycznej religijności, tak jak przejawia się ona w XIX wieku w krajach kontynentalnej Europy Zachodniej. Czyli ku Kościołowi i teologii politycznej. Stanowiła ona dotąd podstawę państwa, jak również życia społecznego. Czy jest tak nadal, także w epoce liberalizmu? Wiadomo, że Marks ogłosił, iż religia straciła tę moc, nie posiada już władzy nad społeczeństwem. Goethe był pierwszym, który wśród ludzi kultury deklarował, że nie jest członkiem żadnej

wspólnoty religijnej. Zapewne można uznać, że zmniejszała się liczba ludzi wierzących, praktykujących, biorących udział w niedzielnej mszy, wzrastała zaś liczba gremiów manifestujących swój indyferentyzm⁴.

Jednak postępy procesu sekularyzacji wcale nie są tak ewidentne, jak się to często przedstawia. Bardziej zróżnicowany obraz ogólnej sytuacji ukazuje Thomas Nipperdey. Píše on:

Kościół nawoływał do okazywania lojalności i do posłuszeństwa wobec zwierzchności i porządku, sankcjonował autorytet władzy, ponieważ z punktu widzenia prawa naturalnego sankcjonowana była ona przez Boga. Kościół nie był siłą nawołującą do rewolucji, do zmiany, ale instancją wspierającą *status quo*. Przy całej swej neutralności wobec form władzy Kościół był blisko monarchii, gdyż łączyła ich wspólnota tradycyjnych autorytetów⁵.

Triumfy racjonalizmu, pozytywizmu, a zwłaszcza liberalizmu w XIX stuleciu wcale nie oznaczają jeszcze wówczas całkowitego wyrugowania religii, politycznej religijności z życia społecznego, politycznego, ani też jej negacji jako podłoża ustrojowego. Państwo w XIX wieku, państwo istniejące w tym wówczas szczególnym układzie, w relacji łączącej je – na płaszczyźnie określonej przez konstytucję – ze społeczeństwem (wąskimi jego warstwami) ma nadal w swej pamiętanej głębokiej pojęciowej strukturze, a także w samym społeczeństwie, w kręgach wiernych, pewne jeszcze teologiczne podstawy, choć oficjalnie, formalnie nie jawią się one nazbyt wyraziście.

Trzeba jednak powiedzieć, że teologia polityczna jest wówczas obecna także w inny sposób. Albowiem religia i Kościół, poddane krytyce, obciążone przeszłością, pamięcią związku „tronu i ołtarza”, w tej nowej sytuacji wręcz aktywizują się politycznie, określają swój polityczny byt, wyraziście się pozycjonują jako grupa religijna i polityczna zarazem.

4 Por. J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, s. 1249–1250.

5 T. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, s. 42.

Ogólne ramy tej nowej sytuacji ukazuje w jednym ze swych artykułów Jacek Bartyzel w wywodzie, który choć dość długi, wart jest obszernego zacytowania ze względu na swą trafność i dokładność w eksplikacji. Ramy owe wyznaczone są – pisze Bartyzel – przez dwa zjawiska.

Pierwszym (...) jest dobiegnięcie w zasadzie już kresu, zapoczątkowanego Rewolucją Francuską procesu dechrystianizacji (a ściślej rzecz ujmując: dekatolizacji) wspólnoty politycznej – Państwa. Wraz z demontażem ustrojów autorytarnych w Hiszpanii i Portugalii w połowie lat 70. oraz ze zmianami w konstytucjach demokratycznych republik Włoch, Irlandii i Kolumbii, przestało istnieć w świecie cywilizacji zachodniej Państwo Katolickie. (...) Laicystyczny liberalizm, przechodzący też nieubłagany w radykalny demokratyzm, triumfuje wszędzie; poza Austro-Węgrami, i to nie dłużej jak do 1918 roku, nie ma już i nie będzie ani jednej katolickiej monarchii w Europie (...). Drugą okolicznością, stanowiącą odwrotność opisywanego zjawiska, jest ostateczne sformułowanie, dokładnie w tym samym czasie, normatywnego wykładu zasad **katolickiej teologii politycznej** w dokumentach pontyfikalnych; wykładu stanowiącego pozytywne rozwinięcie i doprecyzowanie wskazań Pisma Św. i posiłkującego się całym dorobkiem tradycji teologiczno- i filozoficzno-politycznej (...). Rozpoznanie i napiętnowanie źródeł zła (rewolucjonizmu, racjonalizmu, naturalizmu, laicyzmu, ideologii i sposobu działania wolnomularstwa etc.) było zasługą papieży XIX-wiecznych (...). Kompletny i pozytywny wykład katolickiej teologii politycznej zawarty został jednak dopiero w czterech encyklikach **Leona XIII** (...)⁶.

6 J. Bartyzel, *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, Organizacja Monarchistów Polskich, [on-line:] <http://www.legitymizm.org/katolicka-teologia-polityczna> – 1 X 2020. Dalej autor pisze: „Nie sposób, rzecz jasna, przedstawić tu wyczerpująco ów wykład, wszelako najbardziej kardynalne jego punkty ująć wolno następująco: 1/ władza polityczna (*civilis principatus*) w społeczeństwie i sprawująca nad nim zwierzchność jest faktem naturalnym i koniecznym, tak dla zachowania samego bytu społecznego, jak dla osiągnięcia przezeń właściwego mu celu, tj. realizacji dobra wspólnego (*bonum commune*); 2/ od zjawiska władzy nieodłączne jest istnienie hierarchii członków wspólnoty, czyli nieodzowność i niezbędność utrzymywania podziału na tych, którzy rozkazują, i tych, którzy słuchają; 3/ prawo panowania tych pierwszych (*ius imperandi*) wywodzi się od Boga, jako przyrodzonego i koniecznego źródła władzy; jest przeto szkodliwą fikcją i błędem – a w konsekwencji herezją „ateizmu politycznego” – demokratyczna teoria pochodzenia władzy od „ludu”, czyli, inaczej mó-

Zjawisko, które Schmitt nazywa teologią polityczną, polega na swoistej analogii pojęć religijnych i politycznych – państwowych. Analogia ta to – mówiąc inaczej – przystawianie

więc, czynienie z człowieka (obojętnie: dowolnej jednostki, sumy jednostek, „większości” czy „ogółu” będącego inkarnacją „woli powszechnej”) absolutnego suwerena, wyposażonego w autorytet z „własnego nadania”; 4/ nadrzędną zasadę pochodzenia władzy od Boga należy rozumieć jako wyposażenie człowieka przez Stwórcę w popęd społeczny (*resp.* nakaz prawa naturalnego), który nakazuje mu żyć w społeczeństwie, co znów odślania niedorzeczność mniemania, iżby zrzeszenie się ludzi we wspólnotę mogło być kontraktualnym aktem swobodnej woli jednostek; 5/ chociaż Państwo i Kościół, władza polityczna i duchowna, powołane zostały do innych (lecz niesprzecznych ze sobą) zadań oraz mają różne zakresy kompetencji, to jednak pierwiastek panowania i władzy (*imperii et auctoritatis*) źródłowo jest ten sam; (dotyczy to zresztą jakiegokolwiek władzy, gdziekolwiek ona istnieje: rodzicielskiej, nauczycielskiej, patronalnej etc., odpowiednio do zakresu ich kompetencji); każdej władzy, która godność swoją nabywa jako emanacja władzy boskiej, należy się zatem cześć i poszanowanie jej autorytetu, w który wyposażył ją Bóg: zatem *кто опира się на власть государственную, опира się на волю Божию, а отказывать такому панующему, jest to odmawiać go Bogu*; posłuszeństwo odmówić można jedynie władzy żądającej od poddanych czegoś przeciwnego prawu naturalnemu lub Bożemu; 6/ wyznawcy błędu demokratycznego, którzy *podniecają namiętności ludów* mrzonkami o wypływanu władzy z woli ludu (*multitudinis*) i doktryną o *zwierzchniej władzy ludu*, winni są nie tylko narażania państwa tą *falszywą filozofią* na rozstrój i upadek, ale również ścielenia drogi dla *najgorszej zarazy*, tj. *kommunizmu, socjalizmu, nihilizmu, tych potworów zagrażających śmiercią ludzkiej społeczności*; 7/ podstawą prawodawczej, a więc zasadniczej funkcji państwa nie mogą być *zacheianki i namiętności ludu, nie kaprysy i błędne mniemania tłumów, ale prawda i słuszość*; prawo państwowe winno zatem nosić cechę prawa publicznego chrześcijańskiego, tymczasem rządy *samo-władnego ludu*, który państwo, ongiś chrześcijańskie, czyni *tylko tłumem, co sam sobie jest mistrzem i panem*, oznaczają nieustanną *sekularyzację*, tak iż *państwo nie poczuwa się do żadnych względem Boga obowiązków i żadnej religii publicznie nie wyznaje*; 8/ szczególnym przypadkiem – i nieuchronną konsekwencją – rugowania prawa Bożego z państwowości, szerzenia niweczącej autorytet władzy opinii, jakoby władcy byli *tylko narzędziami do spełniania woli ludu wybranymi*, i nawet wprowadzania do ustaw konstytucyjnych „prawa” do rebelii przeciwko władzy prawowitej, jak również *zgubnej i niemoralnej* zupełnej wolności myślenia i wolności prasy – jest państwowy indyferentyzm religijny, przybierający – różniąc się tylko stopniowością jednego i tego samego zła – postać albo zupełnego ateizmu państwowego, albo odłączenia Państwa od Kościoła, albo stawiania wszystkich wyznań na jednej płaszczyźnie

do siebie strukturalne i treściowe dwóch sfer: życia zbiorowego grupy religijnej i jej tożsamości oraz zasadniczej struktury pojęciowej państwa jako jedności politycznej. Oznacza to, wśród wielu innych kwestii, także to, że złączenie się tych sfer powoduje ich wzajemne... unieruchomienie, uzależnienie od siebie, czyli swoisty dualizm. Dualizm ten ma swoje przyczyny, ma też swoją racjonalność, wszelako jednak może być także czymś ciężącym. Teologia polityczna, czyli ów dualizm, analogiczność sprawia, że jeden i ten sam podmiot zbiorowy jest zarazem i religijny, i polityczny (w sensie Schmitta, czyli w znaczeniu polityczności). Te dwa wymiary nie są jednak po prostu przylegającymi zewnętrznymi do siebie, jak awers i rewers, one łączą się głębiej, przenikają, każdy odnosi się także do drugiego i dopiero w tym splocie stanowią parę, nie są jak dwa lustra zestawione tylko, ale jak dwa lustra, z których każde ma w sobie odbicie tego drugiego, odbicie, które jest dlań istotne.

Zbiorowość religijna, na przykład katolicy w szesnastowiecznej Francji, w objętej wojną domową Anglii lub w Niemczech w okresie tzw. *Kulturkampf*, jest z jednej strony grupą ludzi wiernych swym zasadom: miłości bliźniego, miłości nieprzyjaciół, poświęcenia, ofiarności, miłosierdzia, dobroczynności – ich Bóg umarł na Krzyżu za wszystkich ludzi, dobrych i złych. A jednak z drugiej strony, jako grupa, jako społeczność, są jednym z wielu bardzo różnych podmiotów zbiorowych, podmiotów, pomiędzy którymi występują relacje polityczne (*das Politische*), a więc antagonizm, przeciwieństwa, konflikt, wrogość... Ta druga płaszczyzna, pojawienie się wspólnoty religijnej w jej obszarze, nie jest wynikiem swobodnego wyboru, jest faktem, w tę sytuację jest się „wrzuconym”, zastaje się ją. Podmiot zbiorowy istnieje w przestrzeni publicznej, w przestrzeni historii i jest nią określony, nie jest jedynie takim, jakim się samookreśla, jak

„równouprawnienia”, albo wreszcie próby jego podporządkowania Państwu; 9/ oczywiście wnioskiem i „normą fundamentalną” katolickiej teologii politycznej jest nałożenie na Państwo bezwzględneho nakazu oddawania czci Bogu, i to w sposób nie dowolny, poprzez wyznawanie jakiegokolwiek religii, lecz zgodny z Objawieniem i nauką Kościoła (...).”

określa samą swoją tożsamość, czyli na przykład wedle wymienionych zasad. Jest także elementem... gry tego świata, ma swoją przeszłość i wyobrażenie o przyszłości, zamiary, cele, chce wykorzystać szanse, możliwości, dostrzega determinanty okoliczności i sytuacji, działa w konkretnym miejscu i czasie, wobec konkretnych „innych”, których w określony sposób pozycjonuje i przez których jest pozycjonowany. Obrona, uprzedzający ją atak, działanie na rzecz wzmocnienia swej pozycji i osłabienia przeciwników – wszystko to stanowi możliwą opcję, możliwe taktycznie działanie, nie jest, nie może być wykluczone. Naturalnie, znalezienie się w sytuacji politycznej (*das Politische*) nie oznacza, że trzeba polityczności ulec, że konieczne jest podjęcie działań podług jej logiki. Oznacza jednak na pewno konieczność uświadomienia sobie ryzyka związanego z zaniechaniem, właściwej oceny jego stopnia, a także konieczność liczenia się z konsekwencjami wyboru postawy... apolitycznej.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na inną sprawę mającą kardynalne znaczenie. Chodzi mianowicie o zasadniczą różnicę treści, sposobu, kierunku działania, jaka dzieli politykę i polityczność uprawiane przez podmiot zbiorowy. Wskutek tej różnicy jest on obciążony szczególnym... rozdzieleniem, dwoistością, przypominającą dawny rozdział na *in foro interno* i *in foro externo*. Dwoistość ta, która ogólnie może być określona jako przeciwieństwo polityki opartej na ideach, wartościach, etosie i polityczności, dla której podstawowe znaczenie ma *élan vital*, bycie podmiotu zbiorowego i jego utrwalenie, najbardziej jaskrawo widoczna jest w przypadku zbiorowości posiadającej tożsamość religijną. Ponieważ jest to temat godny osobnego opracowania, powiedzmy tu tylko, że dla Schmitta podmiot religijny jest wśród innych zupełnie wyjątkowy. Wyjątkowość ta polega na tym, że dla grupy religijnej polityczność nie jest czymś całkiem obcym, to nie jest całkiem inny świat ani też zupełnie inny wymiar, którego istnienie wypiera się ze świadomości, spycha w niepamięć. Nie, jest to fragment jej obrazu rzeczywistości, fragment dzieła Stworzenia, w którym istnieje przecież i zło, i walka z nim, i nieprzyjaciel.

Wspomniana różnica, choć występuje, to jednak nie jest sprzeczna z także wspomnianą analogią pojęć teologicznych i państwowych, jaka wyróżnia grupę religijną jako tę jedyną, która buduje państwo. Bo też tylko mając świadomość istnienia wroga, a więc konieczności trwania konfliktu i podjęcia walki, można walcząc właśnie, mając wroga za wroga, zbudować w końcu strukturę, która utrwali zwycięstwo nad nim i zakończy albo chociaż znacząco ograniczy rozpasaną dotąd polityczność. Podmiot religijny uświadamia więc sobie panującą w świecie społecznym polityczność, także własną, która jest może nawet usprawiedliwiona, ale tylko gdy przejawiana jest w pewnym ograniczonym do minimum zakresie; nie jest ona dla niego sferą przemilczaną, przedmiotem wyparcia i właśnie dlatego podmiot ten potrafi nadać budowanemu przez siebie ustrojowi cechy państwa: suwerenność, zwierzchność władzy, prawo jako rozstrzygnięcie i jako *Ordnungsdenken*... Tę skomplikowaną, ale zarazem wyjątkową sytuację podmiotu religijnego – Kościoła – obejmuje Carl Schmitt złożoną treściowo formułą *complexio oppositorum*.

Finalnie działanie w środowisku społecznym określonym przez występowanie relacji politycznych (*das Politische*) może zakończyć się: (A) jak we Francji pod koniec XVI stulecia, utworzeniem państwa, którego powstanie kładzie kres rozpasanej polityczności, społecznemu konfliktowi. Wtedy mamy do czynienia wprost ze wspomnianą analogią pojęć teologicznych i państwowych. Ale też (B) stan taki może trwać, stan występowania wrogich, antagonistycznych, konfliktowych relacji, grożących stale rewolucją albo wojną, permanentnym brakiem stabilizacji, balansowaniem na krawędzi chaosu. Jest tak wtedy, gdy – jak to miało już gdzieś gdzieś miejsce w dziewiętnastowiecznej Europie – zamiast państwa utworzona zostaje struktura ustrojowa, która dopuszcza występowanie takich konfliktowych relacji, dlatego że ich nie dostrzega, nie dostrzega ich niebezpieczeństwa, skali zagrożenia, jakie stanowią, zadowala się wymogiem zachowywania w walce politycznej zasad *fair play* albo zapewnia względny ład poprzez utrzymanie instancji władzy państwowej poza sporem, poza rywalizacją, poza walką podmiotów zbiorowych.

W XIX wieku w krajach Europy Zachodniej mamy do czynienia z sytuacją, w której, określając się wzajemnie, występują obie te okoliczności, żadna z wymienionych – A lub B – nie dominuje. Rozpad tradycyjnego państwa jest wtedy dopiero połowiczny. Mocno zarysowany pozostaje jeszcze rozdział pomiędzy państwem (opartym na monarchii, wojsku i administracji) a społeczeństwem.

3.

Dwa przywołane tu przykłady – (1) liberalizmu i grup społecznych, które za nim optują, wprowadzają go w życie, włączają w struktury społeczne, oraz (2) religijności politycznej i wiernych, a także Kościoła i jego hierarchii, działających w sytuacji postępującej sekularyzacji – ukazują istnienie, funkcjonowanie każdego z tych podmiotów w dwóch wymiarach: esencjalnym i egzystencjalnym, ideowo-politycznym oraz, powiedzmy, faktycznie-politycznym, albo, inaczej mówiąc, ich istnienie i aktywność pod działaniem danych realiów i obranych imponderabiliów.

Ponieważ zostały one omówione tylko pokrótce i są jedynie przykładami, trudno więc powiedzieć, że dowodzą, mimo to można jednak twierdzić, że tak, jak zostały przedstawione, przynajmniej uprawdopodobniają tezę dotyczącą wspomnianej na początku relacji pomiędzy polityką a politycznością (u Carla Schmitta). Tezę tę można sformułować tak oto: dla pełnego wyjaśnienia, czym w ogóle jest polityka w całości swych przejawów, oba te zjawiska, które tu nazwane zostały polityką oraz politycznością, mają znaczenie jako eksplanansy; są to eksplanansy komplementarne, a nie alternatywne. Działanie podmiotu politycznego, także państwa, nie zawsze i nie każdego, ale często, w zależności od czasu, miejsca, sytuacji, warunków społecznego otoczenia, a także otoczenia międzynarodowego, ma charakter złożony, wielowymiarowy, charakter zarazem ideowy, etyczny, jak i polityczny (w Schmittowskim sensie tego słowa). Rzecz w tym, że oba te wymiary ściśle się ze

sobą łączą, splatają, wpływają na siebie, są zwykle trudne do rozdzielenia.

W gruncie rzeczy tę to chyba różnicę między polityką a politycznością, tę i tak właśnie pojmowaną, miał Schmitt na myśli, wprowadzając ważne dlań rozróżnienie na *Positionen* i *Begriffe*. Oddajmy w tym miejscu głos jemu samemu.

Wszystkie polityczne pojęcia, wyobrażenia, słowa mają sens polemiczny. Mają one przed oczami konkretną opozycję, są związane z konkretną sytuacją, której ostateczną konsekwencją w postaci rewolucji lub wojny jest powstanie ugrupowań przyjaciół i wrogów. Bez tego tła pojęcia te stają się puste, a ich znaczenie jest pozorne. Słowa takie jak państwo, republika, społeczeństwo, klasa, a dalej: suwerenność, państwo prawa, absolutyzm, dyktatura, państwo neutralne lub totalne są niezrozumiałe, jeśli nie wiadomo, przeciw komu, czemu są skierowane, kto, czyje działania konkretnie z ich pomocą ma być przewyciężone, zagnegowane, odparte⁷.

Trzeba jednak przypomnieć, że *Positionen und Begriffe* to także tytuł zbioru prac Carla Schmitta. Podtytuł tego zbioru brzmi: *Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles*. Można się więc domyślać, a lektura zawartych w tym zbiorze tekstów domysły te potwierdza, że Schmitt nie tylko opisuje to rozróżnienie, ale sam też w wielu bardzo przypadkach ukazuje jego aktualne występowanie. Schmitt występuje w pozycji zdecydowanego krytyka, polemisty, oponenta wobec tego całościowego układu prawnego, politycznego, ustrojowego, który został wprowadzony po wojnie przez zwycięzców i określił jednoznacznie położenie Niemiec, układu symbolizowanego przez nazwy miejsc, w których został przypieczetowany. Innymi słowy, Schmitt wskazuje, że podstawowe *Begriffe* tego ładu, funkcjonujące jako obiektywne i rzeczowe, skrywają w tle określone *Positionen* z jakich zostały użyte, zastosowane, *Positionen*, które trzeba rozpoznać, by pojęcia te i układ sam właściwie zrozumieć i adekwatnie na nie odpowiedzieć.

7 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München 1932, s. 18. Por. także H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1989, s. 17.

Jeśli słuszne jest uznanie, że polityka i polityczność to dwa aspekty działania zbiorowego, które, choć bardzo różne treściowo, współwystępują, są często niejako równoległe, nie wykluczają się, a poniekąd współgrają, splatają się, ale pozostają oddzielne, to pojawia się szereg pytań, które na koniec można tylko przedstawić, gdyż odpowiedź na nie, próba jej udzielenia wykraczałaby poza zakres prowadzonych tu rozważań.

Po pierwsze, można zapytać, czy to nie jest tak, iż różnica – jej charakter i rozmiar – występująca pomiędzy obiektywną, mającą ideowo łączyć ludzi polityką a na wskroś podmiotową, antagonistyczną politycznością wpływa w przypadku jednych podmiotów (na przykład liberalizm) na ograniczenie uniwersalności głoszonych przez nie idei i prawd, a w przypadku innych (na przykład nacjonalizm) wzmacnia je, w inny jeszcze sposób potwierdza.

Po drugie, czy wiedza o polityczności, jakiej dostarcza Schmitt, nie jest rodzajem swoistych, współczesnych *arcanar imperii*, nie jest rodzajem wiedzy o polityczności, ale dla wybranych, nie ogólnej, publicznej, nie dla wszystkich, a tylko właściwie dla tych, którzy są w nią zaangażowani, objęci politycznością?

Po trzecie, czy w epoce powojennej, gdy masy zostały wciągnięte do polityki, wiedza o polityczności nie powinna zostać jednak publicznie wyjawiona, uświadomiona masom, aby były one zdolne rozumieć działania zbiorowe i uczestniczyć w nich zorientowane w ich charakterze?

Po czwarte, czy Schmitta teoria polityczności nie jest adresowana zwłaszcza do Niemców, którzy od polityczności się odżegnywali, jak Tomasz Mann, albo identyfikowali ją z państwem, jak Max Weber (który jednak dostrzegał już, że może być ona zawodem, ale i powołaniem), a przez to nie potrafili i nie potrafili przeciwstawić się skutecznie państwom, które ich pokonały, a choć głoszą one, że niosą ze sobą pokój, wolność i demokrację, to zarazem posługują się pełną gamą środków właściwych dla polityczności? Czy nie jest więc Schmitt myślicielem iście niemieckim, a nie tylko członkiem kosmopolitycznej, ponadnarodowej republiki uczonych?

Pytanie piąte, czy można zatem uważać, że Schmitt występuje w czterech rolach: 1) badacza – odkrywcy polityczności jako ogólnego zjawiska w najszerszej rozumianym życiu społecznym, 2) teoretyka ukazującego polityczność jako jeszcze jeden wymiar działań zbiorowych, 3) demaskatora polityczności w polityce zwycięskich państw ententy konstruujących oparte na wzniosłych ideałach ład wersalski, ład powojennej Europy, 4) na wskroś niemieckiego myśliciela politycznego, który wskazuje i zaleca niemieckiej opinii publicznej działanie nierezygnujące z polityczności, działanie w walce... *mit Weimar, Genf, Versailles?*

Trzeba się też zastanowić, czy także w kwestiach polityki wewnętrznej Carl Schmitt nie był, nie czuł się powołany do diagnozowania – z punktu widzenia polityczności właśnie – zaistniałych bieżących akcji, decyzji, wydarzeń określających sytuację społeczną. A może nawet był – przez krótki czas – doradcą Księcia. Polityczność była bezgranicznie rozpasana w Republice Weimarskiej w drugiej połowie lat dwudziestych rzeczywistością dnia codziennego. Słabe państwo niemieckie było polem bitwy dewastujących je kilku wielkich partii politycznych. Jak pisze o tym historyk Hagen Schulze⁸, wielu autorów, polityków uważało wtedy, że należy szybko uczynić to samo, co uczyniono w XVI/XVII wieku we Francji i Hiszpanii – zbudować silne państwo, wtedy absolutystyczne, teraz totalne (Forsthoff), czyli przeciwstawne liberalnemu. Tak też myślał Carl Schmitt i dlatego w krótkim artykule pt. *Politik* opublikowanym w 1936 roku, występując zdecydowanie przeciwko państwu partyjnemu, tak pisał:

Pluralistyczne państwo wielu partii zostaje przewyciężone w narodowosocjalistycznym państwie przywódczym, w którym odbudowywana jest jedność woli politycznej. Ruch polityczny organizowany przez NSDAP jest jedynym nośnikiem politycznego przywództwa. (...) Wobec klarownego i w jedności podjętego rozstrzygnięcia nie może istnieć żadna apolityczna lub ponadpolityczna neutralność. Z pewnością jednak można o depolityzacji mówić w tym sensie, że

8 H. Schulze, *Phoenix Europa. Die Moderne, von 1740 bis heute*, Berlin 1998, s. 369.

priorytet politycznego przywództwa i monopol polityczności posiadany przez ów zorganizowany ruch, rozpoznane, kończą wszelki spór o to, co polityczne lub apolityczne⁹.

Ale jeszcze w tym samym roku 1936 towarzysze partyjni, najwyżsi rangą, wystąpili przeciwko autorowi powyższych słów, który sam przed sobą musiał przyznać, że bardzo się pomylił w swej ocenie, diagnozie ruchu nazistowskiego¹⁰. Ruch ten nie miał bowiem wcale okrzepnąć w formule państwa, lecz żywić się samą politycznością, a może raczej hiperpolitycznością, politycznością sztucznie, nieustannie podsycaną i przyjąć hybrydową postać polityczną, postać reżimu totalitarnego. Nie pomogło więc rozróżnienie na *Positionen* i *Begriffe*. Nie pomogło dokonanie trafnego rozpoznania. Po raz kolejny okazało się, jak bardzo wielowarstwową, zawiłą, trudną do rozpoznania materią jest działanie polityczne.

*

Na koniec, co się tyczy wypowiedzi cytowanych jako motto¹¹. Otto von Bismarck, który sprowokował dwie wojny, zanim dokonało się za jego sprawą zjednoczenie Niemiec, z pewnością miał instynkt polityczny, wiedział, że jest i czym jest polityczność. Ale nie oznajmiał tego publicznie, oficjalnie tego nie przyznawał, uważał zapewne, że ta wiedza wchodzi w zakres tradycyjnie pojmowanych *arcana imperii*. Dlatego właśnie mógł powiedzieć, że zagadnienia polityki, jeśli stanowią *res intellecta*, to dają się w pełni jasno opisać, wyrazić. Bo też tylko do tych zagadnień polityki, nie polityczności, w publicznych wypowiedziach się ograniczał. Carl Schmitt natomiast, który o wszechobecnej polityczności milczeć nie chciał, a wręcz uważał za swą powinność uświadamianie jej istnienia rzeszom narodu niemieckiego wciągniętym w wir

9 C. Schmitt, *Politik*, [w:] idem, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 136.

10 H. Quaritsch, *op. cit.*, s. 14–16.

11 Por. *ibidem*, s. 22.

wojny i polityki, widział wyraźnie, jak wielki jest obszar niejednoznaczności, swoistej szarej strefy, jak bardzo narastwione są sensy działań zbiorowych. Wiedząc, jak bardzo splecione bywają ze sobą *Positionen* i *Begriffe*, z przekonaniem wystąpił w opozycji do pewnego siebie Bismarcka, powtarzającego za Cynceronem cytowane słowa.

Można chyba uważać, że poszczególne okresy w czasach tzw. *Moderne* różnią się między sobą także tym, jak łatwo i szybko zjawisko polityczności, wcześniej skrywane, z biegiem lat coraz szerzej występujące, staje się następnie publicznie wiadomym – jest opisywane, potwierdzane, uznawane za „normalne”, uznawane w imię bycia autentycznym, posiadania pełnej prawdy o sobie, o nas, unikania hipokryzji, wyzbywania się obłudy i pozorów, a także dlatego, że... *przecież, jak wiemy, wszyscy tak robią*. Być może jednak te słuszne, w innym miejscu, powody publicznego neglizowania społecznych zjawisk, które w tym przypadku zostały chyba źle zrozumiane, źle zastosowane, sprawiają, że w obliczu polityczności coraz szerzej występującej i coraz bardziej jawnie obecnej czujemy się odarci ze złudzeń, zrezygnowani, napełnieni goryczą, przytłoczeni realizmem naszego spojrzenia na świat społeczny, który to realizm każe nam nie przeciwstawiać się zbyt energicznie, nie protestować, nie wymagać i nie oczekiwać już też żadnych manier od aktorów sceny politycznej.

Bibliografia

- Bartyzel J., *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, Organizacja Monarchistów Polskich, [on-line:] <http://www.legitymizm.org/katolicka-teologia-polityczna>.
- Böckenförde E.-W., *Staat, Gesellschaft, Kirche*, Freiburg im Breisgau 1996.
- Grimm D., *Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition*, [w:] idem, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1987.
- Król M., *Wielcy władcy*, Warszawa 2014.
- Marchart O., *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt am Main 2016.
- Nipperdey T., *Religion in Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.
- Osterhammel J., *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
- Quaritsch H., *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1989.
- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, München 1932.

Schmitt C., *Politik*, [w:] idem, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.

Schulze H., *Phoenix Europa. Die Moderne, von 1740 bis heute*, Berlin 1998.

Streszczenie

W artykule rozważana jest kwestia relacji między tradycyjną polityką a politycznością: czy są to zjawiska wyłączające się czy współistniejące, alternatywne czy komplementarne? Prezentowana w tekście teza głosi, że polityczność jest zjawiskiem wyjątkowym na tle toczącej się, w sytuacji normalnej, polityki. Kwestia ta rozważana jest w odniesieniu do państwa i sytuacji liberalizmu i Kościoła katolickiego w krajach Europy Zachodniej w wieku XIX. Autor artykułu stawia na końcu pytania o postawę teoretyczną Carla Schmitta: czy jest on teoretykiem polityki czy też diagnostą bieżących wydarzeń historycznych, czy to myśliciel narodowy czy członek ponadnarodowej republiki uczonych?

Słowa kluczowe: polityka, polityczność, państwo, religia, Kościół, podmiot polityczny, suwerenność, konstytucja, prawo, *arcana imperii*, teoria polityki, teoria państwa, państwo i społeczeństwo

Carl Schmitt – *Positionen* and *Begriffe*.

A Difference Between Politics and the Political

Summary

The article considers the relationship between traditional politics and the political (*das Politische*): are these phenomena mutually exclusive or coexisting, alternative or complementary? The presented proposition is that under normal circumstances the political is an exceptional phenomenon on the background of current politics. This problem is examined with regard to the state and the situation of liberalism and the Catholic Church in West European countries in the 19th century. The author closes the article with questions about the theoretical stance of Carl Schmitt: is he a theorist of politics or a diagnostician of current historical developments; a national thinker or a member of supranational republic of scientists?

Keywords: politics, the political, state, religion, Church, political subject, sovereignty, constitution, law, *arcana imperii*, theory of politics, theory of the state, state and society

PAWEŁ KŁOCZOWSKI 

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Dwie koncepcje niewolnictwa

Wstępne rozpoznanie problematyki

Dlaczego inteligencja humanistyczna, która tak jednoznacznie i słusznie potępia wszelkie formy starożytnego niewolnictwa, nie jest często zdolna do rozpoznania i potępienia nowoczesnych, dwudziestowiecznych form niewolnictwa, o wiele gorszych niż tamte, tradycyjne formy? Wiek XX oznaczał postęp we wszystkich dziedzinach, przede wszystkim jednak postęp w sztukach zabijania, zniewalania, a także budowania i utrzymywania tyranii. Mówiąc o dwóch koncepcjach niewolnictwa, mam na myśli z jednej strony niewolnictwo domowe, familijne, szeroko rozpowszechnione w greckich państwach-miastach i dość niespójnie usprawiedliwione przez Arystotelesa w I Księdze *Polityki*, oraz z drugiej strony niewolnictwo nowoczesne, przede wszystkim sowieckie, które wynikało z bezpośredniej aplikacji leninowskiej wersji marksizmu. Nowoczesne niewolnictwo, zainstalowane w Rosji i w Chinach, ma się tak do niewolnictwa starożytnego, jak elektryczność do świeczek i lamp gazowych. Książka Karola Kautskiego *Od demokracji do niewolnictwa państwowego*¹

1 K. Kautsky, *Van der Demokratie zur Staats-Sklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotzkis*, Berlin 1921. Wyd. pol.: *Od demokracji do niewolnictwa państwowego. Odprawa Trockiemu*, Lwów 1922.

ukazała się w 1921 roku, a więc zanim jeszcze charakter ustroju bolszewickiego w pełni ujawnił swój morderczy potencjał. Nie jest przypadkiem, że sam Lenin szybko okrzychnął Kautskiego „renegatem ruchu marksistowskiego”. Bieg wypadków potwierdził prorocze analizy Kautskiego. Najlepszym przykładem nowoczesnego, państwowego niewolnictwa jest użycie siły roboczej robotników i chłopów do budowania socjalizmu w Rosji w okresie przyspieszonej industrializacji i kolektywizacji, a więc w okresie pierwszej (1928–1932) i drugiej (1933–1937) pięciolatki. Na początku drugiej pięciolatki Stalin rzucił hasło „wykonać pięciolatkę w ciągu czterech lat” natychmiast podjęte przez ruch stachanowski, co w rzeczy samej umożliwiło przedterminowe wykonanie drugiej pięciolatki.

Dla każdej definicji niewolnictwa ważne są cztery aspekty: władza, własność, praca i przemoc – nasza koncepcja niewolnictwa będzie zatem zależała od tego, jaką przyjmiemy definicję władzy, własności, pracy i przemocy. Spróbujmy skonfrontować ze sobą dwie koncepcje niewolnictwa: arystotelesowską i leninowsko-stalinowską.

Arystoteles słynie z rozróżnienia między niewolnictwem sprawiedliwym, zgodnym z naturą, i niesprawiedliwym, niezgodnym z prawem naturalnym. Wprowadzając to rozróżnienie, Stagiryta podważa i delegitymizuje odwieczną konwencję (*nomos*) sankcjonującą niewolnictwo przez odwołanie się do „prawa silniejszego” i „prawa wojny”: „prawo to jest rodzajem umowy, na podstawie której zwyciężeni w wojnie stają się własnością zwycięzców”². Niewolnicy byli najlepszym trofeum wojennym i myśliwskim – barbarzyńskie tradycje nie pozostawiały tu cienia wątpliwości – im lepszych niewolników mogłeś pokazać na paradzie zwycięzców, tym większe twoje zalety jako dzielnego wojownika. Arystoteles usilnie zabiega o to, aby oczyścić Helladę z tych barbarzyńskich praktyk i pokazać, że stosowana wobec niewolników i odwołująca się do argumentu siły władza despotyczna jest

2 Arystoteles, *Polityka*, 1255a, [w:] idem, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

typowa dla barbarzyńców, czyli naturalnych niewolników, lecz Hellenowie powinni trzymać się władzy politycznej, odwołującej się do rozumu i właściwej ludziom wolnym, zdolnym do stworzenia i utrzymania wspólnoty obywatelskiej *polis*. Niewola oparta na „prawie silniejszego” jest wprawdzie legalna, zgodna z obowiązującą konwencją, lecz jednocześnie niesprawiedliwa, bo sama konwencja niezgodna jest z teleologiczną naturą tak jak ją pojmuje Arystoteles: „straszną byłoby to rzeczą, gdyby zgwałcony miał być niewolnikiem i sługą tego, kto potrafi gwałt zadać i góruje siłą”³.

O ile w niewoli niesprawiedliwej element przymusu gra najważniejszą rolę, o tyle w niewoli sprawiedliwej element przymusu jest wtórny i podporządkowany celom edukacyjnym. Sprawiedliwa wersja niewoli wypływa z naturalnej nierówności intelektualnej i jest koncepcją paternalistyczno-opiekuńczą. Dzisiaj powiedzielibyśmy zapewne, że niewolnik z natury to człowiek umysłowo niepełnosprawny. Ma dość rozumu, aby zrozumieć i wykonywać polecenia, ale nie dość, aby żyć samodzielnie, i dlatego wymaga stałej opieki. Można by też powiedzieć, że naturalnymi niewolnikami są ludzie, którzy nie są zdolni do niczego innego prócz pracy fizycznej pod nadzorem. „Z natury bowiem jest niewolnikiem ten (...) kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące nie przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami zmysłowymi”⁴.

Niewolnik nie posiada rozumu, ale wie, jak kierować się instynktem samozachowawczym i wie, że dopóty będzie bezpieczny, dopóki będzie miał pana, który w zamian za określoną pomoc domową roztoczy nad nim opiekę. Takie niewolnictwo jest rodzajem osobistego uzależnienia, w którym zależność przechodzi płynnie w należność i własność. Im bardziej się od kogoś uzależniam, tym większej władzy nad sobą mu udzielam i tym bardziej do niego należę. Problem niewolnictwa jest pochodną problemu uzależnienia. Z niewolą

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*, 1254b.

naturalną mamy do czynienia wtedy, gdy interes pana i niewolnika jest wspólny. Z konieczności bowiem „zdani są na siebie dla swego zachowania ten, kto włada z natury, i ten, kto mu jest poddany. Ta bowiem istota, która zdoła przewidywać, rządzi z natury i rozkazuje z natury, ta zaś, co potrafi tylko zalecenia te wykonywać przy pomocy sił cielesnych, jest poddana i z natury niewolna, toteż interesy pana i niewolnika są zbieżne”⁵.

Naturalny niewolnik wedle Arystotelesa jest więc trochę podobny do dziecka, bo z jednej strony nie potrafi przewidywać zagrożeń, a z drugiej strony czuje, że musi szukać pomocy – im bardziej uzależnia się od opieki zewnętrznej, tym bardziej zależy od opiekuna i w końcu staje się należną mu własnością. Nie odróżnia się tu osoby wykonującej daną pracę od samej pracy, nie tyle bowiem praca niewolnika, ile on sam staje się towarem.

Arystoteles omawia niewolnictwo tylko w zakresie służby domowej i wszystko wskazuje na to, że tylko takie niewolnictwo skłonny jest usprawiedliwiać jako zgodne z naturą, czyli takie, które ma swój cel, sens i rację bytu. Nic nie mówi o niewolnikach w produkcji lub w służbie państwowej. Jako pomoc domowa niewolnik jest prywatną własnością *oikos*, czyli gospodarstwa domowego i rodziny, stąd jego nazwa *oikotes*, „domownik” (*famulus*, jakby powiedzieli Rzymianie), nazwa używana zamiennie ze słowem *doulos*, „niewolnik”. Mocno związany z rodziną niewolnik staje się „żywą własnością” i „żywym narzędziem”:

z narzędzi jedne są martwe, a drugie żywe, tak na przykład dla sternika ster jest narzędziem martwym, zaś jego zastępca narzędziem żywym; pomocnik bowiem stanowi rodzaj narzędzia przy wykonywaniu pracy. Odpowiednio do tego także i w gospodarstwie domowym rzeczy, jakie się posiada, są narzędziem do życia, mienie jest sumą takich narzędzi, a niewolnik żywą własnością. Jest zaś narzędziem ponad narzędzia każdy sługa⁶.

5 *Ibidem*, 1252a.

6 *Ibidem*, 1253b.

Jak zatem na tle koncepcji Stagiryty rysuje się koncepcja leninowsko-stalinowska? Po pierwsze, nigdy nie jest ona przedstawiana jako koncepcja zniewolenia, lecz zawsze jako koncepcja wyzwolenia z najgorszej niewoli, jaką znała ludzkość, tzn. z niewoli burżuazyjnego społeczeństwa kapitalistycznego opartego na własności prywatnej i swobodnym przepływie kapitałów. Mamy tu zatem wyraźny nowoczesny gest makiaweliczny, w którego stosowaniu Lenin był genialnym mistrzem – kryterium skuteczności nakazuje, aby każde niskie i podle przedsięwzięcie ubierać w szaty wzniosłej i szlachetnej ideowości – jeżeli chcesz kogoś zniewolić i zaprząć do pracy, to musisz to przedstawić jako drogę do ostatecznej wolności i kolektywnego wyzwolenia. Sukces leninowskiej koncepcji niewolnictwa polega zatem na jej zwodniczym ukryciu w oficjalnie głoszonej ideologii wyzwolenia. Właśnie ten kamuflaż ułatwiał indoktrynację i pranie mózgów. Jak to świetnie pokazał Orwell, socjalizm nie polegał tylko na zniewoleniu przez szczodre użycie przemocy zewnętrznej, lecz także przez zniewolenie od wewnątrz, przez kontrolę myśli i uczuć oraz przez zaszczepienie w świadomości jedynie słusznych idei, zaszczepienie gwarantujące ciągłą manifestację moralno-politycznej wyzwoleniejszej jedności narodu.

Inna różnica między arystotelesowską i leninowsko-stalinowską koncepcją zniewolenia polega na tym, że w pierwszym wypadku chodzi o niewolnictwo prywatne, a w drugim o niewolnictwo państwowe. W pierwszym wypadku chodzi o osobiste uzależnienie od pana domu i gospodarstwa rodzinnego, w drugim – o bezosobowe uzależnienie od państwa czy też, ściśle rzecz ujmując, od anonimowych sił reprezentowanych przez urzędników państwowych. Alienującą potęgę nowoczesnej anonimowości najlepiej przedstawił Kafka. W niewolnictwie starożytnym mamy niewolników stanowiących własność prywatną, czyli towar, którym można handlować, sprzedawać i kupować. W niewolnictwie sowieckim nie ma własności prywatnej, lecz tylko państwowa. Ludzie nie są tu przedmiotem handlu, ale są „siłą ro-

boczą”, którą można dowolnie rozmieszczać na różnych odcinkach pracy i przydzielać jej rozmaite zadania, nie pytając o zgodę. Całkowite uzależnienie od państwa jest konsekwencją likwidacji własności prywatnej. Tę tezę można uogólnić – likwidacja najważniejszych swobód w ZSRR, a więc likwidacja wolności słowa, wolności stowarzyszania się, przemieszczania (szczególnie tzw. „paszportyzacja” na wsi) i wymiany towarów, jest tylko ostateczną konsekwencją likwidacji własności prywatnej.

Jest jeszcze jedna ważna różnica między dwiema koncepcjami niewolnictwa. Każde niewolnictwo oparte jest na strachu i władzy despotycznej. Jeżeli potrafisz kogoś sterroryzować, to będziesz też wiedział, jak go zniewolić. Tyranie nowoczesne, w odróżnieniu do tyranii starożytnych, mają do dyspozycji o wiele bogatszy i bardziej technicznie wyrafinowany arsenał środków skutecznego oddziaływania na emocje, a więc także budzenia strachu i kontroli nad strachem.

Arystotelesowska koncepcja niewolnictwa jest uzupełnieniem koncepcji dobrego obywatela, czyli usprawiedliwieniem korzystnego w jego mniemaniu podziału pracy. Człowiek może być dobrym obywatelem o tyle, o ile żyje w dobrym ustroju i jest właścicielem niewolników – może poświęcić czas wolny służbie obywatelskiej, filozofii lub kultywowaniu sądów estetycznych, jeśli posiada kogoś, kto wykonuje konieczne dla życia rodziny usługi domowe i wszelkie związane z tym niższe i nużące prace fizyczne. Podobnie jak w przypadku ZSRR pytamy, czy szybka i forsowna industrializacja kraju byłaby możliwa bez morderczej i masowej pracy przymusowej, tak w wypadku Hellady pytamy, czy możliwe byłoby osiągnięcie tak wysokiego i klasycznie wzorcowego poziomu kultury bez instytucji niewolnictwa.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Kautsky K., *Van der Democratie zur Staats-Sklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotzki*, Berlin 1921. Wyd. pol.: *Od demokracji do niewolnictwa państwowego. Odprawa Trockiemu*, Lwów 1922.

Kołodowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Warszawa 2009.

Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.

Streszczenie

Komunizm sowiecki wprowadził nowe, nieznane przedtem formy zniewolenia. Humanistom nie wolno bronić starożytnego niewolnictwa, jednak ze względu na skalę okrucieństwa i ludobójstwa trudno oprzeć się wrażeniu, że starożytne niewolnictwo w porównaniu z sowieckim było tylko igraszką.

Słowa kluczowe: Arystoteles, niewolnictwo starożytne, niewolnictwo sowieckie, marksizm-leninizm, stalinizm

Two Concepts of Slavery. A Preliminary Survey

Summary

Soviet Communism introduced new, previously unknown forms of subjection. Humanists should never attempt to defend ancient slavery, however, considering the scale of cruelty and genocide, one cannot help the impression that the ancient slavery was a trifle in comparison with the Soviet one.

Key words: Aristotle, ancient slavery, Soviet slavery, Marxism-Leninism, Stalinism

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

John Locke o obowiązkach moralnych

Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego Johna Locke’a, zgodnie z *Listem do czytelnika*, wzięły początek w dyskusji prowadzonej w gronie „pięciu czy sześciu przyjaciół” na początku roku 1671, początkowo skierowanej, jak wyjaśnia autor, „na temat bardzo odległy od zajmującego nas obecnie”, i którą relacjonuje on następująco:

Po pewnym czasie, gdy wysilaliśmy się nadaremnie, nie zbliżając się nawet do rozstrzygnięcia dręczących nas wątpliwości, przyszło mi na myśl, że obraliśmy drogę niewłaściwą i że jest rzeczą konieczną przed rozpoczęciem tego rodzaju badań poddać rozbiorowi własne swe możliwości, aby stwierdzić, z jakimi przedmiotami nasze zdolności poznawcze mogą sobie poradzić, a z jakimi nie mogą. Zaproponowałem to zebranym, ci zaś chętnie przystali na moją propozycję; wobec czego postanowiliśmy od tego tematu rozpocząć swe poszukiwania. Kilka uwag o tym przedmiocie, którym poprzednio nigdy się nie zajmowałem, uwag skreślonych pośpiesznie i dostatecznie jeszcze nie przemyślanych, przedstawiłem, gdy zesłaliśmy się ponownie; myśli te stały się zawiązkiem niniejszej rozprawy¹.

1 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, przekł. przejrz. C. Znamierowski, t. 1, Warszawa 1955, s. 9, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 15. W dalszej części opis bibliograficzny *Rozważań* skracam do numerów księgi, rozdziału i paragrafu.

Czytelnik *Rozważań* opatrzy tę retrospekcję takim oto komentarzem: pierwotna dyskusja dotyczyła się zagadnień etycznych i teologicznych, mianowicie istnienia i poznawalności prawa natury w odniesieniu do istoty ludzkiej oraz zasad religii objawionej. Pierwsze z tych zagadnień zdążył już zgłębić sam Locke w łacińskojęzycznych *Esejach o prawie natury*².

- 2 Korzystam z wydania: *Locke. Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge 2002, s. 81–134. Jest to w istocie przedruk tłumaczenia Wolfganga von Leydena opublikowanego w roku 1954 pomijający esej dziewiąty, pod wieloma względami odrębny od pozostałych, traktujący okazjonalnie o nieosiągalności szczęścia w życiu doczesnym. *Eseje o prawie natury* datuje się mniej więcej na rok 1663–1664 (esej dziewiąty na rok 1664); samą nazwę zaproponował dla nich von Leyden. W tłumaczeniu autorstwa Roberta Horwita, Jenny Strauss Clay i Diskina Claya noszą one tytuł *Questions Concerning the Law of Nature* (Ithaca-London 1990), oddający użytą w nich jeszcze scholastyczną formę „kwestii”. Wśród badaczy nie ma jednomyślności nie tylko co do właściwego tytułu, ale i co do tego, czy stanowisko zajęte przez młodego filozofa w tym dziełku, pomimo nalegań przyjaciół nieopublikowanym, czyli krytyczna odmiana chrześcijańskiej wersji teorii prawa natury, jest zgodne z rozwiniętą epistemologią *Rozważań*, tym bardziej z treścią jego późniejszych dzieł. Do zwolenników odpowiedzi pozytywnej zalicza się John Colman, wśród przeciwników znaleźć można Jerome’a B. Schneewinda. Zob. np. J. Colman, *Locke’s Empiricist Theory of the Law of Nature*, [w:] *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, ed. P.R. Anstey, London-New York 2003, s. 106–126; J.B. Schneewind, *Locke’s Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V.C. Chappell, Cambridge 1994, s. 199–225. W poniższej pracy ze swej strony udzielam na takie pytanie odpowiedzi twierdzącej, niepokrywającej się jednak w całości z interpretacją Colmana, i staram się rozwiązać niektóre trudności koncepcji Locke’a dostrzegane przez Schneewinda. Treść *Esejów* (lub *Kwestii*) zdradza wpływ racjonalizmu i erazmianizmu i socynianizmu teologów i myślicieli z kręgu Great Tew Circle, skupiających się w latach trzydziestych XVII wieku wokół Williama Chillingwortha (1602–1644). Same w sobie były zapisem wykładów, do których Locke’a obligowała w oksfordzkim kolegium Christ Church obejmowana przez rok funkcja starszego cenzora; esej dziewiąty był tradycyjnym esejem (wykładem) pożegnalnym. Dla Locke’a, zainspirowanego niedawną przeszłością, przełomowa okaże się nieodległa przyszłość, rozluźniająca jego związki z Oksfordem, czyli rok 1666, kiedy to przypadek sprawi, że zawrze osobistą znajomość z Anthonym Ashleyem-Cooperem (1621–1683), kanclerzem skarbu, późniejszym (od 1673) pierwszym lordem Shaftesbury i lordem kanclerzem, aż wreszcie twórcą opozycyjnego stronnictwa wigów. Dyskusje, które zapadły Locke’owi w pamięć, odbywały się w Exeter House, londyńskiej rezydencji Ashleya. Użyteczne informacje na temat *Esejów* i okoliczności ich powstania podaje Goldie (*Locke. Political Essays*,

Korekta, której potrzebę odczuł zrazu on, a po nim pozostali dyskutanci, polegała na konieczności podjęcia zagadnienia wykraczającego już poza filozofię moralną i teologię, to znaczy kwestii źródła, zasięgu oraz natury wiedzy ludzkiej; podejmie ją Locke i rozwinie w rozpoczętych właśnie w ten sposób *Rozważaniach*. Pod względem ogólności generalne pytanie o poznawalność rzeczywiście poprzedza problem poznawalności prawa natury w odniesieniu do istoty ludzkiej, a z odpowiedzią na pierwsze pytanie faktycznie wolno wiązać nadzieję na uzyskanie odpowiedzi na drugie. Niemniej lektura dzieła tak obszernego i obejmującego tak wiele zagadnień teoretycznych może z łatwością skłaniać do wniosku, że o ile rozmowa na temat należąca do etyki (czy metaetyki) dostarczyła zaczynu i pierwszych szkiców *Rozważań*, o tyle one same, rozszerzone do postaci przedłożonej czytelnikowi w grudniu roku 1689, a więc po prawie dwóch dekadach, niemal całkowicie utraciły merytoryczną i ideową łączność z chronologicznym początkiem i tematycznie sytuują się przede wszystkim w zakresie teorii poznania albo epistemologii.

Poniżej poczynię próbę korekty tego rodzaju percepcji Locke'owskich *Rozważań*. Nie zamierzam przekonywać, że nie stanowią one dzieła epistemologicznego, a więc że nie opuszczyły rubieży mieszczących początkowy impuls, czyli granic filozofii moralnej. Twierdzę natomiast, po pierwsze, że impuls ten nie tylko nie ustał, ale i że pod względem tematycznym *Rozważania*, i to *w równym dla autora stopniu*, są wywodem z zakresu etyki. Ściślej biorąc, w równym stopniu jak rozważanie teoriopoznawcze dostrzec w nich można świadomie poczynione przez Locke'a pouczenie, kierowane do czytelnika, a traktujące o jego obowiązkach moralnych (*duties* albo *obligation*, ewentualnie *moral duties* lub *moral obligation*) jako

s. 79–81), w sprawie początków znajomości z późniejszym możliwym protektorem i przyjacielem zob. P. King, *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, London 1853, s. 31–33, odnośnie do okoliczności powstania *Rozważań* oraz ich celów zob. G.A.J. Rogers, *The Intellectual Setting and Aims of the „Essay”*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, ed. L. Newman, Cambridge 2007, s. 7–32.

istoty ludzkiej; rozważania natury epistemologicznej nie stanowią zaś wyłącznie elementu współlistniejącego w tym dziele obok takiego pouczenia ani nawet jedynie przeważającego nad nim pod względem zajmowanej w tym dziele objętości, ale same zarazem wchodzą jego w skład. W świetle takiej interpretacji autor tego dzieła to zatem nie tylko epistemolog, lecz także (i to wbrew pozorom w nie mniejszym stopniu) teoretyk obowiązków, dociekliwie rozważający ich naturę, faktycznie uznający ich istnienie oraz wagę, z pełną rzetelnością usiłujący te obowiązki wyszczególnić i, na ile to możliwe, wskazać, aby ułatwić czytelnikowi ich wypełnienie³. W tym znaczeniu jest on nie tylko teoretykiem i epistemologiem, ale również – i równie – praktykiem i deontologiem⁴. Liczne na-

3 Zauważmy jednak, że filozof w *Rozważaniach* postrzega człowieka jako istotę z natury dążącą do szczęścia, które zdaniem Locke'a należy rozpatrywać w kategoriach hedonistycznych, a ściślej, w kategoriach cielesnej lub umysłowej, subiektywnej i indywidualnej przyjemności bądź nieprzyjemności. Co więcej, w tych nie tylko hedonistycznych, ale i subiektywnych (i w tym znaczeniu względnych) kategoriach każe on rozumieć dobro (*good*) i zło (*evil*) i uzależnia poruszenia ludzkiej woli od przyjemności lub przykrości, rzeczywistych lub przynajmniej spodziewanych. Obowiązek czy jego spełnianie (a więc prawność moralna, *moral rectitude*) nie są wedle Locke'a przyjemne same przez się, toteż prawność moralna nie jest dobrem (moralnym) i jako taka nie dostarczy istocie ludzkiej realnej motywacji do działań; może jej natomiast dostarczyć *przyjemna* świadomość obowiązku lub *przykra* świadomość konsekwencji jego zaniedbania. Por. w tym względzie np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § § 5–6, jak również ks. II, rozdz. VII, § § 3–6 oraz rozdz. XX, § § 1–6. Zob. także zwięzłą, nieopublikowaną notatkę *Voluntas* z roku 1693 (*Locke. Political Essays*, s. 321). Sądzę, że Locke byłby jednak zdania, że obowiązek przeważa nad dobrem w przypadku ich rzeczywistego bądź hipotetycznego konfliktu. W *Esejach o prawie natury* stwierdza nawet: „In fact a great number of virtues, and the best of them, consist only in this: that we do good to others at our own loss” (*ibidem*, s. 129). Cytuję fragment eseju ósmego, dającego negatywną odpowiedź na pytanie, czy u podstaw prawa natury leży korzyść własna.

4 Oczywiście nie wykluczam innych charakterystyk tej postaci – był praktykującym lekarzem, człowiekiem żywo (i praktycznie) zainteresowanym współczesnymi naukami („filozofią naturalną”), szczególnie jatrochemią oraz fizjologią, od 1668 roku członkiem powstałego osiem lat wcześniej Towarzystwa Królewskiego (The Royal Society), badaczem wprawdzie z tego kręgu, ale chcącym ze swej strony opisać potwierdzoną przez obserwację „historię naturalną” nie świata, lecz ludzkiego poznania świata.

pomnienia odnośnie do obowiązków obecne na kartach *Rozważań* należy moim zdaniem nie tylko odczytywać dosłownie, ale i traktować jako równorzędne dla samego autora w stosunku do niewątpliwie o wiele szerzej rozwiniętej tam teorii poznania⁵. Nie należy więc opatrywać ich treści cudzysłowem i pomniejszać do rozmiarów stylistycznego ozdobnika bądź pauzy – nawet jeżeli byłaby skądinąd zrozumiała z racji nader szerokiego oddechu dzieła – przybierających postać konwencjonalnego (a przez to i niekoniecznie autentycznego) zapewnienia, iż pomimo znacznych rozmiarów oraz bogactwa poruszanych w nim zagadnień i wątków czytelnik nie znajdzie w nim nic, co by uchybiało zasadom religii lub moralności.

Twierdząc, po drugie, że za pomocą klucza interpretacyjnego, dostarczanego przez pojęcie obowiązku moralnego, można bez wyraźnej sprzeczności interpretować inne ważne filozoficzne prace Locke'a, czyli analogicznie odczytać zarówno intencje autora, jak i faktycznie pomieszczoną w nich treść oraz ich przeznaczenie. Także one byłyby wobec tego w nie mniejszym stopniu dziełami określającymi obowiązki istoty ludzkiej, i podobnie i one miałyby ułatwiać odbiorcy ich wypeł-

Tym ważnym cechem Locke'a poświęcone jest niedawno opublikowane studium Adama Grzelińskiego *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a* (Toruń 2019), *Monografie z Historii Filozofii*.

- 5 Ponieważ Locke także później zagadnienia prawdziwych zasad moralności oraz prawdziwych zasad religii traktował jako połączone, upraszczam nieco sprawę, nazywając Locke'a poniżej „deontologiem”, a nie „teologiem”. Por. np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § 22, ks. IV, rozdz. X, § 7. Związek ten jest zrozumiały w świetle jego poglądu, że prawdziwą religię ustanowił Bóg dla „kształtowania życia na zasadach sprawiedliwości i pobożności” (*ad vitam recte pieque instituendam natae*). Zob. J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. L. Joachimowicz, red. wyd. pol. Z. Ogonowski, Warszawa 1963, s. 3, *Filozofia i Wspólnota Światowa*. Tą prawdziwą religią jest wedle Locke'a chrześcijaństwo. Z drugiej jednak strony człowiek dobry („a good man”) „lives in truth and sincerity of heart towards God” (P. King, *op. cit.*, s. 97). Przytoczony fragment zamieścił Locke w prowadzonym na własny użytek dzienniku, w obszernym fragmencie zatytułowanym *Study*, rozszerzanym z przerwami od marca do maja 1677 roku, i dotyczącym tego, co należy czynić przedmiotem dociekań. Na pierwszym miejscu umieścił tam zainteresowanie życiem wiecznym, na drugim zasady rozważy (*prudence*), których poznanie i zastosowanie pozwoliłoby wieść szczęśliwe życie doczesne.

nienie. Zgodnie z dwoma tak sformułowanymi twierdzeniami byłby Locke przez cały okres dojrzałej aktywności filozoficznej w równym stopniu teoretykiem, czy to poznania, czy wychowania, czy państwa i władzy, co filozofem moralnym, dążącym do realizacji głoszonych idei, bez względu na to, że czytelnik zapewne łatwiej dostrzeże w nim takiego teoretyka niż filozofa moralnego⁶.

Rozważania, jak zatem głosi pierwsze twierdzenie, traktują i mają traktować tyleż o granicach ludzkiego poznania, co o moralnych obowiązkach człowieka. Mają udzielić – i faktycznie udzielają – na ile to możliwe, odpowiedzi na pierwotne pytanie o poznawalność prawa natury⁷. Część odpowiedzi Locke’a, ogłoszonej po nieomal dwudziestu latach od wspominatej przez niego dyskusji, można by sformułować następująco. W harmonijnym i uporządkowanym uniwersum każda rzecz ma właściwe sobie miejsce oraz właściwe sobie przeznaczenie, innymi słowy, istnieje prawo natury określa-

6 Ścisłej biorąc, rozróżniam następujące konkurencyjne twierdzenia odnośnie do *Rozważań* Locke’a i rodzaju ich treści: 1) Locke jest w *Rozważaniach* epistemologiem, a nie deontologiem, 2) Locke jest w nich przede wszystkim epistemologiem, a dopiero wtórnie i w dalszej kolejności deontologiem, 3) jest w nich zarówno epistemologiem, jak deontologiem, 4) jest równie deontologiem, jak epistemologiem, 5) jest przede wszystkim deontologiem, wtórnie zaś i w dalszej kolejności epistemologiem, 6) jest tylko deontologiem, nie jest więc w ogóle epistemologiem. Równość lub nadrzędność i podrzędność, o których tu mowa, to równość, podrzędność lub nadrzędność dziedzin pod względem znaczenia, przypisana im przez samego Locke’a; nadrzędność i podrzędność tę można rozpatrywać w kategoriach świadomie obranego przezeń celu i świadomie przyjętych środków, mających służyć do jego osiągnięcia. W pracy poniżej stawiam więc jako tezę twierdzenie 4) oraz dopuszczam, jako hipotezę, twierdzenie 5). Odrzucam twierdzenia 1) i 6) jako nierealistyczne i jawnie bezzasadne, dlatego w ogóle ich nie rozważam. Wychodzę natomiast *eo ipso* poza standardowe interpretacje *Rozważań*, które, jak mi się zdaje, zawierają się w twierdzeniach 2) oraz 3), tak więc nie rozważam także i ich. Tezę 4) oraz hipotezę 5) przenoszę za to z odpowiednimi zmianami na inne prace Locke’a.

7 Rozwiązują także pozytywnie kwestię istnienia prawa natury o tyle, o ile wedle Locke’a nie może istnieć prawo bez prawodawcy. Nieprzypadkowo więc *Rozważania* zawierają dowód na istnienie Boga (por. ks. IV, rozdz. X). Nie stanowi on zatem jedynie uzupełnienia mającego świadczyć o religijnej ortodoksyjności *Rozważań*.

jące należyty sposób jej istnienia oraz jej właściwego działania i funkcjonowania. Prawo to w odniesieniu do każdej rzeczy jest wynikiem aktu Boskiej woli, decyzji suwerennej i uprawnionej, gdyż podjętej przez twórcę i właściciela każdej z nich. Każda taka rzecz powinna tedy zachowywać ów naturalny sposób istnienia i działania, a więc działać zgodnie z odnoszącym się do niej Boskim rozporządzeniem⁸. Ludzkie zdolności poznawcze, tak samo jak każdy inny byt stworzony przez Boga, mają właściwy sposób istnienia i działania oraz użycia; aby więc poznać prawo natury w odniesieniu do człowieka, należy je zbadać, a następnie zadbać o to, by i one były wykorzystywane zgodnie z przeznaczeniem. W świetle *Rozważań* oznacza to przede wszystkim ich aktywizowanie i ćwiczenie, a nie zaniedbywanie, oraz ich używanie, ale nie nadużywanie⁹. Sprzeczne z Boskim rozporządzeniem jest oddawanie się intelektualnej bierności i bezrefleksyjne zdawanie się na sąd innych¹⁰.

Opisywany i drobiazgowo wykazywany przez Locke'a brak wiedzy wrodzonej staje się wręcz oczywisty, gdy przyjmie się tezę o możliwości i *obowiązku* używania przez człowieka władz poznawczych. Brak ten nie stanowi bynajmniej niedoskonałości ludzkiej natury ani nie świadczy niepocholebnie o Boskiej dobroci, przeciwnie, stanowi wyraźną oznakę i dowód obowiązku. Gdyby używanie władz poznawczych nie było naszym obowiązkiem, wiedzę otrzymalibyśmy od Boga *gratis*, w formie wrodzonej mnogości pojęć czy prawd; skoro jednak użycie ich jest naszą powinnością, nie może dziwić, że na ślad wiedzy wrodzonej nie natrafia najbardziej rzetelna introspekcja¹¹. Czytelnik *Rozważań*, trwale uchwyciwszy powtarzane

8 Koncepcja Locke'a wikła się więc oczywiście w trudności charakterystyczne dla woluntarystycznego rozumienia pochodzących od Boga praw natury; wskazywali na nie ówcześni krytycy (Thomas Burnet, za nim trzeci lord Shaftesbury), jak i wskazuje się współcześnie (Schneewind). Zdaniem Schneewinda w przypadku stanowiska Locke'a trudność tę dodatkowo pogłębia przyjęcie tezy empiryzmu genetycznego, zob. J. Schneewind, *op. cit.*, s. 203–208.

9 Por. np. *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XVII, § 24.

10 Zob. np. *op. cit.*, ks. I, rozdz. IV, § 22 oraz ks. IV, rozdz. XVI, § 4.

11 Por. *op. cit.*, ks. I, rozdz. IV, § 12.

tam słowo *duty*, winien w nich dostrzec nie tylko źródło teoretycznego poznania ludzkiego umysłu oraz jego władz, ale i pobudkę dla własnych praktycznych działań, oczywiście nie w każdym przypadku dowolnych i przedsięwziętych wedle uznania, ale spełniających obowiązki, także te, o których mu one wyraźnie przypominają¹². Dzieło to w szczególności mówi w równym stopniu o tym, *jak można poznawać* świat stworzony przez Boga, jak o tym, *że należy go poznać*, używając do tego celu przyrodzonych władz i stale zachowując wzgląd na to, by nie doprowadzać do ich nadużycia.

Dzieło to niesie nawet bardziej wymierną pomoc czytelnikowi przez to, iż nazywa i piętnuje właśnie możliwe nadużycia władz ludzkiego umysłu. Nakazuje tedy odbiorcy między innymi wystrzegać się błędu polegającego na substancjalizowaniu i personalizowaniu desygnatu samego słowa „władza”, a w konsekwencji na myśleniu i mówieniu o tym, jakoby działały władze, czyli moce, a nie ich podmiot, to znaczy coś, co odznacza się zdolnością działania. Ostrzega go przed pomyleniem użycia tych władz, które mają wyposażać człowieka w wiedzę – któregoś z trzech nie przypadkiem wyszczególnianych przez Locke’a rodzajów – z tym ich nadużyciem, które rodzi szkodliwy owoc wiedzy pozornej, polegającej na pustosłowni lub oznaczaniu słowami idei mętnych albo niedbale połączonych, lub nawet na pomyleniu znaczeń słów, czyli idei, z ich odpowiednikami znajdującymi się na zewnątrz umysłu¹³. Ostrzega go także i chroni przed pomyleniem tego użycia, któ-

12 Nie oznacza to, że każde nasze działanie winno być podyktowane przez obowiązek. W sprawach indyferentnych wolno nam decydować wedle uznania. Zob. J. Colman, *op. cit.*, s. 107–108.

13 *Rozważania* przestrzegają czytelnika także przed uznaniem za wiedzę o moralności wiedzy pozornej, której przykładem jest werbalizm etyki w postaci nadanej jej jeszcze przez Arystotelesa oraz werbalizm każdej etyki rozważającej cnoty i przywary w oderwaniu od poznania prawa natury i wszystkich przedmiotów, których istnienie zakłada takie prawo. Przedmiotami takimi są: prawodawca (czy raczej Prawodawca) oraz nagrody i kary, pojęte w terminach przyjemności (szczęścia) i przykrości (nieszczęścia), motywujące do jego przestrzegania. Por. np. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, § 13, zob. także ważny fragment *Of Ethics in General* z około lat 1686–1688 (Locke, *Political Essays*, s. 297–304).

re wyposaża w wiedzę autentyczną, z tym, które daje w wyniku autentyczną wiarę. Wskazuje wreszcie, jak odróżnić to drugie zastosowanie, czyli to dające wiarę, od tego, które rodzi wiarę pozorną – można by ją analogicznie nazwać „wiarą werbalną” – a więc to, które prowadzi do nadużywającego sądu uznania tego, co sprzeczne z rozumem. W świetle tak odczytanych *Rozważań* wiedza i wiara, do których zdolny jest człowiek, nie tylko *mają*, ale i *mają mieć* właściwe sobie zakresy i nie leży ani w granicach możliwości, ani w ramach uprawnień istoty ludzkiej zakresy te zmieniać, zwłaszcza czyniąc z przedmiotu wiary przedmiot wiedzy. Nie ma jednak tak samo powodu, by tam, gdzie zachodzi możliwość uzyskania wiedzy, człowiek zadowalał się samą tylko wiarą¹⁴.

Rozważania niosą z sobą w tym względzie między innymi ten oto wniosek praktyczny, bodaj nazbyt pospiesznie zakwestionowany przez ówczesnych krytyków, że substancjalność i niematerialność tego, dzięki czemu myślimy, może być artykułem wiary, ale nie stanowi przedmiotu wiedzy¹⁵. Jeżeli weźmie się pod uwagę ustaloną przez Boga naturę rzeczy, stanie się zrozumiałe, że wiara nie wymaga wspomżenia ze strony wiedzy, konieczne tylko nie może jej przeczyć, wiedza natomiast obywa się bez wiary, zdolna rozszerzać się w autonomii za sprawą środków mających służyć właśnie do *jej* uzyskiwania, przede wszystkim tego, który jest człowiekowi dany pod postacią doświadczenia zmysłowego. Wiara nie może ulec osłabieniu w wyniku postępu wiedzy ani też wiedzy – przynajmniej zdobywanej przez człowieka właściwie posługującego się udzielonymi mu właśnie po to władzami poznawczymi i świadomego ich statusu oraz funkcji – nie podać w wątpliwość nawet najbardziej płomiennej wiara. Obowiązkiem człowieka jest zarówno rozszerzać wiedzę, tyjącą spraw ziemskich, jak pogłębiać wiarę, od-

14 Por. *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XVIII, § 10.

15 Takim krytykiem koncepcji Locke’a był między innymi biskup Worcesteru Edward Stillingfleet oraz Gottfried Wilhelm Leibniz, znający krytykę Stillingfleet’a. Najważniejszy wyraz sprzeciwu Leibniza stanowi jego *Teodycea* (tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2001), natomiast co do Stillingfleet’a zob. przyp. 17.

noszącą się do życia wiecznego, i nie próbować zmiany ich ustalonych przez Boga zakresów.

Locke jest zatem nie tylko teoretykiem poznania, badającym, skąd płynie wiedza o świecie oraz jak daleko może ona sięgać, ale także jej – można powiedzieć – etykiem, niejako legalizującym to poznanie, czyniącym z niego nie tylko możliwość dostępną człowiekowi, lecz także jego – obowiązkiem. Poznanie świata nie odbywa się kosztem obowiązków, przeciwnie, zaniedbuje je właśnie ten, kto zwłaszcza mając po temu czas i środki, nie stara się poznawać świata, zarówno świata przyrody, jak ludzi, będących wszakże Boskim dziełem i własnością, nawet jeżeli miałby się w rezultacie dowiedzieć, jak niewielką część tego dzieła Bóg uprzystępniał człowiekowi.

Nie przekraczając granic twierdzenia pierwszego, można dodać, że w *Rozważaniach* pada jeszcze taka oto, na pozór paradoksalna, odpowiedź na pytanie o moralną powinność obligującą jednostkę ludzką. Po pierwsze, skoro naszą powinnością jest używanie naszych władz do zdobycia wiedzy (ewentualnie do upewnienia się, że co do pewnych przedmiotów w zakresie naszych zdolności leży tylko wiara), to indywidulane i rzetelne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o obowiązek moralny jest już po części jego spełnieniem – wypełnia przynajmniej część obowiązku moralnego ten, kto próbuje samodzielnie i jak najsumienniejszym ustalić, co stanowi obowiązek¹⁶. Wskazuje na to już brak wiedzy wrodzonej dotyczącej zasad moralnych¹⁷. Ów obowiązek spełnia zatem

16 Zachodziłaby więc odległa, niemniej uchwytana analogia między stanowiskiem Locke'a a etyką Sokratesa, nawet jeżeli jeszcze osłabiana prawdopodobną odmiennością zapatrywać co do istnienia wiedzy wrodzonej.

17 Ponieważ zdaniem Locke'a o obowiązkach poucza człowieka także sam Bóg na drodze objawienia, powinno się dołożyć starań, aby to objawienie poznać, zrozumieć oraz je sobie przyswoić. Również w tym względzie filozof ten jawi się jako deontolog, zamierzający ułatwić (sobie i innym) dotarcie do rzeczywistej formuły obowiązków, odkrywanej tym razem w treści objawienia przez dany człowiekowi przez Boga rozum. Tak przynajmniej można, jak sądzę, interpretować późne, teologiczne prace Locke'a, zwłaszcza obszerną *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), zawierającą zresztą wielokrotne odwołania do idei niezmiennego i boskiego prawa naturalnego, jak również komentarze do

i sam autor *Rozważań*, również jemu samemu przynoszą one zatem w tym względzie pewną pomoc. Po drugie, nie zabrzmi paradoksalnie stwierdzenie, że każdy kolejny ogólny sąd o powinności, do którego dojdzie człowiek w naturalny sposób używający władz poznawczych, takich jak rozum i doświadczenie, w szczególności doświadczenie dotyczące człowieka indywidualnego oraz obserwacja zbiorowości ludzkich, i dołożywszy starań, by uniknąć pośpiechu, niedbałości i stronniczości, będzie według Locke'a *eo ipso* wyrażać to, czego szuka

listów św. Pawła wraz z poprzedzającym je krótkim esejem (*An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul Himself*), będące ostatnią pracą Locke'a, wydaną już po jego śmierci; pierwsze wydanie zbiorcze, jako *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, ukazało się w roku 1707. Najnowsze edycje: J. Locke, *The Reasonableness of Christianity. As Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Oxford 1999; idem, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. A. Wainwright, Oxford 1987. Można więc powiedzieć, że według Locke'a nawet ta pomoc płynąca od Boga w postaci objawienia nie jest dana człowiekowi *gratis* – wymaga użycia władz poznawczych i nie ma na celu wyręczyć go z pracy wewnętrznej, intelektualnej, mającej przełożyć się na właściwe, a więc moralne działanie. Sądę, że nie zabrzmi w sposób zanadto odległy od ducha filozofii Locke'a powiedzenie, że obowiązek, o ile jego odkrycie stanowi rezultat *naszej* pracy intelektualnej, dokonanej wprawdzie na tym, co otrzymaliśmy od Boga i przy pomocy tego, co również nam w tym celu dał, staje się w pełnym słowa znaczeniu *naszym* obowiązkiem. Zachodziłoby więc pewnego rodzaju podobieństwo między deontologią Locke'a a deontologią Kanta. Ponieważ stanowisko epistemologiczne Locke podtrzymywał w swojej polemice z biskupem Worcesteru i teologiem, doktorem Edwardem Stillingfleetem (1635–1699), na temat stosunku wiary i wiedzy, sądę, że twierdzenie drugie ma zastosowanie także do tej polemiki, zawartej w trzech obszernych listach do Stillingfleetu, a opublikowanych w latach 1697 (list pierwszy) oraz 1699 (drugi i trzeci). Stillingfleet wskazywał między innymi na konsekwencje praktyczne filozofii *Rozważań*, wskazującej również na ograniczenia ludzkiej wiedzy w odniesieniu do wiary, a tym samym także moralności; podobne wnioski wysnuje później Berkeley. W sprawie dwóch wcześniej wspomnianych dzieł, to znaczy *The Reasonableness of Christianity* oraz *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* zob. V. Nuovo, *John Locke. The Philosopher as a Christian Virtuoso*, Oxford 2017, s. 214–246. Nuovo widzi w Locke'u nie tylko zwolennika teorii prawa natury, ale i filozofa *par excellence* chrześcijańskiego. Skądinąd jedną czwartą olbrzymiego księgozbioru znajdującego się w posiadaniu Locke'a stanowiły prace religijne i teologiczne, w tym przekłady Pisma Świętego na różne języki.

nauka o moralności, a więc prawo natury tożsame z Boskim rozporządzeniem¹⁸. Można dodać, chociażby tytułem próby, że, po trzecie, Boskie ustanowienie jednego prawa natury w odniesieniu do człowieka jest wedle *Rozważań* czymś w rodzaju przedustawnej harmonii, polegającej na skorelowaniu czy ujednoliceniu wniosków, do których dojdą same rozumne jednostki ludzkie rzetelnie poszukujące odpowiedzi na pytanie o obowiązki nałożone na nie przez istotę Boską. Zgodność idei powstałaby więc pod odmiennością języków i różnaitością słów, a gdzie kończyłaby się tak wspólnie utworzona sekwencja jasnych, ogólnych i powszechnych sądów o powinności, tam istniałaby ona na zasadzie umowy społecznej, a więc w ramach prawa pozytywnego¹⁹.

-
- 18 Nie oznacza to, że niektóre obowiązki, będące elementami prawa natury, nie są znane już teraz. Znana jest chociażby zasada dotrzymywania umów oraz zasada sprawiedliwości, zob. *Rozważania*, ks. I, rozdz. III, §§ 3 i 5.
- 19 Warto zwrócić uwagę, że Locke w *Rozważaniach* rozróżnia trzy rodzaje prawa: prawo Boskie, prawo państwowe oraz prawo opinii („the law of opinion or reputation”). Twierdzi, że to ostatnie prawo, niezadko odmienne dla różnych epok, społeczności oraz narodów, jest zwykłą (ludzką) miarą tego, co moralnie dobre i złe. Zob. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXVIII, §§ 7–13. Podana powyżej interpretacja każe uznać, że Locke nie traktuje tej wielości jako nieuniknionej, lecz jako tymczasową, w zasadzie możliwą do zastąpienia przez zgodę powszechną odnośnie do tego, co dobre, a co złe; warunkiem tej zgody jest jednak należyte użycie rozumu. Zgadza się więc ona z przekonaniem samego Locke’a, iż zasady moralne mogą stanowić naukę pod względem ścisłości i pewności nieustępującą matematyce. Pewność, jedyność i prawdziwość moralności może więc, wedle koncepcji Locke’a interpretowanej jak powyżej, wypływać stąd, iż ludzie posługujący się należyście własnym rozumem utworzą pewną liczbę pojęć moralnych, co do których zapanuje wśród nich zgoda, tak jak udało się im stworzyć pojęcia matematyczne. Por. *op. cit.*, ks. IV, rozdz. III, §§ 18–20, rozdz. IV, §§ 5–10, ks. IV, rozdz. XII, §§ 7–8. Według proponowanej interpretacji twierdzenia takiej nauki będą *eo ipso* prawami natury, Locke’owskim ekwiwalentem nieistniejących wrodzonych zasad moralnych. Zwróćmy uwagę, że to prawo natury jest dane przez Boga rodzajowi ludzkiemu („given by God to mankind”), a więc, jak Locke potem wyjaśniał, wszystkim ludziom, nie jest więc tożsame z prawem zawartym w jakimkolwiek (danym mimo wszystko części ludzi) objawieniu. Wyjaśnienie to zawiera się w obszernym liście do Jamesa Tyrrella z 4 sierpnia 1690 roku na temat nieporozumień powstałych w związku ze wspomnianym rozdziałem, zob. P. King, *op. cit.*, s. 198–201, cytata powyżej *ibidem*, s. 198. Można chyba powiedzieć, że to prawo natury jest

Nie ulega wątpliwości, że pewną trudność w akceptacji takiego deontycznego obrazu filozofii *Rozważań* sprawia wydźwięk tych paragrafów księgi trzeciej, które odnoszą się do esencji realnych i nominalnych, do kwestii ich poznawania oraz ich wzajemnej zależności. Sądzę jednak, że mogą być one interpretowane w sposób pozwalający ich czytelnikowi uznać, że właściwie użycie rozumu i danych doświadczenia prowadzi do wytworzenia *eo ipso* wiarygodnych (lub coraz bardziej wiarygodnych) esencji nominalnych, a w konsekwencji do wiarygodnego (bądź wiarygodnego w coraz większym stopniu) przyporządkowania esencji realnej czemuś, co zgodnie z tymi właśnie wytworzonymi esencjami nominalnymi jawi się jako poszczególna rzecz. Świat zewnętrzny *jawi się* jako uporządkowany, ponieważ istoty ludzkie są ze swej natury istotami ujmującymi świat dzięki zmysłom i za pośrednictwem pojawiających się w nich wrażeń, a nie inteligencjami obdarzonymi wyłącznie rozumem, lecz przecież, o ile tylko dołoży się należytych starań, ukaże się on w sposób dostatecznie wiarygodny (lub coraz bardziej wiarygodny), zasługujący na akceptację (albo coraz mocniejszą akceptację) ze strony każdego takiego starannego badacza i bezstronnego obserwatora²⁰.

dla Locke'a w dwójnasób dane przez Boga wszystkim ludziom: określa właściwy sposób działania każdej jednostki ludzkiej oraz może być poznane przez każdą jednostkę, o ile korzystać ona będzie z rozumu i doświadczenia. Zob. także *Rozważania*, ks. IV, rozdz. XII, § 11.

- 20 Por. *op. cit.*, ks. IV, rozdz. IV, § 12, rozdz. VI, § § 11–15. Należy także pamiętać, że zdaniem Locke'a idee moralne, niemające charakteru porównawczego, różnią się od idei substancji tym, że te pierwsze są, ściśle biorąc, „modi mieszanymi” pierwotnymi rzeczami, dokonanymi przez umysł całkowicie wedle jego uznania, pod wyłącznym warunkiem niesprzeczności, połączeniami idei prostych, drugie – ich domniemanym odwzorowaniem, przez to, że są (także jednak zależnym od woli) połączeniem idei prostych współwystępujących w doświadczeniu, a wywołanych przez domniemane substancje. Sądzę jednak, że stanowisko Locke'a można interpretować tak, że idee-pierwotzory mogą być mniej lub bardziej udane, tak samo jak idee-reprezentacje, oraz że i jedne, i drugie mogą być coraz bardziej (albo wystarczająco) udane. Por. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXX, § § 4–5, ks. III, rozdz. V, § § 1–14. Zauważmy także, że „(...) tworząc te idee umysł przeważnie nie szuka wzorów w naturze ani nie odnosi

O tym, że tak rozumiane twierdzenie pierwsze można *mutatis mutandis* przenieść na inne dzieła Locke'a, mówi twierdzenie drugie; jego zwięzłemu dowodowi będą służyć poniższe uwagi²¹.

Nie zaprzeczając ogłoszonej filozofii Locke'a, można powiedzieć, że warunek należytego traktowania dotyczy nie tylko obchodzenia się z ludzkim umysłem, ale i z ludzkim ciałem, którego naturalne, właściwe działanie polega na funkcjonowaniu w niedolegliwych warunkach, pozwalających temu ciału na naturalne, a więc stopniowe zużywanie się i sukcesywne wyczerpywanie się wszystkich jego żywotnych zdolności i mocy, jakkolwiek po powieleniu się w potomstwie, tak by gatunek ludzki mimo to rozradzał się i trwał. Wspólnota polityczna, szczegółowo opisana w *Traktacie drugim o rządzie*, może się jawić jako optymalny środek, wskazany przez Locke'a, służący do osiągnięcia tego właśnie naturalnego celu. Tak jak wiedza zbadana w *Rozważaniach*, tak samo instytucja wspólnoty politycznej, badana w *Dwóch traktatach*, nie jest wedle tego filozofa człowiekowi dana *gratis* przez Boga – wykazaniu, iż tak nie jest, służy rozbudowana argumentacja wypełniająca oddzielnie *Traktat pierwszy* – niemniej jednak ma człowiek

tworzonych przez siebie idei do realnego istnienia rzeczy, lecz łączy takie idee, które najlepiej służą jego celom, nie starając się ściśle naśladować żadnej rzeczy istniejącej rzeczywiście" (*op. cit.*, ks. III, rozdz. V, § 6). Idee moralnej słuszności lub niesłuszności są ideami stosunku (Locke używa określenia „stosunek moralny”). Słuszność lub niesłuszność jest przypisywana czynowi na podstawie porównania go z normą; słuszność albo niesłuszność polega na zgodności z lub niezgodności z nią, zob. *op. cit.*, ks. II, rozdz. XXVIII, § 4.

- ²¹ Oczywiście należałoby tym twierdzeniem objąć w pierwszej kolejności esej *O właściwym używaniu rozumu* (*Of the Conduct of the Understanding*) z roku 1697, zamierzony jako nowe zakończenie *Rozważań*, poczynwszy od czwartego wydania (1700), opublikowany jednak dopiero w roku 1706 w ramach *opus posthumum* pod reakcją Petera Kinga, a więc oddzielnie od *Rozważań*. Esaj ten uzupełnił dopiero dziewiętnaste wydanie *Rozważań* (1793), uzupełnia także jego współczesną edycję w języku polskim, zob. *Rozważania*, t. 2, s. 499–613. Doczekał się wielu osobnych edycji, niekiedy tworzył całość z innymi pracami Locke'a, chociażby z *Myśłami o wychowaniu*. Wspomniane czwarte wydanie *Rozważań* istotnie wniosło nowy materiał, ale w postaci rozdziału XXIII księgi II, rozdziału XIX księgi IV oraz dodatków do § 26 rozdziału VI księgi III i § 6 w rozdziale XII księgi IV.

wystarczające środki do tego, by tę instytucję (tak samo jak wiedzę) samodzielnie stworzyć, i postępuje niewłaściwie, jeżeli tego nie czyni, gdy okoliczności jednoznacznie wskazują na jej potrzebę²². Można podejrzewać, iż autor *Dwóch traktatów o rządzie*, jeżeli byłby w nich nie mniej gruntownym deontologiem jak w *Rozważaniach*, zganiłby nie tylko człowieka pozwalającego trwać umysłowi w bezczynności, ale i ludzi niepotrzebnie zwlekających z zawarciem umowy społecznej wobec niebezpieczeństw stanu naturalnego.

Głównym środkiem danym przez naturę pozwalającym wspólnotę polityczną tak wytworzyć, jak wytwarzana jest wiedza, jest opisywany w *Rozważaniach* ludzki rozum, zdolny rozważyć pochodzącą z doświadczenia ideę człowieka i potrafiący zobaczyć w jej składzie naturalne uprawnienie do życia każdej takiej jednostki ludzkiej, o ile nie zamierza ona naruszać tego uprawnienia u pozostałych. Drugiego ważnego środka dostarczają dwie moce, a mianowicie ludzka wola, czyli zdolność człowieka do podążenia także we właściwą stronę, to znaczy za wskazaniem rozumu, a nie tylko za subiektywnymi afektami lub popędami, oraz ludzka wolność, to znaczy możliwość urzeczywistnienia tego, co się chce; również te środki doczekały się opisu w *Rozważaniach*.

Władza polityczna, opisana tym razem już w *Traktacie drugim*, pozwala człowiekowi zachować to, czego niezbędnie potrzebuje, by mógł być zrealizowany cel ustanowiony przez naturę, a który stanowi przedmiot jego obowiązku, mianowicie naturalny kres doczesnego życia, i właśnie dlatego władza ta pozwala jednostce (i *powinna* jej pozwalać) zachować własność, na którą składają jej życie, wolność dysponowania samą sobą oraz ten majątek, którym rozporządza samodzielnie.

Należy jednak, tak samo jak w przypadku dzieła o władzach jednostkowego ludzkiego umysłu, dokładniej określić

22 Tymi okolicznościami są wszakże „zepsucie i rozpusta zwyrodniałych ludzi”, zob. J. Locke, *Traktat drugi*, § 128, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, przekł. przejr. A. Czarnota, Warszawa 1992, s. 253, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

zakresy poszczególnych władz wspólnoty politycznej oraz ich kompetencje i analogicznie, znowuż gwoli wiedzy i obowiązowości czytelnika, odróżnić władzę legalną od pozornej czy uzurpowanej, tak jak należało odróżnić wiedzę rzeczywistą od mniemanej, gdy przedmiotu badań dostarczał człowiek oraz jego władze. Nie może zatem dziwić, że wszystko to rzeczywiście dokonuje się na kartach obydwu *Traktatów*, zwłaszcza zaś *Traktatu drugiego*. Jeżeli spojrzy się na filozofię tego *Traktatu* z tak roztaczającej się perspektywy, nasunie się nawet przypuszczenie idące dalej, mianowicie, że wolność, uznawana tam za naturalne uprawnienie jednostki, jest przydana jednostce przez Boga właśnie w tym celu, by mogła ona skutecznie czynić to, co czynić powinna, stąd też człowiek, który by nie miał żadnych obowiązków, ani nie potrzebowałby wolności, ani nie miałby prawa domagać się jej dla siebie²³.

Tego rodzaju wykładni poddają się ponadto, i to prawdopodobnie nawet z większą łatwością, pedagogiczne wywody Locke'a zebrane w *Myślach o wychowaniu*²⁴. Obowiązek za dbania tak o umysł, jak o ciało, by obydwa działały zgodnie z naturalnym przeznaczeniem, wobec ich początkowej słabości i nieporadności, spoczywa na opiekunach; człowiek dorosły, wyzwolony spod kurateli, winien samodzielnie zadbać

23 Zwróćmy uwagę, że *Dwa traktaty* pokazują także, że w granicach władz poznawczych znajduje się odkrycie, iż coś *nie jest* prawem natury, a więc że nie rodzi obowiązku. Człowiek nie ma w szczególności obowiązku bezwzględnego posłuszeństwa władzy państwowej jako pochodzącej od Boga, skoro władza państwowa ta nie ma takiego uprawnoczenia.

24 J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław 1959, *Biblioteka Klasyków Pedagogiki. Pisarze Obcy. Some Thoughts Concerning Education*, przygotowane na podstawie korespondencji Locke'a z zaprzyjaźnionym z nim politykiem Edwardem Clarke'iem (1650–1710) z roku 1684, gotowe w roku 1690, po raz pierwszy ukazały się w roku 1693; miały w tymże roku nawet dwa wydania. Współczesnym tłumaczeniem na język polski, opublikowanym wcześniej niż przekład Feliksa Wnorowskiego, był ten autorstwa Mariana Heitzmana (Warszawa-Lwów 1931). Warto przypomnieć osobę tłumacza, absolwenta Seminarium Filozoficznego UJ, historyka filozofii, znawcy filozofii odrodzenia włoskiego i wczesnonowoczesnej filozofii angielskiej, autora cennych prac na temat filozofii Marsilia Ficina i Francisca Bacona. Urodził się w roku 1899, po II wojnie światowej przebywał na emigracji w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, gdzie zmarł w roku 1964.

o właściwy stan umysłu i ciała. *Mysli* mają więc pomóc opiekunowi w spełnieniu obowiązku w imieniu jednostki młodej i niedojrzałej, niezdolnej jeszcze do samodzielnego sprostania powinnościom.

Warto zwrócić uwagę na rady Locke'a odnośnie do zdrowia – chyba nieprzypadkowo i nie wyłącznie z racji wykształcenia medycznego i praktyki lekarskiej jawi się w nich jako przeciwnik stwarzania warunków sztucznych, zwłaszcza wykreowanych z jak największą dbałością o wygodę, w których to ciało miałoby rzekomo lepiej i bezpieczniej się rozwijać. Ciało pielęgnowane ponad miarę nigdy nie nabierze krzepkości, przeciwnie, pozostanie wątłe i delikatne, mniej zdadne do życia i należytego funkcjonowania niż ciało dorastające w surowszych warunkach pospolitych, przewidzianych jednak i zadysponowanych przez naturę, warunkach będących, jak można by powiedzieć, wynikiem dalekosiężnej Boskiej inwencji, a nie ludzkiej krótkowzrocznej interwencji²⁵.

Zawarte w *Mysłach* rady co do rozwijającego się umysłu w nie mniejszym stopniu warte są wzmianki, przyjąwszy „deontologiczną” wykładnię tego dzieła. Umysłu chłopca nie należy obciążać wiedzą pozorną, mającą postać wiedzy gramatycznej czy filologicznej; języki są ludzkim wynalazkiem i słowom oraz ich gramatycznym podziałom nie musi odpowiadać nic substancjalnego. Przyszły dżentelmen nie powinien

25 Trzeba jednak takie twierdzenie formułować z ostrożnością, pamiętając, że według Locke'a świat, jeżeli chodzi o ludzkie potrzeby, jest w większym stopniu mnogością surowców niż gotowych do użytku rzeczy. Zob. np. J. Locke, *Traktat drugi*, § 37, s. 188 i §§ 40–45, s. 191–195. Rzeczy te *powinien* więc wytworzyć człowiek sam, jeżeli chce należycie zadbać o siebie. Sądzę, że słowo to oznacza w tym względzie także powinność moralną. Locke także twierdzi, że „Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod [*to the best advantage of life and convenience*]. Ziemia i wszystko, co się na niej znajduje, zostały im nadane dla ich utrzymania i dobrobytu [*for the support and comfort of their being*]” (*op. cit.*, § 26, s. 181). Wygody, które człowiek ma uzyskiwać dla siebie w wyniku pracy, należy rozumieć w sposób daleki od przesady. Brzmienie oryginału podaję za wydaniem: J. Locke, *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, J. Dunn, R.W. Grant, New Haven-London 2003, s. 111.

być także odwodzony od poznawania obowiązków, chociażby jeszcze na drodze pouczeń i przykładów, tym bardziej demoralizowany przez ludzi niższego stanu, o nikłej, jeśli nie pozornej obowiązkowości.

Przeciwna interpretacja zarówno *Myśli o wychowaniu*, jak innych dzieł Locke'a, a zarazem druga warta uwzględnienia trudność tej interpretacji, na którą składają się dwa rozpatrywane twierdzenia, mogłaby doszukiwać się u Locke'a argumentów hedonistycznych i utylitarnych w miejsce rzekomej i co najwyżej werbalnej deontologii, to znaczy argumentów podkreślających pożytek, jaki wypływa ze spełnienia obowiązków (czy może już tylko tak zwanych „obowiązków”) względem umysłu oraz ciała (lub czegokolwiek innego), zwłaszcza pożytek pojmowany jako pozytywny stosunek przyjemności do przykrości u samej jednostki ludzkiej lub ludzkości w ogóle.

Sądę, że Locke, jakkolwiek hedonizmowi jako stanowiisku poświęcił niemało uwagi zarówno w pismach i notatkach za życia nieopublikowanych, jak w samych *Rozważaniach*, co najwyżej sporadycznie odwołuje się do tak rozumianego argumentu utylitarnego. Powinniśmy zadbać o nasze ciało po to, aby żyć, bo to życie, nie zaś przyjemne lub niebolesne odczuwanie, jest właściwym celem i przeznaczeniem organizmu ludzkiego; Bóg stworzył nas, więc mamy istnieć, dopóki nie spodoba się Mu odwołać nas z tego świata. Zmysłowość każdym swoim doznaniem przyjemnym lub przykrym poucza nas o tym, do czego dążymy, a dążymy do indywidualnie pojmowanej przyjemności i do uniknięcia takiej przykrości, jednak człowiek ma przecież także rozum, a ten, w połączeniu z rozumianą szerzej zmysłowością, może go pouczyć o obowiązkach, a więc o tym, do czego człowiek dążyć *powinien*. Człowiek powinien spełniać obowiązki, a przyjemność i przykrość są ni mniej, ni więcej, jak tylko środkami, które są zdolne go pobudzić do działania zgodnego z obowiązkiem i które stanowią nagrodę lub karę za nie²⁶.

26 Locke nie wymaga więc spełnienia obowiązków dla nich samych; obowiązkowy jest nawet człowiek, który spełnia je z myślą o nagrodzie bądź z obawy przed karą. Pod tym względem jego stanowisko różni się od

Również *List o tolerancji* może być pojmowany jako praca na temat obowiązków moralnych i tak samo może być rozumiany jako dzieło także w tym znaczeniu i w tej mierze praktyczne, iż, pouczając czytelnika o nich, ułatwia mu ich wykonywanie²⁷. Wedle *Listu* przeznaczeniem wspólnoty politycznej jest zachowanie i ochrona doczesnego bytu jednostki oraz tego wszystkiego, czego ona potrzebuje do zachowania takiego bytowania. Naturalny rozwój zdolności poznawczych człowieka i ich konsekwentne stosowanie

Kantowskiego. Sprawę można ująć jeszcze w taki sposób: człowiek z natury dąży do szczęścia – takim został stworzony przez Boga. Spełnienie ustanowionych przez Boga powinności będzie przez Niego nagrodzone wieczną szczęśliwością, której zapowiedzią jest szczęśliwość życia we wspólnocie, w której jednostki kierują się w życiu odkrywaniem przez nie prawem moralnym.

- 27 Pamiętajmy, że wydana anonimowo (z enigmatycznym podaniem inicjałów autora i adresata listu, remonstranckiego teologa Filipa van Limborcha, przyjaciela Locke'a) w holenderskiej Goudzie w roku 1689, a napisana pięć lat wcześniej *Epistola de tolerantia, ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A scripta á P.A.P.O.I.L.A*, wydana w angielskim przekładzie Williama Popple'a w tym samym roku, również anonimowo, jako *A Letter Concerning Toleration*, jest w znacznej mierze powtórzeniem dużo wcześniejszej pracy Locke'a, mianowicie *An Essay Concerning Toleration*, powstałej jeszcze w roku 1667 (niewielki jej suplement pn. *Toleration* pochodzi z około roku 1675), a ta z kolei stanowi odejście od zachowawczego i konserwatywnego stanowiska zajętego przez młodego Locke'a w latach 1660 i 1661, w nieopublikowanych *Dwóch rozprawach o władzy urzędu* (*Two Tracts on Government*). Fragmenty tego *Eseju* pierwotnie ukazały się drukiem dopiero w roku 1829, natomiast całość jeszcze później, w roku 1876. Zob. Locke. *Political Essays*, s. 134–159 (*Esej*) i 230–235 (*Toleration*, oznaczone tam jako *Toleration A*). Locke potwierdził autorstwo *Epistoły* (i wszystkich innych swoich anonimowo wydanych dzieł, w tym *Dwóch traktatów o rządzie*) na krótko przed śmiercią (w 1704), dotąd wraz z Limborchem (w większym stopniu niż on) starał się zachować pozory, jakoby było to dzieło nieznanego im autora. Zob. J.W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Oxford 1993, s. 124–125; zob. także P. Coste, *The Character of Mr Locke, by Mr Peter Coste: With a Letter Relating to that Character, and to the Author of It*, [w:] J. Locke, *The Works of John Locke*, vol. 9, London 1824, s. 174. Tom ten zawiera korespondencję Locke'a z Limborchem. Jak wiadomo, Locke odpowiadał na krytykę *Listu* ze strony Jonasa Proasta trzema następnymi, również anonimowymi (do czasu) *Listami* – *Drugi list o tolerancji* ukazał się w roku 1690, *Trzeci* w 1692, *Czwarty* w 1706. W istocie powtarzają one treść pierwszego *Listu*.

prowadzi jednak również (jak o tym pouczają deontologicznie odczytane *Rozważania*) do uzyskania pewnych przekonań odnośnie do ewentualności istnienia jednostki po tym, jak skończy się jej życie doczesne; przekonania te, sięgające tak daleko, stanowią wprawdzie nie wiedzę, lecz wiarę, nie może jednak dziwić stwierdzenie (tym razem poczynione właśnie w *Liście*), że możliwość powstawania i autonomicznego trwania jej materialnych wyrazów oraz tego, co niezbędne dla takiego powstawania i trwania, powinna mieć zagwarantowane miejsce we właściwie funkcjonującym państwie. Te naturalne przekonania winny być przez człowieka indywidualnie rozwijane (o czym już wiadomo czytelnikowi *Rozważań*), ale w taki sposób, by ten rozwój nie naruszał wspólnoty politycznej i nie utrudniał jej spełniania jej właściwych zadań (o czym z kolei dowiaduje się on z *Listu*). Do zachowania naturalnego porządku rzeczy równie niezbędny jest oczywiście brak destrukcyjnego oddziaływania zmierzającego w przeciwnym kierunku, polegającego więc na tym, że wspólnota polityczna, a zwłaszcza jej władza, wywiera albo usiłuje wywierać wpływ na treść i językową postać tych przekonań oraz rości sobie bądź skłonna jest rościć sobie pretensję do decydowania o formie ich materialnych i instytucjonalnych przejawów.

Nadanie tym przekonaniom satysfakcjonującej jednostkę postaci byłoby natomiast w świetle powyższej interpretacji nie tylko *prawem*, ale i ukazywanym przez Locke'a *obowiązkiem* tej jednostki, która już zdecydowała się na przystąpienie do wspólnoty politycznej. A zatem nie tylko powinna ona przystąpić do wspólnoty politycznej wobec niebezpieczeństw charakterystycznych dla stanu natury, ale i powinna przystąpić do wspólnoty religijnej, aby zadbać także o własne niedoczesne dobro. Filozof ten zganiłby zarówno tego, kto zdradza opieszałość w sprawach dotyczących możliwości życia wiecznego i kto sprawę tę zaniedbuje nie tylko wskutek przesadnej dbałości o własne ciało i środki, których ono wymaga do prawidłowego funkcjonowania, jak i tego, kto w rezultacie nadmiernej dociekliwości co do dzieł natury nie przywiązuje do wiary, wybiegającej ku temu, co po-

nad naturą, należytej wagi. Locke rozważył słynny zakład Pascala i przychylił się do autorskiej konkluzji²⁸. Dobrze wiadoczny jest także krytycyzm, z jakim odnosi się zarówno do „entuzjasty”, niezważającego w kształtowaniu tych przekonań na pochodzący przecież od Boga rozum i bezkrytycznie uznającego realność płodów własnej wybujałej i podekscytowanej wyobraźni, jak do „papisty”, rezygnującego z własnej pracy nad przekonaniem i dającego bezrefleksyjny posłuch głosowi tradycji. Innym jeszcze kardynalnym błędem, przed którego popełnieniem szczególnie ów *List* przestrzega czytelnika, jest każda próba doprowadzenia kogokolwiek siłą do zmiany przekonania²⁹.

Jeżeli do Locke’owskiego pojmowania obowiązków (o ile to ono zostało zarysowane powyżej) przyłożyć jego dobrze znaną koncepcję źródeł prawa do własności prywatnej, naznaczoną w *Traktacie drugim*, okaże się, że praca, którą wykonuje człowiek spełniający obowiązki względem zarówno umysłu, jak ciała, czyli kształtujący i jedno, i drugie zgodnie z ich naturalnym przeznaczeniem, w sposób opisany w *Rozważaniach* i *Liście o tolerancji*, dawałaby mu uprawnienie do posiadania jej rezultatów. Nie zabrzmi ani paradoksalnie, ani niezgodnie z duchem filozofii Locke’a końcowe przypuszczenie, że im bardziej usprawniamy i aktywizujemy władze naszego umysłu oraz naszego ciała, im bardziej dokładamy starań, by funkcjonowały należycie, a nie opacznie albo wręcz wcale, w tym większym stopniu mamy prawo powiedzieć o usprawnionych władzach i o udoskonalonych ich podłożach, iż są „nasze”. W odpowiednio mniejszym stopniu ma prawo mówić o „swoim” umyśle i „swoim” ciele człowiek, który mogąc zatroszczyć się o ich kulturę, nie uczynił tego

28 Por. np. jego notatkę *Ateizm*, napisaną 29 lipca 1676 roku, a więc podczas pobytu we Francji (zob. *Locke. Political Essays*, s. 245–246).

29 Błąd ten polega w istocie na próbie przekroczenia granic ustanowionych przez Boga: „Taka jest już bowiem natura ludzkiego umysłu, że żadną przemocą z zewnątrz zniewolić się nie da. Niech ktoś zabierze dobra zewnętrzne, niech kaźń więzienia, niech kara tortury katuje ciało, nadaremnie się trudzisz, jeżeli za pomocą tego rodzaju męczarni chcesz zmienić zapatrywania duszy na rzeczy” (J. Locke, *List o tolerancji...*, s. 9).

i tym dwóm dzierżawionym od Boga polom pozwolił zarościć chwastami i chaszczami. Można także tytułem zakończenia podsunąć myśl, że własność nas samych nie ma w tej filozofii ani znaczenia autonomicznego, ani statusu bezwarcunkowego – coraz większe uprawnienie do własności nas samych pełni funkcję sprawiedliwej nagrody, którą jeszcze docześnie, w uporządkowanym uniwersum świata zmysłowego, otrzymujemy za rzetelne spełnianie obowiązków, a tym samym stanowi naturalną, a więc właściwą zachętę do ich starannego podejmowania.

Bibliografia

- Colman J., *Locke's Empiricist Theory of the Law of Nature*, [w:] *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, ed. P.R. Anstey, London-New York 2003.
- Coste P., *The Character of Mr Locke, by Mr Peter Coste. With a Letter Relating to that Character, and to the Author of It*, [w:] J. Locke, *The Works of John Locke*, vol. 9, London 1824.
- Grzeliński A., *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, Toruń 2019, *Monografie z Historii Filozofii*.
- King P., *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*, London 1853.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, przekł. przejr. J. Kopania, Kraków 2001, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Locke J., *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. L. Joachimowicz, red. wyd. pol. Z. Ogonowski, Warszawa 1963, *Filozofia i Wspólnota Światowa*.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Wrocław 1959, *Biblioteka Klasyków Pedagogiki. Pisarze Obcy*.
- Locke J., *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. A. Wainwright, Oxford 1987.
- Locke J., *The Reasonableness of Christianity. As Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Oxford 1999.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, przekł. przejr. C. Znamierowski, t. 1–2, Warszawa 1955, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 15.
- Locke J., *Traktat drugi*, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, przekł. przejr. A. Czarnota, Warszawa 1992, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Locke J., *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro, J. Dunn, R.W. Grant, New Haven-London 2003.
- Locke. *Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge 2002.

- Nuovo V., *John Locke. The Philosopher as a Christian Virtuoso*, Oxford 2017.
- Rogers G.A.J., *The Intellectual Setting and Aims of the „Essay”*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, ed. L. Newman, Cambridge 2007, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521834333.002>.
- Schneewind J.B., *Locke's Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V.C. Chappell, Cambridge 1994, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521833714.009>.
- Yolton J.W., *A Locke Dictionary*, Oxford 1993.

Streszczenie

Przedmiotem pracy jest próba interpretacji filozofii Johna Locke'a, zarówno ogłoszonej przez niego w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1689), jak i zawartej w innych jego dziełach i pracach, zgodnie z którą stanowi ona w równym stopniu o teorii obowiązków, jak dotyczy zagadnień poznania, władzy, religii czy wychowania. Ta teoria obowiązków ma wymiar praktyczny, to znaczy ma ułatwić czytelnikowi Locke'a ich wykonywanie. Rozważam najważniejsze trudności, które musi wziąć pod uwagę zwolennik takiej interpretacji.

Słowa kluczowe: John Locke, obowiązek moralny, prawo natury, etyka, epistemologia, polityka

John Locke on Moral Obligations Summary

The article attempts to present an interpretation of John Locke's philosophy – as expressed by him both in *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) and in his other works and texts – according to which it deals with the theory of obligations as much as with the issues of cognition, power, religion or education. This theory of obligations has a practical dimension, that is, it is meant to help the reader of Locke in fulfilling their obligations. I am considering the main difficulties a follower of such an interpretation faces.

Key words: John Locke, moral obligation, natural law, ethics, epistemology, politics

ADAM GRZELIŃSKI 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Religia, moralność, światopogląd – różne oblicza Berkeleyowskiej krytyki filozofii Shaftesbury’ego¹

W 1734 roku ukazał się anonimowy pamflet zatytułowany *A Vindication of the Reverend D- B-y from the Scandalous Imputation of Being Author of a Late Book, Intitled, Alciphron, or the Minute Philosopher*². Jego autor, William

1 Powodem poświęcenia eseju postaci Berkeleya w tomie dedykowanym pamięci prof. Miłowita Kunińskiego jest pragnienie oddania sprawiedliwości jego wielorakim zainteresowaniom. Miłowit nie tylko był znakomitym badaczem filozofii politycznej i historii filozofii w ogóle, ale też bardzo wnikliwym znawcą myśli Berkeleya i nowożytnej filozofii brytyjskiej. Na różne sposoby inspirował polskie badania na tym polu: opracował nigdy niepublikowane znakomite przekłady dwóch esejów optycznych irlandzkiego filozofa, a także wspierał inne powstające przekłady pism – wraz z Martą Szymańską-Lewoszewską zawdzięczamy mu niezwykle drobiazgową uwagę, jakimi opatrywał nasze tłumaczenia *Siris* (2013) oraz *Pism ekonomicznych i społecznych* (2016). Brał także udział w pracach International Berkeley Society – wraz z Bertilem Belfrage i Przemysławem Spryszakiem zorganizował międzynarodową konferencję pod patronatem IBS w Krakowie w 2013 roku; z powodu choroby nie mógł już niestety uczestniczyć toruńskiej konferencji Towarzystwa w 2017 roku. Tekst ten jest także wyrazem mojej wdzięczności za jego pomoc i życzliwość.

2 *A Vindication of the Reverend D- B-y from the Scandalous Imputation of Being Author of a Late Book, Intitled, Alciphron, or the Minute Philosopher*, London 1734, s. 8.

Wishart, dowodził, że nie jest możliwe, aby wydane wcześniej dzieło *Alkifron* (również ukazało się bez nazwiska autora) mogło wyjść spod pióra George'a Berkeleya. W broszurce tej czytamy między innymi:

Ze zdumieniem można było usłyszeć, że nie zadowolwszy się ukazaniem go [Shaftesbury'ego] jako sceptyka, wystąpił przeciw jego pojęciom cnoty, jego nawoływaniu do bezinteresownej miłości, sposobom, w jakie ukazał on piękno moralnego charakteru, *to kalon*. Im dłużej go czytałem i rozważałem tę kwestię, coraz bardziej utwierdzałem się w przekonaniu, że jest niemożliwe, aby D- B-y był autorem owej książki.

Autorstwo *Alkifrona* można było ustalić jeśli nie na podstawie zawartości książki, to chociażby dzięki dołączonej do niej *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*, już w pierwszym wydaniu *Próby* na okładce widniało nazwisko Berkeleya³. Jednym z oczywistych powodów owej obrony Berkeleya przed nim samym była ostrość ataku, jaki przypuścił on w tej pracy na wolnomyślicieli i deistów. Dwadzieścia lat wcześniej Berkeley występował co prawda przeciwko deistom w swych esejach publikowanych w „The Guardian”, ale była to krytyka o charakterze ogólnym, dokonana z pozycji religijnych. Także swe najważniejsze dzieła: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* (1710) i *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem* (1713) irlandzki filozof opatrywał tytułami, które ujawniały apologetyczny cel jego pisarstwa: *Traktat* miał badać „główne przyczyny błędów i trudności występujących w naukach wraz z podstawami, na których opiera się sceptycyzm, ateizm i niereligijność”, w dalszej zaś części tytułu drugiego z dzieł Berkeley wyjaśniał, że jego celem jest „udowodnienie rzeczywistości i doskonałości ludzkiego poznania, bezcielesnej natury duszy i bezpośredniej opatrności Boga w przeciwieństwie do sceptyków i ateistów oraz

3 *Próba* została dodana do trzeciego wydania (londyńskiego), które ukazało się jeszcze tego samego, 1732, roku. Por. G. Keynes, *A Bibliography of George Berkeley, Bishop of Cloyne. His Works and His Critics in the Eighteenth Century*, Oxford 1976, s. 9.

zapoczątkowanie metody ku uczynieniu nauk łatwiejszymi, pożyteczniejszymi i krótszymi”. Tym razem znana z wcześniejszych esejów satyra stanowi dodatek do wnikliwej analizy poglądów uznawanych przez Berkeleya za areligijne, a atak przeprowadzony został z większą precyzją: czytelnicy dokładnie mogli stwierdzić, że jego celem są pisma Bernarda Mandeville’a, Anthony’ego Collinsa, Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego i innych.

Celem niniejszego esaju jest przedstawienie sposobu, w jaki irlandzki filozof poddał rekonstrukcji stanowisko Shaftesbury’ego, a także próba oceny zasadności krytyki przeprowadzonej w trzecim dialogu *Alkifrona*. W pierwszej kolejności przedstawiam w skrócie religijne tło owej dysputy, wskazując na odmienność pojmowania doświadczenia religijnego, w tym stosunek obu filozofów do objawienia. Uzupełnieniem są bardziej szczegółowe analizy problemowe. Pierwsza z nich dotyczy znaczenia piękna, które dla obu filozofów stanowi zmysłowy przejaw czuwającej nad światem opatrności, ale zdaniem Berkeleya nie może zastąpić – jak chciał Shaftesbury – religijnej wiary czy pewności odnośnie do danej w objawieniu obietnicy życia przyszłego. Drugim przedmiotem analiz jest zasadność krytyki Shaftesburiańskiego utożsamienia moralności i estetyki oraz jego koncepcji zmysłu moralnego, odpowiadającego zarówno za doświadczenie piękna, jak i ocenę moralną ludzkich czynów. Wydaje się, że krytyka ta jest po części słuszna, choć podstawowa różnica ma charakter światopoglądowy: jak staram się wykazać, to właśnie Shaftesbury, choć sięgający do tradycji antycznej, w większym stopniu jest wyrazicielem oświeceniowego przekonania o kwalifikacjach moralnych i umysłowych pojedynczych ludzi.

W obronie religijnego racjonalizmu

Najogólniej rzecz ujmując, różnicę stanowisk pomiędzy autorem *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* a twórcą *Alkifrona* w kwestii religii można ująć następująco. O ile Berkeley bronił religii anglikańskiej przed obserwo-

wanymi przez siebie procesami sekularyzacyjnymi, o tyle stanowisko Shaftesbury'ego można uznać za przejaw osiemnastowiecznych tendencji racjonalizujących religię. W powyższym stwierdzeniu kryje się jednak szczypta ironii, albowiem zażarcie broniący anglikanizmu Berkeley sięga po oręż, jakim jest dlań najnowsza filozofia – empiryzm Locke'a czy newtonowska fizyka – aby przełamać impas, w jakim znalazła się racjonalistyczna filozofia. W wydaniu twórcy ostatniego siedemnastowiecznego wielkiego systemu filozoficznego, kartezjanisty Nicolasa Malebranche'a, racjonalizm miał wieść już tylko w ślepy zaułek i prowadzić do sceptycyzmu. Odsunięcie owego kryzysu miało przynieść uzdrowienie zarówno naukom i filozofii, jak i religii. W przeciwieństwie do idącego w filozoficznej awangardzie Berkeleya Shaftesbury'emu dużo bliższa była tradycja antycznego platonizmu i stoików: odnajdziemy w niej wpływy Platona i Plotyna, Epikteta i Marka Aureliusza.

W pewnym sensie punkt wyjścia obu filozofów jest jednak podobny, zgodnie bowiem z tradycją anglikańską obaj oddzielają do pewnego stopnia religię od moralności. W przypadku Shaftesbury'ego wiąże się to z pojęciem religijnej bezinteresowności. Owo pojęcie, które z czasem zaczęło funkcjonować na gruncie estetyki, pojawia się u Shaftesbury'ego w kontekście postawy moralnej oraz doświadczenia religijnego. Píše na przykład:

Miłość prosta, czysta i z niczym niezmieszana, (...) ma za przedmiot jedynie wspałość najwyższej istoty i nie dopuszcza innej myśli o szczęśliwości niż to, co jest jej owocem. (...) bezinteresowna miłość Boga jest miłością najczciodsza, lecz (...) przez swój nieroztropny zapał pobożni i mający jak najszczerze chęci ludzie nadużywali jej tak dalece, że zmieniała się w szaleństwo i fanatyzm⁴.

Postulowana przez Shaftesbury'ego bezinteresowność postawy religijnej ma swe anglikańskie, a ogólnie: kalwińskie, protestanckie korzenie i wiąże się z pojęciem religijnej

4 A.A.C. Shaftesbury, *Moralisci*, [w:] idem, *List o entuzjazmie. Moralisci*, tłum. A. Grzeliński, Toruń 2007, s. 103.

predestynacji. W takiej postawie nie ma miejsca na zaskarbianie sobie Bożej łaski dobrymi czynami, a moralność i religia stanowią dziedziny odrębne. Jednakże typowe dla takiej postawy przekonanie o niepoznawalności Bożych wyroków nie idzie u Shaftesbury'ego w parze z bojaźnią czy przerażeniem, albowiem zostaje zrównoważone zarówno stoicką niewzruszonością, nieustannym ćwiczeniem się w akceptacji tego, co niezależne od własnej woli, jak i odnajdowaniem radości w podejmowaniu właściwego życiowego wyboru, kształtującemu cnotliwy charakter niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych.

Najbardziej dobitne świadectwo rozdzielenia moralności od religii zawiera rozprawa Shaftesbury'ego *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, w której analizuje on warunki postawy wewnętrznej mającej zapewnić prawe postępowanie i stałość obiektywnej oceny moralnej. Warunkiem tym jest osiągnięcie wewnętrznej harmonii afektów: ludzkie postępowanie ma być podporządkowane pobudkom naturalnym, altruistycznym, co powinno być wynikiem przekonania, że pomiędzy motywacją egoistyczną i altruistyczną nie ma ostatecznie sprzeczności, albowiem konsekwentny egoizm jest nieracjonalny i prowadzi do zaspokajania chwilowych kaprysów, właściwie pojmowane dobro własne można zaś realizować jedynie w perspektywie dobra bardziej ogólnego: rodziny, społeczności czy ostatecznie natury. W ten sposób przeświadczenie o spajającej całość natury celowości, odpowiedniku opatrnościowego porządku, którego przejawem w ludzkim doświadczeniu jest zachwyt nad pięknem natury, zostaje uwewnętrznione, stając się ostatecznie trwałą predyspozycją ludzkiego umysłu:

Posiadanie naturalnych życziwych i wielkodusznych afektów, które są silne i z całą mocą nakierowane na dobro społeczności, oznacza posiadanie głównych środków i mocy samouznania. (...) Pewne jest że porządek czy też symetria tej wewnętrznej konstytucji jest sama w sobie nie mniej rzeczywista i dokładna niż ta, która cechuje ciało⁵.

5 Idem, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, [w:] idem, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L.E. Klein, Cambridge 1999, s. 200–201, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*.

Możliwość osiągnięcia owej postawy stanie się przedmiotem Berkeleyowskiej krytyki nie tylko dlatego, że wydaje się wysoce wątpliwa, ale i z tego powodu, że ugruntowując moralność w ludzkiej naturze, Shaftesbury uwalnia ją od religijnych sankcji: cnotliwa postawa ma swoje źródła w oddźwięku emocyjnym, samouznaniu czerpanym ze względu na aprobatę innych, ostatecznie zaś w stoickiej niewzruszoności, nie zaś w pozaświatowej nagrodzie, która ma czekać na ludzi w życiu przyszłym.

Inaczej relacje pomiędzy obiema sferami – moralności i religii – przedstawia Berkeley. Co prawda jak twierdzi w *Biernym posłuszeństwie*, Bóg jest ostatecznie najwyższym prawodawcą, jednak ustanowione przezeń zasady nie muszą gwarantować doczesnej pomyślności pojedynczych ludzi; ich słuszość wynika z samego ustanowienia ich przez Boga. To zespół reguł, które – jeśli respektowane są przez wszystkich – mają doprowadzić do „pomyślności wszystkich ludzi w ogóle, wszystkich narodów i wszystkich epok tego świata, których istnienie leży w boskim zamiarze”⁶. Ponieważ jednak tak sformułowany boski zamiar nie tylko odsuwa pomyślność wszystkich ludzi w zaświaty, ale jest też ogólny, stanowiąc jedynie obietnicę, Berkeley broni kanonu chrześcijańskich przykazań, a jego zamiarem jest wykazanie, że „negatywne zasady prawa natury, takie jak »nie będziesz popełniał cudzołóstwa«, »nie będziesz fałszywie przysięgał«, »nie będziesz przeciwstawiał się władzy najwyższej« i tym podobne, powinny być brane w najbardziej bezwzględny, konieczny i niezmienny znaczeniu”⁷. Uznanie niewzruszonego charakteru tradycyjnych chrześcijańskich cnót idzie u Berkeley’a w parze z przekonaniem, że ich respektowanie powinno opierać się na posłuszeństwie prawu, niezależnie od doczesnych skutków:

Ten, kto w swych poczynaniach kieruje się owym prawem, nigdy nie popełni błędu, nawet gdyby sprowadził na siebie biedę, śmierć

6 G. Berkeley, *Biernie posłuszeństwo*, [w:] idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. pod kier. A. Grzelińskiego, oprac. A. Grzeliński, Toruń 2011, s. 192, *Klasyka Filozofii*.

7 *Ibidem*, s. 188.

czy hańbę; nawet gdyby całą jego rodzinę, przyjaciół czy kraj miało spotkać największe i niedające się znieść nieszczęście. Łagodne i życzliwe usposobienie jest często powodem najlepszych i najwspólniejszych postępów, lecz nie możemy czynić z niego wyłącznej reguły postępowania. Jest ono bowiem uczuciem głęboko zakorzenionym w naszej naturze i tak jak wszystkie inne uczucia należy je powściągać i trzymać w ryzach, w przeciwnym wypadku mogłyby mieć równie potworne skutki, jak każda inna nieokiełznana żądza. Więcej nawet, jest ono od nich bardziej niebezpieczne, budzi bowiem naszą sympatię, a przez to, podsuwając naszemu umysłowi pozór dobra i wielkoduszności, może go osłepić i zdeprawować⁸.

Cnocie międzyludzkiej życzliwości przeciwstawiony zostaje religijny rygorizm, a respektowanie nakazów religijnych nie musi prowadzić do ziemskiego dobra czy szczęścia. Berkeley uważa, że ludzki rozum bywa za słaby, aby przeniknąć Boże zamiary, a samowolne próby ustalenia przez ludzi nowego doskonałego porządku moralnego czy politycznego na ziemi z reguły prowadzą do opłakanych skutków. Próbę zindywidualizowania przez Shaftesbury'ego wiary, sprowadzenia religii do prywatnej postawy pojedynczych ludzi i oparcia jej na wewnętrznym poczuciu Bożego porządku przenikającego naturę, jawiło się Berkeley'owi – anglikańskiemu duchownemu, misjonarzowi, a od 1734 roku biskupowi Cloyne, zaangażowanemu w instytucjonalne funkcjonowanie Kościoła – jako porzucenie objawienia na rzecz naturalizacji religii krótką drogą zmierzającą do ateizmu. Warto zresztą zauważyć, że i sam Shaftesbury był świadom nieortodoksyjnego charakteru swej postawy, starając się wykazać niesłuszność zarzutów o niereligijność⁹. Tak zatem różnica stanowisk pomiędzy obydwojema filozofami nie daje się sprowadzić jednoznacznie do przeciwstawienia obrony religii objawionej, na której straży stoi instytucjonalny Kościół strzegący ludzi przed ich własną nierozumnością, oraz postulatu zindywidualizowania religijności i oparcia jej na indywidualnej postawie pojedynczego człowieka. Oto bo-

8 *Ibidem*, s. 195–196.

9 Por. np. A.A.C. Shaftesbury, *Moralisci*, s. 103; idem, *List o entuzjazmie*, [w:] idem, *List o entuzjazmie...*, s. 55.

wiem spór dotyczył dwóch innych kwestii: zakresu ludzkiej rozumności i jej charakteru.

W odniesieniu do *zakresu* Shaftesbury przeciwstawiał się fideistycznej tradycji kalwińskiej, w czym można dostrzec przejaw rodzącej się w siedemnastym stuleciu racjonalizacji religijnej, której – skądinąd bardzo od siebie odmienne – przejawy napotykałyśmy u takich myślicieli, jak Edward Herbert, Thomas Browne, później zaś John Locke czy rówieśnicy Shaftesbury'ego, John Toland i Antony Collins. Wyraz owe go fideizmu i woluntaryzmu widzieliśmy przed chwilą w cytowanym fragmencie *Biernego posłuszeństwa*, w którym Berkeley uzależnia wartość nakazów moralnych od faktu, że mają one źródło w woli Boga. W podobny sposób woluntarystyczna jest cała immaterialistyczna metafizyka Berkeley'a, zgodnie bowiem z zasadą *esse est percipi* tak naprawdę wszystko rozgrywa się w relacji woli człowieka i Boga.

Drugą kwestią jest *charakter* ludzkiej rozumności. Dla Berkeley'a rozum stanowi przeciwieństwo uczuć, te bowiem nie mogą prowadzić do obiektywnych ocen moralnych. Skoro zaś jedynym gwarantem słuszności miary dobra i zła pozostaje rozum, uczucia niejako z definicji stanowią dlań przeszkodę, którą należy usunąć, aby, jak przed chwilą czytaliśmy, „nie oślepiły nas i nie zdeprawowały”. Tymczasem przeciwstawienie rozumności i jej braku nie oznacza dla Shaftesbury'ego opozycji rozumu i uczuć, lecz odmienność dwóch postaw: nierozumność oznacza wynikające z nierozpoznania własnego dobra kierowanie się pobudkami egoistycznymi, rozumność zaś – trwałą postawę zapewniającą realizację własnego dobra jako elementu konstytuującego dobro powszechne.

Piękno

Berkeleyowska krytyka stanowiska Shaftesbury'ego stanie się bardziej zrozumiała, jeśli zwrócimy uwagę na podobieństwo sposobu odczuwania przez obu filozofów piękna natury, któremu towarzyszy jednak nieco inne rozumienie tego

zjawiska. Oto, co mówi Filonous z *Trzech dialogów*, *alter ego* Berkeleya:

Popatrz, czy pola nie są pokryte uroczą zielenią? Czyż w lasach, gajach, rzekach i czystych źródłach nie ma czegoś, co pieści, raduje i zachwyca duszę? A widok szerokiego i głębokiego oceanu, olbrzymiej góry, której szczyt ginie w chmurach, lub starego, mrocznego boru, czy nie napędza umysłu jakimś przyjemnym strachem? (...) Nie tylko zaś wszystkie rzeczy nawzajem sobie pomagają i podtrzymują jedna drugą, lecz również jedna drugą tłumaczy i wzajem dodają sobie piękności. Wznies teraz oczy z tej kuli ziemskiej ku tym wspaniałym świecącym ciałom, które zdobią wysokie sklepienie niebios. Czyż nie jest godny podziwu porządek ruchu i położenie planet? (...) Czyż nie przemierzają one wokół słońca przestrzeni proporcjonalnych do czasu obiegu? Tak bowiem trwale i niewzruszone są prawa, według których niewidzialny Twórca przyrody wprawia w ruch wszechświat. Jak żywy i wspaniały jest blask gwiazd stałych!¹⁰

Każdy, kto czytał wydane dwa lata wcześniej od *Trzech dialogów* *Characteristics* Shaftesbury'ego, musiał rozpoznać w słowach Filonousa podniosły ton, z jakim o urokach piękna natury mówi w *Moralistach* Teokles: także on w porywie poetyckiego entuzjazmu wznosi się wyobraźnią od piękna lasów i pól ku pięknu całości Stworzenia, które poucza nas o „ogromie tej istoty, która w rozległych przestrzeniach rozmieściła nieskończenie wiele ciał niebieskich”¹¹. Zarówno Berkeley, jak i Shaftesbury uznają obiektywny status naturalnego porządku, który można odkryć w doświadczeniu piękna. Berkeley nie tylko świadomie nawiązuje do *Moralistów*, o czym świadczy podobieństwo struktury obu „hymnów do natury”¹², ale też wyraża przekonanie o obiektyw-

10 G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, oprac. T. Czeżowski, tłum. J.T. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 228–229.

11 A.A.C. Shaftesbury, *Moralisci*, s. 153.

12 Spostrzeżenie to było najczęściej pomijane przez komentatorów, co należy złożyć na karb dwóch okoliczności: po pierwsze, polemika z Shaftesburyem zawarta jest w *Alkifronie*, dziele o dwie dekady późniejszym od *Trzech dialogów*. Drugim powodem jest zapewne szerokie pojmowanie

nym statusie porządku natury przejawiającym się w pięknie. Przekonanie to odnajdujemy zarówno we wczesnych *Trzech dialogach* i *Traktacie*, jak i dużo późniejszym *Siris* (1744)¹³. Trzeba jednak dodać, że zawarte tam uwagi stanowią wyraz dość konwencjonalnego porównania rządzonej przez opatrność natury do pięknego obrazu. Odwołania te mają uzasadnić pojawienie się zła naturalnego poprzez uznanie, że jest ono niezbędne w całości dobrego Stworzenia i jest złem jedynie z zawężonej perspektywy człowieka.

Chociaż zatem podobnie jak Shaftesbury Berkeley traktuje piękno jako symbol opatrnościowego ładu, różni się odeń w ocenie roli, jaką odgrywa w ludzkim życiu jego doświadczenie. Gdy Shaftesbury stwierdza, że „nie możemy niczego do głębi podziwiać bez pewnego rodzaju religijnej czci”¹⁴, stara się przekonać, że entuzjazm, z jakim doświadcza się piękna, stanowi nie tylko odpowiednik doświadczenia religijnego, ale wręcz jest z nim tożsamy: zachwyt nad pięknem zawiera w sobie przekonanie o celowym charakterze natury. To, o czym Berkeley pisze w *Traktacie* oraz *Siris*, a co stanowi konwencjonalne przekonanie o mądrym i dobrym zamysle Stwórcy, u Shaftesbury’ego jest przedmiotem poddanego analizie specyficznego doświadczenia estetycznego. To istotna okoliczność, albowiem właśnie ów estetyczny charakter doświadczenia, w którym dochodzi do pewnego określonego odczucia, sprawia, że nie może ono zdaniem

piękna przez Shaftesbury’ego i utożsamienie go z dobrem, co kierowało uwagę komentatorów na polemikę dotyczącą problematyki moralnej.

- 13 Por. „Powinniśmy dalej zauważyć, że same te skazy i wady przyrody nie są bez pożytku, gdyż są przyjemnym miejscem warownym odmiennego porządku rzeczy, powiększając piękno pozostałej reszty stworzenia, tak jak cienie na obrazie służą podkreślanii części jaśniejszych i mocniej oświetlonych” (G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J.T. Leszczyński, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi...*, s. 148). W *Siris* znajdujemy podobne stwierdzenie Berkeley’a: „nawet przesada, błędy i przeciwstawne jakości współdziałają na rzecz piękna i harmonii świata” (idem, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z dodatkami*, tłum. i oprac. A. Grzeliński, M. Szymańska-Lewoszewska, Toruń 2013, s. 170, *Klasyka Filozofii*).
- 14 A.A.C. Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises and Other Critical Subjects*, [w:] idem, *Characteristics of Men...*, s. 354.

Berkeleya zastąpić wiary religijnej. Akt zachwytu może co prawda w danej chwili pozwolić na owo przeświadczenie, ale ani nie stanowi dowodu istnienia opatrności, gdyż jest zbyt ulotne, ani nie może zastąpić objawienia z jego obietnicą zbawienia i życia przyszłego.

Zauważmy też przy tej okazji, że chociaż w obu koncepcjach można znaleźć miejsce na opis doświadczenia piękna w sposób, który rozwinie późniejsza osiemnastowieczna estetyka Edmunda Burke'a czy Immanuela Kanta¹⁵, to jednak zarówno Shaftesbury, jak i Berkeley sprzeciwialiby się uznaniu, że można sprowadzić ową wartość do układu jakości zmysłowych. Dla obu filozofów piękno jest „czyste” w sensie, w jakim później Burke oddzielał piękno od obiektywnej celowości, a Kant odróżniał piękno zależne od wolnego¹⁶. W teorii Shaftesbury'ego piękno jest utożsamione z wewnętrzną celowością życia oraz dobra, u Berkeleya – przynajmniej tam, gdzie pisze on o nim nieco więcej – piękno wiąże się z użytecznością. „Jak nie ma piękna bez proporcji – konkluduje w *Alkifronie* Berkeleyowski Eufranor – tak proporcje należy

15 Jest skądinąd rzeczą interesującą, że owo nieco tylko późniejsze wyodrębnienie piękna jako przedmiotu namysłu estetyki wiązało się z podkreśleniem bezinteresownego charakteru postawy estetycznej, które zdaniem wielu badaczy pojawia się po raz pierwszy u Shaftesbury'ego (por. np. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 285; J. Stolnitz, *On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory*, „The Philosophical Quarterly” 1961, vol. 11, no. 43, s. 97–113). Koncepcja Shaftesbury'ego była jednak bardzo silnie zakorzeniona w antycznym stoicyzmie i platonizmie, co kazało mu w zewnętrznym pięknie zmysłowym upatrywać jedynie zmysłowego wyrazu „formy wewnętrznej”, która stanowiła dlań właściwe piękno. Warto też zwrócić uwagę, że owo stopienie moralności i estetyki powodowało niekiedy, że Shaftesbury bywał pomijany w kompendiach poświęconych osiemnastowiecznej refleksji nad pięknem czy wzniosłością (brak go np. w fundamentalnym opracowaniu Waltera J. Hipple'a *The Beautiful, the Sublime, and the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory*, Carbondale 1957).

16 Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny, red. nauk. M.A. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Toruń 2014, s. 100, *Dzieła zebrane. Immanuel Kant*, t. 4; E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, Warszawa 1968, s. 118, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

oceniać jako właściwe i prawdziwe tylko wówczas, gdy odnoszą się do jakiegoś pożytku i celu. Ich zdatność do tego celu i podporządkowanie mu jest w istocie tym, co czyni je przyjemnymi i miłymi”¹⁷. Sednem sporu dotyczącego piękna, jaki pod koniec trzeciego dialogu *Alkifrona* prowadzi Eufranor z Alkifronem (a właściwie: Berkeley z Shaftesburym), jest uznanie piękna za *je ne sais quoi*, a także koncepcja zmysłu wewnętrznego, który byłby odpowiedzialny za jego dostrzeżenie i ocenę. Uznając, że zmysł wewnętrzny odpowiada za rozpoznanie wartości – nie tylko piękna, ale i dobra – Shaftesbury zdaniem Berkeleya twierdzi, że wartości moralne stają się sprawą indywidualnego smaku. Również przyjęcie, że zachwyt nad pięknem natury jest równoznaczny z aktem religijnej wiary, wiedzie do estetyzacji doświadczenia religijnego – oba te rozstrzygnięcia Berkeley uważa nie tylko za błędne, ale też szkodliwe, co wyjaśnia ostrość przeprowadzonego przezeń ataku.

Shaftesbury i Alkifron

Powyższe stwierdzenie ujmuje zresztą w pigułce istotę całego sporu. Berkeley na tyle szczegółowo omawia koncepcję Shaftesbury’ego, że sprawia ona wrażenie rzetelnej rekonstrukcji: podobnie jak w przypadku pochodzącego z *Trzech dialogów* hymnu do natury, tak i w wypowiedziach Alkifrona, który stanowi literacki odpowiednik angielskiego moralisty, uważny czytelnik rozpozna pojęcia i motywy pochodzące z *Characteristics*. Celem Berkeleya nie jest jednak rekonstrukcja literalnej treści poglądów Shaftesbury’ego, a raczej wyciągnięcie wniosków, do których ona prowadzi¹⁸. Nie jest to interpretacja życzliwa i wcale nie musi taka być; pytanie,

17 G. Berkeley, *Alkifron*, tłum. i oprac. M. Olszewski, Kęty 2008, s. 113, *Biblioteka Europejska*.

18 Na ową strategię argumentacyjną słusznie zwraca uwagę polski tłumacz dzieła, Mikołaj Olszewski, we wstępie do polskiej edycji (*Alkifron – pierwszy zdekonstruowany filozof oświeceniowy*, [w:] G. Berkeley, *Alkifron*, s. 5–17; zob. także: A. Grzeliński, *Alciphron; or the Minute Philosopher*.

czy oddaje ona jej sprawiedliwość, czy konkluzje, które Berkeley z niej wyciąga, rzeczywiście wyciągnąć z niej można, nie przekłamując jej i nie zniekształcając.

Retoryczne pytanie Alkifrona o to, czy cnoty i piękna nie można postrzegać za pomocą zmysłu moralnego, który „zostawiony sam sobie, tak szybko i prawdziwie postrzega piękno i brzydotę ludzkich działań jak oko barwy”¹⁹, szybko zyskuje odpowiedź Berkeleyowskiego Eufranora: „Czy rzeczywiście nie można w dostateczny sposób zdać z tego sprawy przy pomocy sumienia, wzruszenia, namietności, wykształcenia, rozumu, zwyczaju, religii? Te zasady i sprawności – o ile wiem – mogą być właśnie tym, co zwiesz metaforycznie zmysłem moralnym”²⁰. Zdaniem Berkeleya przyjęcie istnienia pojęcia zmysłu wewnętrznego – aksjologicznej władzy rozpoznawania piękna i cnoty – wiąże się z dwoma kłopotami. Po pierwsze, uniemożliwia odróżnienie od siebie różnych czynników kształtujących oceny moralne i estetyczne, z których każdy wymaga odrębnego opisu i krytyki. Przede wszystkim zaś uznaje on za niemożliwe osiągnięcie bezstronności ferowanych na jego podstawie ocen. Zmysł moralny może być co najwyżej pewną dyspozycją, dopiero jednak rozpoznanie warunków kształtujących oceny pozwala na określenie podstaw ferowanych sądów, zaś krytyka owych warunków – na sprawdzenie bezstronności ocen. Bez owej krytyki nie ma bowiem podstaw, aby stwierdzić, że przesądzenie dotyczące wartości jest naturalne w Shaftesburiańskim sensie tego słowa. Skoro szczerze zachwyty ma decydować o uznaniu przedmiotu za piękny, a czynu za cnotliwy, wieść to może do całkowitej relatywizacji wartości.

Trzeba przyznać, że w *Characteristics* można znaleźć podstawy do takiej interpretacji. W porywie uczuć Teokles wykrzykuje w *Moralistach*: „Zachwyty poetów, wzniosłość mówców, podniosła muzyka wirtuozów – wszystko to jest

Berkeley's *Redefinition of Free-Thinking*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, eds. R. Brook, B. Belfrage, London 2017, s. 174 i nast.).

19 G. Berkeley, *Alkifron*, s. 106.

20 *Ibidem*.

właśnie entuzjazmem! Nawet sama wiedza, zamięrowanie do sztuki i osobliwości, duch podróżników i awanturników, dzielność, wojna, heroizm – wszystko, wszystko to entuzjazm!”²¹. Szczerość czy „prawdziwość” takiego entuzjazmu sprowadzałyby się do silnego przekonania, że przedmiot zachwyty potrafi uzmysłowić człowiekowi, że stanowi on część celowo zorganizowanej całości społeczeństwa czy natury. Innymi słowy – sam przedmiot zachwyty jest dowolny, jeśli prowadzi do doskonalenia charakteru człowieka. Chociaż to właśnie Berkeleya zwyczajowo oskarża się o subiektywny idealizm, jego zdaniem zarzut ten powinien być skierowany raczej przeciwko Shaftesbury’emu, nawet jeśli ów subiektywizm nie jest przezeń wyrażony wprost. Rzecz bowiem w tym, że postulowana przez angielskiego filozofa naturalna, obiektywna celowość, której odbiciem ma być wewnętrzna harmonia afektów, jest jedynie pojęciem. Opisany przezeń (i przez Berkeleya, tyle że niejako z drugiej ręki) estetyczny porządek zjawisk przyrody stanowi potwierdzenie owej celowości, jednak ów zachwyty stanowi doświadczenie zbyt ulotne, aby stanowić podstawę sądów moralnych²². Co prawda Shaftesbury stara się przedstawić pewien sprawdzian obiektywności takich sądów, wskazując na społeczne kształtowanie się opinii oraz związaną z tym możliwość korektury ludzkich przekonań²³, wciąż, jak się zdaje, sprawdzian ten co najwyżej może dotyczyć sfery obyczaju, a nie uniwersalnych norm moralnych. „Naturalny afekt”, któremu powinny być wedle Shaftesbury’ego podporządkowane afekty egoistyczne, skierowany jest raczej na pewną określoną grupę osób, w dużo mniejszym stopniu – jeśli w ogóle –

21 A.A.C. Shaftesbury, *Moralisci*, s. 168.

22 Nawet u Davida Hume’a, rozwijającego moralną myśl Shaftesbury’ego, bezstronność sądów moralnych gwarantowana jest spełnieniem szeregu warunków, czego gwarantem jest rozum; analizę tej koncepcji przedstawia M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wrocław 2001, s. 114–163, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2274.

23 Projekt taki przedstawia Shaftesbury przede wszystkim w eseju *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend* (1709).

może mieć za swój przedmiot ogół ludzkości, co podkreślał później Hume: sympatia, którą darzymy ludzi, zależy od siły i charakteru wiążących nas z nimi związków. Ponadto właściwa postawa moralna podtrzymywana jest przez realne relacje z owymi ludźmi, a chociaż uznanie ze strony innych umacnia człowieka w życzliwości dla nich, Berkeley żywi wątpliwość co do bezstronności takiej postawy, a także trwałości „cnoty w lachmanach” – postawy, która choć prowadzi do dobra, nie jest przez innych doceniana czy nawet aprobowana. Stąd zarzut Berkeleya: postulowana przez Shaftesbury’ego cnota jest równoznaczna z „honorem dżentelmena” – ze zobowiązaniem do płacenia „długów honorowych, to znaczy karcianych”, co prowadzi go do uznania, że „honor jest wśród niewierzących czymś takim jak uczciwość wśród piratów, czymś ograniczonym do nich samych, co można objaśnić, być może, jako braterstwo, ale przed czym każdy inny powinien się strzec”²⁴. Stanowisko Shaftesbury’ego jest zatem dla Berkeleya oznaką marzycielstwa: co prawda pojęcie naturalnej sympatii łączącej wszystkie rzeczy może odnosić się do specyficznego doświadczenia piękna przyrody, w dziedzinie spraw ludzkich ukazuje albo swój ograniczony zasięg i ostatecznie stronniczość, albo odnosi się co najwyżej do chwilowego wzruszenia. Staje się to źródłem obiekcji Berkeleya odnośnie do nieuwzględnienia przez Shaftesbury’ego innych czynników mających wpływ na wyznawaną przez człowieka hierarchię wartości. Gdybyśmy mieli ponownie odwołać się do wspomnianej uwagi Eufranora, przeżycie estetyczne sprowadza się do „wzruszenia, namiętności czy zwyczajaj”, ale nie uwzględnia się tu nie tylko wpływu wykształcenia, ale też roli rozumu i w całości niewłaściwy sposób zrównuje owo przeżycie z postawą religijną.

Podobnie jak w odniesieniu do przyrody poznanie wymaga, aby abstrakcyjne pojęcie celowości zastąpić szczegółowym opisem zależności pomiędzy jej elementami, tak w odniesieniu do realizowanego przez ludzi dobra potrzeba wiedzy o wielorakich zależnościach pomiędzy ludźmi. Stąd

24 G. Berkeley, *Alkifron*, s. 101.

porywowi uczuć zwolenników „piękna moralnego i abstrakcyjnej prawdy”²⁵ Berkeley przeciwstawia postawę racjonalistyczną, w której wymaga się rozumowego określenia, w jakim zakresie i w jaki sposób postępowanie poszczególnych osób przyczynia się do powszechnego dobra. Ów racjonalizm stał się zresztą podstawą różnych interpretacji praktycznej filozofii Berkeleya. Paul Olscamp, który w swej monografii poświęconej filozofii moralnej Berkeleya wskazuje na jej racjonalistyczny i utylitarny charakter, podkreśla zarazem niesłuszność oskarżenia Shaftesbury’ego o ateizm²⁶. Daniel Flage z kolei zauważa, że choć koncepcja Berkeleya ewoluowała i we wczesnych *Dziennikach filozoficznych* można znaleźć świadectwo specyficznie pojmowanego religijnego hedonizmu, to zarówno w *Biernym posłuszeństwie*, jak i w *Alkifronie* irlandzki filozof broni koncepcji bazującej na pojęciu prawa natury, odwołującej się do kary i nagrody w zaświatach²⁷. Dopelnieniem tej interpretacji jest uwaga Bertila Belfrage poświęcona *Biernemu posłuszeństwu*: Berkeley ma w nim „spoglądać ku niebiosom w nadziei na własne zbawienie i nie troszczy się o to, co dzieje się w codziennym życiu”, a jego przekonania moralne stanowią przykład religijnego fundamentalizmu, którego echa można usłyszeć także w pismach późniejszych²⁸. Pod tym względem *Alkifron* wydaje się dziełem należącym jeszcze do wczesnego etapu twórczości Berkeleya, w okresie późniejszym bowiem dochodzą u niego do głosu tendencje utylitarystyczne, co należy wiązać zarówno ze zmianą sytuacji samego Berkeleya, jak i nowym, bardziej „pozytywistycznym” pojmowaniem przezeń patriotyzmu²⁹.

25 *Ibidem*, s. 104.

26 P.J. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970, s. 171–172.

27 D.E. Flage, *Berkeley*, Cambridge-Malden 2014, s. 161–162.

28 B. Belfrage, *The Mystery of Goodness in „Passive Obedience”*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, s. 154.

29 Szczegółowe omówienie zmian w pojmowaniu przez Berkeleya patriotyzmu omawia w swojej monografii Marta Szymańska-Lewoszewska, zwracając uwagę między innymi na specyficzną sytuację Berkeleya w Irlandii i złożone pojmowanie przezeń przynależności zarówno do wspólnoty re-

Chociaż trzy motywy, hedonistyczny, prawnonaturalny i utylitarystyczny, zdają się artykułowane z różną siłą na różnych etapach twórczości Berkeleya, każdy z nich odwołuje się do zewnętrznych sankcji prawnych bądź niezależnych od człowieka werdyktów Stwórcy. Shaftesburiński ideał człowieka z natury wielkodusznego, posiadającego „wielką i piękną duszę”³⁰ okazuje się zdaniem Berkeleya czystym pojęciem, na którego realizację stać bez zewnętrznego wsparcia co najwyżej niewielu. Także przekonanie, że postawa ta jest wolna od „najmniejszej przymieszki strachu, interesu czy zabobonu” i „posiada wszelkie zalety religii bez zła, które ją dotyka”³¹, jest według niego bez pokrycia. Religia znaturalizowana i pozbawiona wszelkiego odniesienia do objawienia i obietnicy zbawienia przestaje być religią – zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i społecznym. W pierwszym przypadku nie niesie idei jednostkowości i niepowtarzalności indywidualnego człowieka, w drugim nie tylko sprzeniewierza się istniejącym instytucjom kościelnym poprzez wskazanie ich zbędności, ale też nie widzi potrzeby kształtowania ludzkiej moralności wizją życia przyszłego.

Podsumowanie

Chociaż Berkeley krytykuje stanowisko Shaftesbury’ego z określonych pozycji wyznaniowych i światopoglądowych, to przynajmniej częściowo zasadne wydają się dwa elementy tej krytyki: zarzut pojęciowej niejasności oraz sprzeciw wobec moralnego emotywizmu. Zarzut pierwszy wynika ze zrównania różnych przejawów celowości – estetycznej celowości zjawisk oraz celowości ludzkich postępów przyczyniających się do dobra społecznego. Realizacja owego dobra

ligijnej Kościoła anglikańskiego, jak i społeczności irlandzkiej, w której dominowali katolicy (M. Szymańska-Lewoszewska, *W służbie Bogu i człowiekowi. Zarys problemu patriotyzmu w myśli George’a Berkeleya*, Toruń 2018, zwł. s. 176–218, *Monografie z Historii Filozofii*).

30 G. Berkeley, *Alkifron*, s. 99.

31 *Ibidem*.

wymaga oparcia na racjonalnych regułach, które Berkeley przedstawił w innych pismach – głosząc zasadę biernego posłuszeństwa w filozofii politycznej, w ekonomii zaś analizując możliwość rozwoju gospodarki zamkniętej³². Wymóg podległości i biernego posłuszeństwa wobec jej zakazów wynika z przeświadczenia Berkeleygo o słabości ludzkiego rozumu – w *Biernym posłuszeństwie* Berkeley nie przedstawia reguł pozytywnych, których respektowanie prowadziłoby do osiągnięcia dobra, co, jak pisałem, można złożyć na karb religijnego fundamentalizmu. W pracach późniejszych ów fundamentalizm nie pojawia się z taką wyrazistością, pozostaje bowiem przewyżniony przez nakaz doróżnej pomocy bliźniemu, co można dostrzec w *Siris* oraz drobnych pismach o tematyce społecznej.

Drugi zarzut dotyczy ograniczonego charakteru postawy altruistycznej – moralne piękno ludzkiej duszy stanowi co prawda wspaniały ideał, ale z nielicznymi wyjątkami Shaftesbury nie podaje, w jaki sposób może on zostać urzeczywistniony i jak miałby się przekładać na praktykę społeczną czy polityczną, co prowadzi do zarzutu o arystokratyzm i kwietyzm. Dla Shaftesbury'ego celem jest bowiem wewnętrzne doskonalenie się człowieka, w stosunku doń kwestia wiary w obietnice religii objawionej stają się sprawą przygodną. Wydaje się, że zarzut dotyczący ateizmu jest zasadny jedynie częściowo: nie ma powodów, aby odmówić szczerości entuzjastomowi samego Shaftesbury'ego i jego przekonaniu o przenikającym świat opatrnościowym porządku. Jednak ów idealizm trudno pogodzić z hasłem predestynacji i zbawienia zarezerwowanego jedynie dla wybranych. Ponieważ dla angielskiego filozofa religia, podobnie jak inne płaszczyzny ludzkiego namysłu oraz działalności, stanowi przejaw ludzkiego ducha, przekonanie o Stwórcy skazującym część ludzkości na potępienie jest wizją, która zgółła niewiele ma wspólnego z jego pojmowaniem dobra. Trudno się dzi-

32 Por. idem, *Pytający*, [w:] idem, *Pisma ekonomiczne i społeczne*, tłum. i red. A. Grzeliński, M. Szymańska-Lewoszewska, Toruń 2016, s. 37 i nast., *Klasyka Filozofii*

wieć, że Berkeley, dogmatycznie trzymający się nauk Kościoła anglikańskiego, traktował autora *Moralistów* jako odstępcę.

Wskazanie na potencjalnie areligijny charakter projektu Shaftesbury'ego wydaje się odsłaniać główny motyw ataku Berkeleya. Jak się zdaje, krytykując swego oponenta, nie ma racji, zarzucając mu postawę jawnie ateistyczną, a nawet taką, która do ateizmu prowadzi. Spór ten ma bowiem charakter głównie światopoglądowy. Otóż Shaftesbury jest przekonany, że właściwy wzorzec postępowania, niezależnie od tego, czy oparlibyśmy go na podstawach emotywistycznych, czy racjonalnych, jest w zasięgu pojedynczego człowieka. Temu właśnie optymistycznemu oświeceniowemu ideałowi wywyższającemu możliwości pojedynczego człowieka, które Shaftesbury dzielił chociażby z Lockiem, przeciwstawia się Berkeley. Przekonanie o własnej rozumności, podobnie jak słuszności podejmowanych czynów, nazbyt często skrywa brak wiedzy i stronniczość sądów, a zrównanie wiedzy czy racjonalnych reguł postępowania z wewnętrznym poczuciem czy wzruszeniem stanowi niebezpieczny błąd. Przeciwstawia jej Berkeley konieczność uznania słuszności osądu władzy zwierzchniej i podporządkowanie się jej, w wymiarze politycznym – władzy państwowej, w wymiarze religijnym – instytucjonalnemu Kościołowi. Ów światopoglądowy spór pomiędzy przekonaniem o słabości człowieka i przeświadczeniem o jego naturalnym dobru oczywiście trudno rozstrzygnąć. Co prawda stoicka heroiczna cnota nie jest być może dana wszystkim, ale można się w niej ćwiczyć, jak zalecał Shaftesbury³³.

33 Szczególnie pouczające są w tym względzie jego notatki zawierające wzorowane na pismach Epikteta i Aureliusza ćwiczenia mające na celu umocnienie się we właściwym wyborze. Weszły one do zredagowanego przez Benjamina Randa zbioru *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the „Characteristics”* (London-New York 1900). Współczesna, dokładniejsza edycja ukazała się w 2011 roku jako tom 2.6 *The Shaftesbury Standard Edition* (Stuttgart) i nosi właściwszy tytuł *Askēmata*.

Bibliografia

- Belfrage B., *The Mystery of Goodness in „Passive Obedience”*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, eds. R. Brook, B. Belfrage, London 2017.
- Berkeley G., *Alkifron*, tłum. i oprac. M. Olszewski, Kęty 2008, *Biblioteka Europejska*.
- Berkeley G., *Bierne postuszeństwo*, [w:] idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. pod kier. A. Grzelińskiego, oprac. A. Grzeliński, Toruń 2011, *Klasyka Filozofii*.
- Berkeley G., *Pytający*, [w:] idem, *Pisma ekonomiczne i społeczne*, tłum. i red. A. Grzeliński, M. Szymańska-Lewoszewska, Toruń 2016, *Klasyka Filozofii*.
- Berkeley G., *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z dodatkami*, tłum. i oprac. A. Grzeliński, M. Szymańska-Lewoszewska, Toruń 2013, *Klasyka Filozofii*.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J.T. Leszczyński, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, oprac. T. Czeżowski, tłum. J.T. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956.
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, Warszawa 1956.
- Burke E., *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, Warszawa 1968, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Flage D.E., *Berkeley*, Cambridge-Malden 2014.
- Grzeliński A., *Alciphron; or the Minute Philosopher. Berkeley's Redefinition of Free-Thinking*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, eds. R. Brook, B. Belfrage, London 2017.
- Hippie W.J., *The Beautiful, the Sublime, and the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory*, Carbondale 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny, red. nauk. M.A. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Toruń 2014, *Dziela zebrane. Immanuel Kant*, t. 4.
- Keynes G., *A Bibliography of George Berkeley, Bishop of Cloyne. His Works and His Critics in the Eighteenth Century*, Oxford 1976.
- Olscamp P.J., *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970.
- Olszewski M., *Alkifron – pierwszy zdekonstruowany filozof oświeceniowy*, [w:] G. Berkeley, *Alkifron*, tłum. i oprac. M. Olszewski, Kęty 2008.
- Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001, *Acta Universitatis Wratislaviensis 0239–6661*, nr 2274.
- Shaftesbury A.A.C., *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, [w:] idem, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L.E. Klein, Cambridge 1999, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*.
- Shaftesbury A.A.C., *List o entuzjazmie*, [w:] idem, *List o entuzjazmie. Moraliści*, tłum. A. Grzeliński, Toruń 2007.
- Shaftesbury A.A.C., *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises and Other Critical Subjects*, [w:] idem, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L.E. Klein, Cambridge 1999.

- Shaftesbury A.A.C., *Moralisci*, [w:] idem, *List o entuzjazzmie. Moralisci*, tłum. A. Grzeliński, Toruń 2007.
- Shaftesbury A.A.C., *The Shaftesbury Standard Edition. Complete Works, Correspondence and Posthumous Writings*, vol. 2: [Moral and Political Philosophy], no. 6: *Askēmata*, Hrsg., übers. u. kommentiert von W. Benda, Stuttgart 2011.
- Shaftesbury A.A.C., *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the „Characteristics”*, ed. B. Rand, London-New York 1900.
- Stolnitz J., *On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory*, „The Philosophical Quarterly” 1961, vol. 11, no. 43, <https://doi.org/10.2307/2960120>.
- Szymańska-Lewoszewska M., *W służbie Bogu i człowiekowi. Zarys problemu patriotyzmu w myśli George’a Berkeleya*, Toruń 2018, *Monografie z Historii Filozofii*.
- A Vindication of the Reverend D- B-y from the Scandalous Imputation of Being Author of a Late Book, Intitled, Alciphron, or the Minute Philosopher*, London 1734.

Streszczenie

Tematem artykułu jest przedstawienie krytyki stanowiska Shaftesbury’ego zawartej w trzecim dialogu Berkeleyowskiego *Alkifrona*. Dotyczy ona kilku zasadniczych kwestii: emotywistycznej etyki opartej na funkcjonowaniu zmysłu moralnego, estetyzacji moralności i religii oraz domniemanego ateistycznego charakteru koncepcji autora *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Berkeley nie przedstawia jednak dokładnej analizy stanowiska Shaftesbury’ego wyrażonego *expressis verbis*, lecz dokonuje jej rekonstrukcji pokazującej wnioski, do których jego zdaniem ona prowadzi. Wydaje się, że krytyka ta jest częściowo uzasadniona, gdyż rzeczywiście filozofia ta nie we wszystkich aspektach jest jednoznaczna, a ograniczenia emotywistycznej moralistyki dostrzegł nieco później kontynuujący ją David Hume. Z drugiej jednak strony spór ma w dużej mierze podłoże światopoglądowe; paradoksalnie zresztą to nawiązującemu do antyku Shaftesbury’emu bliższe są niektóre ideały oświecenia (samostanowienie i rozumność jednostki, wiara w postęp) niż kroczącemu w filozoficznej awangardzie swych czasów Berkeleyowi, który co prawda odwołuje się do dokonań Johna Locke’a, Pierre’a Bayle’a, niekiedy też Isaaca Newtona, lecz broni tradycyjnego światopoglądu, w którym porządek ludzkiego świata ugruntowany jest religijnie.

Słowa kluczowe: George Berkeley, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Alkifron*, emotywizm, etyka, estetyka

**Religion, Morality, and Worldview. Various Facets
of Berkeley's Criticism of the Philosophy of Shaftesbury**

Summary

The article presents the criticism of Shaftesbury's stance as expressed in the third dialogue in Berkeley's *Alciphron*. The criticism deals with several fundamental issues: emotivist ethics based on the functions of the moral mind, esthetization of morality and religion, and a presumably atheistic nature of the ideas by the author of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. However, instead of an explicit analysis of the details of Shaftesbury's stance, Berkeley reconstructs it, pointing out conclusions that follow from it in his opinion. This criticism seems partly justified because some aspects of the discussed philosophy are indeed unclear whereas the limitations of the emotivist moral thought were also spotted by David Hume, who was soon to develop it further. On the other hand, the essence of the debate is, to a large extent, of a worldview nature. Interestingly, it is Shaftesbury, constantly calling up Antiquity, that gets closer to some of the Enlightenment ideals (self-determination and rationality of the individual, faith in progress) than one of the avant-garde philosophers of the time, Berkeley, who does refer to the works of John Locke, Pierre Bayle, and occasionally Isaac Newton, but defends a traditional worldview with the order of the human world rooted in religion.

Key words: George Berkeley, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Alciphron*, emotivism, ethics, esthetics

ANNA MARKWART 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Mądrzy i cnotliwi, bogaci i możni: autorytet w myśli Adama Smitha¹

W czasie jednego ze spotkań z prof. Miłowitem Kunińskim w Instytucie Filozofii UJ, które miało na celu omówienie kolejnego rozdziału mojej pracy doktorskiej, Profesor zasugerował włączenie rozdziału poświęconego teorii samorządnego rozwoju oraz kształtowania się instytucji w oparciu o myśl Friedricha Augusta von Hayeka. Zaproponował wówczas, że może pożyczyć mi „kilka książek”, które uzupełnią posiadaną przeze mnie literaturę poświęconą temu myślicielowi. Kiedy tydzień później pojawiłam się ponownie w Instytucie, czekały na mnie dwie ogromne sterty książek, Profesor zaś powiedział, że spokojnie mogę je zatrzymać na trzy-cztery tygodnie. Nigdy w życiu nie czytałam tak wiele tekstów Hayeka i poświęconych Hayekowi w tak krótkim czasie. Dlatego też pierwszą moją myślą, gdy rozważałam możliwe problematyki, jakie mogłabym przeanalizować w tym artykule, było poświęcenie go zagadnieniu ładu samorządnego w myśli Hayeka, któremu prof. Kuniński poświęcił nie tylko liczne prace naukowe, ale i seminaria prowadzone w Instytucie

1 Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer 2016/20/S/HS1/00071.

Filozofii. Wybór tematu tekstu, wykraczający poza kwestie ładu samorządowego, jest jednak nieprzypadkowy. Postanowiłam podjąć nieco mniej oczywisty, w kontekście dorobku Miłowita Kunińskiego, trop i podążać ścieżką, której dotyczyła większość moich rozmów z Profesorem – to właśnie wokół myśli Adama Smitha skupiały się zarówno moja praca magisterska, jak i rozprawa doktorska: obie przygotowane pod kierunkiem prof. Miłowita Kunińskiego.

Artykuł poświęcony jest czynnikom zapewniającym przewagę nad innymi, budującym autorytet i zapewniającym władzę (przede wszystkim w oparciu o *Teorię uczuć moralnych*, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* oraz *Lectures on Jurisprudence*), wspomniane zostaną także zagadnienia dotyczące problematyki ładu samorządowego w myśli Smitha. Zamierzam jednak pokazać, że zagadnienie autorytetu wykracza poza kwestie samej władzy państwowej: osoby należące do uprzywilejowanej grupy, która w naturalny sposób jest szanowana, mają, często nieświadomie, w wyniku niezamierzonych konsekwencji ich działań, wpływ na wiele dziedzin życia.

Czynniki zapewniające przewagę nad innymi ludźmi, a zatem odgrywające znaczącą rolę w kształtowaniu się hierarchii społecznej i władzy – zarówno zanim pojawią się jakiegokolwiek struktury władzy, jak i wówczas, gdy hierarchia społeczna i państwo już funkcjonują – szkocki filozof scharakteryzował w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*². Smith wyróżnił cztery grupy takich cech: przyniosły osobiste, wiek, majątek oraz pochodzenie. Szkocki myśliciel uważał, że w sposób naturalny szanujemy istniejące autorytety – młodzi poważają starszych, dzieci rodziców, słabsi silniejszych itp.³ Przejawiamy szacunek wobec możnych, podporządkowujemy się władcom. Filozof pisał, że „Zasada autorytetu jest tym, co

2 A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, ks. V, tłum. B. Jasińska, red. J. Drewnowski i E. Lipiński, Warszawa 2007, s. 365–370, *Biblioteka Dzieł Ekonomii Politycznej. Angielska Szkoła Klasyczna*.

3 Idem, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Indianapolis 1982, s. 318.

szczególnie przeważa w monarchii, idea, zgodnie z którą nieposłuszeństwo jest w pewien sposób grzeszne, nieczne (...)”⁴. Współczujemy zdetronizowanym królom. W naturalny sposób darzymy estymą tych, którzy stoją wyżej w hierarchii społecznej i podporządkowujemy się im.

W *Bogactwie narodów* myśliciel pokusił się o szersze zarysowanie czynników zapewniających dominację nad innymi, podkreślając ich rolę na poszczególnych stadiach rozwoju społeczeństw. Podkreślał, że:

Pierwszym z tych czynników czy też okoliczności jest przewaga osobistych przymiotów siły, piękności i sprawności fizycznej oraz mądrości i cnoty, roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Jeśli wartości fizyczne nie łączą się z wartościami umysłowymi, to w każdym okresie rozwoju społeczeństwa zapewniają władzę w bardzo niewielkim jedynie stopniu ⁵.

Trudno byłoby znaleźć człowieka mającego przewagę nad innymi we wszystkich tych aspektach, a jeszcze trudniej takiego, który przewagę tę utrzymywałby latami.

Ponadto, zdaniem Smitha, wspomniane czynniki odgrywają kluczową rolę przede wszystkim wśród ludów myśliwskich (jest to pierwsze stadium rozwoju społeczeństw, opisywane przez Szkota, po nim następują ludy pasterskie, rolnicze i, wreszcie, handlowe). Później ustępują innym czynnikom, łatwiejszym do dostrzeżenia – szczególnie że wraz z kolejnymi stadiami rozwoju społeczeństw mamy do czynienia z coraz większymi grupami i coraz bardziej złożoną hierarchią. Spośród tych cech Smith wyróżnił przymioty umysłowe, które są w stanie zapewnić władzę o wiele skuteczniej niż sama sprawność i siła fizyczna. Mimo to, jak zauważył filozof, nawet w tym przypadku „Są to jednakże cechy niewidoczne, zawsze sporne i ogólnie kwestionowane. Żadne społeczeństwo, barbarzyńskie czy cywilizowane, nigdy nie uznało za właściwe ustalić zasady pierwszeństwa klas i zależności społecznych według tych niewidocznych wła-

4 *Ibidem*.

5 Idem, *Badania nad naturą...*, t. 2, ks. V, s. 365.

ściwości”⁶. Należy podkreślić, że, zdaniem Smitha, trudno opierać hierarchię społeczną na trudnych do dostrzeżenia przymiotach. Ocena moralna działań człowieka czy dostrzeżenie jego mądrości wymaga nie tylko znacznego wysiłku (jako że cechy te mogą łączyć się ze skromnością i nie być wyraźnie akcentowane), ale i wiedzy pozwalającej wydać adekwatną ocenę, co w dużej mierze ogranicza liczbę osób podziwiających właśnie mądrych i cnotliwych.

Drugim z czynników zapewniających przewagę i budujących autorytet jest wiek – myśliciel podkreślał rolę szacunku wobec starszych, zaznaczając również, że jest to cecha łatwa do dostrzeżenia. Opieranie się na niej nie wynika jedynie z samego upływu lat: wiek, jak twierdził Smith, jest wiązany „(...) w naszej wyobraźni z wiedzą i doświadczeniem”⁷. Jednakże sam fakt bycia starszym niż inni nie może stanowić jedynej podstawy budowania hierarchii społecznej w społeczeństwach na stadium rozwoju bardziej zaawansowanym niż ludy myśliwskie: może być jedynie dodatkowym elementem, zapewniającym przewagę w przypadku równości innych przymiotów.

Trzecie i czwarte kryterium wymienione przez Smitha są ze sobą ściśle powiązane. Są to: bogactwo oraz wyższość urodzenia. Tę ostatnią filozof wywodził właśnie ze statusu majątkowego, stwierdzając:

Oznacza ona, że przewaga majątkowa rodziny tej osoby, która do wyższości pochodzenia ma pretensję, istnieje od dawna. Wszystkie rodziny są równie stare, a przodkowie księcia, chociaż mogą być lepiej znani, nie są z pewnością liczniejsi od przodków żebraka. Starożytność rodu oznacza zawsze, że bogactwa są w jego posiadaniu od wieków albo że ród ten od wieków posiada znaczenie, które opiera się zazwyczaj na bogactwie lub też które bogactwu towarzyszy⁸.

Pochodzenie z majątnego rodu zapewnia nie tylko zasoby finansowe, ale też stanowi samo w sobie źródło autorytetu:

6 *Ibidem*.

7 Idem, *Lectures...*, s. 401.

8 Idem, *Badania nad naturą...*, t. 2, ks. V, s. 367–368.

łatwiej nam podporządkować się komuś należącemu do grupy, którą darzy się autorytetem i która zawsze miała przewagę, niż komuś, kto awansował i jeszcze niedawno zajmował niższe miejsce w hierarchii społecznej. Ponadto znaczącą rolę w kształtowaniu predyspozycji i zdolności, zdaniem Smitha, odgrywa wychowanie i wykształcenie. Młodzi pochodzący z wyższych sfer od urodzenia są zaznajamiani z określonymi sposobami postępowania i przygotowywani do funkcji, którą mają, zdaniem rodziny, pełnić w przyszłości. Potrafią zatem zachowywać się w sposób charakterystyczny dla możnych, a to również sprawia, że szybciej zyskują szacunek, łatwiej im odnaleźć się w takiej roli i dzięki temu łatwiej zyskują aprobatę i podziw⁹.

Znaczenie bogactwa, podobnie jak pozostałych czynników zapewniających przewagę nad innymi, zmienia się w zależności od tego, na jakim stadium rozwoju (zgodnie z klasyfikacją przedstawioną w *Bogactwie narodów*) jest społeczeństwo. Status majątkowy najsilniejszą rolę odgrywa wśród ludów pasterskich, gdzie różnice w zasobach są największe i nie ma licznych przedmiotów zbytku. Tym samym posiadanie większych stad pozwala utrzymać i uzależnić od siebie więcej osób. Przewaga majątkowa odgrywa znaczącą rolę w niemal wszystkich typach społeczeństw – wyjątkiem są jedynie ludy myśliwskie, wśród których trudno o akumulację dóbr i o znaczne różnice w ilości posiadanych zasobów. Oddajmy głos autorowi dzieła:

Urodzenie i bogactwo są oczywiście najważniejszymi dwiema okolicznościami, które zapewniają jednemu człowiekowi przewagę nad drugim. Są one dwoma wielkimi źródłami, z których wypływa osobista pozycja człowieka, i dlatego też są głównymi przyczynami, które wprowadzają z natury rzeczy władzę i zależność wśród ludzi¹⁰.

Majątek nie tylko pozwala utrzymać większą armię, uzależnić od siebie więcej osób czy wyżywić więcej poddanych, ale

9 Idem, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. i oprac. D. Petsch, przekł. przejrzał S. Jedynak, Warszawa 1989, s. 78, 378, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

10 Idem, *Badania nad naturą...*, t. 2, ks. V, s. 369.

też lepiej pokazać swój status. Co więcej, jak twierdził Smith, w naturalny sposób podziwiamy dobrą sytuację możnych. Współodczuwamy z nimi, a raczej z ich wyobrażoną przez nas sytuacją, sprawia nam to przyjemność i życzymy im dobrze¹¹, nawet jeśli niczego od tych osób nie oczekujemy. Idealizujemy ich położenie, nie dostrzegając wad (choćabyż tego, że bycie kimś znanym i bogatym pociąga za sobą fakt, że inni ludzie współodczuwają z taką osobą i okazują jej zainteresowanie, co jest przyjemne, ale jednocześnie nie pozwala na anonimowe życie czy ogranicza swobodę do pewnych działań). To, że podziwiamy bogatych i możnych, autorytet i pozycję społeczną, które zyskuje się dzięki bogactwu, sprawia, że ludzie mniej zamożni są w stanie włożyć ogrom wysiłku, by je osiągnąć, łącząc bogactwo z przyjemnością. Jak zauważył filozof,

(...) dobrze się składa, że natura w ten sposób wmawia nam te cuda o sobie. Właśnie to bałamuctwo porusza i utrzymuje w nieustannych obrotach przedsiębiorczość gatunku ludzkiego. Właśnie to najpierw pchnęło ludzi do uprawiania ziemi, do budowania domów, do zakładania miast i państw oraz do wynalezienia i ulepszenia wszelkich nauk i sztuk, które uszlachetniają i upiększają życie ludzkie (...). Za sprawą trudu ludzi ziemia została zmuszona do zdwojenia swojej naturalnej urodzajności i do wyżywienia większej liczby mieszkańców. Daremnie dumny, nieczuły właściciel ogląda swoje pola i nie myśląc o potrzebach swoich współbraci, w wyobraźni spożywa całe żniwa, które z nich się zbiera¹².

W rzeczywistości może okazać się, że zdobycie bogactwa okupione będzie wysiłkiem, którego nie rekompensuje zdobyta w ten sposób wygoda. Jednakże ta potrzeba osiągania wyższej pozycji społecznej, aprobaty, poklasku i wygodnego życia (będąca efektem często ciężkiej pracy, ale też stymulująca pomysłowość i dążenie do znalezienia najprostszych rozwiązań) rodzi, zdaniem Smitha, niezamierzone konsekwencje, które mogą mieć pozytywne skutki dla gospodarki i społeczeństwa.

Teoria określana mianem „niewidzialnej ręki” przenika myśl Adama Smitha. Filozof jest przekonany, że w wyniku

11 Idem, *Teoria uczuć...*, s. 75–76.

12 *Ibidem*, s. 271–272.

naszych działań pojawiają się ich konsekwencje, których nie da się w pełni przewidzieć, ale i spośród których wiele nie było wcale zamysłem podmiotu. Efekty tych działań mogą być zarówno negatywne, jak i pozytywne. Odwołując się do nich, autor *Bogactwa narodów* nie tylko przedstawia i opisuje zmiany w gospodarce rynkowej, ale i powstawanie się oraz kształtowanie się norm i instytucji. „Niewidzialna ręka”¹³, zdaniem Davida D. Raphaella, to opis niezamierzonych konsekwencji jednostkowych decyzji, dzięki którym zachodzi dystrybucja środków pozwalających na maksymalizację szczęścia¹⁴. Człowiek, jak skonstatował Smith,

(...) kieruje wytwórczością tak, aby jej produkt posiadał możliwie najwyższą wartość, myśli tylko o swym własnym zarobku, a jednak w tym, jak i w wielu innych przypadkach, jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążyć 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 społecznego¹⁵.

Jedna z najpopularniejszych interpretacji wyjaśniających znaczenie terminu „niewidzialna ręka” zakłada, że poszczególni ludzie starają się zrealizować swoje pragnienia i potrzeby, dbają o dobro własne i najbliższych. Prowadząc działania rynkowe, opierają się na posiadanej wiedzy tak, by zmaksymalizować zysk i inwestować w sposób możliwie dla nich najkorzystniejszy. Tym samym jednak często mimowolnie przyczyniają się do dobra społeczności. Pamiętać jednak należy, że Smith posłużył się pojęciem „niewidzialnej ręki” zaledwie trzy razy (w tym raz w innym znaczeniu).

13 Poszczególni badacze myśli Smitha na różne sposoby interpretują znaczenie pojęcia „niewidzialnej ręki”. Dziewięć takich interpretacji zebrał w swym artykule William D. Grampp (idem, *What Did Smith Mean by the Invisible Hand*, „Journal of Political Economy” 2000, vol. 108, no. 3).

14 D.D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford 2009, s. 90.

15 A. Smith, *Badania nad naturą...*, t. 2, ks. IV, tłum. A. Prejbisz, s. 40.

Jednocześnie kwestia niezamierzonych konsekwencji działań ludzkich – bez względu na użyte określenia – wyraźnie obecna jest w jego dziełach i dotyczy nie tylko działań rynkowych.

Wyjaśnienia typu „niewidzialna ręka” wykraczają oczywiście poza myśl Smitha, wyraźnie widoczne są choćby w koncepcji Hayeka (przedstawiciele szkoły austriackiej postrzegali „niewidzialną rękę” w dużej mierze jako metaforę pokazującą, jak działania jednostek przyczyniają się do pomyślności ogółu)¹⁶. Jak zauważa Miłowit Kuniński:

Początek procesu tworzenia się norm może mieć (wedle niektórych ujęć zazwyczaj ma) charakter przypadkowy. W tradycji szkockiego oświecenia (David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith), w koncepcji Carla Mengera instytucji organicznych w odróżnieniu od pragmatycznych czy w teorii społecznej i ekonomicznej Hayeka, traktującej instytucje jako normy lub ich zespoły, podkreśla się przypadkowy, nieplanowy i niezamierzony sposób ich powstawania¹⁷.

Warto zwrócić uwagę, że kształtujące się w wyniku niezamierzonych konsekwencji normy i instytucje same stają się wyznacznikami postępowania. Przekazywane są w procesie socjalizacji i, w wyniku indywidualnych działań i reakcji ludzi, są zmieniane lub utrwalane.

Regulujący się rynek, istniejące reguły moralności (*general rules of morality*), którymi kierują się ludzie, kanony piękna czy też istniejące formalne instytucje nie są w myśli Smitha strukturami zewnętrznymi, niezależnymi od jednostek. Widać pewne podobieństwo: mechanizm regulacji cen opiera się na konkretnych transakcjach, jakich dokonują poszczególni ludzie, reguły moralności są przyswajane w interakcjach z innymi, choć często w mniej formalnych warunkach. Reguły te stają się łatwym do przywołania wyznacznikiem, w jaki sposób postępować czy oceniać. Na postrzeganie pewnych rzeczy jako pięknych wpływa moda (będąca, zda-

16 W.D. Grampp, *op. cit.*, s. 446–447.

17 M. Kuniński, *Wyjaśnianie powstawania norm*, „Zarządzanie Publiczne / Public Governance” 2012, nr 1(19), s. 178. Artykuł znajduje się także w niniejszym tomie na s. 13–37.

niem szkockiego filozofa, rodzajem zwyczaju), instytucje zaś są przecież stworzone przez ludzi. Jednocześnie niezaprzeczalnie mają one wpływ na ludzi, działających w rzeczywistości społecznej, w której istnieją również instytucje – mimo że są one efektem jednostkowych działań, ich przemiany często zachodzą powoli, w sposób ewolucyjny i ludzie mogą postrzegać je jako coś zastanego, dostrzegając ich oddziaływanie i autorytet.

Jak twierdzi Eric Schliesser, odnosząc się do normatywnej roli instytucji w myśli autora *Teorii uczuć moralnych*:

Sam Smith podkreśla, że dla większości z nas przez większość czasu ta siła wynika ze starych reguł moralnych, których autorytet z kolei może być uznawany za wyprowadzony z innych (boskich) autorytetów. Ale w świecie oświecenia jakiegokolwiek odwołanie do autorytetu, bez względu na to, czy do rozumu, czy do objawienia, zawsze musi być otwarte na dalsze dociekania¹⁸.

Smith dostrzega wady istnienia autorytetów, szczególnie że ludziom łatwiej opierać się na ogólnych zasadach moralności, niż odwoływać się do bezstronnego obserwatora, czy też podziwiać bogatych i możnych, zamiast wytrwale poszukiwać cnotliwych i mądrych. Jednak to dzięki istniejącym regułom i instytucjom nie musimy za każdym razem podejmować trudu dogłębnego analizowania sytuacji. Zamiast tego zaś jesteśmy w stanie podążać za „gotowymi” schematami, odwoływać się do zinternalizowanych reguł, co jest szybsze i bardziej efektywne, gdy działa się bez czasu na zastanowienie. Kierowanie się autorytetami – instytucji lub poszczególnych ludzi – może ułatwiać codzienne funkcjonowanie w społeczeństwie.

Filozof uważał mimo wszystko, że natura skłania nas do podziwiania możnych i utrzymywania tym samym hierarchii społecznej, dzięki czemu zmniejsza się prawdopodobieństwo rewolucji i przewrotów. Ludzie pragną być podziwiani, a zatem wyróżnianie się i podkreślanie statusu materialnego

18 E. Schliesser, *Adam Smith. Systematic Philosopher and Public Thinker*, New York 2017, s. 186.

jest niezwykle istotne dla tych pragnących aprobaty i szacunku oraz awansu społecznego. To właśnie łatwość dostrzeżenia, kto jest bogaty lub pochodzi z arystokratycznej rodziny, sprawia, że majątek staje się podstawą budowania hierarchii społecznej i zyskiwania władzy – przede wszystkim dzięki posiadanym dobrom materialnym służącym za symbole statusu.

Wśród obowiązków państwa Smith wymieniał przecież utrzymanie majestatu władzy. Im bardziej rozwinięte i zaможniejsze społeczeństwo, jak twierdził, tym więcej musi wydawać władca, by zachować odpowiedni splendor i, tym samym, mieć możliwość właściwego wypełniania swoich obowiązków. Dostrzegał zarazem filozof, że zdarzają się sytuacje buntu czy rewolucji. Uważał, że zwykle są niebezpieczne – jeśli zachowanie władcy (lub ciała kolegialnego, rządu – chociaż w przypadku grupy zdarza się to rzadziej niż w przypadku pojedynczej osoby) przekracza pewien poziom absurdu i powoduje wybuch gniewu, tym samym niszcząc własny autorytet (ilustrował to przykładami Nerona i Kaliguli)¹⁹. Mimo to w *Teorii uczuć moralnych* twierdził, że współczujemy zwykle obalonemu władcy. Zakładał istnienie naturalnego szacunku wobec majątnych, a także współczucia wobec biednych i pokrzywdzonych i uważał, że wzmacniają one istniejącą harmonię społeczną²⁰.

Co jednak w przypadku bogatych i możnych, którzy nie należą do rodziny królewskiej? Otóż muszą oni sami dbać o to, by się wyróżniać. Starają się posiadać dobra, których nie mają przedstawiciele niższych klas. Kupują drogie przedmioty, noszą kosztowne ubrania i klejnoty, mieszkają we wspaniałych pałacach, podkreślają swoją pozycję w hierarchii społecznej.

Jednocześnie modne wśród możnych stroje czy przedmioty są pożądane przez innych, co skłania bogatych (wśród których Craig Smith podkreślał rolę *Leaders of Fashion*²¹) do

19 A. Smith, *Lectures...*, s. 320–321.

20 Idem, *Teoria uczuć...*, s. 336.

21 C. Smith, *All in the Best Possible Taste. Adam Smith and the Leaders of Fashion*, „The European Journal of the History of Economic Thought” 2015, vol. 23, no. 4, s. 597–610.

szukania oryginalnych strojów i przełamywania konwencji. Skoro są naśladowani, to aby się wyróżnić, muszą wciąż zmieniać sposób zachowania, ubioru, wprowadzać nowe rozwiązania i zdobywać dobra luksusowe. Tym samym to dzięki bogatym i możnym, w dużej mierze, zmienia się moda: zarówno w kwestii ubrań, jak i architektury, mebli, a nawet ogrodów.

Bogaci i możni, wysoko urodzeni odgrywają znaczącą rolę nie tylko jako przywódcy. Naturalny szacunek, który, zdaniem Smitha, odczuwamy wobec nich, sprawia, że są naśladowani przez innych. Autor *Teorii uczuć moralnych* zauważył, że:

Z naszej skłonności do podziwiania, a w następstwie tego do naśladowania bogatych i możnych pochodzi ich zdolność ustalania i nadawania kierunku temu, co się nazywa modą. Ich strój jest strojem modnym; sposób prowadzenia przez nich rozmowy jest modnym stylem; ich postawa i maniery modnym zachowaniem. Nawet ich wady i błędy są modne (...) ²².

Wpływy majątnych wykraczają zatem znacząco poza sam fakt kształtowania tego, jakie ubrania chcemy nosić. Majątek (szczególnie ten odziedziczony i utrzymany) pozwala uzyskać władzę, przewagę nad innymi. Możni mają wpływ na język, jakim się posługujemy, a nawet, jak sądzę – w pewnym stopniu na kształtowanie się moralności ²³. Skoro stają się autorytetami, są podziwiani i, co więcej, sprawują władzę – również to oni stają się istotnymi autorytetami dla jednostek uczących się wydawania ocen moralnych. Jak zauważył Smith: „Wielka masa zbiorowiska ludzkiego należy do wielbicieli i czcicieli bogactwa i wielkości, a co może wydawać się jeszcze dziwniejsze, są to najczęściej bezinteresowni wielbiciele i czciciele bogactwa i wielkości” ²⁴. Jednocześnie należy

²² A. Smith, *Teoria uczuć...*, s. 91–92.

²³ Należy podkreślić, że ludzie uczą się wydawania ocen moralnych w interakcjach społecznych, zatem każdy człowiek ma wpływ na kształtowanie się moralności innych – poprzez sądy, jakie wydaje, i zachowania, które mogą stać się przedmiotem takich ocen.

²⁴ A. Smith, *Teoria uczuć...*, s. 89.

pamiętać, że bogatych i możnych ocenia się nieco inaczej niż przeciętnych ludzi. Więcej im się wybacza, a to, co w ich przypadku uznaje się za usprawiedliwione (na przykład rozrzutność), jest potępiane u „zwykłych”, biedniejszych mieszkańców kraju.

Oczywiście, Adam Smith podkreślał, że w przypadku moralności wpływ zwyczaju i mody jest dużo mniejszy, niż gdy mamy do czynienia z sądami dotyczącymi piękna. Zbudował zniuansowaną teorię moralną, opartą na sympatii i wyobraźni. Wprowadził konstrukt bezstronnego obserwatora, dzięki któremu jesteśmy w stanie możliwie bezstronnie oceniać postępowanie swoje oraz innych. Podkreślał istnienie cnót, które możemy doskonalić, oraz sprawiedliwości, bez której społeczeństwa nie mogłyby istnieć. Zauważał jednak także, że moralności uczymy się wśród innych ludzi, którzy stają się dla nas zwierciadłem. Wśród nich są ci, których podziwiamy i, w naturalny sposób, szanujemy – a zatem również bogaci i możni.

Należy jednak podkreślić, że istotną rolę w tym przypadku odgrywać będą także mądrzy i cnotliwi, o których Smith niekiedy wspomina. Jak twierdzi Maria Carrasco, chociaż Szkot nie pisał o nich wiele, to niewątpliwie mądrzy i cnotliwi pełnią ważną funkcję w wyjaśnieniu zagadnienia moralności w teorii Smitha. Jej zdaniem wynika to z przekonania, że to właśnie oni pojmują, iż każda sytuacja jest inna, a zatem nie zawsze proste kierowanie się ogólnymi regułami moralności wystarcza²⁵. Cnotliwi i mądrzy dążą do wydawania jak najbardziej adekwatnych sądów moralnych, podejmują wysiłek refleksji i możliwie najdokładniejszego zbadania okoliczności, odwołują się do bezstronnego obserwatora, wciąż doskonaląc subtelność swoich uczuć moralnych. Starają się możliwie najlepiej współodczuwać z innymi, podejmując znaczny wysiłek, chociaż i tak nie mogą być zawsze pewni ocen i wyborów moralnych, których dokonują²⁶. Smith stawiał prawdziwej cnotie

25 M.A. Carrasco, *From Psychology to Moral Normativity*, „The Adam Smith Review” 2011, vol. 6, s. 20.

26 *Ibidem*, s. 20–21.

wysokie wymagania – nie wystarcza jedynie poprawne zachowanie czy bezrefleksyjne przestrzeganie zastanych norm. Praktykowanie cnót wiąże się z wysiłkiem, zaangażowaniem uczuć, rozumu, sympatii i wyobraźni.

Jak sądzę, cnotliwi i mądrzy mogą również stać się autorytetami, takie cechy mogą zapewnić im przewagę nad innymi i być źródłem szacunku w społeczności. Niestety, największą rolę, jak wspomniałam, odgrywają w małych społecznościach. Chociaż trudno byłoby, zdaniem Szkota, zaprowadzić merytokrację i oprzeć na mądrości i cnocie stosunki władzy, to jednak, jak sądzę, naturalny podziw dla takich ludzi sprawia, że ich rozważne sądy mogą stać się wyznacznikiem dla jednostek uczących się wydawania ocen moralnych i konstruujących swoje ogólne reguły moralności²⁷.

Rodzi się jednak istotne pytanie: skąd wiemy, że ktoś jest właśnie mądry i cnotliwy? Są to, jak zauważał Smith, cechy trudne do dostrzeżenia. Szczególnie że podobnie jak w przypadku oszustów udających, że są bogaci, można starać się zyskać szacunek, będąc obłudnikiem, jedynie udającym kogoś cnotliwego. Filozof uważał, że chcemy nie tylko być chwaleni (*praised*), ale i zasługiwać na pochwałę (*be praise-worthy*). Dostrzegał jednak, że są ludzie puści i niemądrzy, którym zależy właśnie jedynie na pochwałach, bez względu na to, czy na nie zasługują²⁸. Chociaż takie niezasłużone pochwały czy zaszczyty nie sprawiłyby radości mądrym i cnotliwym, to jednak wciąż ryzykujemy, że trafiać będziemy na tych próżnych i że to oni będą sprawować władzę, zajmować wysoką pozycję społeczną czy staną się autorytetami – również moralnymi. W przypadku cnoty i mądrości jednak oszustwo jest jeszcze trudniej wykryć, niż ma to miejsce przy kryterium majątkowym. Prawdziwie cnotliwych i mądrych w dodatku można także po prostu nie dostrzegać: ich codzienne zachowania mogą nie wyróżniać się znacząco na tle

27 James R. Otteson (*Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge 2002) podkreśla, że ogólne reguły moralności nie są nam dane, ale każdy je konstruuje w procesach społecznego uczenia się moralności, dzięki obopólnej sympatii.

28 A. Smith, *Teoria uczuć...*, s. 169–170.

innych, możemy nie być świadomi ich wiedzy – szczególnie jeśli cechom tym towarzyszy skromność i nie przechwalają się oni czynionym dobrem.

Filozofia Adama Smitha – zarówno jego teoria moralna, ekonomiczna, jak i uwagi poświęcone jurysprudencji – są głęboko zakorzenione w jego myśli społecznej. Człowiek kształtuje swoją moralność, poglądy, nawet (zdaniem myśliciela) zdolności w interakcjach z innymi ludźmi. Podobnie jak w myśli Hume’a, to inni stają się dla nas „zwierciadłem” i bodźcem do analizowania własnej postawy.

Za życia Adama Smitha *Teorię uczuć moralnych* wydawano sześć razy. Do kolejnych edycji filozof wprowadzał poprawki (najistotniejsze w przypadku wydania drugiego i szóstego). Na przestrzeni lat ewoluował również stosunek filozofa do skutków podziwu wobec bogatych i możnych. We fragmentach dodanych w wydaniu szóstym (I.iii.3 oraz w części VI) podkreślał negatywne skutki takiego zjawiska: przede wszystkim podziw dla możnych i pragnienie uzyskania wyższej pozycji społecznej drogą bogacenia się może skłaniać jednostki do podejmowania działań wątpliwych (lub niewłaściwych) moralnie, by zyskać wysoki status materialny, a tym samym odpowiednią pozycję i szacunek. Ponadto możliwym jesteśmy w stanie o wiele więcej „wybaczyć” i gdy łamią reguły, nie są osądzani tak surowo jak inni ludzie. Maria Pia Paganelli zwraca uwagę, że jesteśmy skłonni ryzykować i zachowywać się w sposób moralnie niedopuszczalny, by zyskać majątek, również ze względu na to, że przeceniamy nasze szanse na sukces, a społeczne konsekwencje takich zachowań nie wydają się straszne²⁹.

Dzieła Adama Smitha skłaniają czytelnika do refleksji nad tym, czy podziwiamy raczej mądrych i cnotliwych, czy bogatych i możnych. Wobec obu tych grup żywimy w naturalny sposób szacunek. Chociaż filozof zauważał, że uzna-

29 M.P. Paganelli, „*Theory of Moral Sentiments*” 1759 vs. „*Theory of Moral Sentiments*” 1790. *A Change of Mind or a Change in Constraint*, [w:] *New Essays on Adam Smith’s Moral Philosophy*, eds. W.L. Robison, D.B. Suits, Rochester, NY 2012, s. 38–39.

wanie za autorytety mądrych i cnotliwych byłoby lepszym rozwiązaniem, to uznawał, że, ze względów praktycznych, ludzie podążają raczej za możnymi. Bogactwo łatwiej dostrzec (a być może również, chociaż myśliciel nie powiada tego wprost, łatwiej osiągnąć) niż prawdziwą cnotę. Poszukiwanie autorytetów wśród ludzi mądrych wymaga kierowania się mądrością – do czego nie wystarcza pobieżna ocena, potrzebna jest wiedza i doświadczenie. Skoro zatem pozytywne uczucia towarzyszą i bogatym, i cnotliwym, a cnota roztropności ma iść w parze ze zdobywaniem majątku, hierarchię społeczną opiera się najczęściej właśnie na kryterium majątkowym.

Znalezienie prawdziwych autorytetów, których postępowanie moglibyśmy naśladować (lub raczej uznawać za punkt wyjścia do własnych przemyśleń i ocen), jest nie lada wyzwaniem i wymaga wysiłku, starań i wiedzy. Autorytety wpływają nie tylko na nasze oceny i postępowanie, ale także mają motywować do refleksji i zaufania własnym sądom, do odwoływania się do bezstronnego obserwatora czy krytycznego spojrzenia na istniejące instytucje. Uwagi Adama Smitha na temat czynników zapewniających przewagę nad innymi wydają się, pod wieloma aspektami, wciąż aktualne.

Bibliografia

- Carrasco M.A., *From Psychology to Moral Normativity*, „The Adam Smith Review” 2011, vol. 6.
- Grapp W.D., *What Did Smith Mean by the Invisible Hand*, „Journal of Political Economy” 2000, vol. 108, no. 3, <https://doi.org/10.1086/262125>.
- Kuniński M., *Wyjaśnianie powstawania norm*, „Zarządzanie Publiczne / Public Governance” 2012, nr 1(19).
- Otteson J.R., *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge 2002.
- Paganelli M.P., „*Theory of Moral Sentiments*” 1759 vs. „*Theory of Moral Sentiments*” 1790. *A Change of Mind or a Change in Constraint*, [w:] *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, eds. W.L. Robison, D.B. Suits, Rochester, NY 2012.
- Raphael D.D., *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford 2009.
- Schliesser E., *Adam Smith. Systematic Philosopher and Public Thinker*, New York 2017.

- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, tłum. ks. IV – A. Prejbisz, ks. V – B. Jasińska, red. J. Drewnowski i E. Lipiński, Warszawa 2007, *Biblioteka Dział Ekonomii Politycznej. Angielska Szkoła Klasyczna*.
- Smith A., *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Indianapolis 1982.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. i oprac. D. Petsch, przekł. przejrzał S. Jedynak, Warszawa 1989, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Smith C., *All in the Best Possible Taste: Adam Smith and the Leaders of Fashion*, „The European Journal of the History of Economic Thought” 2015, vol. 23, no. 4, <https://doi.org/10.1080/09672567.2014.997834>.

Streszczenie

Adam Smith wyróżniał cztery podstawowe czynniki zapewniające przewagę nad innymi ludźmi: siłę fizyczną i przymioty umysłowe (w tym mądrość i cnota), wiek, bogactwo oraz wyższość urodzenia. Dostrzegał, że znaczenie poszczególnych czynników zmienia się wraz z kolejnymi fazami rozwoju społeczeństw. Tego typu procesy mają też wpływ na kształtowanie się ogólnych reguł moralności (*general rules of morality*), które, internalizowane przez ludzi, zyskują status autorytetu. Moźni, którzy stają się autorytetami w niektórych sferach życia (na przykład w przypadku mody), są podziwiani i naśladowani. Chociaż, zdaniem Smitha, lepiej byłoby podziwiać mądrych i cnotliwych, bogatych i możnych jest łatwiej dostrzec, i to właśnie na szacunku do nich opiera się zwykłe hierarchia społeczna. W artykule wspomniana jest także kwestia „niewidzialnej ręki”, a raczej problematyki niezamierzonych konsekwencji obecnej w myśli Adama Smitha.

Słowa kluczowe: Adam Smith, bogaci, moźni, mądrzy, cnotliwi, autorytet, „niewidzialna ręka”

Wise and Virtuous, Rich and Powerful. Authority in the Thought of Adam Smith

Summary

Adam Smith enumerated four primary factors that bring advantage over other people: physical strength and mental capabilities (including wisdom and virtue), age, wealth, and superiority of birth. He recognized that the relative importance of these factors changes as societies enter successive stages of development. The processes of this kind also affect the formation of general rules of morality, which earn the status of authority when internalized by individual people. The wealthy, who become authorities in certain areas of life (fash-

ion, for instance), are admired and emulated. Although according to Smith one would be better off admiring the wise and virtuous, the rich and powerful are more conspicuous and as a result the social hierarchy is usually based upon them. The article mentions also the idea of the „invisible hand”, or more precisely the problem of unintended consequences as presented in the thought of Adam Smith.

Key words: Adam Smith, wealthy, powerful, wise, virtuous, authority, „invisible hand”

MICHAŁ BOHUN 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Inteligencja i dwa liberalizmy

Spór Andrzeja Walickiego
z Miłowitem Kunińskim

I

Celem mojego artykułu jest nakreślenie dwóch polemicznych względem siebie koncepcji liberalizmu politycznego oraz skorelowanych z nimi wizji inteligencji jako grupy społecznej o szczególnych obowiązkach podejmowanych w sferze publicznej. Punktem wyjścia będzie krytyczna reakcja Andrzeja Walickiego na pewną wypowiedź Miłowita Kunińskiego, który pisał o słabości polskiego liberalizmu, niedostatkach kapitalizmu i demokracji w Polsce oraz możliwej winy, jaką ponosi za ten stan rzeczy, oczywiście częściowo, inteligencja. W pierwszej kolejności spór dotyczy zatem rozumienia inteligencji i jej społecznej misji. Chciałbym jednak pokazać, że „przekłète pytanie”, które Polacy dzielą z Rosjanami: „co to jest inteligencja?”, wiąże się u obu filozofów z nie mniej kłopotliwym pytaniem „co to jest liberalizm?”, albo raczej „jakie są liberalizmy?”.

Wychodząc od problemu inteligencji, ujętego, rzecz jasna, rudymmentarnie, chciałbym pokazać, że kryje się tutaj spór bardziej fundamentalny, ale tak samo, jak się wydaje, nierozstrzygalny: spór o liberalizm i spór z liberalizmem. A w spo-

rze tym konfrontują się dwie tradycje myślenia o człowieku, społeczeństwie, historii i polityce: Walickiego, którą nazwać można (oczywiście w dużym uproszczeniu) socjalliberalną, oraz Kunińskiego – konserwatywno-liberalną, przez niego samego określaną również jako liberalizm sceptyczny bądź rozumny. Tego ostatniego nie należy mylić z liberalizmem racjonalistycznym, bo jak zobaczymy, krakowski uczony wprowadzał tutaj (za Friedrichem Augustem von Hayekiem) stanowcze rozróżnienie.

Odmierna jest także aksjologiczna osnowa tych dwóch liberalizmów. U Andrzeja Walickiego wartością naczelną i zarazem głównym problemem jest wolność indywidualna, rozmaicie zresztą konkretyzowana w toku ewolucji jego stanowiska: od autonomii twórczej jednostki, której praca powinna być wolna od politycznych nacisków i społecznych wtęgotów (swoboda klerka), poprzez nacisk na pluralizm wartości jako osnowę porządku liberalno-demokratycznego, który nie depcze praw indywidualnych, aż po stanowisko socjalliberalne, akcentujące znaczenie praw pozytywnych jednostki (praw socjalnych ograniczających wolność gospodarczą) gwoili zachowania jednostkowej autonomii (uprawnienia dla wolności). W przypadku Miłowita Kunińskiego aksjologiczny fundament liberalizmu tożsamy jest z obiektywnym systemem wartości mającym transcendentne (teistyczne) źródła i legitymizację. Są to wartości, które mając charakter absolutny, kształtują jednostkę pod względem moralnym, czyniąc z niej rozumny i odpowiedzialny podmiot życia społecznego. Istotne jest także to, że wartości te przeszły swoisty historyczny sprawdzian. Problemem, który szczególnie interesował krakowskiego uczonego, była relacja pomiędzy wolnością a przemocą w ramach liberalnego światopoglądu. Kuniński niejednokrotnie podkreślał, że bez pewnej formy przymusu wolność nie jest możliwa, tak samo jak nie są możliwe spontanicznie regulujący się ład społeczny czy też w pełni ukształtowany człowiek – najważniejszy element tego ładu.

II

W listopadzie 2001 roku krakowski Ośrodek Myśli Politycznej, którego Miłowit Kuniński był wieloletnim prezesem, zorganizował, niejako w odpowiedzi na zwycięstwo lewicy w wyborach parlamentarnych, sesję pod tytułem „Złudzenie doktrynerów czy szansa na modernizację kraju”, poświęconą kondycji liberalizmu w Polsce współczesnej. Niektóre głosy z tej konferencji opublikował w następnym roku „Przegląd Polityczny”, organ gdańskich liberałów, z zamiarem podtrzymania dyskusji o naturze i losach polskiego liberalizmu. Wypowiedź Kunińskiego zatytułowana *Stabe fundamenty, etatystyczne ściany* otwierała debatę na łamach czasopisma. Do tego właśnie tekstu odniósł się Andrzej Walicki w artykule *Czym nie powinna być inteligencja liberalna*, który ukazał się w czternastym numerze tygodnika „Przegląd” z tego samego 2002 roku. Do tej kwestii warszawski profesor powracał następnie kilkakrotnie w innych miejscach.

Kuniński, zastanawiając się nad trudnościami, jakie napotyka implantowanie kapitalizmu w krajach postkomunistycznych, zaproponował istotną korektę szeroko rozpowszechnionego poglądu, który przyczyny modernizacyjnych potknięć i porażek wiązał z nieprzezwyciężonym dziedzictwem dawnego systemu, wyrażającym się w zepsuciu osobowości i stosunków społecznych (co określane było za pomocą formuły *homo sovieticus* rozpowszechnionej w Polsce przez Józefa Tischnera). Tymczasem poważniejszym źródłem problemów i klęsk okazuje się pośpieszna i powierzchowna westernizacja – importowanie oczekiwań i roszczeń właściwych mieszkańcom Zachodu, bez budowania kulturowych podstaw kapitalizmu. Jednym słowem, dobrobyt materialny bez surowej etyki pracy, bez uczciwości i dyscypliny; kapitalizm ograniczony do konsumpcji i pozbawiony religijno-moralnego etosu, jaki go niegdyś stworzył i kształtował. Wymagania związane z zachodnim poziomem życia, ale bez zachodniej produktywności i gospodarności doprowadziły do paraliżu mechanizmów rynkowych, zanim kapitalizm zdołał zakorzenić się w polskiej mentalności i obyczajowości. Do-

chodzi zatem do aksjologicznego pęknięcia, polegającego na rozdźwięku pomiędzy tradycyjnymi wartościami etycznymi, na których opierają się kapitalizm i demokratyczne państwo prawa (a wartości te wywodzą się z religijnych źródeł), a nowymi wzorcami, ideałami, postawami, które akcentują znaczenie wolności indywidualnej rozumianej jako nieskrępowana ekspresja osobowości i prawo do eksperymentowania z życiem własnym i innych. Takie kulturalno-aksjologiczne wykorzenienie prowadzi do kryzysu wartości oraz do degeneracji polskiej polityki i życia społecznego, których ideologicznym wyrazem staje się „sentymentalna wersja liberalizmu”. To ona odpowiada za bolączki polskiej transformacji: dominujący w życiu społecznym egoizm grup interesów; fałszywe wyobrażenie państwa liberalnego jako słabego, ale obarczonego wieloma obowiązkami i dysponującego szerokim obszarem ingerencji; relatywizm moralności publicznej; tęsknota za retrospektywnie idealizowanym paternalizmem dawnego ustroju opartego na państwowym interwencjonizmie; nieobecność w sferze publicznej wartości arystokratycznych, sprzyjających formowaniu postaw obywatelskich i działaniu wspólnot o różnym zasięgu i celach. Podsumowując nakreślony przez siebie dość posępny obraz, Kuniński wskazywał źródła zepsucia:

Winę za ten stan rzeczy ponosi polska inteligencja, która nazbyt pochopnie zrezygnowała z dotychczasowej publicznej roli, polegającej na rozpoznawaniu potrzeb narodu i zagrożeń dla jego właściwego stanu, a skupiła się na przenoszeniu na polski grunt problemów wyrastających na innym podłożu kulturowym i historycznym, traktując je jako fundamentalne dla polskiej rzeczywistości¹.

Inteligencja – grupa niezaangażowana bezpośrednio w procesy gospodarcze i często kontestująca porządek polityczny – doprowadziła do aksjologicznej westernizacji, promując pozorny pluralizm, w którym zabrakło wartości, na jakich faktycznie opiera się zachodni ład, dostatek i bezpie-

1 M. Kuniński, *Słabe fundamenty, etatystyczne ściany*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 54, s. 18.

czeństwo. Wiedzie to do destrukcji tradycyjnych podstaw wspólnego życia, które skądinąd okazały się całkiem dobrym gruntem dla początkowych sukcesów reform gospodarczych i politycznych. Nim jednak autentyczne wartości liberalne zdołały się w Polsce zakorzenieć, zostały zastąpione przez postliberalne pseudowartości ekspresyjne, skrajnie indywidualistyczne, konsumpcyjne i hedonistyczne.

Andrzej Walicki zareagował bardzo krytycznie na zarysowane powyżej stanowisko. Trzeba jednak podkreślić, że w swoim polemicznym ujęciu nieco je przeformułował, wpisując w szerszy kontekst antyinteligencjskich obiekcji podnoszonych przez konserwatywnych liberałów o wyrazistej opcji wolnorynkowej. Kuniński stał się tutaj przedstawicielem szerszej grupy, która widzi w inteligencji przyczynę trudności i niepowodzeń polskiej transformacji, wzywa do jej przemiany i na nowo definiuje jej społeczną misję. Można obrazowo powiedzieć, wykorzystując rosyjską figurę „kajającego się inteligenta”, że korzająca się niegdyś przed ludem lub duchem dziejów elita musi okazać pokorę kolejny raz, tym razem w obliczu wolnego rynku i samorządnego ładu. Jednak to, co dla Kunińskiego było przede wszystkim konfliktem aksjologicznym w głębokim tego słowa znaczeniu, zostaje tutaj zawężone do problemu stosunku socjety intelektualnej do oczekiwań socjalnych, ewentualnie konsumpcyjnych skłonności społeczeństwa, zwłaszcza jego niższych warstw (klasy ludowej, pracowników najemnych etc.).

Apologeci leseferyzmu na różne sposoby głoszą, że obowiązkiem inteligencji stało się obecnie wspieranie kapitalistycznych przekształceń i apoteoza biznesu, a nie solidaryzowanie się z postawami i dążeniami ludzi ubogich i marginalizowanych przez gospodarkę rynkową. Zdaniem Walickiego jest to jednak perfidne wypaczenie inteligencjskiego etosu, niemające nic wspólnego z tradycją tej grupy w Polsce. Co więcej, nie pokrywa się ono z rzeczywistym stanem, albowiem inteligencję oskarżyć można raczej o naiwny stosunek do kapitalizmu i masowy akces do jego budowania, co oznacza *de facto* porzucenie właściwej jej funkcji, polegającej na krytycznym oglądzie rzeczywistości, moral-

nym osądzie i trwaniu przy takich wartościach, jak wolność, równość, sprawiedliwość:

Inteligencji polskiej zarzucić można raczej wyjątkowo łatwe zapomnienie o swej „społecznikowskiej” genezie; wyjątkowo łatwe wyparcie się swego tradycyjnego obowiązku wspierania słabych, a nie silnych; wyjątkowo łatwe zaakceptowanie dyskursu politycznego, w którym liberalna wolność oznacza głównie (jeśli nie wyłącznie) wolność rynku, „obrońca ludu” jest wyrażeniem ironicznym, a walka o minimalne środki do życia kojarzona jest z mentalnością *homo sovieticus* i nieuzasadnionymi aspiracjami konsumerycznymi².

W przekonaniu Walickiego nie mamy tutaj do czynienia z jednorazowym aktem rozczarowania ekonomicznych liberałów wynikami demokratycznej elekcji, która nie przebiegła po ich myśli, ale z długofalową strategią będącą wynikiem ich głębokich przekonań co do natury ludzkiej i zasad zbiorowego ładu. Jest to konsekwentne działanie gwoździ ośmieszenia „roszczeniowości” ludzi pracy, wyrugowania języka praw człowieka („uprawnień”), utożsamienia idei wolności ze swobodą gospodarczą, spostponowania pluralizmu wartości. Dlatego przekonują oni, że powołaniem inteligencji nie jest stanie po stronie słabszych i obrona prześladowanych, lecz przeciwnie, bezwzględne przeciwstawianie się dążeniom i oczekiwaniom „roszczeniowców”. W tym kontekście przywołana została wypowiedź Janusza Lewandowskiego, który na stronicach „Rzeczpospolitej” ogłosił, że misją polskiego inteligenta jest wspieranie imperiów kapitałowych, a nie troska o los pokrzywdzonych, przegranych i wykluczonych. Tymczasem – stwierdza Walicki – także w ramach akceptacji kapitalistycznej drogi rozwoju istnieje alternatywa „pomiędzy bezwzględnym prymatem ekonomizmu a uwzględnianiem potrzeb społecznych”. Autentycznie inteligencka aksjologia jednoznacznie wskazuje na możliwość drugą³.

2 A. Walicki, *Czym nie powinna być inteligencja liberalna*, [w:] idem, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, s. 123–124, Biblioteka „Kuźnicy”.

3 A. Walicki, *Odpowiedź Michnikowi*, [w:] idem, *Od projektu komunistycznej do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013, s. 264–265, Biblioteka „Kuźnicy”.

Zarysowana kontrowersja posiada jednak jeszcze szerszy układ odniesienia. Spór o inteligencję okazuje się – nie pierwszy raz – walką o hegemonię, w której decydującą rolę odgrywa zdolność narzucenia społeczeństwu własnego języka. Tak właśnie interpretuje Walicki przesunięcia semantyczne będące dziełem jego oponentów. I nie chodzi tutaj bynajmniej o definicję inteligencji i określenie jej misji, ale o wolność i kształt życia społecznego. Jest to zatem walka ideologiczna, której narzędziem staje się perswazja połączona z moralnym szantażem, co ma wymusić czynną akceptację określonego programu reform i kształtowanej przez te reformy rzeczywistości społeczno-politycznej. W tych indoktrynujących dyskursach walka o cele socjalne i prawa człowieka piętnowana jest jako recydywa PRL-u, wolność jednostkowa jako libertyński permisywizm, a jedyną dopuszczalną formą liberalizmu okazuje się gospodarczy leseferyzm.

Broniąc tradycyjnego inteligenckiego etosu, Walicki jest bardzo krytyczny wobec współczesnych wyborów inteligencji. Dochodzi do wniosku, że irracjonalna antykomunistyczna alergja doprowadziła do światopoglądowej metamorfozy i porzucania wolnościowych ideałów czy raczej zawężenia ich do sfery gospodarczej oraz przyjęcia wartości prawicowych. W wyniku tego w Polsce termin „liberalizm” zawłaszczony został przez wolnorynkowych konserwatystów, a leseferyzm utożsamiony został z liberalizmem jako takim. Tymczasem, przypomina Walicki, liberalizm *sensu stricto* wyraża dążenie do ograniczenia wszelkiej władzy w oparciu o nienaruszalne prawo każdego człowieka do pewnego zakresu wolności indywidualnej o niepolitycznym charakterze. Z takiego ujęcia wynikać zatem może postulat ograniczenia władzy rynku w imię zapewnienia każdej jednostce niezbędnego minimum socjalnego jako warunku kultywowania jej indywidualnej wolności⁴. A zatem liberalizm nie wymusza bezwzględnego popierania nieograniczonej swobody gospodarczej ani tym bardziej apoteozy kapitalizmu. Pielęgnująca liberalne wartości inteligencja może i powinna stać po stronie słabszych, dążyć do równości

4 Idem, *Czym nie powinna być...*, s. 129–130.

i sprawiedliwości, a przede wszystkim troszczyć się o wolność myśli i sumienia, bronić krytycznego i niezależnego myślenia przed ideologicznymi dogmatami i moralistyczną przemocą.

III

Pomijam kwestię, czy i w jakim stopniu zarzuty Andrzeja Walickiego godzą w argumentację Miłowita Kunińskiego. Moim zdaniem niekoniecznie i nie w całości, ale problem rysuje się tym poważniej. Nie chodzi bowiem o detaliczną rekonstrukcję kolejnego wcielenia odwiecznego sporu o polską inteligencję ani nawet o zagadnienie nowych obowiązków elit intelektualnych w warunkach transformacji ustrojowej, lecz o źródła dwóch odmiennych wizji inteligencji osadzonych w różnym pojmowaniu liberalizmu. Zderzają się tutaj konkurencyjne tradycje myśli liberalnej.

Walicki reprezentuje tradycję socjalliberalną albo też, według jego własnego określenia, liberalizm lewicowy. To jest ta linia rozwoju myśli politycznej, którą symbolicznie inauguruje John Stuart Mill, kładący nacisk na demokratyczno-emancypacyjny komponent liberalizmu, a kontynuowana jest następnie przez brytyjski „nowy liberalizm” (Leonard T. Hobhouse, John A. Hobson, Thomas H. Green), amerykański liberalizm polityczny (John Rawls), idee zachodnio-europejskiej socjaldemokracji.

Oczywiście, w przypadku autora *Spotkań z Miłoszem* nie sposób pominąć tutaj dwóch wielkich postaci, z którymi związany był intelektualnie i osobiście i które uznać wypada za dwudziestowiecznych klasyków lewicowego liberalizmu. Myślę, rzecz jasna, o Izajaszu Berlinie oraz o Sergiuszu Hesse. Walicki najczęściej podkreśla w tym kontekście, co oczywiste, znaczący wpływ i ideowe pokrewieństwo z oksfordzkim myślicielem. Pisał o tym zresztą wielokrotnie i w różnych miejscach⁵. Hessen jakby pozostawał w cieniu.

⁵ Syntetyczne i syntetyzujące ujęcie zob. w: idem, *Spotkania z Isaiahem Berlinem. Dzieje intelektualnej przyjaźni*, tłum. idem et. al., Warszawa

Niesłusznie jednak. Z Berlinem warszawski historyk filozofii zetknął się bliżej na początku lat sześćdziesiątych już jako człowiek dorosły, ukształtowany naukowiec nie bez pewnych sukcesów oraz świadomy obywatel wyrosły z doświadczenia i przemyślenia polskiego Października. Dlatego warto podkreślić i docenić wpływ Hessena nie tylko jako tego, który nauczył Walickiego rozumieć i kochać Rosję, był nie tylko żywym wcieleniem inteligenckiego etosu w najlepszym tego słowa znaczeniu, ale też mógł spełnić funkcję swoistego inspiratora poglądów i postaw politycznych. W moim przekonaniu jako filozof polityczny Walicki jest również uczniem Hessena, twórczo rozwijającym jego program społeczeństwa liberalizmu, „socjalizmu prawnego” oraz – *last but not least* – krytyki różnej maści utopizmów⁶.

„Wewnątrzsystemowym”, w ramach szeroko pojętego liberalizmu, negatywnym układem odniesienia jest dla Walickiego stanowisko Friedricha Augusta von Hayeka, a więc myśliciela skądinąd bliskiego Kunińskiemu, który poświęcił mu kilka swoich prac oraz tłumaczył jego dzieła⁷. Wyraża się to przede wszystkim w powracającym postulatcie mówiącym, że liberalizmu jako takiego nie należy mylić z leseferyzmem.

2014, *Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium. Series Recentior*, nr 4, vol. 22 (pierwotny w języku angielskim: *Encounters with Isaiah Berlin. Story of Intellectual Friendship*, Frankfurt am Main 2011, *Warschauer Studien zur Kultur- und Literaturwissenschaft*).

6 Por. polityczne *opus magnum* rosyjskiego filozofa: S. Hessen, *Państwo prawa i socjalizm*, tłum. i oprac. S. Mazurek, Warszawa 2003. O poglądach i postaci swego „łódzkiego mistrza” Walicki pisał wielokrotnie, syntetyczne przedstawienie liberalnej filozofii politycznej Hessena zob. A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 419–482. Ważny jest również artykuł oparty na mowie wygłoszonej z okazji przyznania Andrzejowi Walickiemu doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego, zob. idem, *Mój łódzki mistrz i pluralizm wartości*, [w:] idem, *O inteligencji...*, s. 219–232.

7 Zob. np. M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 24; artykuły składające się na część *F.A. Hayek – liberalizm sceptyczny*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48; przekład (wraz z Tomaszem Kunińskim) *The Fatal Conceit* zob. F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.

Ten pierwszy dąży do ograniczenia władzy nad jednostką przez nienaruszalne prawo człowieka do wolności indywidualnej, której zakres jest zmienny historycznie, ale powoli ulega ewolucyjnemu rozszerzaniu. Wolność ta ma generalnie charakter apolityczny i pod tym względem Walicki zgadza się z Hayekiem, aprobując jego rozróżnienie na liberalizację i demokratyzację. Jednak dla jej zagwarantowania dopuszczalne jest ograniczanie decyzjami politycznymi na przykład wszechwładzy wolnego rynku. Celem jest tutaj przede wszystkim kompensowanie rażących nierówności i umożliwienie każdej jednostce zaspokojenia podstawowych potrzeb, gwarantujących korzystanie z dobrodziejstw wolności. Jest to zatem liberalizm światopoglądowy, a nie wyłącznie gospodarczy, o wyraźnie lewicowej inklinacji, którego rdzeniem jest aksjologiczny pluralizm jako konieczny warunek wolności jednostki, autonomicznie rozwijającej swoje indywidualne predyspozycje. Wiąże się to również z kluczową dla inteligencji rolą wolności myśli i słowa, bez czego ta grupa społeczna nie może wypełniać swych podstawowych funkcji, na które składają się między innymi krytyka zastanego stanu rzeczy oraz planowanie i promowanie zmian.

Natomiast Hayek odrzuca podnoszony już przez Milla postulat krytycyzmu i nonkonformizmu, dowodząc, że moralny nonkonformizm jest „indywidualizmem fałszywym” (przekonanie takie, jak zobaczymy, bliskie było też Kunińskiemu, który podkreślał, że nieskrępowana samorealizacja i samoekspresja niekoniecznie sprzyjają rozwojowi silnych i twórczych osobowości⁸). Indywidualizm „prawdziwy” sprowadzałby się zatem według autora *Drogi do zniewolenia* wyłącznie do wymiaru ekonomicznego, znajdując swój wyraz w racjonalności gospodarczej, zdolności do ograniczania potrzeb i spożycia, poczucia rzeczywistości i osobistej odpowiedzialności za skutki własnych działań. Tymczasem jednostki nonkonformistyczne intelektualnie i moralnie (co powinno być przymiotem intelektualisty) z trudnością od-

8 Zob. np. M. Kuniński, *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] idem, *O cnotach...*, s. 51, 67 i nast.

najdują się w warunkach gospodarki kapitalistycznej i dlatego często stają się krytykami wolnego rynku oraz obrońcami jego możliwych ofiar (wykluczonych, marginalizowanych, spauperyzowanych i uciskanych mas). Z tego właśnie względu inteligencja oponuje wobec „pokory” względem spontanicznych procesów społecznych, samorządnego ładu, którego indywidualny umysł nie jest w stanie pojąć, musi więc z nim się pogodzić⁹.

Miłowit Kuniński również uważał, że liberalizm nie jest bynajmniej ideowym monolitem i występują w nim różne nurty, wewnętrzne napięcia i ideowe opozycje. W jego przekonaniu istnieją dwie „zasadniczo odmienne” liberalne koncepcje człowieka: racjonalistyczno-optymistyczna oraz sceptyczno-antyracjonalistyczna, których genezę dałoby się w pewnym uproszczeniu zidentyfikować geograficznie i kulturowo jako francuską (pierwsza) i szkocką (druga).

Przedstawicielami tej pierwszej byłoby nie tylko oświeceniowi *les philosophes*, ale także Mill, Rawls, Berlin, Hessen oraz Walicki. Charakterystyczną cechą tej koncepcji jest przeświadczenie o bezgranicznym niemal potencjale ludzkiego rozumu, z którego wynika przekonanie o zdolności ludzi do kierowania swym indywidualnym i zbiorowym życiem oraz gotowość do doskonalenia życia społecznego. Koncepcji tej towarzyszy zazwyczaj idea tolerancji o misyjnym bezmałym charakterze, czyli radykalny pluralizm aksjologiczny o często politycznym ugruntowaniu, oraz racjonalizm przenikający system wychowania i edukacji. Zakłada się tutaj, że każdy człowiek zdolny jest do racjonalnych wyborów, kiedy wolny jest od arbitralnego przymusu (w różnych formach: od nacisku wychowawczego, wpływu opinii publicznej, szantażu moralnego, po manipulację i przemoc). Aby zapewnić zdolność dokonywania wyborów, uwaga racjonalistycznych liberałów skupiona jest na określaniu granic wolności indywidualnej oraz rozpoznawaniu podstawowych przeszkód w jej urzeczywistnianiu.

9 A. Walicki, *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy*, [w:] idem, *Od projektu komunistycznego...*, s. 359.

Główna bolączka liberalizmu optymistycznego wynika właśnie z jego racjonalistycznego charakteru, wyrażającego się w wierze, że ludzie w oparciu o sam intelekt zdolni są rozpoznać i ustanowić warunki praktykowania wolności jednostkowej w taki sposób, który nie prowadziłby do permanentnych konfliktów zagrażających porządkowi społecznemu. Historia dowodzi jednak, że wolności nie sposób zaregulamentować, a napięcia pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, nie da się do końca wyeliminować, potrzebne są zatem inne sposoby łagodzenia konfliktów. Niepokojąca jest również emancypacyjna idea tolerancji, która toczy nieustanną walkę o wyzwolenie od dogmatów, złudzeń, ograniczeń i przesądów, jakie gnębią człowieka często pozbawionego świadomości, że jest zniewolony przez tradycyjne normy i autorytety.

Tak oto ujawnia się paradoks racjonalno-wolnościowego projektu, który niejako rozsadza go od wewnątrz w wyniku nieprzewidywalnej sprzeczności: totalny (prywatno-publiczny) i misyjny charakter liberalizmu optymistycznego sprawia, że łatwo przemienia się on w ideologię posługującą się moralnym szantażem, prawną i instytucjonalną presją¹⁰. Innymi słowy, liberałowie pragnący zminimalizować albo najlepiej usunąć naciski „przemocowych” instytucji (rodzina, szkoła, Kościół...) i zredukować działającą za pomocą tradycji i obyczajów społeczną kuratelę nad jednostką, wprowadzają mechanizm zbrojnej kontroli państwowej w system prawny i aparat represji. W efekcie liberalno-demokratyczne państwo, walcząc z zakorzenionymi w tradycji i tradycyjnej moralności ograniczeniami wolności i fundamentalizmem, eliminując za pomocą kodeksów i ustaw przejawy nietolerancji, właściwe ponoć kulturze tradycyjnej, samo narzuca nowe, usankcjonowane prawnie i obowiązkowe standardy moralne. W imię wolności i tolerancji ogranicza więc swobodę oraz promuje określone wzorce i wartości.

Doskonale widać ten paradoks na przykładzie szkolnictwa. Z jednej strony racjonalistyczni liberałowie walczą z każ-

10 M. Kuniński, *Czy liberalizm jest wrogiem wolności? O zaletach liberalizmu sceptycznego*, [w:] idem, *O cnotach...*, s. 166–168.

dą formą zniewolenia i dyktatu, z drugiej zgadzają się, aby państwo w formie programów nauczania, efektów kształcenia i nadzoru administracyjnego kontrolowało edukację i wpajało młodzieży określony system wartości i przekonań. Część liberałów uznaje obowiązek szkolny za zdobycz praktycznej polityki realizującej ich ideał wiedzy wyzwalającej z przesądów i doskonalącej charaktery jednostek i całego społeczeństwa. Ale *de facto* oznacza to zgodę liberałów na narzucanie przez państwo aktywne w sferze edukacji określonej, całościowej wizji dobra¹¹.

Miłowit Kuniński wyraźnie sympatyzuje z drugą koncepcją liberalizmu: antyracjonalistyczną i sceptyczną tradycją szkocką, która wywodząc się od Dawida Hume'a i Adama Smitha, w XX stuleciu kulminuje w twórczości Hayeka. Istotny jest dla niej antropologiczny pesymizm, wyrażający się w powściągliwym dystansie wobec przesadnej wiary we wszechwładzę ludzkiego umysłu. Podważane jest przekonanie o jakiejś wyjątkowej dziejowej i cywilizacyjnej roli rozumu, podkreślana jest natomiast waga samorządnych procesów społecznych i kształtowania się instytucji niezależnie od ludzkich projektów i wysiłków. Wynika stąd przeświadczenie o szkodliwym charakterze całościowych projektów zmiany społecznej, jak i wszelkiego planowania w niewspółmiernej do kondycji jednostki skali. Ten antyracjonalistyczny, sceptyczny, konserwatywny liberalizm odrzuca wizję człowieka jako niezależnego indywiduum, które samoistnie zdolne jest do trafnej analizy rzeczywistości i skutecznego w niej działania.

Nie prowadzi to jednak do kolektywistycznych konkluzji, lecz do istotnej modyfikacji rozumienia indywidualizmu. Warunkiem istnienia jednostki jest swoisty konformizm wobec tradycji, grupy społecznej, wobec instytucji, które gwarantują trwanie wspólnoty, a tym samym jednostki, której kondycja nie jest rezultatem autonomicznego rozwoju, lecz socjalizacji i więzi z przeszłością. Źródłem rozwoju osobowości jest

11 Idem, *Tożsamość jednostkowa a wspólnota społeczna i państwowa. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, [w:] *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, red. R. Piekarski, Kraków 2002, s. 28, 30–31.

akceptacja powszechnie obowiązujących zasad postępowania, świadomość naturalnych ograniczeń jednostkowego umysłu oraz życie we wspólnotach, w których reguły niwelują konflikty, umożliwiają skuteczne działanie i utrwalają ład:

Jesteśmy indywidualni nie dlatego, że przysługuje nam prawo do wolności i racjonalność, która pozwala odnosić się z dystansem do otoczenia, by je oceniać, poddać analizie i zmienić. Jesteśmy indywidualni, bo zostaliśmy wyposażeni przez rodziny, najbliższe otoczenia i system edukacji w wiedzę o ludziach i świecie, która pozwala nam osiągnąć samoświadomość i poczucie tożsamości (...). Skorzystaliśmy z dorobku tych, którzy odeszli lub odejdą niebawem. Nasza moralna osobowość kształtuje się dzięki naszym poprzednikom i współczesnym, gdyż pozwala zrozumieć, iż nie wszystko, do czego mamy skłonność, powinniśmy osiągnąć¹².

Cytat powyższy ujawnia zasadnicze przekonania, które stanowią ośnowę rozumienia liberalizmu przez Kunińskiego, wskazując zarazem punkty kontrowersji z Walickim oraz źródła odmiennego rozumienia zadań inteligencji. Po pierwsze, swoisty tradycjonalizm: szukanie w przeszłości wzorców i podstaw aksjologicznych. Uznanie, że tradycja jest nieodzownym punktem odniesienia chroniącym przed konstruktywistycznymi utopiami, niebezpiecznymi ideologiami oraz projektowaniem zmian totalnych i dogłębnych. Po drugie, racjonalizm sceptyczny: przekonanie, że nikt i nigdy nie może dysponować pełnią wiedzy, a rzeczywistość zawsze będzie w swej dużej części przed ludźmi ukryta. Racjonalność, tak jak osobowość, jest tym, co dziedziczymy po przodkach i zawdzięczamy wspólnocie, nie jest więc naszym osobistym dokonaniem. Po trzecie, rola autorytetu i przymusu w procesie indywidualizacji, socjalizacji i kształtowania jednostkowego rozumu. Ważne są tutaj oddziaływanie i dyscyplina, faktyczny aksjologiczny przymus (swoisty decyzyjonizm zbiorowych i indywidualnych autorytetów), co wpływa na przekaz wiedzy, umiejętności i wartości. Ten przekaz wiedzy, czyli szeroko pojęta edukacja, opiera się na hierarchii, a nie partnerstwie czy ćwiczeniu w samodzielnych wyborach.

12 Idem, *Czy liberalizm jest wrogiem...*, s. 171.

W liberalizmie pierwszego typu problemem naczelnym jest kwestia wolności jednostkowej, jej granic i ograniczeń („zamkniętych drzwi”, by użyć formuły Berlina) oraz zdolności do racjonalnego kierowania życiem indywidualnym i zbiorowym gwoźli autonomicznego rozwoju wszystkich potencji. W liberalizmie drugiego typu – a na pewno w przypadku poszukiwań Kunińskiego – problemem zasadniczym jest aksjologiczny spłot powściągliwości i przymusu. Liberalizm rozumny (zwany wcześniej sceptycznym i antyracjonalistycznym) opiera się na świadomości ograniczeń ludzkiego intelektu i sprzyja hamowaniu racjonalistycznych roszczeń wynikających z pełnego pychy przekonania o niezwyklej mocy ludzkiego umysłu, zdolności planowania i przekształcania życia. Liberalne rozumienie człowieka powinno czerpać mądrość z liberalnej ekonomii, w której przyziemny bilans kosztów i możliwych zysków poskramia nieprzemysłane zapędy i skłonności. Kuniński zgadza się z Adamem Krzyżanowskim, że rachunek ekonomiczny, w którym wyraża się rozumność liberalizmu, to nie tyle techniczne narzędzie w rękach specjalistów, co wcielenie cnoty moralnej – „samopowściągliwości” – będącej osnową etyki i chrześcijańskiej filozofii politycznej, która powinna opierać się – tak jak ekonomia – na poczuciu rzeczywistości i odpowiedzialności za skutki podjętych decyzji¹³. Powściągliwość jest jednak przede wszystkim opowiedzeniem się za myśleniem ostrożnym i praktycznym, wolnym od racjonalistyczno-konstruktywistycznych iluzji, świadomym własnych ograniczeń i konieczności osadzenia w trwałym porządku moralnym.

Jeszcze bardziej fundamentalne znaczenie posiada przymus i do tego wątku powraca Kuniński wielokrotnie. Przede wszystkim chodzi o rozsądne stosowanie przymusu jako środka nieodzownego dla trwania wspólnoty, a w jej ramach jednostek. Przymus traktowany jest tutaj jako jeden z ważnych elementów służących moralnemu i intelektualnemu kształtowaniu ludzi zgodnie z ich naturą. Nie mniej

13 Idem, „*Nauka posępna*” a chrześcijańska filozofia polityczna. Uwagi o myśli Adama Krzyżanowskiego, [w:] idem, *O cnotach...*, s. 208–209.

ważna jest jego rola w ustanawianiu i podtrzymywaniu porządku społecznego. Kuniński wskazuje cztery sfery, w których problem symbolicznej i realnej przemocy wydaje się podstawowy. Po pierwsze, problem państwa jako legalnego monopolisty przemocy czy, szerzej, problem władzy wymuszającej posłuch dla utrzymania ładu politycznego. Po drugie, problem represyjności prawa z całym zespołem kar i sankcji wywierających presję gwoi jego przestrzegania. Po trzecie, nacisk tradycji, obyczajów i opinii publicznej w kształtowaniu się osobników i wspólnot. Po czwarte, przymus w edukacji¹⁴.

Dwa ostatnie obszary wydają się szczególnie istotne, bo wiąże się z nimi wskazana już wyżej aporia liberalizmu racjonalistyczno-optimistycznego, który definiując wolność jako przeciwieństwo lub brak przymusu, zgadza się na dyktat państwa w sferze tak newralgicznej i intymnej jak kształtowanie młodych (choć nie tylko młodych) ludzi. W pewnym sensie wychowanie i edukacja okazują się „nieusuwalnymi” przeszkodami dla wolności:

Trudności te mają swoje źródło w niemożności znalezienia takich podstaw wychowania i edukacji, które nie wiązałyby się z wyborem jakiś ideałów czy wartości. Oznacza to, że u podstaw wychowania i edukacji leży pierwotny wybór dokonywany przez wychowawcę i nauczyciela¹⁵.

Ten problem jest istotny również dlatego, że dotyczy jednego z głównych konfliktów aksjologicznych współczesności diagnozowanych przez Kunińskiego. Waga tego konfliktu polega na tym, że mając swoje źródła w dwóch różnych wizjach człowieka i rozwoju osobowości, skutkuje moralną degrengoladą polityki. Ostatecznie jednak jest to kolejne wcielenie kontrowersji pomiędzy ideą autonomicznej wolności a koniecznością wartościotwórczego przymusu.

Jeszcze inaczej konflikt ten można określić jako spór pomiędzy tradycyjną a nowoczesną ideą człowieka, które

14 Idem, *Miejsce przymusu w doktrynie liberalnej*, [w:] idem, *O cnotach...*, s. 127–128.

15 *Ibidem*, s. 138.

wyraźnie korespondują z dwiema koncepcjami liberalizmu przywołanymi powyżej. Liberalizm sceptyczny opiera się na wizji tradycyjnej, w której rozum integralnie połączony jest z cnotą gwoli kształtowania podmiotu moralnego przez opanowywanie sfery wolicjonalnej i zmysłowej (powściągliwość!). Człowiek cnotliwy nie dba przy tym o oryginalność, słucha nakazów rozumu, wykazuje się roztropnym konformizmem względem wartości ponadindywidualnych i transcendentnych, które mają zdolność nieodpartego oddziaływania wzmocnionego przez moralny nacisk otoczenia społecznego (przymus!). Nowoczesność oznacza zaś porzucenie cnoty na rzecz „osobowości”. Jest to rezygnacja z ideału uformowanego podmiotu moralnego, w którego miejsce wkracza immoralny strumień przeżyć. Zmienność przekonań i chwiejność postaw świadczyć mają o oryginalności będącej skutkiem autokreacji, a uleganie namiętnościom ma być wyrazem autentyczności. Innymi słowy, nieskrępowana samoekspresja i samorealizacja zamiast rozumności i odpowiedzialności – proces, w którym liberalizm przekształca się w pozbawiony wzorców etycznych libertynizm¹⁶.

Uważam, że główny zarzut przeciwko polskiej inteligencji, jaki sformułował Kuniński w przywołanym na początku tekście, dotyczył raczej tego właśnie, zarysowanego powyżej, konfliktu aksjologicznego, a nie stosunku do kapitalizmu i reform gospodarczych. Promując nowoczesne, racjonalistyczno-optymistyczne, emancypacyjne, autokreacyjne wartości, inteligencja jakoby zapomniała o swej służebnej wobec społeczeństwa roli, polegającej na wpajaniu mu cnót roztropności, powściągliwości i samodyscypliny.

IV

Staralem się pokazać, że źródła dwóch różnych wizji inteligencji u Walickiego i Kunińskiego związane są z ich odmiennym rozumieniem liberalizmu, jak też niezgodnością aksjolo-

16 Idem, *Osobowość w miejsce cnoty...*, s. 49–51.

gicznych punktów wyjścia. Wracając na koniec do zasadniczego przedmiotu sporu, trzeba zauważyć, że w przypadku Walickiego wizja inteligencji, jej społecznej funkcji i misji jest niejednorodna i zmienna w czasie. Chciałbym zdecydowanie podkreślić, że piszę tutaj o wizji, którą wcielał i wciela w życie sam autor *W kręgu konserwatywnej utopii* swoją pracą, wyborami i postawą wobec świata, a nie tylko o jego godnych uwagi i pomnikowych dziełach dotyczących historii intelektualnej (a więc i inteligencji) Rosji i Polski. Dla mnie jest bowiem Walicki uosobieniem nie tylko najlepszych cech polskiego inteligenta, ale też dylematów i rozterek z tym związanych¹⁷.

W społecznym zaangażowaniu i pracy intelektualnej Walickiego, a są one u niego nierozdzielne, wyróżniłbym trzy fazy. W najwcześniejszej wizja inteligencji wyrastała z wartości naczelnej, jaką była dlań autonomia krytycznie myślącej jednostki, która swoją pracą realizuje podstawową, tożsamościową funkcję społeczną: w przypadku inteligenta jest to bycie inteligentnym, czyli nieskrępowane myślenie, poszukiwania intelektualne, praca na rzecz kultury narodowej. Następnie aksjologiczny akcent przesunięty został na promowanie i ochranianie pluralizmu wartości, w których oparcie mógłby znaleźć zarówno oddalony od bieżących spraw klerk, jak i politycznie zaangażowany intelektualista. Trzeba dodać, że w tym przypadku pluralizm wartości stanowił strategię obronną wobec domagających się konformizmu i jednomyślności sił politycznych reprezentowanych z jednej strony przez schyłkowy reżim PRL-u oraz dążącą do moralnego monolitu opozycję solidarnościową z drugiej. Wreszcie, i jest to stanowisko współczesne, zarysowane w sporze wokół wystąpienia Kunińskiego, zadaniem inteligencji jest stanie na straży uprawnień i swobód pozytywnych przysługujących słabszej, pokrzywdzonej części społeczeństwa. A więc, inaczej to ujmując, obrona praw socjalnych koniecznych do

17 Pisałem o tym między innymi w szkicu z okazji siedemdziesięciopięciolecia Andrzeja Walickiego, zob. M. Bohun, *Inteligencja. Rosyjskie przestrogi i polskie nadzieje*, [w:] *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun, Warszawa 2009, s. 141–152, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, nr 5.

praktykowania wolności w demokratycznym państwie prawa o gospodarce rynkowej.

Należy podkreślić, że nie są to trzy odrębne i wykluczające się koncepcje, lecz raczej subtelne przesunięcia punktów ciężkości i wewnętrzne przekształcenia aksjologicznej struktury w modelu (typie idealnym) inteligencji jako warstwy społecznej. Wizja powołania (funkcji społecznej) inteligencji jest wielowarstwowa i złożona, a jej syntetyczne ujęcie wskazać można na przykład u Aleksandra Świętochowskiego, postaci skądinąd ważnej dla inteligenckiej samowiedzy Walickiego. Redaktor warszawskiej „Prawdy” rozróżnia trzy postawy-zobowiązania decydujące o inteligenckiej tożsamości. Po pierwsze, nonkonformizm, czyli obowiązek krytycznego myślenia i niezależnego sądu. Przewycięzanie myślowej bierności i moralnej apatii, jak też walka z tyranią opinii publicznej. Urzeczywistnia się tutaj etos klerka, którego powinnością jest niezależność i samodzielność w dążeniu do prawdy. Wolność moralna, wolność sumienia są dlań ważniejsze niż zaangażowanie się w życie społeczne lub lojalność wobec jakichś grup interesu. Po drugie, prometeizm, czyli wizja heroicznej misji intelektualistów, których osobiste cierpienia i dramaty umożliwiają postęp. I również tutaj owa dramatyczność wynika z losu nonkonformistycznych jednostek, które skazane są na konflikt z biernym i bezmyślnym w swej masie społeczeństwem lub bezwładem i letargiem tradycyjnego życia. Po trzecie, patriotyzm, czyli przekonanie, że inteligencja jest nosicielką świadomości narodowej i głównym czynnikiem rozwoju narodowego¹⁸.

Istotne w takim przypadku okazuje się rozróżnienie na oddanego swej profesji klerka i roznamiętnionego politycznie inteligenta. Walicki dochodzi do wniosku, że przy wszystkich różnicach cechą wspólną obu powinna być niezależność i niepokorność, która u klerka prowadzić może do odmowy społecznej solidarności, co bynajmniej nie musi oznaczać przystania do obozu władzy, bogactwa i sukcesu, panujących

18 Por. A. Walicki, *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania*, [w:] idem, *O inteligencji...*, s. 56–57.

sił społecznych i politycznych. O tożsamości zarówno klerka, jak i inteligenta decyduje bowiem gotowość do permanentnej niezgody, która u pierwszego skutkuje zadawaniem pytań, podważaniem dominujących przeświadczeń i obowiązujących doktryn, proponowaniem nowych teorii i alternatywnych rozwiązań, natomiast u drugiego wyraża się w społecznym zaangażowaniu, aktywności na rzecz słabszych i wykluczonych, wzmożeniu moralnym i politycznym oporze. Obaj są niepokorni, przy czym niepokorność klerka wynika z zaangażowania we własną niezależność, co często prowadzi do ekspiacji. Niepokorność zaś inteligenta wyrasta z zaangażowania na rzecz społeczeństwa i często prowadzi do buntu. Obie postawy są potrzebne sobie nawzajem oraz społeczeństwu jako źródła krytycznej samowiedzy i nieustannej wzajemnej korekty modeli zaangażowania¹⁹. Nie oznacza to jednak, że nie ma pomiędzy nimi napięć i konfliktów, które mogą wręcz internalizować się w dylematach i tragediach poszczególnych jednostek.

Waga klerkowskiego nonkonformizmu wzrasta w społeczeństwie masowym i w warunkach liberalnej demokracji. Okazuje się, że prawdziwym powołaniem intelektualisty jest zachowanie we wszystkich okolicznościach niezależnego sądu. Klerk nie może poświęcić prawdy i wolności jej dociekania na ołtarzu tożsamości narodowej, emocjonalnej jedności z dominującym akurat głosem ludu czy tym bardziej posłuszeństwa wszechwiedzącej jakoby władzy. We współczesnym społeczeństwie tożsamość jednostkowa, tak samo jak grupowa (wola ludu, narodu, suwerena...) nie jest czymś gotowym, niezmiennym i jednolitym. Kształtowana jest przez procesy polityczne, w które wciągnięte są różne siły społeczne i konfrontują się różne systemy wartości. Intelektualista powinien swoją postawą dowodzić, że w takich przypadkach społecznego wielogłosu liczą się nie tylko wola i emocje, ale też racjonalne argumenty i diagnozy wynikające z niezależnego dążenia do wiedzy. Przede wszystkim nie należy kapitulować przed mitem rzekomo jednolitej woli zbiorowej i racji ostatecznej głosu ludu. Intelektualista nie może uciekać przed

19 *Ibidem*, s. 77–78.

odpowiedzialnością i musi przynajmniej bronić swojej niezależności i prawa do krytyki²⁰.

Kunińskiego koncepcja inteligencji wydaje się odmienna. W jego przekonaniu powołaniem tej grupy społecznej nie jest nonkonformizm, krytycyzm i niepokorność, lecz bycie społecznym i moralnym autorytetem, który wpaja reszcie zbiorowości właściwy jej, bo zakorzeniony w historii i wartościach transcendentnych, pogląd na świat i system aksjologiczny. Kultywowanie tradycji, opieka nad materialnym i duchowym dziedzictwem, rozwój kultury własną pracą, edukowanie społeczeństwa w instytucjach oświatowych i poza nimi – oto zadania inteligencji i jej misja. W pewnym sensie spełnia ona funkcję przemocową, która związana jest z autorytatywnym oddziaływaniem i powagą roli społecznej. Przemoc nie ma tutaj związku, rzecz jasna, z fizycznym i moralnym terrorem, lecz związana jest z nieodpartością obiektywnego systemu wartości, co do którego istnienia i szczególnej roli Kuniński nie miał wątpliwości. Są to wartości, które, po pierwsze, przeszły dziejowy sprawdzian, wytworzone w procesie historycznym nadal trwają, zapewniły przetrwanie świadomości narodowej i nadal ją kształtują; są to wartości, po drugie – i najważniejsze – które w pewnym swym zakresie mają charakter transcendentny i absolutny, związane są z obecnością sacrum w życiu doczesnym, co w realiach polskich oznacza związek z chrześcijaństwem w ogóle, a Kościołem rzymskokatolickim w szczególności. Krakowski myśliciel często podkreślał wielostronny wpływ katolicyzmu i instytucji kościelnych na społeczeństwo. Kościół jest, jego zdaniem, nie tylko depozytariuszem wartości ponadczasowych, lecz także tradycji kulturalnej, intelektualnej i narodowej, a jako forma organizacyjna jest też ucieleśnieniem hierarchiczności i elitarności, wartości koniecznych dla korygowania skłonnego do psucia się ustroju demokratycznego.

Zadanie inteligencji we współczesnych realiach jest analogiczne: zachowywanie i rozwój tradycji (właściwego sys-

20 Idem, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 37–38, *Idee. Res Publica*.

temu aksjologicznego) oraz wyrażanie i promowanie swoją postawą wartości arystokratycznych i elitarnych, czyli aksjologicznych residuów, dzięki którym funkcjonują demokracje²¹. Stąd właśnie postulat powstrzymywania tendencji roszczeniowych, które skądinąd są czymś naturalnym w ramach wolnorynkowej demokracji. Rzecz w tym, że roszczeniowość bez arystokratycznej korekty i moralnej powściągliwości łatwo przeradza się w instynkty populistyczne i antydemokratyczne. Rolą inteligencji jest dbałość o demokrację, czyli utrzymywanie kruchej homeostazy pomiędzy dążeniem do maksymalizacji interesów materialnych poszczególnych grup a dobrem wspólnym (interesem publicznym) opartym na obywatelskich cnotach, takich jak odpowiedzialność, samopowściągliwość, pracowitość, szacunek dla przeszłości, troska o przyszłe pokolenia.

I to wyjaśnia przekonanie Kunińskiego, że inteligencja porzuciła właściwą jej rolę: zamiast pielęgnować i urzeczywistniać cnoty obywatelskie, skupiła się na promowaniu norm i reguł, które zakorzenione są w innych tradycjach i kulturach albo nawet wprost są antywartościami, wymyślanymi przez propagandystów nowoczesności. Nie jest to zatem krytyka z pozycji twardogłowego i bezdusznego wolnorynkowca, lecz raczej konserwatysty zatroskanego o dobro wspólne, które opiera się (i nie może inaczej) na wartościach absolutnych.

Nie unieważnia to bynajmniej faktu, że obaj filozofowie myślą o inteligencji w zupełnie innych kategoriach. Walicki podkreśla jej funkcję emancypującą, promowanie egalitaryzmu, obronę słabszych grup społecznych, prawo do zachowania autonomii posunięte aż do oporu i buntu. Zdaniem Kunińskiego inteligencja powinna grać rolę narodowego wychowawcy, zbiorowego spolegliwego opiekuna, strażniczki tradycji oraz siły socjalizującej, której zasadniczym zadaniem jest wyrażanie świadomości narodowej oraz – *last but not least* – formowanie osobowości jednostki jako nośnika wolności, prawa i porządku. Spór o inteligencję w czasach transfor-

21 M. Kuniński, *Czy demokracja sprzyja cnotom obywatelskim?*, [w:] idem, *O cnotach...*, s. 124.

macji ustrojowej okazał się zatem sporem o liberalizm i jego aksjologiczne fundamenty.

Bibliografia

- Bohun M., *Inteligencja. Rosyjskie przestrogi i polskie nadzieje*, [w:] *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun, Warszawa 2009, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, nr 5.
- Hayek F.A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.
- Hessen S., *Państwo prawa i socjalizm*, tłum. i oprac. S. Mazurek, Warszawa 2003.
- Kuniński M., *Czy demokracja sprzyja cnotom obywatelskim?*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Kuniński M., *Czy liberalizm jest wrogiem wolności? O zaletach liberalizmu sceptycznego*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Kuniński M., *Miejsce przymusu w doktrynie liberalnej*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Kuniński M., „*Nauka posepna*” a chrześcijańska filozofia polityczna. *Uwagi o myśli Adama Krzyżanowskiego*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Kuniński M., *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.
- Kuniński M., *Słabe fundamenty, etatystyczne ściany*, „*Przegląd Polityczny*” 2002, nr 54.
- Kuniński M., *Tożsamość jednostkowa a wspólnota społeczna i państwowa. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, [w:] *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, red. R. Piekarski, Kraków 2002.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 24.
- Walicki A., *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy*, [w:] idem, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013.
- Walicki A., *Czym nie powinna być inteligencja liberalna*, [w:] idem, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, Biblioteka „Kućnicy”.
- Walicki A., *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 1995.
- Walicki A., *Mój łódzki mistrz i pluralizm wartości*, [w:] idem, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007.
- Walicki A., *Odpowiedź Michnikowi*, [w:] idem, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013, Biblioteka „Kućnicy”.
- Walicki A., *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania*, [w:] idem, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, Biblioteka „Kućnicy”.

Walicki A., *Spotkania z Isaiahem Berlinem. Dzieje intelektualnej przyjaźni*, tłum. idem et. al., Warszawa 2014, *Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium. Series Recentior*, nr 4, vol. 22.

Walicki A., *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, *Idee. Res Publica*.

Streszczenie

Artykuł rekonstruuje spór dotyczący obowiązków i misji inteligencji jako grupy społecznej. Koncepcje zaproponowane przez Miłowita Kunińskiego i Andrzeja Walickiego wynikają z odmiennego rozumienia liberalizmu. W przypadku Kunińskiego jest to liberalizm konserwatywny, który podkreśla znaczenie tradycyjnych instytucji, obiektywnego systemu wartości, akcentuje znaczenie przymusu w procesach socjalizacji i indywidualizacji. Walicki skłania się ku liberalizmowi lewicowemu, którego ideowy fundament stanowią aksjologiczny pluralizm, autonomia jednostki oraz ważna rola praw pozytywnych. Artykuł pokazuje, w jaki sposób rozumienie inteligencji i jej funkcji skorelowane jest koncepcjami człowieka i społeczeństwa obecnymi w dwóch koncepcjach liberalizmu.

Słowa kluczowe: liberalizm, kapitalizm, inteligencja, wolność, przymus

The Intelligentsia and Two Concepts of Liberalism. On a Disussion Between Andrzej Walicki and Miłowit Kuniński

Summary

The article aims to reconstruct a discussion about the scope of obligations of the social group of intelligentsia. The ideas set forth by Miłowit Kuniński and Andrzej Walicki are grounded in their divergent views of the concept of liberalism. Whereas Kuniński represents the conservative type of liberalism that emphasizes the importance of traditional institutions and objective system of values as well as highlighting the impact of the authority in the course of socialization and individuation processes, Walicki more readily inclines towards left-wing liberalism essentially rooted in axiological pluralism, autonomy of the individual and the principal role of positive laws. The article attempts to reveal the ways in which the reflection over the intelligentsia and its function correlates with the concepts of human being and society implied by both approaches to liberalism.

Key words: liberalism, capitalism, intelligentsia, freedom, oppression

LESZEK AUGUSTYN 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Tertium non datur?

Miłowit Kuniński czyta Lwa Szestowa

Spotkanie z myślą radykalną, stawiającą pytania i szukającą odpowiedzi, które potrafią sięgać do własnych korzeni, jest dla każdego myśliciela zdarzeniem istotnym, próbą, wyzwaniem. Taką też – pomimo pozornej marginalności – stała się, jak sądzimy, dla Miłowita Kunińskiego tematyka wyeksponowana w pismach Lwa Szestowa. Nic zatem dziwnego, że w tej sytuacji rodzą się intrygujące pytania. Czy filozofia może być drogą wiodącą do wiary religijnej? Albo przynajmniej podprowadzać do owej „granicy, na której widać zarysy tego, co nieuwarunkowane”¹? Czy raczej jednak nas od niej oddala? Zrekonstruowana przez Szestowa tradycja filozoficzna – a składają się na nią wielkie nurty filozofii klasycznej i współczesnej – nie jest do tego zdolna; nie dość, że nie pomaga, to wręcz działa odwrotnie – uniemożliwia wiarę. Z małymi, ale znamionnymi wyjątkami.

Wydanie przez myśliciela rosyjskiego tak jednoznacznego i surowego wyroku jest – w przekonaniu Kunińskiego – po

1 M. Kuniński, *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*, [w:] *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diaspory. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchan-kowi*, red. L. Liburska, Kraków 2007, s. 285.

prostu błędem. Czy byłoby zatem, nie uciekając się do znoszącej różnicę mediacji, możliwe takie przeformułowanie samego tego problemu, aby nie doprowadzając do zniesienia granicy między rozumem i wiarą, po pierwsze, spróbować ją przesuwać oraz, po drugie, do jakiegoś stopnia również ją „osłabić”?

Wydaje się, że w tym celu należałoby zadać nieco inne pytanie, a mianowicie: czy *filozofia Szestowa* może prowadzić ku wierze albo przynajmniej przybliżać się do wspomnianej granicy? Ale jednocześnie trzeba by sformułować dodatkowe, aczkolwiek ściśle łączące się z poprzednim, zagadnienie i wprost już zapytywać: czy Szestow rzeczywiście porzuca – na dobre i na złe – filozofię na rzecz pozafilozoficznej wiary? Czy jest w ogóle w stanie zrobić taki krok, dokonać zerwania? Innymi słowy: dlaczego ostatecznie nie zamilknął albo co najwyżej nie ograniczył się do mowy *stricte* religijnej?

Zapewne wiąże myśliciela ta szczególna paradoksalność sytuacji, w której przyszło mu myśleć: językowa, filozoficzna, kulturowa. Ale nie tylko. Nie wyłącznie problem to języka filozoficznego i znaczeń kulturowych. Nie można wszakże zapominać, że dla kultury zachodniej napięcie między wiarą biblijną a rozumem filozoficznym pozostaje na wskroś charakterystyczną, a nawet więcej – tożsamościową cechą i mimo wielekroć podejmowanych prób jego zniesienia nieustannie prowokuje konflikt niemożliwy do końcowego, syntetycznego zażegnania. Konflikt ten – powiada Leo Strauss – jest „tajemnicą żywotności Zachodu”². W wypadku myśliciela rosyjskiego odnosi się wręcz wrażenie, że *bez filozofii* traci na znaczeniu – wtedy, kiedy nie kładzie się jej na „szalach Hioba” – *religijne doświadczenie filozofa*. I właśnie ten religijny wymiar filozofii, sposób jej „przeżywania”, powinien przykuwać naszą szczególną uwagę.

1. Rozpocznijmy od opisu, prostego stwierdzenia. Otóż strach przed wolnością nigdy nie opuszcza człowieka pragnącego,

2 Por. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 74 i 80, *Fundamenta. Antyk. Studia z Historii Filozofii*, t. 72.

co prawda, wolności, ale zarazem przecież chcącego wolności zabezpieczonej, osadzonej na trwałym fundamencie:

„Codzienne doświadczenie” uczy, że trzeba się bać wszystkiego, że wszystko, co nas otacza, kryje w sobie wielkie niebezpieczeństwa. I przed tymi niebezpieczeństwami chronimy się za wzniesionymi przez nas samych ścianami „wiecznych, oczywistych” prawd³.

Sens filozofii egzystencjalnej (w tej kwestii myśliciel rosyjski wprost odwołuje się do Sørena Kierkegaarda, który myślał „po to, ażeby żyć, a nie żył po to, ażeby myśleć”⁴) jest zatem w najgłębszym tego słowa znaczeniu sprawą życia i śmierci, ujmowaną w perspektywie zbawienia. Duński filozof nie jest jednak dość radykalny, nie jest w stanie do końca sprostać owemu wyzwaniu, jakie postawił przed sobą w sprawie najważniejszej: przyjęcia asymetryczności relacji religijnej. Skąd bowiem się bierze jego obawa przed wolnością? Co decyduje o przedkładaniu rozumu nad wolność, nawet jeśli byśmy mieli w tym wypadku do czynienia ze swoistą kontrabandą? Jak chyba nikt przed nim samym Kierkegaard (po nim zaś ten dręczący wątek „współmyśli” Szestow) był świadom przepastnej problematyczności, jaka skrywa się w splocie wolności i zbawienia, w sytuacji otwartości na niczym nieograniczoną wolność Boga:

Nieunikniona bojaźń Boża nieustannie szepce do naszych uszu to niepokojące pytanie: a co się stanie, jeśli Bóg ześle nam coś złego? Tu, w owej bojaźni, bierze się początek zwyczaju, który łączy to, co religijne z etycznym, i mówi o tym, co religijno-etyczne. Wygląda to tak, jakby człowiek zabezpieczał się etycznym przeciwko religijnemu⁵.

Niemniej jednak Szestow podkreślał, że dokładnie w tym „momencie” (chwili) następuje, być może, to, co najważniej-

3 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 136–137, *Biblioteka Filozofii Religii*.

4 Idem, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sotowjowa i inne artykuły*, tłum. i oprac. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 191, *Biblioteka Europejska*.

5 Idem, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 123, *Biblioteka Europejska*.

sze z punktu widzenia samego Kierkegaarda, a mianowicie to, do czego w „bojaźni i drzeniu” dążył on przez całe swe życie. Warto nadmienić, że jednocześnie uwaga ta powinna stać się również istotną wskazówką dla naszych rozważań. Otóż i ona:

Nie potrafił wykonać „skoku wiary” – jego wola była sparaliżowana, była „w niemocy”. Lecz pogardzał on swą bezsilnością i przeklinał ją z całą namiętnością, na jaką stać człowieka. Czyż nie jest to pierwszy „skok” wiary? Czyż nie jest to wiara sama w siebie? Autentyczna, prawdziwa wiara?⁶

Radykalizm stanowiska Szestowowskiego, przyjmujący charakter myślenia antyfilozoficznego, bezpośrednio łączy się z filozofią właśnie, stanowi jej wewnętrzny, dynamiczny rdzeń: wszak sceptycyzm zarówno co do podstaw, jak i wyników filozofii pozostaje wbudowany w jej własne dzieje. Dokładnie tak samo, jak „archaiczność” (*arché*) jej doświadczenia, a zatem i myślenia przywołującego zawsze „źródłowość” dziejów myśli europejskiej. W tym kontekście można jednak wskazywać na mityczno-religijne podglebie myślenia Szestowa i ponadto upatrywać artykułującej się w nim podwójnej gry czasu. Przywołajmy słowa Mircei Eliadego:

Na tym właśnie polega najważniejsza różnica pomiędzy człowiekiem społeczności archaicznych i człowiekiem współczesnym: nieodwracalność zdarzeń, która dla drugiego stanowi charakterystyczną cechę historii, dla pierwszego nie jest żadną oczywistością⁷.

Pierwszy więc uznaje odwracalność zdarzeń, zakłada możliwość, ale i swoisty przymus – od razu dodajmy – powrotu do czasu początku, natomiast drugi samą już taką możliwość odrzuca, i to niezależnie od towarzyszącego mu poczucia nieuniknionej straty. Pragnąc zatem wolności sprzed Upadku, czyli wolności czasu pierwotnego, w którym człowiek nie zdążył jeszcze skosztować owoców biblijnego drzewa poznania dobra i zła, a zatem wolności w niczym nie-

6 *Ibidem*, s. 236.

7 M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 18.

skrępowanej przez Rozum, Szestow domaga się radykalnego – skierowanego ku korzeniom bytu, stworzenia – odwrócenia, otwarcia się na wolność-moc (możliwość, wszechmoc) Boga, dla którego wszystko jest możliwe, a tym samym i niemożliwe staje się możliwe. Biorąc od strony ludzkiej: wolności, w której nic nie jest raz na zawsze ustalone ani z góry przesądzone.

2. Czy zatem na gruncie stanowiska Szestowa, w samej tkance jego myślenia, nie nastąpiło nieuprawnione przemieszanie porządku religijnego i filozoficznego? Jest to jeden z głównych zarzutów wysuwanych przez Kunińskiego. Czy wobec tego nie mamy do czynienia z refutacją, która wynikałaby z potraktowania przez rosyjskiego myśliciela filozofii jako „falszywej religii, której bogiem jest racjonalna, naukowa prawda”? Jednym słowem: filozofii *jako* religii; ale bynajmniej już nie filozofii religijnej, jaką sam uprawia! Idąc dalej tym tropem, krakowski filozof zapytuje: „Czyż nie rozumuje, by podważyć rozumowania filozofów?”⁸. Warto podkreślić, że na ten właśnie aspekt filozofii Szestowskiej zwrócił już niegdyś uwagę Mikołaj Bierdiajew, gdyż – jak utrzymywał – filozoficzność myślenia Szestowa stanowiła sama dla siebie poważny problem i dlatego nieustannie też stawiała myśliciela przed szczególnym wyzwaniem:

Jej antynomiczność polega na tym, że Szestow był filozofem, tzn. człowiekiem myśli i poznania, i poznawał tragedię ludzkiej egzystencji, odrzucając poznanie. Walczył przeciwko tyranii rozumu, przeciwko władzy poznania, które wyгнаło człowieka z raju, na terytorium samego poznania, używając narzędzi samego rozumu⁹.

W innym zaś miejscu dodawał: „Nie można pozbyć się wrażenia, że Szestow walczy z samym sobą, z własnym ra-

8 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 280.

9 M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla oraz szkicu Mikołaja Bierdiajewa „Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa”*, wybór, tłum. i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 120, *Biblioteka Aletheia*, t. 7.

ejonalizmem, z własnymi, racjonalistycznymi przeszkodami, na które natrafia wiara”¹⁰.

Porównajmy te słowa z ujęciem postaci Sokratesa – postrzeganiem zapośredniczonym przez Fryderyka Nietzschego – jako filozofa „zmuszonego do walki z instynktami”: „Sokrates jest dekadentem i wszystkie jego próby ocalenia się będą jedynie nowym przejawem dekadentyzmu, upadku” – pisze Szestow¹¹. Natomiast filozof niemiecki „problem Sokratesa” sprowadza do bezwzględnej walki z samym sobą: „Roztropność, jasność, surowość i logiczność jako broń przeciwko **dzikości popędów**. Te ostatnie muszą być niebezpieczne i grozić zgubą: inaczej nie miałyby sensu wykształcać **roztropności** aż do tyranii”¹². Zapewne to, co w obydwu ujęciach należałoby podkreślić, sprowadzałoby się do tyranii rozumu – teoretycznego i etycznego.

Niemniej jednak walka filozoficzna („największa i ostateczna walka” – jak to postrzegał Plotyn¹³), podjęta również przez Szestowa, dotyczy konfrontacji z „wiecznymi prawdami” Rozumu i władzą konieczności (*anankē*). Walki tak doniosłej, że jej znaczenie przybiera również sens biblijny i staje się wręcz walką religijną. Bez oglądania się – jak czynił to chociażby Kierkegaard – na asekuracyjność praw etycznych, niezależnie nawet od zastrzeżenia, że robi to wyłącznie ze względu na własną słabość, niemoc. O ile więc Sokrates walczył o wolność z tym, co niższe od rozumu (w jego naturze ludzkiej), o tyle Szestow walczy o wolność z tym, co rości sobie prawo do wyższości wobec uznanej za „przypadkową”, samowolną wolność ludzką („pojedyncze-

10 N. Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, tłum. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 155, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, 4.

11 L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 178, *Nowy Sympozjon*.

12 F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13: *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 243.

13 Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, I, 6, 7, s. 138. Do tego określenia, wyrażającego agonistyczną naturę filozofii, myśliciel rosyjski przykładał dużą wagę.

go”, osoby ludzkiej)), a zatem z obiektywnymi i powszechnymi prawdami Rozumu.

Zresztą i jeden, i drugi odwołują się do rozumu, aczkolwiek zupełnie odmiennie postrzegają jego naturę i funkcję. Co w pierwszym wypadku wyzwala, to w drugim – zniewala. W tym ogólnym znaczeniu filozof rosyjski staje więc w ostrej opozycji do sokratejskiej tradycji filozofii, a zwłaszcza jej wersji wypracowanej i przekazanej następnym pokoleniom przez Arystotelesa. Niejako „pomiędzy” nimi, u „boskiego” Platona dostrzega istotny wyłom, jaki „objawia się” w problematyczności śmierci. Otóż wewnętrzna sprzeczność, „trwoga” myśli platońskiej, wyrastająca z doświadczeń życiowych Platona, wprost wiąże się z problemem śmierci – śmierci jego Mistrza – i przemijalności konkretnego życia, i nie do końca uświadomionej ucieczki ucznia w naukę o ideach:

Nikt nie wie, że filozofia jest przygotowaniem się do umierania, nikt nie wie, że źródłem filozofii jest samowola. Co więcej: nawet sam Platon tego nie wiedział, jeśli pod słowem wiedza rozumieć to, co przyjęło się pod nim rozumieć od czasów Sokratesa, tzn. jasne i wyraźne, ujęte w pojęcia, twierdzenia¹⁴.

Czy zatem Szestow neguje religijny charakter filozofii? Oczywiście nie. Czy też nadaje jej znamię herezji religijnej? W dużym stopniu. Wskazuje na idolatryczny, wręcz totalny charakter wszelakiej filozofii, na której gruncie dochodzi do „absolutyzacji” pojęć, koncepcji, struktur myślowych i ustalonego porządku faktycznego. Skoro Rozum podąża śladami biblijnego węża, to prostym przedłużeniem upadku człowieka staje się herezja racjonalizmu. Można zarazem powiedzieć, że myśliciel rosyjski uprawia taki model filozofii religijnej, w którym myśl zatacza krąg i powraca do swoich źródeł mitotyczno-religijnych:

Szestowowska filozofia religijna jest marzeniem o powrocie do utraconego stanu niewinności, do utraconego raju. Czy tylko marzeniem? Zapewne w intencjach autora jest czymś więcej – jest bowiem

14 L. Szestow, *Sola fide – tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 67.

próbą odkupienia grzechu biblijnego Adama i zarysowaniem realnej możliwości osiągnięcia stanu sprzed upadku¹⁵.

W tym „zwrocie” dochodzi jednocześnie do głosu problem wolności: przemożne pragnienie wolności niepomniejszonej do „konieczności” wyboru między dobrem i złem.

3. Zastanówmy się jeszcze nad zagadnieniem religijnych znaczeń filozofii. Przywoływany przez Kunińskiego problem *daimoniona* w filozofii może nas prawdopodobnie doprowadzić przynajmniej do częściowego odsłonięcia pogańskiego objawienia religijnego. Jednakże postawienie tego problemu – wydawałoby się, stanowiącego „wyłom” w sieci praw ogólnych – przywodzi nas do pytania o uniwersalność praw judeochrześcijańskich, o ich dostępność dla innych tradycji, przede wszystkim zaś dla filozofii greckiej. Jeśliby bowiem przyjąć – zaproponujemy formułę – „objawienie poza Objawieniem”, czyli objawienie pogańskie (objawienie filozoficzne stanowi nieco inne zagadnienie, w którym raz jeszcze powraca problem przemieszania filozofii i religii), to można zapytywać: „Jak więc Szestow może upierać się przy tezie, iż – z nielicznymi wyjątkami – filozofia starożytna jest ślepa na objawienie, nawet jeśli nie jest ono objawieniem żydów i chrześcijan?”¹⁶.

W sukurs tym poglądom mogłaby przyjść interpretacja Marka L. McPherrana, który rozważając problem interwencji daimonicznych, czyli decydującej roli „wewnętrznego głosu” w życiu Sokratesa, dochodzi do wniosku, że w obliczu Abrahamowego wyzwania „odpowiedź Sokratesa byłaby zasadniczo taka sama”. Niemniej jednak sokratejskie zaufanie do *daimoniona* zasadza się na sferze rozumu, toteż definitywnie i ostatecznie filozof ateński „postuluje, by to, co irracjonalne, podporządkowało się trybunałowi racjonalności świeckiej”¹⁷.

15 C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 244.

16 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 281.

17 M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 383, 384, *Monografie Teologii Politycznej*, t. 2.

Jeśliby tedy przyjąć taką właśnie konkluzję, to Szestowowska odpowiedź na nią musiałaby być jednoznaczna: oto sytuacja, w jakiej znalazła się myśl ludzka (sytuacja filozoficzna), stała się wedle tej oceny nad wyraz poważna i groźna, jedynym bowiem skutecznym antidotum na nieprzewidywalność, kapryśność i krańcową niezależność boskiego *daimoniona*, a ujmując to szerzej – wolności i samowoli boskiej – okazał się Rozum wraz z jego wiecznymi prawdami i nie znoszącymi sprzeciwu nakazami, który, co gorsza, posiadał był zdolność podporządkowania sobie już nie tylko ludzi, lecz również bogów¹⁸. Rozum posiada przeto moc wybawiania od wolności, od lęku i strachu. Tym jednak sposobem – i w świecie ludzkim, i w świecie boskim – niepodzielną władzę przejęła idea Konieczności.

To właśnie dlatego Szestow obstaje przy rozłączności Objawienia i filozofii, a zwłaszcza jej wersji racjonalistycznej, nie negując zarazem swoistego „objawienia filozoficznego”, uobecniającego się raczej w formie przeczuć i wysiłków aniżeli objawienia religijnego w sensie właściwym. Tak więc niezmiennie stoimy, bo zaiste żadnej innej propozycji filozof nam nie przedłożył, przed podstawową alternatywą: albo Objawienie (wiera), albo Rozum (filozofia).

Zauważmy, że problem miejsca Objawienia w świecie pogańskim znalazł również swoje odzwierciedlenie w krańcowej – odwołajmy się do „symbolicznej” prezentacji zagadnienia – opozycji wewnątrzchrześcijańskiej, którą można by sprowadzić do ekskluzywizmu Tertuliana z jednej strony i inkluzywizmu Klemensa Aleksandryjskiego z drugiej¹⁹. Jednakże już spostrzeżenie i uświadomienie sobie sytuacji

18 Por. L. Szestow, *Sola fide...*, s. 62.

19 Tak oto naprzeciw Tertulianowskiej przeciwstawności i rozłączności: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis?” (*De praescriptione haereticorum*, VII) stoi poszerzające i syntetyzujące przekonanie Klemensa Aleksandryjskiego: „A więc Bóg zawarł z nami nowe przymierze. Helleńskie i judejskie to były stare. My zaś w nowy sposób, w trzeci z kolei, czcimy Go jako chrześcijanie. Jasno, jak sądzę, dał do poznania, że jeden i tylko jedyny Bóg poznawany był przez Hellenów w sposób pogański, przez Judejczyków w sposób judejski, ale w nowy sposób i zgodny z Duchem Świętym dopiero przez nas” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków*

tak fundamentalnie niejednoznacznej rodzi w nas kolejne pytanie: mianowicie czy poza skrajnościami nic nam już nie pozostaje?

4. W tej „nieoczywistej” (bo przywołującej Szestowowską *bespoczwiennost*) sytuacji polski filozof nieco baczniej spogląda w kierunku propozycji Kierkegaarda, który wyróżniał dwa typy religijności: religijność A i B. W rzeczywistości obydwie te typy współistnieją i, chociaż dalece różnią się od siebie, współtworzą „świat religii”, w którym ten pierwszy staje się tłem, podwaliną drugiego²⁰. Jednocześnie ustanawiają opozycję w kwestii wiary – zbawienia chrześcijańskiego. O ile więc pierwszy pozostaje w zgodzie z rozumem powszechnym, albowiem jego podstawą jest „natura ludzka w ogólności”, o tyle drugi odwołuje się do absurdałności, wymaga „ukrzyżowania rozumu”²¹. Dlatego też – jak zdaje się sądzić Kuniński – należy tę sytuację uwzględnić i poczynić istotne, a nawet rozważne (rzec można: „balansujące na wadze”) zastrzeżenie: „Lecz zarówno dążenie do pewności rozumowej, jak i potrzeba więzi z tym, co, a właściwie kto, wymyka się naszej rozumności, a do kogo dotarcie jest od niego samego zależne, to dwa współistniejące ze sobą głęboko ludzkie pragnienia”²². Z tego więc punktu widzenia radykalizm Szestowowski popada w zgubny elitaryzm religijny. Zbyt radykalny w perspektywie zewnętrznej, ryzykownie zaś zbawczy w ujęciu samego Szestowa.

filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy, t. 2, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, VI, 41, 6–7, s. 135).

20 „Jednostka musi najpierw posiadać religijność A, zanim może być mowa o tym, by zwróciła uwagę na dialektyczny charakter religijności B. Dopiero wtedy, gdy jednostka w pełnym napięciu egzystencjalnego patosu ustosunkowuje się do wiecznego zbawienia, dopiero wówczas może być mowa o tym, że zwróci uwagę na to, jak to, co dialektyczne, *secundo loco* spycha ją w objęcia patosu absurdu” (S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”. Mimiczno-pateetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 557, *Biblioteka Europejska*).

21 Por. *ibidem*, s. 559–560.

22 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 283.

5. Pozostaje jeszcze do rozważenia sprawa nie tyle intensywności, co raczej trwałości doświadczenia religijnego, co wiąże się z postawą Abrahama. Obecny już u Kierkegaarda, ten „ojciec wiary” pojawia się również u Szestowa. Biblijny patriarcha osiąga szczyt wiary religijnej, a tym samym staje się „wzorem” dla innych. Wyzwaniem, na które odpowiedzieć mogą nieliczni, i to tylko od czasu do czasu²³. Nikt nie jest bowiem w stanie żyć wbrew oczywistościom, trwać na przekór własnej możliwości kresu (jeśli wiara jest ową „pewnością niemożliwości”). Wszelako świadomość ta „zbliża człowieka do granic możliwości poznania ludzkiego”. Doświadczamy jej „cudu” po to jedynie, aby powrócić do zwyczajności.

Czyżby rzeczywiście wiara domagała się zrozumienia wyłącznie w tym celu, ażeby wyznaczyć sobie bezpieczne granice? Jak utrzymuje Kuniński, „nasze przywiązanie do filozofii, do rozumu jest w istocie konsekwencją naszej przygodności”²⁴. A tę chcemy przekroczyć. Problem tkwi w tym, że – wedle Szestowa – rozum ową przygodność uwiecznia, dopiero zaś Bóg dostępny w wierze, i wyłącznie w wierze, jest w stanie ją przewyciężyć. Od człowieka filozof rosyjski domaga się zatem przekroczenia strachu przed wolnością, zdania się na Boga, właśnie – *horribile dictu* – kosztem rozumu ludzkiego. Dopiero wtedy to, co zostało zagubione w Bogu, jak nieugięcie stara się wierzyć, będzie mogło być odzyskane, i to co najmniej w dwójnasób. Świadczą o tym Abraham, Hiob i inni ludzie wiary. Niemniej jednak problem pozostaje: któż jest zdolny do wzniesienia się na poziom „rycerstwa wiary”? Przyznajmy: nieliczni.

6. Każdego, z kim dyskutujemy i polemizujemy, czynimy jednocześnie współautorem własnych myśli. Na zakończenie tych rozważań oddajmy przeto pełniejszy głos Miłowitowi Kunińskiemu:

23 L. Szestow, *Sola fide...*, s. 125.

24 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 284.

Filozofia nie jest substytutem wiary ani wiara filozofii zastąpić nie może, lecz odmawiać filozofii zdolności do przemiany człowieka, umiejętności podprowadzenia go ku granicy, na której widać zarysy tego, co nieuwarunkowane, jest błędem. Jeśli Szestowski można zarzucać ten błąd, to jest *felix culpa*, gdyż skłania do uświadomienia sobie granic możliwości filozofii i ludzkiego rozumu, pokazuje, dlaczego i jak można podążać dalej, choć jest to droga indywidualna, którą każdy, kto tego pragnie, idzie na własne ryzyko i widzi odmienne krajobrazy niż inni²⁵.

Należy więc podkreślić, że w ujęciu Szestowa mamy do czynienia z wybitnie indywidualnym wymiarem wiary i przyznaniem jej duchowego charakteru²⁶. Z tego punktu widzenia filozofia – jako droga wspólna – pozostaje dziedziną łączącą doświadczenie ludzkie, nadającą mu wspólny kształt. Wszak racjoniści byli, są i będą nie tylko przekonani o swej racji, ale i dumni ze wspólnoty rozumu: intersubiektywności, komunikatywności swych prawd. Niemniej jednak na tej drodze napotykają też „upartych” oponentów, „bezczelnych” opozycjonistów, religijnych anarchistów. Skądinąd wiemy również, iż w dziedzinie religijnej „dalej, najdalej” iść pospołu jest rzeczą niepodobną. Ścieżka religii wiedzie ku Bogu, „tylko” ku Bogu. Od człowieka zaś wymaga się postawy *wyosobnionej*, niezważającej na nic wyłączności: „Aby połączyć się z Bogiem, *unum necessarium est*: wiara, tzn. gotowość wyrwania się z kręgu tych wszystkich idei, jakimi zazwyczaj człowiek żyje. Wyrażając się ściślej: wiara i zbawienie to jedno i to samo”²⁷. Czyżby taki był ostatecznie (filozoficzny, religijny) patos Szestowski, sens jego walki?

Jeśli można by przyjąć istnienie jakiegokolwiek „trzeciej drogi”, prowadzącej gdzieś pomiędzy „filozofią” a „wiarą”, to musiałaby nią być filozofia samego Szestowa. Ale czy to konkretne myślenie – zaistniałe jako *filozofia Szestowa* – mo-

25 *Ibidem*, s. 285.

26 Por. A. Macintosh, *Shestov's Quest for Certainty of Faith*, „Forum Philosophicum” 2006, no. 11, s. 214.

27 L. Szestow, *Sola fide...*, s. 249.

głoby stać się filozofią kogokolwiek innego niż nadającego jej swój własny kształt rosyjskiego myśliciela? Stanowi to rzecz nader wątpliwą.

Filozofia biblijna, jako pojęciowy i obrazowy „wykład” (ale już nie przekład) Objawienia, nieustannie nawracająca do swych źródeł, odwołuje się wszakże do osobistego, całościowego i bezwzględного zawierzenia treściom, które – „tylko” przez wiarę – stają się rzeczywistością, gdyż tak ujęta wiara wymaga od człowieka przede wszystkim – i wbrew wszystkiemu – zaangażowania osobistego. I taką, podkreślamy, powinna każdorazowo pozostawać. *Doświadczenie religijne filozofa* nie może zatem nie znaleźć swojego wyrazu w jego filozofii. Jakiegokolwiek poczyniłby on zastrzeżenia.

I wzajemnie, i odwrotnie: *doświadczenie filozoficzne myśliciela* nie pozostaje bez wpływu na rozważaną przezeń kwestię religijną. Dla Szestowa filozofia – rozumiana jako walka intelektualna, duchowa – stanowiła sam rdzeń zmagania o wolność. Wydaje się wręcz, że bez owego napięcia, jakie siłą rzeczy powstaje w punkcie przecięcia wiary religijnej i rozumu filozoficznego, samo doświadczenie wolności straciłoby na swej autentyczności, tragiczności i nadziejności (aczkolwiek nie da się powiedzieć, żeby były to pojęcia nieodłączne, niejako skazane na siebie).

Tak czy inaczej, myśl Szestowska niezamordowanie krąży pomiędzy filozofią tragedii i filozofią biblijną: tak jakby nadzieja wyrastała z rozpacz. Nawiązując do wskazanej przez rosyjskiego filozofa samoświadomości wiary – wszak za Pawłem Apostołem mógłby powtórzyć zasłyszane słowa: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9)²⁸ – należałoby orzec, że dla Szestowa „samooskarżająca się”, a nawet więcej – „samozwalczająca się” myśl filozoficzna stała się negatywnym, nieusuwalnym warunkiem „skoku” wiary, wołaniem o cud²⁹.

28 Cytat według Biblii Jerozolimskiej, Poznań 2006.

29 Cud zaś oznacza: „wszystko jest możliwe” (od Dostojewskiego do Kierkegaarda rozciąga się nadzieja Szestowa, nigdy zresztą nie wyczerpując swojej treści).

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla oraz szkicu Mikołaja Bierdiajewa „Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa”*, wybór, tłum. i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1990, *Biblioteka Aletheia*, t. 7.
- Bierdiajew N., *Lew Szestow i Kierkegaard*, tłum. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, 4.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, *Biblioteka Europejska*.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kuniński M., *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*, [w:] *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diaspory. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, red. L. Liburska, Kraków 2007.
- Macintosh A., *Shestov's Quest for Certainty of Faith*, „Forum Philosophicum” 2006, no. 11, <http://dx.doi.org/10.5840/forphil20061120>.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipeczuk, Warszawa 2014, *Monografie Teologii Politycznej*, t. 2.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie*, t. 13: *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. P. Pieńiążek, Łódź 2012.
- Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, *Fundamenta. Antyk. Studia z Historii Filozofii*, t. 72.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, *Biblioteka Filozofii Religii*.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, *Nowy Sympozjon*.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, *Biblioteka Europejska*.
- Szestow L., *Sola fide – tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Szestow L., *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sotowjowa i inne artykuły*, tłum. i oprac. J. Chmielewski, Kęty 2007, *Biblioteka Europejska*.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017.

Streszczenie

Artykuł odnosi się do uwag sformułowanych przez polskiego filozofa Miłowita Kunińskiego w tekście z 2007 roku *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*. Autor odnosi się w nim do kilku podstawowych wątków filo-

zofii Szestowowskiej, co stało się z kolei podstawą do niniejszego krytycznego rozwinięcia podjętej tematyki. Tym samym pojawiają się następujące zagadnienia: relacja rozumu filozoficznego do wiary religijnej, status filozofii, postać Sokratesa i problem *daimoniona*, problem religii i, wreszcie, specyfika doświadczenia religijnego (wiary). Ostatecznie zaproponowane rozważania zmierzają w stronę odsłonięcia specyficznie Szestowowskiego charakteru doświadczenia religijnego: *doświadczenia religijnego* filozofa, które staje się *doświadczeniem filozoficznym*.

Słowa kluczowe: Lew Szestow, Miłowit Kuniński, filozofia, religia, wiara

Tertium non datur?

Miłowit Kuniński reads Lev Shestov

Summary

The article refers to the comments made by the Polish philosopher Miłowit Kuniński in the text *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa* (Is Conflict Between Faith and Reason Inevitable? Some Remarks on Lev Shestov's Philosophy) published in 2007. The author refers to a few basic themes of the Shestov's philosophy, which form the basis for this critical development of the subject matter. Thus, the following issues emerge: a relation of philosophical reason for religious faith, philosophical status, the figure of Socrates and the problem of *daimonion*, the problem of religion and, finally, specificity of religious experience (faith). Ultimately, proposed considerations are aimed at unveiling a specifically Shestovian character of religious experience: the philosopher's *religious experience*, which becomes a *philosophical experience*.

Key words: Lev Shestov, Miłowit Kuniński, philosophy, religion, faith

ANNA TOMASZEWSKA 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Uwagi o pojęciu drugiej natury w *Mind and World* Johna H. McDowella

Temat tego szkicu wiąże się z problematyką pracy doktor-
skiej napisanej przeze mnie pod kierunkiem prof. Miłowita
Kunińskiego. W wersji nieco zmienionej praca ta ukazała
się jako książka pt. *The Contents of Perceptual Experience. A Kantian Perspective*¹. Należy zauważyć, że w swojej pracy
naukowej prof. Kuniński zajmował się nie tylko filozofią po-
lityczną, choć ta zdaje się stanowić główny przedmiot jego
zainteresowań, lecz także przez wiele lat wykładał w Instytu-
cie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego filozofię nowożytną
XVII i XVIII wieku, dużą wagę przywiązując do zagadnień
należących do szeroko rozumianej teorii poznania.

Bezpośrednią inspirację do podjęcia przeze mnie po raz
kolejny tej problematyki stanowił jednak artykuł Miłowita
Kunińskiego *Czy demokracja jest samowystarczalna, czy
też potrzebuje przeddemokratycznych, a nawet transcen-
dentnych podstaw?*, zamieszczony na stronach czasopisma
„Diametros”, wraz z dyskusją, w której udział wzięli polscy
badacze myśli politycznej: Ryszard Legutko, Zbigniew Sta-

1 A. Tomaszewska, *The Contents of Perceptual Experience. A Kantian Perspective*, Warsaw-Berlin 2014.

wrowski, Czesław Porębski, Paweł Kaczorowski, Justyna Miklaszewska, Ewa Nowak-Juchacz i Adam Chmielewski². We wspomnianym artykule jedna z tez sformułowanych przez autora brzmi, iż podstawą ustroju politycznego jest racjonalny porządek rzeczywistości³. Tezy tej jednak Kuniński dokładniej nie rozwija ani nie uzasadnia, co każe zadać pytanie o źródło owego porządku. W niniejszym tekście przedstawię pewną propozycję pozwalającą udzielić na to pytanie odpowiedzi. Propozycja ta, na której słabości postaram się również zwrócić uwagę, jest zawarta w książce *Mind and World* Johna H. McDowella – autora, którego poglądy omawiam w wymienionej publikacji.

Naturalizm drugiej natury

W trzeciej części *Zasad filozofii prawa* Hegel posługuje się terminem „druga natura” na określenie czegoś, co nazywa „przyzwyczajeniem (...) do etyczności” (§ 151) – stan ten zostaje osiągnięty wówczas, gdy jednostce udaje się przezwyciężyć – w czym kluczową rolę odgrywa edukacja – „naturalne popędy woli” oraz partykularne „widzimi się”, według którego określała dotąd to, co dla niej dobre (§ 149). Etyczność zaś (*Sittlichkeit*), którą Hegel odróżnia od moralności, oznacza „ogólny sposób działania – (...) obyczaj” (§ 151), którego treść stanowią „prawa i instytucje istniejące same w sobie i dla siebie” (§ 144)⁴. Zarówno według Hegla, jak i Arystotelesa, u którego to pojęcie pojawia się w cytacie z poety Euenosa w VII księdze *Etyki*

2 Artykuł oraz dyskusja znajdują się w piątym numerze „Diametros” z 2005 roku.

3 Do warunków, które nazywa „transcendentnymi podstawami demokracji”, zalicza autor „racjonalność rzeczywistości, w tym także świata społecznego” (M. Kuniński, *Czy demokracja jest samowystarczalna, czy też potrzebuje przeddemokratycznych, a nawet transcendentnych podstaw?*, „Diametros” 2005, nr 5, s. 142).

4 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, Biblioteka Klasyków Filozofii.

*nikomachejskiej*⁵, posiadanie drugiej natury zakłada zdolność do życia w etyczno-politycznej wspólnotcie, przy czym o ile Arystoteles kładzie nacisk na realizację właściwych człowiekowi, wynikających z jego rozumnej natury, predyspozycji – na osiągnięcie, jeśli można tak powiedzieć, ludzkiej pełni – o tyle Hegel podkreśla, że wspólnotowy wymiar egzystencji ludzkiej jednostki jest tym, co umożliwia jej urzeczywistnienie własnej wolności.

Pojęcie drugiej natury pojawiło się także w szeroko komentowanej na przełomie XX i XXI wieku, zwłaszcza w filozofii anglosaskiej, książce *Mind and World*. Stanowi ona zbiór *Wykładów Lockowskich* wygłoszonych w Oksfordzie w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Johna H. McDowella zaliczanego obok Roberta Brandoma do amerykańskich neoheglistów. Cel tej pracy ma charakter „diagnostyczny” i „terapeutyczny” w sensie Wittgensteina z okresu *Dociekań filozoficznych*, jej autor nie zamierza więc rozwiązywać problemów filozoficznych, lecz zidentyfikować źródło czegoś, co nazywa „niepokojem na głębszym poziomie” (*a deeper anxiety*)⁶.

Niepokój ten dotyczy pewnego sposobu myślenia, w jaki ma skłonność popadać filozofia współczesna, ulegająca wpływowi nauk empirycznych i przejmująca od nich podstawowe założenia i metody badawcze. Owe założenia mają, ogólnie rzecz ujmując, charakter naturalistyczny, gdyż to właśnie naturalizm – teza, że wszystko, co należy do rzeczywistości, daje się wyjaśniać w kategoriach nauki, czyli przez wskazanie na określone przyczyny – wydaje się stanowić dominujący w filozofii paradygmat⁷. Zdaniem McDowella wspomniany niepokojący sposób myślenia (*way of thinking*)

5 „Starań owocem długich bywa zwyczaj, mój druhu, / Naturą drugą więc na koniec staje się” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 2008, s. 229).

6 J.H. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass. 1996, s. xiii.

7 W sprawie naturalistycznego paradygmatu we współczesnej filozofii oraz argumentu przeciwko niemu w duchu kantowskim zob. H.E. Allison, *We Can Act Only under the Idea of Freedom*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1997, vol. 71, no. 2, s. 39–50.

sprawia, że nie tyle jesteśmy niezdolni do nabywania wiedzy o rzeczywistości, ile raczej że nasze myślenie staje się coraz bardziej od niej oderwane (*out of touch*)⁸. Stwierdzenie to należy do części diagnostycznej projektu McDowella, w części, którą można by nazwać terapeutyczną, zawiera się natomiast próba pokazania, w jaki sposób powinniśmy myśleć o relacji między umysłami a światem, jeśli chcemy, by ów niepokój został uśmierzony.

Czwarty rozdział *Mind and World*, w którym autor wprowadza pojęcie drugiej natury, nosi tytuł *Reason and Nature* i dotyczy problemu relacji między dwiema „przestrzeniami logicznymi”: „dziedziną prawa” (*realm of law*) i „przestrzenią racji” (*space of reasons*). Określenia te McDowell zapożycza od Wilfrida Sellarsa, dwudziestowiecznego krytyka epistemologii fundacjonistycznych zbudowanych na tzw. „miecie danych” (*Myth of the Given*)⁹. Rozróżnienie dwóch przestrzeni logicznych odzwierciedla nowożytnie dychotomie, takie jak kartezjański dualizm substancji myślącej i rozciągłej, humowski dualizm faktów i powinności czy kantowski dualizm natury i wolności. Można powiedzieć, że filozofia analityczna dziedziczy dualistyczne założenia filozofii nowożytnej, a wraz z nimi spektrum problemów odnoszących się do możliwości wyjaśnienia takich „specyficznie ludzkich spraw” – by posłużyć się sformułowaniem Charlesa Taylora z eseju o teoriach znaczenia¹⁰ – jak wiedza, działanie czy wrażliwość na wartości etyczne i estetyczne.

Na czym polegają te problemy? Przyjrzę się jednej z owych spraw, a mianowicie wiedzy. W eseju *Empiricism and the Philosophy of Mind* Sellars pisał: „Charakteryzując dane zdarzenie lub stan jako *posiadanie wiedzy* (*knowing*),

8 J.H. McDowell, *Mind and World*, s. xiii.

9 Zob. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, [w:] *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, eds. H. Feigl, M. Scriven, Minneapolis 1956, s. 253–329.

10 Ch. Taylor, *Teorie znaczenia*, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 158.

nie dostarczamy empirycznego opisu tego zdarzenia lub stanu; umieszczamy je w logicznej przestrzeni racji, uzasadniania oraz bycia zdolnym do uzasadnienia tego, co się twierdzi”¹¹. W tym ujęciu zachodzi istotna różnica między przypadkiem, w którym ktoś komuś przypisuje wiedzę, a przypadkiem, w którym ktoś przypisuje czemuś na przykład jakąś cechę. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego uważam za prawdziwy dany sąd postaci „*S* wie, że *p*”, odwołam się do posiadanych przez *S* (podmiot) racji uzasadniających jego przekonanie, że *p*. Gdy natomiast odpowiadam na pytanie, dlaczego uważam, że jakiś przedmiot *a* ma cechę *F*, mogę wskazać na procesy czy zdarzenia, które spowodowały, że przedmiot *a* ma tę cechę. Zakładając, że procesy czy zdarzenia powodujące posiadanie określonej cechy przez dany przedmiot zachodzą w świecie fizycznym i że różnią się od racji uzasadniających przekonania, mogę teraz zapytać: Skąd właściwie biorą się racje? W jakiej relacji racje, ujmowane za pomocą posiadanych przez nas pojęć i (zazwyczaj) wyrażane w języku, pozostają do świata fizycznego?

McDowell rozróżnia trzy rodzaje stanowisk próbujących odpowiedzieć na te pytania. Stanowiska te nazywa: „jałowym naturalizmem” (*bald naturalism*), „wybujałym platonizmem” (*rampant platonism*) oraz „znaturalizowanym platonizmem” (*naturalised platonism*) albo „naturalizmem drugiej natury” (*naturalism of second nature*). Dokonując pewnego uproszczenia, można powiedzieć, że jałowy naturalizm wywodzi racje z natury czy też z samego świata fizycznego. Źródłem tego poglądu może być filozofia Hume’a, na gruncie której pojęcia (zwane ideami) są przyczynowo zależne od impresji, bezpośrednich „zetknięć” z przedmiotami doświadczenia. W przeciwieństwie do tego poglądu wybujały platonizm głosiłby radykalną odrębność pojęć i natury, uznając przestrzeń racji za autonomiczną i nieredukowalną do dziedziny praw. O ile pierwszy pogląd ukazuje związek między naszym myśleniem a naturą czy światem jako coś, czego nie da się w gruncie rzeczy zrozumieć – bo jak coś, co

11 W. Sellars, *op. cit.*, s. 298–299.

nie ma racjonalnego charakteru, może dać początek racjonalności? – o tyle drugi pogląd oddziela racjonalność od natury, tak że problematyczna staje się sama możliwość racjonalnego odnoszenia się do świata. W tym ostatnim ujęciu człowiek, jako istota z jednej strony cielesno-zmysłowa, z drugiej zaś posługująca się rozumem, miałby stanowić swego rodzaju łącznik między dwiema niemającymi ze sobą nic wspólnego dziedzinami, ale nie jest jasne, w jaki sposób i dlaczego właśnie w człowieku miałyby się one łączyć.

Aby pozbyć się trudności, do których prowadzą redukcjonny naturalizm oraz dualistyczny antynaturalizm, McDowell proponuje naturalizm drugiej natury. Zgodnie z tym poglądem przestrzeń racji zachowuje autonomiczność i pozostaje nieredukowalna do dziedziny praw, a jednocześnie ma jej przysługiwać naturalny charakter. Rozwiązanie to implikuje konieczność poszerzenia zakresu tego, co naturalne, tak że „natura” będzie odąd oznaczać coś więcej niż będącą przedmiotem badań nauk empirycznych dziedzinę praw. Co więcej, pociąga ono za sobą także konieczność odejścia od koncepcji doświadczenia, dominującej w filozofii anglosaskiej od czasów empirystów brytyjskich, jako odbioru wrażeń czy też danych zmysłowych, będącego rezultatem oddziaływania bodźców fizycznych na cielesne narządy, na rzecz koncepcji doświadczenia jako – by tak rzec – racjonalnej interakcji ze światem.

Tak rozumiane doświadczenie McDowell opisuje jako „pojęciowo ustrukturowane działania receptywnej władzy poznawczej” (*conceptually structured operations of receptivity*), umożliwiające „otwartość na strukturę rzeczywistości” (*openness to the layout of reality*)¹². Można powiedzieć, że pojęć, jakich potrzebujemy, by formułować i uzasadniać nasze wiedzotwórcze przekonania, dostarcza sama rzeczywistość: treści pojęciowe są w świecie, w którym żyjemy. Oczywiście w tym miejscu można zasadnie zapytać o to, co właściwie należałoby rozumieć przez stwierdzenie, że świat czy też rzeczywistość naszego doświadczenia jest pojęciowo uporządkowana. Stwierdzenie to przecież jawić się może

12 J.H. McDowell, *Mind and World*, s. 26.

jako wersja metafizycznej tezy o inteligibilności bytu, obecnej u Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Leibniza, Spinozy czy Hegla. Czy McDowell nie przyjmuje jakiejś wersji epistemologicznego fundacjonizmu, z tym że dane zmysłowe zostałyby tutaj zastąpione treściami pojęciowymi? Wydaje się, że można odeprzeć ten zarzut, wskazując, iż według autora *Mind and World* treści pojęciowe nie są rezultatem niezależnego od nas oddziaływania zewnętrznych przedmiotów na nasze władze poznawcze, lecz długotrwałego procesu nabywania pojęć dzięki interakcji z innymi podmiotami. Proces ten McDowell opisuje za pomocą niemieckiego słowa *Bildung*.

Bildung, wychowanie i wolność

W dyskusji z jednym z komentatorów autor *Mind and World*, identyfikując swoje stanowisko jako realizm bezpośredni, wskazuje na obustronną zależność między pojęciami (sferą myśli) a światem (rzeczywistością), podkreślając jednak, że pojęciowe ustrukturuwanie rzeczywistości empirycznej *ujawnia się* w rezultacie naszej aktywności poznawczej¹³. Aktywność ta jest dla nas – istot racjonalnych – naturalna, choć nie w sensie, w jakim używamy przymiotnika „naturalny” w odniesieniu do takich zjawisk, jak ziemska siła grawitacji czy erozja skał w wyniku oddziaływania czynników atmosferycznych. Słowo „naturalny” w odniesieniu do naszej aktywności poznawczej oznacza raczej tyle, co mający związek z naszą – specyficznie ludzką – naturą. Naturę tę konstytuują zdolności pojęciowe (*conceptual capacities*), które aktualizują się w naszym doświadczeniu, ale które nabywamy dzięki wspomnianej już *Bildung*. McDowell pisze:

Istoty ludzkie zostają (...) wprowadzone (*initiated*) w (...) przestrzeń racji na drodze edukacji moralnej, która nadaje odpowiedni kształt ich życiu. Będące jej wynikiem nawyki myślenia i działania stają się drugą naturą. (...) Oczywiście uwaga ta nie ogranicza się

13 Idem, *Reply to Gibson, Byrne, and Brandom*, „Philosophical Issues” 1995, vol. 7, s. 283–300.

do etyki. Kształtowanie charakteru etycznego (...) to szczególny przypadek pewnego ogólnego zjawiska: przekazywania umiejętności posługiwania się pojęciami (*initiation into conceptual capacities*), która obejmuje zdolność do odpowiedzi (*responsiveness*) na inne racjonalne wymagania oprócz tych, jakie stawia etyka. Przekazywanie tej umiejętności stanowi zwyczajną część czegoś, co dla ludzkiej istoty oznacza dojrzewanie (...). Uogólniając sposób, w jaki Arystoteles myśli o kształtowaniu charakteru etycznego, dochodzimy do wniosku, że w dużej mierze, nabywając drugą naturę, otwieramy nasze oczy na rację. (...) właśnie to jest to, co w filozofii niemieckiej określa się słowem *Bildung*¹⁴.

Odwołanie się do romantycznej kategorii *Bildung* na określenie procesu nabywania drugiej natury, czyli kształtowania naszej – zarówno poznawczej, jak i etycznej – racjonalności, wymaga komentarza. Stanfordzka encyklopedia filozofii w artykule na temat estetyki w epoce romantyzmu definiuje *Bildung* jako „pewien sposób etyczno-kulturowego kształtowania czy też samorealizacji jednostki, dzięki któremu dojrzewa ona do bycia niezależną i odpowiedzialną”¹⁵. Owo kształtowanie miałoby się dokonywać dzięki zharmonizowaniu heterogenicznych elementów osobowości człowieka: zmysłów, emocji i rozumu. W romantycznej *Bildung* istotną rolę odgrywa sztuka, gdyż to ona pokazuje, jak połączyć to, co różnorodne: w doświadczeniu estetycznym harmonia władz w człowieku, jak dowodził Kant w *Krytyce władzy sąđenja*, zostaje osiągnięta dzięki swobodnej grze wyobraźni – władzy pośredniczącej między zmysłami a intelektem.

Jak zauważył Jacek Jaśtał, komentując ten fragment rozważań McDowella, kategoria *Bildung* jest dość pojemna, znajduje się w niej bowiem miejsce zarówno dla autokreacji jednostki, jak i dla wpływu otoczenia kształtującego jednostkę przez podsuwanie jej rozmaitych wzorców myślenia i działania¹⁶. W tym kontekście McDowellowskie nawiązanie do

14 Idem, *Mind and World*, s. 84 (tłum. A.T.).

15 K. Gorodeisky, *19th Century Romantic Aesthetics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Fall 2016 Edition, [on-line:] <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-19th-romantic/>.

16 J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Kraków 2009, s. 331.

Arystotelesa i jego koncepcji kształtowania charakteru moralnego może wydawać się niezupełnie oczywiste. W tradycji antycznej, zwłaszcza Platońsko-Arystotelesowskiej, kształtowanie charakteru moralnego polega bowiem na podporządkowaniu niższych części ludzkiej duszy części wyższej, a więc zmysłowości i popędliwości (θυσμός) rozumowi, nie zaś jedynie na poszukiwaniu harmonii między nimi, zakładającej uznanie wzajemnej niezależności i różnorodności władz.

Na ten aspekt edukacji moralnej w myśli klasycznej, polegający na zachowaniu hierarchicznego porządku wśród władz ludzkiej duszy, zwraca uwagę Miłowit Kuniński w eseju *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*¹⁷. W innym miejscu, pisząc o „osobowościach nie w pełni otwartych”, Kuniński podkreśla rolę wpływu otoczenia, w szczególności osobowych wzorców postępowania – przejmowanych zrazu bezwiednie, a dopiero w toku rozwoju poddawanych refleksji – na kształtowanie etycznego charakteru człowieka. Zdaniem autora:

Osobowość człowieka poza wyposażeniem zdeterminowanym genetycznie kształtuje się pod wpływem otoczenia, to znaczy pod wpływem wzorców postępowania, reagowania na sytuacje, ich oceny i samooceny. Otoczenie to jest złożone, wielowarstwowe (...): rodzina, rówieśnicy, wspólnota religijna, osoby poznane w szkole, na studiach, w pracy itp. Uczestnictwo w tych kręgach społecznych spełnia funkcję socjalizacyjną, a w szczególności formacyjną. Przejmujemy najpierw bezwiednie, potem świadomie wiedzę o tym, co to znaczy być człowiekiem wolnym i odpowiedzialnym. Formacja osobowości jest procesem, w którym najpierw dominuje naśladowanie, a potem, w miarę rozwijania zdolności do refleksji, namysł nad tym, co ma być dla człowieka podstawą dojrzałego kształtu jego osobowości moralnej¹⁸.

Podobnie jak McDowell, Kuniński poszukuje w tradycji antycznej sposobu przezwyciężenia trudności, przed którymi

17 M. Kuniński, *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, *Biblioteka Myśli Politycznej*, nr 48.

18 Idem, *Osobowości nie w pełni otwarte (komentarz do uwag Czesława Porebskiego)*, „Diametros” 2005, nr 5, s. 167.

stawia nas myśl nowożytna, w szczególności pokartezjańska. Jedną z tych trudności manifestuje się istnieniem rozdziewku między znanym z doświadczenia faktem, iż etyczny charakter jednostki kształtują w znacznej mierze więzi, jakie łączą ją ze wspólnotą, a przekonaniem, że indywidualny ludzki rozum może sam wyznaczać standardy tego, co etyczne. Odwołanie się przez McDowella do romantycznej koncepcji kształcenia wydaje się jednak mieć na celu zachowanie jednego z kluczowych elementów biorących udział w kształtowaniu ludzkiej osobowości, który Kuniński zdaje się w swojej analizie pomijać, mianowicie wolności wyboru wzorca postępowania czy też – ogólniej – wolności wyboru środków, za pomocą których możemy kształtować własną osobowość. Korzystanie z zasobów tradycji nie byłoby w tym ujęciu rezultatem poddania się wpływom otoczenia, lecz wynikałoby ze świadomej decyzji jednostki.

Według McDowella *Bildung* sprowadza się nie tylko do kształtowania określonego charakteru etycznego, osobowości moralnej jednostek, lecz przede wszystkim umożliwia nabywanie zdolności posługiwania się pojęciami (*conceptual capacities*). Krótko mówiąc: uczymy się myśleć we wspólnocie, której jesteśmy częścią. Posługiwanie się pojęciami utożsamia jednak McDowell – po kantowsku – z korzystaniem z władzy poznawczej, którą cechuje pewien rodzaj wolności, a mianowicie samorzutność (*spontaneity*), polegająca na zdolności do działania, którego nie determinują czynniki zewnętrzne. W istocie, przestrzeń racji nie podlega uwarunkowaniom, jakie obowiązują w dziedzinie praw, jest względem tej ostatniej autonomiczna. Jednakże uzależnienie działania w obrębie przestrzeni racji od *Bildung*, czyli od procesu uczenia się pojęć od członków wspólnoty, w której żyjemy, prowadzi do wniosku, że nierozzerwalnie związana z myśleniem wolność, owa samorzutność pojęć, jest również w pewien sposób nabywana. Takie ujęcie wydaje się bliskie Kunińskiemu, który pisze, że nabywamy „wiedzę o tym, co to znaczy być człowiekiem wolnym i odpowiedzialnym”. Pojęcie wolności okazuje się więc pojęciem pewnej własności podmiotu, która jest społecznie uwarunkowana – i to wła-

śnie do takiego wniosku prowadzi McDowellowskie poszerzenie pojęcia natury o Arystotelesowską „drugą naturę”.

Polityczna przestrzeń racji

Na początku tego szkicu przywołałam pogląd Miłowita Kunińskiego, zgodnie z którym u podstaw porządku politycznego należy szukać racjonalnego ładu, który cechuje rzeczywistość jako taką. Jest to teza metafizyczna i w istocie Kuniński sugeruje, jakoby źródło tego porządku mogło mieć charakter transcendentny, a nawet Boski¹⁹. Gdyby pytanie o owo źródło zadać McDowellowi, w duchu kantowskim zapewne wskazałby na ludzką racjonalność. To, co polityczne, w ujęciu autora *Mind and World* stanowiłoby tym samym pewną część przestrzeni racji. Podobnie jak Kuniński, McDowell zwraca uwagę na proces kształcenia czy też kształtowania osobowości jako konieczny warunek działania w obrębie tej przestrzeni. Problematiczne w koncepcjach obu autorów jest jednak to, iż prowadzą one do paradoksalnego wniosku, że związana z przynależnością do przestrzeni racji wolność stanowi rezultat społecznych uwarunkowań. Charakteryzująca się samorzutnością zdolność myślenia – tworzenia pojęć i formułowania za ich pomocą sądów – zależy od kultury, w jaką jednostka zostaje wprowadzona na drodze wychowania.

Poglądowi, jakoby wolność, zarówno na poziomie jednostki, jak i wspólnoty, była uzależniona od określonego sposobu ukształtowania owej jednostki czy wspólnoty, a ściślej mówiąc, od jej „dojrzałości”, sprzeciwia się Kant. W jednym z przypisów do czwartej części *Religii w obrębie samego rozumu* filozof twierdzi:

Przyznaję, że nie w pełni zgadzam się z tym określeniem, którym wprawdzie posługują się także mądrzy ludzie – pierwszy lepszy naród (...) nie jest dojrzały do wolności, chłopci pańszczyźniani właściciela ziemskiego nie są dojrzały do wolności, a także ludzie w ogóle nie dojrzały jeszcze do wolności wiary. Jednak przy takim

19 Idem, *Czy demokracja jest samowystarczalna...*, s. 143.

założeniu wolność nigdy nie nastąpi, *bo nie można dojrzeć do wolności, jeżeli już wcześniej nie zostało się uwolnionym (musimy być wolni, aby móc sensownie wykorzystywać swoje siły do wolności)*. Pierwsze próby będą zawsze grubiańskie, zwykle będą się wiązały z bardziej uciążliwym i niebezpiecznym stanem niż ten, w którym pozostawało się pod rozkazami, ale także pod opieką innych. *Jednak nie dojrzewa się do rozumu inaczej niż przez własne próby (aby móc je podejmować, musimy być wolni)*²⁰.

Choć Kant odnosi się w powyższym fragmencie do wolności w kontekście swojej koncepcji religii jako wiary moralnej mającej podstawę w uniwersalnych zasadach rozumu, uwaga ta moim zdaniem daje się zastosować do wolności jako takiej, zarówno w jej wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, a co więcej, wyrasta z kantowskiego rozumienia wolności jako idei transcendentalnej, tzn. idei, której pomyślenie jest konieczne do tego, aby podmiot mógł mieć „koncepcję samego siebie jako podmiotu działania”²¹. Zgodnie z poglądem Kanta, nawet jeśli nie możemy dowieść realności wolności, *nie możemy myśleć* o niej tak, jakby stanowiła ona rezultat uwarunkowań przyczynowych: nie może ona zatem należeć ani do „dziedziny praw” (*realm of law*), ani być nabywana wraz z drugą naturą. Nie można więc nauczyć się posługiwać wolnością – i o ile jest ona związana z używaniem pojęć, myśleniem, tym, co nazwałam działaniem w obrębie przestrzeni racji, nie można także nauczyć się myślenia – od innych podmiotów, choć z pewnością dzięki racjonalnej komunikacji z innymi możemy stawać się coraz bardziej kompetentnymi uczestnikami owej przestrzeni. Ale nawet jeśli doświadczenia innych osób czy wspólnot mogą być dla nas pomocne, nawet jeśli racji, za pomocą których uczymy się uzasadniać nasze przekonania i kierujące się nimi postępowanie, dostarcza nam wspólnota, której częścią jesteśmy, ostatecznie źródłem naszego myślenia i działania – według królewieckiego filozofa – możemy być jedynie my sami. Tyl-

20 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 242 (RGV, AA 6:188); podkr. A.T., *Biblioteka Filozofii Religii*.

21 H.E. Allison, *op. cit.*, s. 42.

ko myśląc o sobie w ten sposób, możemy przypisywać *sobie* odpowiedzialność za kształt naszego życia moralnego.

Kontekst społeczny, wspólnota będzie więc dla Kanta sferą, w ramach której jednostki mogą korzystać z przysługującej im wolności czy też ją realizować, nie zaś sferą, w ramach której jednostki wolność tę, czy też chociażby jej świadomość, mogłyby nabywać²². Raz jeszcze nawiązując do McDowella, można powiedzieć, że w ujęciu Kantowskim wolność i racjonalność mające źródło w samym podmiocie są warunkiem, nie zaś konsekwencją istnienia przestrzeni racji. Według Kanta bowiem to wolne i rozumne podmioty, korzystając z umiejętności „posługiwania się własnym rozumem bez przewodnictwa innych”²³, mogą kształtować przestrzeń racji, w tym – jeśli można tak powiedzieć – zawierającą się w niej przestrzeń polityczną.

Bibliografia

- Allison H.E., *We Can Act Only under the Idea of Freedom*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1997, vol. 71, no. 2, <https://doi.org/10.2307/3130940>.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 2008.
- Gorodeisky K., *19th Century Romantic Aesthetics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Fall 2016 Edition, [on-line:] <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-19th-romantic/> (dostęp: 29 V 2019).
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

22 Choć istnieje różnica między świadomością wolności a samą wolnością, Kant wydaje się tę różnicę zacierać: mimo że nie wiemy, i nigdy nie będziemy wiedzieć, czy rzeczywiście jesteśmy wolni, możemy, a nawet powinniśmy myśleć, że przysługuje nam ta własność, jeśli chcemy także myśleć o sobie jako o podmiotach zdolnych odpowiadać za swoje działania (zob. trzecia antynomia w *Krytyce czystego rozumu*). Zwolennik filozofii Spinozy lub interpretator Kanta w duchu filozofii *Als Ob* Hansa Vaihingera mógłby powiedzieć, że tak rozumiana wolność jest pewną użyteczną fikcją, mającą podstawy w naszej ignorancji (nieznajomości przyczyn wyjaśniających nasze działanie). Jest to jednak temat na inny artykuł.

23 I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, s. 47 (WA, AA 8:35), *Biblioteka Europejska*.

- Jaśtał J., *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Kraków 2009.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, *Biblioteka Europejska*.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007.
- Kuniński M., *Czy demokracja jest samowystarczalna, czy też potrzebuje przeddemokratycznych, a nawet transcendentnych podstaw?*, „Diametros” 2005, nr 5, <https://doi.org/10.13153/diam.5.2005.135>
- Kuniński M., *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] idem, *O cnotach, demokracji i liberalizmie rozumnym. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006.
- Kuniński M., *Osobowości nie w pełni otwarte (komentarz do uwag Czesława Porębskiego)*, „Diametros” 2005, nr 5, <http://dx.doi.org/10.13153/diam.5.2005.142>.
- McDowell J.H., *Mind and World*, Cambridge, Mass. 1996.
- McDowell J.H., *Reply to Gibson, Byrne, and Brandom*, „Philosophical Issues” 1995, vol. 7, <https://doi.org/10.2307/1522913>.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, [w:] *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, eds. H. Feigl, M. Scriven, Minneapolis 1956.
- Taylor Ch., *Teorie znaczenia*, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009.
- Tomaszewska A., *The Contents of Perceptual Experience. A Kantian Perspective*, Warsaw-Berlin 2014.

Streszczenie

W artykule omawiam stanowisko zwane naturalizmem drugiej natury, sformułowane przez Johna H. McDowella w odpowiedzi na dominujący we współczesnej filozofii anglosaskiej paradygmat naturalistyczny, w perspektywie wybranych zagadnień, którymi zajmował się w swojej pracy filozoficznej Miłowit Kuniński. Zagadnienia te to między innymi problem podstaw ustroju politycznego (demokracji) oraz problem czynników kształtujących moralną osobowość jednostki – członka wspólnoty politycznej. Zarówno McDowell, jak i Kuniński w swoich koncepcjach filozoficznych inspirowa się tradycją antyczną, zwłaszcza filozofią Arystotelesa, ale także myślą Hegla (w szczególności dotyczy to McDowella). Nawiązując do myśli etyczno-politycznej Kanta, wskazuję na pewne trudności towarzyszące naturalizmowi drugiej natury, którego elementy znajdziemy również w rozważaniach Kunińskiego.

Słowa kluczowe: John H. McDowell, Miłowit Kuniński, druga natura, *Bildung*, Arystoteles, Kant

Remarks on John H. McDowell on Second Nature

Summary

In this paper, I discuss John H. McDowell's naturalism of second nature as a response to the naturalistic paradigm dominating in the contemporary English-language philosophy, and I set McDowell's position against some of the philosophical ideas of Miłowit Kuniński. These ideas are related, inter alia, to such issues as the foundations of political system (in particular, democracy) and the factors which shape the moral personality of individuals as members of political community. Both McDowell and Kuniński draw on the ancient philosophical thought, especially on Aristotle, but also on the philosophy of G.W.F. Hegel (the latter is of particular relevance for McDowell). Appealing to Kant's ethico-political considerations, though, I argue that there are problematic aspects in the naturalism of second nature which seem to accompany also some of the philosophical ideas of Kuniński.

Key words: John H. McDowell, Miłowit Kuniński, second nature, *Bildung*, Aristotle, Kant

INDEKS OSOBOWY

- Adenauer Konrad 97
Allison Henry E. 231, 241
Amann Mua 78
Amsterdamski Stefan 19, 35
Anstey Peter R. 126, 146
Arrow Kenneth 67, 71
Arystoteles 43, 45–46, 67,
73, 80–81, 87, 117–122,
132, 219, 230–231,
235–237, 239, 241
Atatürk 97

Bacon Francis 140
Badeński Maksymilian 61
Bartyzel Jacek 27, 35, 105,
115
Belfrage Bertil 10, 149, 161,
164, 168
Benda Wolfram 169
Berkeley George 10, 85,
135, 149–152, 154–168
Berlin Isaiah 88, 196–197,
199, 203
Bernanos Georges 68
Bertrams Wilhelm 75
Bierdiajew Mikołaj 217–218,
226

Bismarek Otto von 93,
114–115
Blair Tony 79
Bobko Aleksander 240, 242
Bohun Michał 206, 211
Boulet-Gercourt Philippe
80, 83
Böckenförde Ernst-Wolfgang
94–95, 100, 115
Brandom Robert 231
Bregman Rutger 79, 83
Brook Richard 161, 168
Browne Thomas 156
Buchanan James M. 15, 34
Buchheim Hans 95
Burekhardt Jacob 101
Burke Edmund 45–46, 159,
168
Burnet Thomas 131

Campbell Richmond 15, 35
Carnap Rudolf 18, 34
Carrasco Maria 182, 185
Cassirer Ernst 159, 168
Chappell Vere 126, 147
Chillingworth William 126
Chmielewski Adam 230

- Chmielewski Jacek 215, 226
 Chmieliński Maciej 27, 35
 Chojnacka Marta 159, 168
 Churchill Winston 97
 Clarke Edward 140
 Clay Diskin 126
 Clemenceau Georges 97
 Collins Anthony 151, 156
 Colman John 126, 132, 146
 Constant Benjamin 100
 Coste Peter 143, 146
 Cyceron 44, 46, 115
 Czarnota Adam 139, 146
 Czeżowski Tadeusz 157, 168
- Damasio Antonio 68
 Delsol (Millon-Delsol) Chantal 73, 75, 83
 Dobieszewski Janusz 206, 211, 218, 226
 Dostojewski Fiodor 51–52, 57–58, 60, 62, 225
 Drewnowski Jan 172, 186
 Droysen Johann Gustav Bernhard 101
 Dunn John 141, 146
 Dybel Paweł 40, 47
 Dzielski Mirosław 8, 85
- Egel Piotr 49, 62
 Eliade Mircea 216, 226
 Elster Jon 19, 34
 Epiktet 152, 167
 Euenos 230
- Feigl Herbert 232, 242
 Ferguson Adam 24–25, 34, 178
- Ficino Marsilio 140
 Filipeczuk Michał 220, 226
 Flage Daniel 164, 168
 Fogg B.J. 80
 Franciszek z Asyżu, św. 55
 Frankiewicz Małgorzata 133, 146
- Gaskin John C.A. 26, 34
 Gaulle Charles de 97
 Gauthier David 15, 27, 34
 Gawecki Bolesław 125
 Goethe Johann Wolfgang 103
 Goldie Mark 126, 146
 Gorodeisky Keren 236, 241
 Graff Piotr 159, 168
 Grampp William D. 177, 178, 185
 Grant Ruth W. 141, 146
 Gray John 32, 34
 Green Thomas Hill 196
 Grimm Dieter 95, 100, 115
 Gromska Daniela 231, 241
 Grygieńć Janusz 17, 34
 Grzeliński Adam 129, 146, 152, 154, 158, 160, 166, 168–169
- Hampton Jean Elizabeth 27, 34
 Harsanyi John 15–16, 34
 Hart Herbert L.A. 27–29, 34
 Hayek Friedrich August von 9–10, 18, 24, 31–32, 34, 39, 44, 61, 85–89, 171, 178, 190, 197–198, 201, 211

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 21, 65, 99, 101, 230–231, 235, 241
- Heitzman Marian 140
- Herbert Edward 156
- Herzog Roman 75
- Hessen Sergiusz 196–197, 199, 211
- Higgins-Biddle John C. 135, 146
- Hipple Walter 159, 168
- Hitler Adolf 62
- Hobbes Thomas 26–27, 29, 34–35, 59
- Hobhouse Leonard T. 196
- Hobson John A. 196
- Horwitz Robert 126
- Hume David 24–26, 35, 85–86, 162–163, 178, 184, 201, 233
- Husserl Edmund 94
- James William 67
- Jan Paweł II, papież 70
- Jasay Anthony de 22–24, 28, 35
- Jasińska Bronisława 172, 186
- Jaśtal Jacek 236, 242
- Jedynak Stanisław 175, 186
- Jellinek Georg 96
- Jezus Chrystus 51–53, 55, 59
- Joachimowicz Leon 129, 146
- Kaczorowski Paweł 230
- Kaczyński Lech 40
- Kafka Franz 121
- Kaligula, cesarz rzymski 180
- Kant Immanuel 10, 77, 79, 83, 85, 135, 143, 159, 168, 236, 239–242
- Kartezjusz 85–86
- Kasprolewicz Agata 78, 83
- Kaśkiewicz Kinga 159, 168
- Kautsky Karl 117–118, 122
- Ketteler Wilhelm Emmanuel von 73
- Keynes Geoffrey 150, 168
- Kierkegaard Søren 215–216, 218, 222–223, 225–226
- Kim Renata 81, 83
- King Peter 127, 129, 136, 138, 146
- Klein Lawrence E. 153, 169
- Kleinias 42
- Klemens Aleksandryjski, św. 221, 226
- Kłoczowski Paweł 39, 85
- Kolczyńska Joanna 67, 71
- Kołąkowski Leszek 46–47, 123
- Kopacki Andrzej 40, 47
- Korytowska Maria 40
- Krasnodębski Zdzisław 40, 47
- Krieger Mike 80
- Krokiewicz Adam 218, 226
- Król Marcin 97, 115
- Krzyżanowski Adam 203
- Kuchenhoff Günther 75
- Kunińska Jolanta 8
- Kunińska Magdalena 8
- Kuniński Miłowit Antoni 5, 7–11, 19, 27, 31, 35, 39–40, 42, 46, 65–66,

- 69, 85–90, 149, 171–
172, 178, 185, 189–193,
196–206, 209–211, 213,
217, 220, 222–223, 226,
229–230, 237–239, 242
Kuniński Tomasz 8, 197, 211
Kuniński Ziemowit 7
Kupś Tomasz 241–242
Kurlandzka Amelia 45, 47
- Lachowska Dorota 19, 36,
45–46
Landman Adam 230, 241
Le Fort Gertrud von 68
Legutko Ryszard 229
Leibniz Gottfried Wilhelm
85–86, 133, 146, 235
Lenin Włodzimierz 61, 118,
121
Leon XIII, papież 105
Leszczyński Jan 157–158,
168
Levine Andrew 17, 36
Lewandowski Janusz 194
Leyden Wolfgang von 126
Liburska Lidia 213
Limborch Philipp van 143
Lipiński Edward 172, 186
Locke John 44, 86, 125–
146, 152, 156, 167
- Łuczkiewicz Grzegorz 31, 34
Łużny Ryszard 52, 62
- Machiavelli Niccolò 59
Macintosh Aleksandra 224,
226
Malebranche Nicolas 152
- Mandeville Bernard 151
Mann Tomasz 112
Mannerheim Carl Gustaf
Emil 97
Marchart Oliver 93, 115
Marciniak Milena 159, 168
Marek Aureliusz, cesarz
rzymski 152, 167
Marks Karol 101, 103
Masaryk Tomáš Garrigue 97
Matravers Derek 17, 36
Maykowska Maria 41–42, 47
Mazurek Sławomir 197, 211
McDowell John H. 230–242
McPherran Mark L. 220,
226
Meek Roland L. 172, 186
Menger Carl 24, 28, 178
Miklaszewska Justyna 15,
39, 85, 230
Mill John Stuart 44–45, 47,
196, 198–199
Mises Ludwig von 19, 35, 87
Moore George E. 25, 35
Mordarski Ryszard 214, 226
Mrówczyński Piotr 216, 226
- Nagel Ernest 18, 34
Nell-Breuning Oswald von 75
Neron, cesarz rzymski 180
Newman Lex 127, 147
Niemirska-Pliszczyńska Jani-
na 222, 226
Nietzsche Fryderyk 218, 226
Nipperdey Thomas 104, 115
Noszczyk Iga 83
Nowak Stefan 8
Nowak-Juchacz Ewa 230

- Nozick Robert 10, 15, 35
Nuovo Victor 135, 147
Nussbaum Martha 67–71
- Ogonowski Zbigniew 129, 146
Olscamp Paul J. 164, 168
Olszewski Mikołaj 160, 168
Orwell George 121
Osterhammel Jürgen 104,
115
Otteson James R. 183, 185
- Pagacz-Moczarska Rita 7
Paganelli Maria Pia 184–185
Papieska Agnieszka 218
Paweł Apostoł, św. 135, 225
Pąkcińska Maria 41, 47
Petsch Danuta 175, 186
Piekarski Romuald 201, 211
Pieniążek Paweł 218
Pike Jonathan 17, 36
Piłsudski Józef 97
Piotrowicz Ludwik 45–46,
118, 122
Platon 41–43, 47, 152, 219,
237
Plotyn 152, 218, 226
Polanyi Michael 15, 35
Pomerantsev Peter 83
Popper Karl 19, 35
Popple William 143
Porębski Czesław 39, 73, 83
Prejbisz Antoni 177, 186
Preuss Hugo 96
Proast Jonas 143
Prokopski Jacek Aleksander
215, 226
Proudhon Pierre-Joseph 73
- Poulenc Francis 68
Pytlakowski Piotr 78, 83
- Quaritsch Helmut 111, 115
- Rand Benjamin 167, 169
Ranke Leopold von 101
Raphael David 172, 177,
185–186
Rasiński Lotar 232, 242
Rau Zbigniew 27, 35, 139,
146
Rawls John 15, 61, 65–66,
88–89, 196, 199
Rescher Nicholas 15, 35
Robison Wade L. 184–185
Rogers G.A.J. 127, 147
Rousseau Jean Jacques 67
Rutkowski Mirosław 162,
168
- Sandel Michael 88
Schelling Friedrich Wilhelm
Joseph von 101
Schliesser Eric 179, 185
Schmitt Carl 93–94, 96–98,
100–102, 106–116
Schneewind Jerome B. 126,
131, 147
Schröder Gerhard 79
Schulze Hagen 113, 116
Schumpeter Joseph 19, 35
Scriven Michael 232, 242
Scruton Roger 10
Sellars Wilfrid 232–233, 242
Shaftesbury (Ashley Cooper
Shaftesbury) Anthony
126, 131, 150–169

- Shapiro Ian 141, 146
Simbierowicz Zygmunt 19, 34
Skoczyński Jan 206, 211
Skorupski John 10
Smith Adam 24, 171–186,
201
Smith Craig 180, 186
Sober Elliott 17, 36
Sokrates 134, 218–220
Sosnowska Janina 157, 168
Sowden Lanning 15, 35
Spinoza Benedykt 235
Spryszak Przemysław 149
Stalin Józef 118
Stawiński Janusz 197, 211
Stawrowski Zbigniew
229–230
Stein Peter G. 172, 186
Stillingfleet Edward 133,
135
Stolnitz Jerome 159, 169
Strauss Leo 214, 226
Strauss Clay Jenny 126
Stump Rodney L. 23
Suits David B. 184–185
Suppes Patrick 18, 34
Szeszow Lew 213–226
Szulc Anna 81, 83
Szymańska-Lewoszewska
Marta 149, 158, 164–
166, 168, 169
Świętochowski Aleksander
207
Tarski Alfred 18, 34
Taylor Charles 232, 242
Telser Lester G. 23, 35
Tertulian 221
Thoma Richard 96
Tischner Józef 39, 191
Tocqueville Alexis de 73
Toeplitz Krzysztof 222, 226
Toland John 156
Tomasz z Akwinu, św. 73,
235
Tomaszewska Anna 229, 242
Tyrrell James 136
Ullmann-Margalit Edna
14–16, 18, 22–24, 27,
30–31, 35
Utz Arthur Fridolin 75
Vaihinger Hans 241
Vorländer Karl 77, 83
Wainwright Arthur William
135, 146
Walicki Andrzej 123,
189–191, 193–199, 202,
205–207, 210–212
Wander Michał 49, 62
Watkins John William Nevill
19, 35
Weber Max 18–19, 21–22,
35–36, 40–41, 43, 47,
49–51, 54–61, 112
Wellin-Rybicka Joanna 7
Wężyk Katarzyna 79, 83
Wilhelm II Hohenzollern,
cesarz niemiecki 62
Wilson Thomas Woodrow 97
Wishart William 149–150
Wittgenstein Ludwig 231
Wnorowski Feliks 140, 146

-
- | | |
|--|---|
| Wodziński Cezary 215, 217,
219–220, 226 | Zatorski Tadeusz 159, 168 |
| Woleński Jan 27, 34 | Znamierowski Czesław 25–
26, 34–35, 125, 146 |
| Wright Erik Olin 17, 36 | |
| Yolton John W. 143, 147 | Żelazińska Aleksandra 80,
83 |
| | Żelazny Mirosław 159 |
| Zalta Edward N. 236, 241 | Żółtowska Iwona 44, 46 |

SPIS TREŚCI

	Justyna Miklaszewska,
	Przemysław Spryszak
5	Od Redaktorów
	Przemysław Spryszak
7	Nie tylko był filozofem, ale i filozofią żył. Słowo o Profesorze Miłowicie Kunińskim
	Miłowit Kuniński
13	Wyjaśnianie powstawania norm
	Zbigniew Stawrowski
39	Polityka jako powołanie albo jak być konserwatywno-liberalno-chrześcijańskim republikaninem
	Katarzyna Haremska
49	Polityka wobec „etycznej irracjonalności świata”
	Justyna Miklaszewska
65	Polityka, rozum i emocje
	Czesław Porębski
73	Subsydiarność, paternalizm, edukacja
	Ryszard Legutko
85	Miłowita Kunińskiego droga do i od liberalizmu
	Paweł Kaczorowski
93	Carl Schmitt – <i>Positionen</i> i <i>Begriffe</i> . O różnicy między polityką a politycznością
	Paweł Kłoczowski
117	Dwie koncepcje niewolnictwa. Wstępne rozpoznanie problematyki

- Przemysław Spryszak**
125 John Locke o obowiązkach moralnych
- Adam Grzeliński**
149 Religia, moralność, światopogląd – różne oblicza
Berkeleyowskiej krytyki filozofii Shaftesbury’ego
- Anna Markwart**
171 Mądrzy i cnotliwi, bogaci i moiżni:
autorytet w myśli Adama Smitha
- Michał Bohun**
189 Inteligencja i dwa liberalizmy.
Spór Andrzeja Walickiego z Miłowitem Kunińskim
- Leszek Augustyn**
213 Tertium non datur?
Miłowit Kuniński czyta Lwa Szestowa
- Anna Tomaszewska**
229 Uwagi o pojęciu drugiej natury
w *Mind and World* Johna H. McDowella
- 245 Indeks osobowy

Niniejszy zbiór rozpraw stanowi rezultat konferencji naukowej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych wiodących ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny, a czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Fragment Od Redaktorów

ISBN 978-83-8138-160-4



9 788381 381604