

Politikon II

Państwo: emancypacyjne/opresywne

Politikon II

Państwo: emancypacyjne/opresywne



Koło Nauk Politycznych UJ

Kraków 2011

Patron honorowy publikacji:

Dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie
Prof. dr hab. Bogdan Szlachta

Redakcja:

Marta Kaleta
Michał Podniesiński

Recenzenci:

Dr hab. Miłowit Kuniński, prof. UJ
Dr hab. Arkady Rzegocki

Publikacja została wydana dzięki wsparciu finansowemu:

Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ
Rady Kół Naukowych UJ

© Copyright by Koło Nauk Politycznych UJ & Authors 2011.

ISBN: 978-83-61026-58-7

Nakład:**Druk, skład i projekt okładki:**

Wydawnictwo AT Group Sp. z o.o.
ul. Władysława Łokietka 48;
31-334 Kraków
tel. / fax.: 012 423 49 31
www.atgroup.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE.....	7
OD REDAKCJI.....	11

CZĘŚĆ I

WPROWADZNI.....	15
-----------------	----

DOROTA PIETRZYK-REEVES

Kłopoty z wolnością w państwie liberalnym albo paradoks <i>libertas et potestas</i>	21
---	----

PIOTR BARTUŁA

Nabyty zespół deficytu natury ludzkiej (AHNDS).....	29
---	----

KRZYSZTOF SZCZERSKI

Frankenstein. Esej o władzy i życiu.....	41
--	----

PIOTR KIMŁA

Państwo – obrońca wolności.....	53
---------------------------------	----

CZĘŚĆ II

WPROWADZNI.....	59
-----------------	----

MICHAŁ ZABDYR-JAMRÓZ

Emancypacja jako opresja. Interpretacja instytucji habeas corpus przez pryzmat Agambenowskiej koncepcji homo sacer.....	63
--	----

MICHAŁ PODNIESIŃSKI

Foucault i stan natury.....	81
-----------------------------	----

ARKADIUSZ GÓRNISIEWICZ

Nadużywanie Nietzschego. Wokół problemu nietzscheańskiej filozofii polityki.....	93
---	----

CZĘŚĆ III

WPROWADZNIIE.....	105
-------------------	-----

MIESZKO PAWLAK

Demokracja jako zniewolenie. Hipertrofia idei demokratycznej według Jana Bobrzyńskiego.....	111
---	-----

OLGIERD SROCZYŃSKI

Hansa-Hermann Hoppego libertariańska krytyka demokracji	121
---	-----

JAKUB STEBLIK

Czy opresyjność w czasie kryzysu gospodarczego jest wciąż opresyjnością?.....	139
---	-----

CZĘŚĆ IV

WPROWADZNIIE.....	149
-------------------	-----

ANNA KRZYNÓWEK

Przymus emancypacji – uwagi na marginesie hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera.....	153
---	-----

PRZEMYSŁAW TACIK

Szibboleth dla Karola Marksa.....	163
-----------------------------------	-----

SŁOWO WSTĘPNE

Opresyjne czy emancypacyjne?

Współczesne państwo. Jaki ma charakter? Czym ono jest? Czy jest instrumentem panowania, dominacji opresji? A może jednak powinniśmy spojrzeć na nie z odmiennej perspektywy, dostrzegając te jego aspekty funkcjonowania, które gwarantują za pomocą norm prawa szeroki katalog praw i wolności obywatelskich?

Organizatorzy drugiej edycji *Politikonu* nader trafnie sformułowali temat organizowanej przez siebie konferencji, pozwalając zaproszonym referentom w sposób swobodny wypowiedzieć swój, niekiedy subiektywny, pogląd z punktu widzenia indywidualnej przestrzeni badawczej oraz własnego warsztatu badawczego.

Gdyby podjąć się trudu uporządkowania przedpola, na jakim poruszali się zaproszeni do debaty, należałoby przede wszystkim wskazać na różnorakie – możliwe warstwy tejże debaty.

Perspektywa pierwsza, z której rozważa się i analizuje dwa różne, odmienne typy/modele państwa, wydaje się dominująca. Pierwszym z nich będzie państwo opresyjne, drugim zaś emancypacyjne. Odrębność tych dwóch typów państwa wspiera się z kolei na kilku przesłankach. Państwo opresyjne jest starsze, emancypacyjne pojawiło się zdecydowanie później, wraz ze społeczeństwem obywatelskim i demokracją liberalną. Drugi wariant to paralelność istnienia tych dwóch państw. Jest to możliwe z dwóch co najmniej powodów: po pierwsze – społeczeństwa znajdują się na różnych poziomach rozwoju/postępu, stąd obok społeczeństw cywilnych funkcjonują społeczności archaiczne o kulturze charakteryzującej się opresyjnością; po drugie – wśród społeczeństw – nazwijmy je cywilizowanych – dochodzi do pojawienia się tęsknoty za państwem silnym (opresywnym), starającym się usunąć cierpienia i ciężar będący następstwem posiadanej wolności.

Perspektywa druga to ta dokonująca dystynkcji pomiędzy państwem opresyjnym a emancypacyjnym, jednakże upatrująca źródeł tej odrębności w rozróżnieniu posiadającym charakter fundamentalny i podnoszony od dawien dawna w filozofii, nie tylko tej politycznej. Owa perspektywa wspiera się na przekonaniu, iż w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy państwem

opresyjnym a emancypacyjnym należy wesprzeć się na dychotomii tego, co naturalne, wobec tego, co sztuczne. Cynicy, a za nimi J.J. Rousseau, ukażą cały bezmiar cierpienia wynikającego z opresyjności wobec człowieka wszystkiego, co sztuczne. Szczególnym paradoksem jest to, że sztuczność została „stworzona” przez człowieka. Wszelkie wkroczenie w ten świat łączy się z cierpieniem. W takiej perspektywie naturalność generuje *normalność*, a ta z kolei prowadzi ku systemowi gwarantującemu szczęśliwość/wolność.

Perspektywa trzecia, związana w pewnej mierze z perspektywą drugą, to odwołanie się do dychotomii pomiędzy tym, co naturalne i tym, co sztuczne, lecz wyprowadzenie tejże z relacji pomiędzy kulturą i cywilizacją. Ta perspektywa ukaże nam cywilizację zabijającą kulturę. Zbyt dalekie odejście od tego co naturalne, pierwotne, duchowe musi doprowadzić do katastrofy i upadku wielkich społeczności.

Perspektywa czwarta – to skoncentrowanie się na konstruktywizmie instytucjonalnym, wyrastającym na gruncie francuskiej filozofii oświeceniowej. To tu należy szukać wszelakich pomysłów nakazujących rekonstrukcję porządku społecznego i dostosowanie go do dobrej natury człowieka; to głęboka wiara w rozum ludzki, pozwalający ogarnąć wszystkie aspekty funkcjonowania obecnego, a przede wszystkim przyszłego państwa. Państwo jakobinów, bolszewików jest państwem opresyjnym, ale tylko dla wrogów – dla rewolucjonistów jest państwem realizującym ni mniej ni więcej, jak tylko ideę emancypacyjną i to nie abstrakcyjnej jednostki, lecz całych zbiorowości. Tylko przez radykalną opresyjność możemy zrealizować ideał pełnej, powszechnej emancypacji.

Perspektywa piąta, której sam jestem zwolennikiem, nakazuje spojrzenie na dzieje jako nieustanny, ciągły proces modernizacyjny, trwający nieprzerwanie od wieku XV aż po dziś. Wiodący drogą symbolizowaną przez słupy milowe z hasłami od Prawdy ku prawdom, od Dobra ku dobrom, od Prawa ku prawom. Owa droga to tak naprawdę nasze oddalanie się od traktowania kategorii dobra, prawdy, piękna i prawa jako kategorii związanych ze sobą w sposób nierozdzielny i mających swój sens tylko przy założeniu, że są kategoriami o charakterze obiektywnym, mającymi swój sens w wymiarze transcendentnym.

Wreszcie można pomyśleć o perspektywie łączącej w jedno emancypacyjny i opresyjny charakter państwa. I w tym wypadku mamy do czynienia z długą tradycją takiego opisywania świata ludzi. W obrębie takiego stanowisko odnajdziemy instytucjonalistów, ukazujących nam banalność tego rodzaju rozważań – wszak każda norma ustanowiona i chroniona przez autorytet i instytucje państwa zawiera w sobie zarówno wskazanie co do przyszłych postulowanych/sugerowanych działań ludzkich, jak i ewentualnej sankcji, gdy ktoś postąpi wbrew normie. Prawo jako system jest traktowane jako rodzaj ram utwierdzających wolność. Jak pisali stoicy, mędrcom wystarczy prawo natury, ale jako że istnieje

ją głupcy, dlatego też wobec niektórych należy zastosować przymus, aby nie krzywdzili innych. Bez opresyjności wobec głupców nie ma możliwość podążania drogą emancypacji – wyzwalać się, zyskiwania coraz to szerszego zakresu wolności. Wolności, dla której ostateczną granicą jest wolność innych.

Obok spojrzenia instytucjonalnego możemy dostrzec perspektywę, z której głównym ograniczeniem wolności nie jest karzące/opresyjne prawo pozytywne, lecz dyktat opinii, tyrania poprawności, despotyzm instynktu stadnego, presja wypływająca ze społecznej natury człowieka. Mechanizm demokracji wygenerował nowy rodzaj potrzeby, którą możemy określić mianem potrzeby pierwotnej – potrzeby należenia do większości. Każda mniejszość poza mniejszością seksualną zasługuje na potępienie. Czym różni się opresja wobec naruszającego standardy w społeczności pierwotnej od opresji obecnej w społeczeństwie współczesnym? Oj, różnica jest wielka. Współcześnie ów próg odczuwania dolegliwości jest zdecydowanie inny. Niegdyś karano obcięciem ręki, głowy, innej części ciała, dziś szczególnie dotkliwą karą jest brak akceptacji ze strony grupy, wykluczenie. Czy zatem współczesne państwo jest państwem opresywnym czy też emancypacyjnym?

Próba odpowiedzi, ale tylko próba, jest poniższy tom, na który składają się teksty będące pokłosiem Politikonu II.

Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie
Dr hab. Włodzimierz Bernacki, prof. UJ

OD REDAKCJI

Tom, który oddajemy do Państwa rąk, to dzieło oryginalne. Jest ono bowiem nie tylko wielogłosem, który stara się zbadać wiele wątków powiązanych z obserwowanym od dawna, choć widocznym szczególnie w ostatnich latach, tzw. paradoksem emancypacyjnym, lecz także spójną całością, która stara się uporządkować poziomy i aspekty debaty, która – można zaryzykować takie twierdzenie – staje się ostatnio zbyt jednostronna. Wspomniany paradoks stał się przedmiotem wnikliwej debaty m.in. pod wpływem popularności w środowiskach akademickich (ale także w szerszym horyzoncie społecznym) dzieł Michela Foucaulta czy Giorgio Agambena.

Jednostronność ta nie jest jednak problemem czysto estetycznym, lecz poważnym brakiem równowagi w dyskusji nad współczesnym państwem, generującym nieadekwatne, jednostronne rozwiązania, które można streścić w neopragmatycznych hasłach minimalizowania krzywd, nieprzerwanej dyskusji, nieograniczonego pluralizmu i „wypychania” poza margines publicznego dyskursu kolejnych fundamentalnych dla każdego obywatela życiowych kwestii.

Poważny kryzys wspólnotowy, obserwowany we wszystkich krajach cywilizacji zachodniej, nie może być zakończony poprzez dalej idącą marginalizację „tego, co wspólne”, jako że właśnie ten proces sprzyja, bądź wręcz powoduje, wdrażanie coraz bardziej opresyjnych metod resocjalizacyjnych, re-edukacyjnych, kontrolnych czy wręcz policyjnych. Zataczająca coraz szersze kręgi ideologia indywidualistyczna staje się coraz kosztowniejsza i uciążliwsza w utrzymaniu. W tym kontekście nieustanny wzrost środków kontroli, rozrost instytucji nastawionych na zapewnienie narodowego bezpieczeństwa, a nawet coraz większy udział prawników w naszym życiu, zdaje się stawiać pod znakiem zapytania realny wymiar moralnych aspiracji ponowoczesnej jednostki.

Innymi słowy, w chwili gdy podjęliśmy decyzję, że jesteśmy w stanie ponieść koszty (w każdym ich wymiarze: od ekonomii po kulturę i religię) utrzymywania społecznych postaw, zaczęliśmy się staczać po równi pochyłej, po równi, która ma *jednak* swój koniec.

Tego typu pytania muszą zostać postawione właśnie w momencie, w którym radykalny indywidualizm nie tylko jest w stanie zagrażać indywidualnej egzystencji, co doskonale widać w różnorodnych debatach toczonych wokół ludzkiego

życia, ale i całej kulturze, co z kolei ujawnia się szczególnie w Europie w postaci problemu demograficznego.

W tomie tym zostaje zadanych bardzo wiele ciekawych pytań na wielu poziomach i w różnych aspektach. Nie tylko zostaje zadane pytanie o relację nowożytnych biurokratycznych machin z wciąż obecnym mitem emancypacyjnym, pytanie o relację rozumu instrumentalnego do ludzkiego życia i prawa do spontaniczności, pytanie, jak ma się kontynentalny ideał wolności pozytywnej do Anglosaskiego postulatu wolności negatywnej, ale także pojawiają się szczegółowe analizy problemów kontraktu, uprawnienia naturalnego, próba oceny anatomii człowieka nowoczesnego, relacje pomiędzy postulatami demokratycznymi a liberalizmem, pytanie o ludzką autonomię a wymogi życia społecznego czy wreszcie o wolność gospodarczą a konieczne w nowoczesnych państwach mechanizmy redystrybucyjne.

Każdy, kto chciałby dogłębnie badać anatomię społeczeństwa ponowoczesnego, a także rozumieć podstawowe konflikty, pęknięcia i rysy w liberalnym społeczeństwie, powinien sięgnąć po *Państwo: emancypacyjne/opresyjne!*

Marta Kaleta
Michał Podniewski

CZĘŚĆ I

„Ogólna wolność to ogólne zniewolenie” – napisał w młodości w swoich notatkach John Locke¹. Aż dziw bierze, że od takiego stanowiska mógł on ewoluować w kierunku poglądów, którymi zasłużył sobie na miano ojca liberalizmu. Zdanie to pokazuje, iż liberalizm, rozumiany tutaj bardzo szeroko (jako cała dominująca tradycja politycznej nowoczesności), od początku borykał się z kilkoma fundamentalnymi ambiwalencjami swojej myśli.

Z jednej strony liberalna emancypacyjna tradycja wszem i wobec głosiła wolność, ważność praw podmiotowych czy tolerancję, by zaraz w innych miejscach przedstawiać nie tylko szczegółowe plany zarządzania społeczeństwem, ale często wręcz skrajnie kontrowersyjne rozwiązania. I tak, ojciec i symbol liberalizmu mógł z jednej strony stać się autorem czterech *Listów o tolerancji*, z drugiej jednak skrajnym utylitarystą dążącym do wyzyskania każdej siły ludzkiej przez państwo. W mniej znanym swoim dziele, *nomen omen* stanowiącym projekt ustawy w parlamencie angielskim, pisał on m.in., iż: „wszystkie osoby żebrzące w okręgach nadmorskich (*counties*) bez pozwolenia, którzy są okaleczeni lub powyżej 50-ego roku życia i wszystkie inne osoby, w jakimkolwiek są wieku, żebrzące bez pozwolenia na wyspach, nie zaokrętowane na morzu, powinny być wysłane do najbliższego domu poprawy, gdzie czas swój spędzą na ciężkiej pracy przez t r z y l a t a” (*podkr.MP*).²

Nie jest to przecież jedyny przykład. To właśnie nie kto inny jak Jeremy Bentham, autor słynnej koncepcji maksymalizacji szczęścia obywateli, dał się także poznać Europie jako wynalazca najbardziej opresywnego systemu nadzoru nad więźniami. Z jednej strony więc polityczna utopia maksymalizacji szczęścia, z drugiej pragmatyczne zagospodarowanie najdrobniejszego od niej odstępstwa. To właśnie system panoptyczny staje się metaforą relacji politycznych w zachodnich społeczeństwach w myśli Michela Foucaulta, gdy pisze on, że to właśnie panoptikon sprawia, iż: „tłum – zwarta masa, miejsce rozmaitego typu przepływów, tworzących się indywidualności, zbiorowa organizacja – zostaje

¹ M. Cranston, *John Locke. A Biography*, London, New York, Toronto 1957, s. 59.

² J. Locke, *An Essay on Poor Law*, [w:] J. Locke, *Political Essays*, M. Goldie (red.), Cambridge 1977, s. 186.

zlikwidowana na rzecz kolekcji odseparowanych od siebie indywidualności”³. Foucault atakuje w ten sposób całą liberalną tradycję myślenia o polityce, a atak ten zostaje wymierzony szczególnie w mit indywidualizmu.

Przytaczamy te uwagi na wstępie Części I, by wyłuszczyć kilka kluczowych spostrzeżeń. W kontekście, który tutaj poruszamy, można zaryzykować twierdzenie, iż samo zjawisko stałego wzrostu permissywności prawa karnego (w szczególności) obserwowane od przynajmniej dwustu lat⁴ winno zostać poddane szczegółowej analizie. Nie chodzi jednak o konstruowanie efektywnych hiperboli, lecz by w szczegółowy sposób naświetlić prostą obserwację, iż „Oświecenie, które odkryło swobody, wynalazło również dyscypliny”⁵. Umożliwi nam to „sprawdzenie” liberalnego mitu emancypacji na dwóch poziomach jednocześnie: nie tylko na poziomie konsekwencji, gdyż te nigdy nie są wynikiem (przejawem) monolitycznych doktryn politycznych, lecz także na płaszczyźnie teoretycznej. Będziemy mogli także wychwycić czające się w myśli ludzkiej paradoksy i zagrożenia. Wychodzimy tutaj bowiem z banalnego dla każdego naukowca założenia, iż twierdzenia logicznie sprzeczne nigdy nie mogą być prawdziwe empirycznie, a ich usilne forsowanie polityczne może tylko prowadzić do tragedii.

Paradoksów nowoczesnego państwa jest niezwykle wiele i samo ich wymienienie przysporzyłoby nam trudności. Niemniej jednak autorzy tego rozdziału podjęli się trudnej pracy zwrócenia uwagi na najbardziej fundamentalne z nich.

Pierwszy, jaki rzuca się natychmiast w oczy, to kreślony przez Dorotę Pietrzyk-Reeves paradoks władzy i wolności. Właśnie tak ujęty *in abstracto*, generuje natychmiast sprzeczność nie do usunięcia. Wydaje się jednak, że pomimo to, wielu liberalnych teoretyków pozostaje na tym poziomie, nie widząc, lub nie chcąc dojrzeć czających się za nim problemów. Miraż geometrycznej teorii wolności, którą można streścić słowami – zadaniem neutralnych instytucji państwowych jest maksymalne odseparowanie od siebie abstrakcyjnych jednostek, zarówno w sposób prawny, moralny, religijny, jak i materialny – może przybrać niezwykle złudne formy, czego miernikiem wydaje się dziś niezwykle popularność wszelkich nurtów libertariańskich. Fakt, iż wraz z ową separacją dokonuje się jednoczesna ingerencji w nasze życie, zupełnie znika z oczu niektórym komentatorom; nie jest to twierdzenie empiryczne, lecz analityczne. Perfekcyjnym wcieleniem tego podejścia, urastającym niemal do rangi symbolu, są zaś słowa Roberta Nozicka, pierwsze słowa jego słynnej

³ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 196.

⁴ Tamże, s. 229-265.

⁵ Tamże, s. 216.

książki: „indywidua mają prawa”⁶. Natychmiast oczom naszym ukazuje się druga paradoksalna konstatacja: jakże to ci, którzy nazywają państwo jedynie „zinstytucjonalizowaną mafią”, mogą głosić jednocześnie ideał jego całkowitej neutralności? Chyba najdosadniej paradoks ten ujawnia się właśnie w rozważaniach popularnego Amerykanina dotyczących prywatnych agencji ochroniar-skich.⁷

Sprzeczności się mnożą, gdy zapytamy jeszcze, czy rzeczywiście tym, co ma stać się fundamentem politycznej jedności jest jedynie szalone dążenie do indywidualnej autonomii? Czym w takim rozumieniu staje się państwo, i po co w ogóle takie państwo? Stajemy więc przed widmem popadnięcia w stan neo-barbarzyńskiej rzeczywistości ponowoczesnych klanów i plemion, z którą nieodzownie związane jest dążenie do radykalnej przebudowy naszego słownika politycznego. Musiałyby z niego zniknąć takie słowa jak: sprawiedliwość, wspólnota, państwo, prawo, prawda i dobro. Także inne sfery podlegałyby niewyobrażalnym przekształceniom. Wspomnijmy jedynie o rewolucji w transporcie, spowodowanej niewiarygodną ilością opłat uiszczanych każdemu właścicielowi danego wycinka przestrzeni, czy w ekonomii opartej na prywatnych środkach płatniczych, nie mówiąc już o nieskończonej fali procesów sądowych (w prywatnych sądach, opartych na prywatnym prawie) w związku z zanieczyszczaniem prywatnego („mojego”) wycinka przestrzeni.

W dużym stopniu perspektywę tę podtrzymuje artykuł Piotra Bartuli, który kontrastuje, przerysowując je w ironiczny sposób, dwa przybierające na popularności ostatnimi laty grupy nurtów, czerpiące swoją żywotność z dość prymitywnego Hayekowskiego rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną. Z jednej strony zsekularyzowana utopia seksualnych komun, z drugiej „betonowe” twierdze prywatnych posesji. Antynomia falansterów i libersterów to ironiczna forma uchwycenia niezwykle brzemienną w skutki ambiwalencji nowożytnego i współczesnego liberalizmu. To, iż winna ona być zawsze rozpatrywana na korzyść liberalizmu, jako warunku możliwości urzeczywistnienia dobra, jest tylko jedną z wielu interpretacji. Pojawia się bowiem pytanie, czy wskazana ambiwalencja nie jest groźniejsza, niż wychwalana „dowolność” interpretacji, które należy zadać w czasie, gdy właśnie, powołując się na „otwarte” formuły, czy „wartości”, podejmuje się niezwykle konkretne działania. Niech przykładem będzie tutaj odbieranie przez polskie sądy dzieci rodzicom borykającym się z problemami finansowymi czy materialnymi. Jeśli dominantą swojego artykułu Bartula czyni Kantowski imperatyw, nie jest to przypadek, bowiem pod jego abstrakcyjną formułą mogą być ukryte niemal każde polityczne działania. To za jego pomocą bronić się będzie zwolennik poważnych ingerencji me-

⁶ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New Jersey 1974, s. ix.

⁷ R. Nozick, dz. cyt., s. 12-17.

dycznych w proces prokreacji, jak i ich zdecydowany przeciwnik. W tym sensie oba artykuły w dużym stopniu demaskują „swojską geometryczną neoliberalną retorykę”.

Krzysztof Szczerski znacznie rozszerza perspektywę, stawiając kluczowe od przynajmniej trzystu lat pytanie polityczne (a być może pytanie kluczowe dla całej europejskiej cywilizacji): pytanie o racjonalność i wszystko, co z nią związane. Tym samym chce on wolność rozumieć znacznie szerzej, dając wyraz, wydaje się, powszechnym ludzkim intuicjom, chcącym w niej widzieć przede wszystkim spontaniczność, swobodność i naturalność relacji międzyludzkich. W takim ujęciu przeciwstawiona jej zostaje ludzka konstrukcja – „racjonalizująca żądza” – zagrażająca swojej witalnej podstawie, dokładnie ta, którą daje się zaobserwować u klasycznych liberałów. Niezależnie od szczegółowych interpretacji, które podejmuje autor, problem jest fundamentalny: jak w europejskiej historii doszło do tego, że rozum wykroczył przeciw życiu (co nie jest, w świetle obozów zagłady i niszczycielskich ideologii, już żadnym uproszczeniem), lub szerzej: jak doszło do tego, że rozum wykroczył przeciw samemu sobie. Nie tylko trzeba się zgodzić z autorem, iż ten problem rodzi się razem z narodzinami *Lewiatana* – Boga śmiertelnego⁸, ale także podkreślić ciągłą ważność wskazanych pytań, szczególnie w czasie takiej popularności koncepcji biopolityki, biowładzy⁹ czy państwa jako permanentnego stanu wyjątkowego,¹⁰ które wyraźnie poddają w wątpliwość normatywną podstawę działań politycznych; i to normatywną podstawę w mocnym tego słowa znaczeniu.

Krótki, choć niezwykle wartościowy głos w tej dyskusji zabiera Piotr Kimla, zadając pytanie o definicję wolności. Czy bezpieczeństwo i dobrobyt nie są wartościami samymi w sobie, będąc warunkami urzeczywistnienia „abstrakcyjnej” wolności? Sprowadzając dyskusję na poziom bardziej pragmatyczny, autor słusznie podkreśla iluzoryczność dyskusji nad „wolnością samą w sobie”, zapoznającą całkowicie realny wymiar życia. Należy jednak podkreślić, iż „broń” ta

⁸ Wokół tych słynnych „narodzin”, krążyło przecież wielu wyśmienitych teoretyków. Dość podać Carla Schmitta. Zob. C. Schmitt, *Lewiatan. W teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, posłowiem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2008.

⁹ „Odtąd prawo śmierci przemieszcza się, szuka oparcia w potrzebach i oddaje się na usługi władzy, która panuje nad życiem. Śmierć ugruntowana na prawie suwerena do obrony czy na żądaniu obronnych usług, okazuje się drugą stroną prawa organizmu społecznego do zapewnienia, zachowania i rozwijania własnego życia.” (Zob. M. Foucault, *Historia seksualności, tom I Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Warszawa 1995, s. 119).

¹⁰ „Bezpośrednie biopolityczne znaczenie stanu wyjątkowego jako oryginalnej struktury, w której prawo włącza w siebie jednostkę poprzez zawieszenie swego działania wyraźnie wyłącza się z *military order* wydanego przez prezydenta Stanów Zjednoczonych 13 listopada 2001 *indefinite detention* oraz prowadzone przez *military commissions* [...] procesy osób nie będącymi obywatelami amerykańskimi, a podejrzanych o związki z terroryzmem.” (G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, przekł. M. Surma-Gawłowska, posł. G. Jankowicz, P. Mościcki, Kraków 2008, s. 10).

jest obusieczna. Czy to właśnie dobrobyt i poczucie bezpieczeństwa nie są iluzją „sprzedawaną” europejskim konsumentom politycznym w zamian za drobniągową kontrolę ich życia? Czy w tym świetle nie jest największą iluzją cała, tak popularna w niektórych europejskich kręgach, poheglowska tradycja filozofów jako funkcjonariuszy przyszłości i państwa, w którym każdy już znalazł uznanie? Myśl taka najgłębszy wyraz znajduje w (przestarzałej już chyba) myśli Francisa Fukuyamy.¹¹

Niezależnie od wszystkich sporów, dyskusja wciąż trwa i naszym zadaniem jest jej podtrzymanie.

¹¹ Przytoczmy tylko jedno, jakże charakterystyczne zdanie: „Wśród licznych typów standardów, jakie pojawiły się w historii – od monarchii i arystokracji przez teokrację po dwudziestowieczne dyktatury faszystowskie i komunistyczne – do końca naszego stulecia przetrwała jedynie demokracja”(F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. M. Bieroń, Poznań 1996, s. 79).

Dorota PIETRZYK-REEVES

Kłopoty z wolnością w państwie liberalnym albo paradoks *libertas et potestas*

Zacznę od hipotezy, której uzasadnienie pozwoli wyjaśnić to, co zawarte zostało w tytule tekstu. Państwo liberalne opiera się na podbudowie teoretycznej, w którą wpisany jest pewien paradoks nazwany przeze mnie paradoksem władzy i wolności albo wolności i władzy. Polega on na nieuchronnym napięciu pomiędzy wolnością jednostek, którym przypisuje się ontologiczne i metodologiczne pierwszeństwo wobec społeczeństwa, a przymuszającą władzą polityczną, która by tę wolność jednostki chronić, musi ją zarazem ograniczać. Jak trafnie wyraził to Guido de Ruggiero: „Jesteśmy już tak przywiązani do idei państwa liberalnego, że umyka naszej uwadze jej paradoksalny charakter, który nie umknął pierwszym i nieświadomym rzeczy obserwatorom. Państwo, instrument *par excellence*, przymusu, stało się najwyższym wyrazem wolności; tradycyjny wróg jednostek ukształtował się w formie indywidualnej świadomości. Umyka nam to, co Raymond Aron nazywał dialektyką potęgi i wolności.”¹

Z tego paradoksu zdawali sobie oczywiście sprawę nowożytni filozofowie polityki, w tym szczególnie ci, których zaliczamy do przedstawicieli klasycznego liberalizmu z Johnem Locke’em na czele. O ile jednak klasyczni liberałowie widzieli możliwość rozwiązania tego paradoksu w ograniczonym rządzie i konstytucjonalizmie, o tyle liberałowie dziewiętnastowieczni uznawali demokrację przedstawicielską połączoną z zasadami liberalnymi za taki porządek polityczny, w którym dałoby się pogodzić równość z wolnością, wolność pozytywną z wolnością negatywną, dzięki jakiemś ideałowi woli powszechnej. Klasyczni liberałowie stwierdzali, że jeżeli władza jest konieczna, to niech przynajmniej będzie jej jak najmniej, niech ingeruje w jak najmniej sfer życia jednostek i pozostawia jak najwięcej ich swobodnemu wyborowi. Wolność dla nich, by posłu-

¹ G. de Ruggiero, *Historia liberalizmu europejskiego*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 525.

żyć się powiedzeniem Gladstone’a, była sposobem stworzenia i propagowania nie demokracji, lecz arystokracji, otwartej na wszystkich tych, którzy do jej poziomu wznieść się potrafili. Liberalni demokraci z kolei uznali, że władza nie stanowiłaby zagrożenia dla wolności jeśli emanowałaby z – publicznie wyrażanej – woli ludu (obywateli), któremu została przypisana suwerenność. Jeżeli podleganie komuś jest „złe”, bo zagraża naszej wolności, demokracja staje się idealnym rozwiązaniem, ponieważ zapewnia nam, że podlegamy już tylko samym sobie. Jak trafnie zauważył Hans Kelsen w swoich rozważaniach o demokracji, negatywna idea wolności – jako braku przymusu, sprzeciw wobec heteronomii, chęć podlegania własnej, a nie cudzej woli, łączy się z negatywną ideą równości – przecież władca jest takim samym jak ja poddany; ludzie są sobie w zasadzie równi czyli żaden człowiek nie powinien panować nad drugim. A przecież wiemy, że nawet jeśli jesteśmy równi to i tak musimy poddać się jakiejś władzy. Skoro tak, to niech przynajmniej będzie to nasza władza, w myśl zasady wyrażającej ideał demokracji, czyli syntezę wolności i równości: „[w]olny politycznie jest ten kto wprawdzie podlega, ale tylko własnej, a nie cudzej woli”.² Czy to nie jest największe złudzenie demokracji? Że w zbiorowości, we wspólnocie politycznej da się tę indywidualną wolę przekształcić w wolę tej zbiorowości czy wspólnoty? Według dogmatyzmu demokratycznego, jak zauważał Raymond Aron, „wolność określona jest i strzeżona przez poszanowanie procedur prawnych, w których ma się wyrażać wola powszechna, a w rzeczywistości faktyczna wola większości. Jeśli ta wymaga środków, które mniejszość uważa za niesprawiedliwe lub zniewalające, może ona protestować w nadziei, że większość weźmie jej głos pod uwagę i lepiej poinformowana zmieni swoją decyzję. Ale jeśli reguła demokratyczna jest podstawą i istotą wolności, demokrata zaakceptuje paradoks ulegania uciskowi w imię wolności”.³ Z kolei stanowisko liberalne kładzie nacisk na cele, które władza winna sobie wyznaczać i na granice, które winna uszanować.

Z tych dwóch rozwiązań paradoksu wolności i władzy proponowanych przez myślicieli liberalnych przeważało to drugie, okazało się, że państwo liberalne może realizować swoje ideały tylko jako państwo zarazem demokratyczne. Czy nie dowodzi to słabości liberalizmu jako doktryny politycznej? A może, jak wynikałoby z pism Jeremy’ego Benthama, Jamesa Milla i Johna Stuarta Milla, (w mniejszym stopniu Benjamina Constanta czy Lorda Actona), z idei liberalnych wprost wyrasta zasada demokratycznego rządu przedstawicielskiego. Jak pisał Bentham: „w tej formie rządu najwyższa władza jest przekazana w ręce tych, których interesy ma realizować. Władza przypisana w ten sposób będzie w najwyższym stopniu przyczyniać się do największego szczęścia największej

² H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa 1936, s. 8.

³ R. Aron, *Esej o wolnościach*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1997, s. 134.

liczby członków społeczności wobec których jest stosowana, słowem – Delegowana bądź Przedstawicielska Demokracja, Demokracja działająca przez delegowanie.⁷⁴ Tak opisany ład polityczny, którego cel wyznacza rachunek, utylitarny napotyka te same problemy, z którymi zmagają się utylitaryzm: jeżeli nie da się pogodzić wszystkich interesów te, które wyznaje mniejszość zawsze będą musiały ulec marginalizacji wobec odmiennych żądań większości; zostaną one pozbawione choćby jakiejś wyższej zasady sprawiedliwości do jakiej mogłyby się odwołać by bronić zasadności swoich roszczeń czy opinii. W XIX w. zarówno Tocqueville jak i Mill przestrzegali nas, że ślepe podporządkowanie się demokratycznej zasadzie większości rodzi niebezpieczeństwo przekształcenia się tego ustroju w tyranie swoistego rodzaju, mianowicie tyranie większości.

Problem relacji wolności i władzy pojawił się szczególnie mocno wraz z rozdzieleniem etyki od polityki, wraz z odrzuceniem podstaw metafizycznych i etycznych ładu politycznego, a więc już u progu nowożytności i z całą pewnością znalazł swoje odzwierciedlenie w teorii liberalnej. Główne ideały na których opiera się liberalizm, a tym samym państwo liberalne dotyczą kilku założeń na temat istot ludzkich:

1. jednostki są racjonalne,
2. osoby ludzkie posiadają pewne naturalne uprawnienia, takie jak prawo do życia, wolności i własności,
3. jedyną formą rządu dającą się uzasadnić jest taka, która zapewnia ochronę wolności i praw jednostek,
4. jednostki są ontologicznie i metodologicznie pierwsze względem całości, takich jak społeczeństwo lub wspólnota: status jednostki jest wyższy niż status społeczeństwa,
5. najlepszym sposobem wyjaśnienia genezy zarówno społeczeństwa jak i państwa jest hipotetyczny kontraktualizm (z czym jednak nie wszyscy myśliciele do grona liberalnych zaliczani się zgadzali, np. David Hume⁵), oraz
6. przekonanie, że jeżeli pozostawi się jednostkom wolność rozwoju i realizacji własnych celów, będzie to prowadzić do postępu społecznego, w tym przede wszystkim postępu ekonomicznego.

Założenia te są oczywiście dobrze znane wszystkim studentom filozofii polityki, dlatego poprzestanę na ich wymienieniu, jako że dyskusja wokół nich wymagałaby zupełnie osobnego tekstu. Charakterystyczne jest to, że żadne z tych założeń nie głosi potrzeby czy konieczności ustanowienia demokratycznego

⁴ J. Bentham, *Anti-Senatica, an Attack on the U.S. Senate*, sent by Jeremy Bentham to A. Jackson, President of the US, „Smith College Studies in History” 1926, Vol. XI, No. 4, s. 210, p. 1.

⁵ D. Hume, *Of the Original Contract*, [w:] tegoż, *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis 1987, s. 465-474.

rządu przedstawicielskiego, mówią one tylko o tym, co jest celem władzy i jakie są jej granice. Dlaczego więc liberalna władza musi być władzą demokratyczną?

Rzecz jasna, rozwój nowożytnej tradycji wolności pokazuje, że nie jest to oczywiste. Przywołajmy znane rozróżnienie Friedricha von Hayeka, który w artykule opublikowanym w czasopiśmie „Ethics” w 1958 r., (stał się on później częścią *Konstytucji wolności*), wyróżnił dwie tradycje wolności: empiryczną tradycję brytyjską oraz kontynentalną, głównie francuską tradycję racjonalistyczną.⁶ Tej pierwszej przypisał prawdziwy, tej drugiej zaś fałszywy indywidualizm. Racjonalistyczny liberalizm oddany jest postępowi intelektualnemu, uniwersalizmowi oraz równości wobec prawa, opowiada się przeciwko arbitralnym nierównościom, irracjonalnym podziałom (np. hierarchii społecznej), lokalnym tyranom występującym w grupach religijnych i etnicznych, w rodzinie, na plantacji czy w instytucjach feudalnych. Państwo liberalne widziane jest tu jako takie, które realizuje przede wszystkim ideał równości osób, a dzięki temu wolności. Z kolei liberalizm pluralistyczny, któremu blisko do empirycznej tradycji brytyjskiej, jest wrogo nastawiony do scentralizowanego państwa, przyjaźnie zaś do lokalnych, zwyczajowych, dobrowolnych ciał pośredniczących, wspólnot i stowarzyszeń. Jego głównymi wyrazicielami w XIX i XX wieku są Wilhelm von Humboldt, Ludwig von Mises i Karl Popper. W przekonaniu Hayeka wolność nie jest artefaktem cywilizacji, nie jest rezultatem świadomego, racjonalnego projektu; instytucje wolności powstały spontanicznie w rezultacie długotrwałych ewolucyjnych procesów społecznych; doskonalenie tych instytucji rozpoczęło się wtedy, gdy zauważono dobre rezultaty jakie przynoszą. Brytyjska tradycja wolności była kształtowana w XVIII w. przede wszystkim przez szkockich moralistów: Davida Hume’a, Adama Smitha, Adama Fergusona i kontynuowana przez Josiaha Tuckera, Edmunda Burke’a i William Paleya.⁷ Tradycja racjonalistyczna zapoczątkowana przez Kartezjusza i jego spadkobierców intelektualnych rozwijana była przede wszystkim we Francji w okresie oświecenia, przez Condorcet’a i fizjokratów choć wpisują się w nią także tacy brytyjscy radykałowie, jak Jeremy Bentham, William Godwin czy Thomas Paine. Wychodzi ona z założenia o nieograniczonej potędze ludzkiego rozumu, z wiary w racjonalne działanie, naturalną inteligencję oraz naturalną dobroć jednostki. Przyświeca jej Kartezjańska koncepcja niezależnej, pierwotnej mądrości ludzkiej, która wypracowuje instytucje wolności oraz koncepcja społeczeństwa obywatelskiego wyrastającego z umowy społecznej, a więc z założenia, iż podstawą ładu społecznego i politycznego jest dobrowolna, świadoma, racjonalna wola i zgoda takichże świadomych i racjonalnych jednostek. Ów woluntaryzm,

⁶ F. A. von Hayek, *Freedom, Reason, and Tradition*, „Ethics” 1958, Vol. 68, No. 4, s. 229-245.

⁷ Tamże, s.230.

racjonalizm i wyrastający z nich kontraktualizm znajdują wyraz w pismach wiodącego teoretyka rewolucji francuskiej Abbe'a Sieyes'a, który zgromadzenie przedstawicielskie widzi jako ciało osób działających tak, „jakby właśnie wyszły ze stanu natury i zebrały się razem w celu podpisania umowy społecznej.”⁸ Ewolucjonistyczna i antyracjonalistyczna teoria brytyjska uznaje ułomność człowieka, jego „naturalną grzeszność” można by powiedzieć i w tym bliższa jest tradycji chrześcijańskiej. Wykształcające się w drodze ewolucji rozwiązania instytucjonalne, umożliwiać miały niedoskonałym moralnie i poznawczo jednostkom używanie ich inteligencji dla osiągnięcia jak najlepszych rezultatów nie tylko dla nich samych, lecz w wymiarze społecznym.

Zwycięstwo Benthamowskich filozoficznych radykałów nad Wigami w Anglii sprawiło, jak zauważył Hayek, że powstał konflikt między „liberalną” demokracją, a demokracją społeczną czy totalitarną.⁹ Dla liberalnego racjonalisty wolność oznacza uczestnictwo w formułowaniu kolektywnej woli, dla liberała przywiązanego do tradycji empirycznej wartość wolności wiąże się z niezaplanowanym przez nikogo, dobroczynnym funkcjonowaniem wolnego społeczeństwa, którego instytucje wyrastają z tradycji i zwyczaju, i dla którego każde prawo nie stanowi zagrożenia dla wolności, jak twierdził Bentham.¹⁰

Współcześni liberałowie, w szczególności amerykańscy wpadli w pułapkę tradycji racjonalistycznej, uznając wraz z nią, że każda użyteczna instytucja jest celowym projektem, że wszystko co przyczynia się do wolności i rozwoju jednostek wyrasta z ludzkiej woli i racjonalności, która ją poprzedza, w związku z czym głównym problemem staje się kształtowanie tej woli, a jeżeli rzecz dotyczy całego społeczeństwa, kształtowania jego woli kolektywnej. Wracamy więc do problemu demokracji przedstawicielskiej i jej niejednoznacznego stosunku do tego, co stanowi istotę władzy politycznej. (Napięcie między tymi dwiema tradycjami liberalnymi widoczne jest we współczesnych debatach na temat wielokulturowości, wolności stowarzyszeń, federalizmu i rodziny). W neutralnym państwie liberalnym wolność sprowadzona jest do formalnego aktu wyboru pomiędzy różnymi koncepcjami dobrego życia; pozostawienie jednostki samej sobie, rezygnacja z wymiaru kształtującego sprawiają, że wolność staje się wartością samoistną i dotyczy przede wszystkim tego, „ile drzwi jest otwartych” przede mną i do ilu mogę wejść. W imię takiej wolności liberałowie proponują nam ideał państwa neutralnego, które nie ma rozstrzygać co dobre, a co złe, lecz jedynie zarządzać w wyznaczonej przez nas sferze. Paradoksalnie jednak żadne państwo liberalne nie ogranicza się do samego tylko administrowania. Postulat wolności skojarzonej z neutralnym państwem jest uwikłany

⁸ J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952, s. 73.

⁹ F. A. von Hayek, *Freedom, Reason and Tradition*, s. 229.

¹⁰ Zob. J. Bentham, *Theory of Legislation*, London 1911.

w sprzeczność dotyczącą pojmowania jednostki jako abstrakcyjnego podmiotu wyabstrahowanego z określających go źródeł sensów i znaczeń – jak powiedzieliby komunitarianie. Republikanie zarzuciliby takiej wizji zapoznanie ideału wspólnoty politycznej, która nie jest traktowana czysto instrumentalnie, lecz wytwarza więzi obywatelskie.

Jeszcze w XIX w. liberali Constant bronił tej samej zasady – wolności we wszystkim: w religii, w filozofii, w literaturze, w przemyśle, w polityce przez wolność rozumiejąc tryumf indywidualizmu tak nad władzą arbitralną, która chciałaby rządzić despotycznie, jak nad masami, które żądają dla siebie prawa zniewolenia mniejszości przez większość. Szczególne znaczenie do równowagi władzy i wolności przywiązywali francuscy doktrynerze z Guizotem na czele, odrzucający ideę suwerenności jako boskiego ideału sprawiedliwości, ludziom niedostępnego.

Ochrona wolności jednostki wymaga aby władza była ograniczona i aby władze konkurowały między sobą, tak by żadna nie przypisała sobie uzurpacji prowadzącej do despotyzmu. Opowiadali się także za zasadą decentralizacji, za władzą samorządową uniezależnioną w pewien sposób od władzy centralnej. Fundamentalne centralne pytanie dla liberałów jest więc to samo: jakie sprawy powinny być regulowane przez instytucje władcze? Co ma nas chronić przed opresyjnością państwa? Prosta odpowiedź odwołująca się do zagwarantowania wolności indywidualnych w dzisiejszej złożonej rzeczywistości politycznej już nie wystarczy. Nie wystarczy już powiedzieć, że Państwo to środek do realizacji celów, które wyznaczają sobie jednostki.

Konkludując, możemy z jednej strony powiedzieć, że to, o co powinny zabiegać państwa liberalne to trwała wartość pluralizmu, sprawiającego, że jedna władza powstrzymuje drugą, decentralizacja, bogata sfera obywatelskiej wspólnoty, demokracja lokalna, czy nawet demokracja stowarzyszeń. Chodzi więc o docenienie wolności politycznej, która jak głosił liberalny myśliciel Raymond Aron, przyczynia się do uczynienia ludzi jej godnymi, do uczynienia z nich obywateli, krytycznych i odpowiedzialnych. Sfera publiczna jawi się tu jako remedium na problem relacji władzy i wolności, ponieważ pozwala na negocjowanie zakresu wpływu zarówno władzy, jak i obywateli. To jednak wymaga obywatelskiego zaangażowania czyli powrotu do ideałów republikańskich. Z wielu powodów ta recepta, choć atrakcyjna z teoretycznego punktu widzenia nie wydaje się adekwatna z punktu widzenia praktyki społeczno-politycznej współczesnych państw liberalno-demokratycznych. Co miałyby konstytuować taką sferę publiczną? Wspólne wartości, pewna wspólnota znaczeń i sensów, tradycja historyczna? To znowu jest nie do zastosowania w społeczeństwach podzielonych, wielokulturowych, wieloetnicznych. Może więc jesteśmy skazani tylko na dialog i tolerancję, bo o wspólnotowości w szerszym sensie nie ma już

mowy (skoro nie ma już mowy o obywatelskości i poczuciu odpowiedzialności za dobro publiczne). Czy jesteśmy zamknięci w tych kategoriach, czy są jeszcze inne, w których można by przedstawić interesujące nas zagadnienie? Czy dychotomia rozumu i woli może zostać zastąpiona jakąś inną? Współcześni zwolennicy państwa liberalnego muszą na nowo podejmować problem równowagi między władzą a wolnością. I nie chodzi o to, by iść w ślady de Jouvenela i twierdzić, że władza w demokracji – ponieważ jest to „nasza” władza – przestaje nas zajmować, a w związku z tym przestaje być centralnym problemem teorii politycznej. Współczesny liberalizm z jego dogmatem bezstronności i neutralności państwa (a więc polityki) odżegnujący się od uznania jakichkolwiek światopoglądów określanych przez Rawlsa mianem rozległych doktryn moralnych, religijnych i filozoficznych, pozbawia bowiem dziedzinę polityki przestrzeni znaczeń, która ważna była jeszcze dla dziewiętnastowiecznych liberałów, a która dawała zakorzenienie wolności. Jaki jeszcze sens można przypisać polityce, jeżeli wszystko co wartościowe może być określane jedynie w sferze prywatnej?

Z punktu widzenia teorii państwa liberalnego kruchą i niepewną wydaje się teza, iż władza ze swojej natury ogranicza wolność, wolność zaś ogranicza władzę, jest to więc swego rodzaju *equilibrium*. Niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie jak wiele wolności, a jak wiele władzy; z punktu widzenia porządku liberalnego powiedzielibyśmy tyle wolności, ile to możliwe, tyle władzy, ile to konieczne, to jednak nie rozwiązuje problemy *equilibrium*, a tym bardziej problemu władzy, jej usytuowania i zakresu. Paradoksalne połączeniu liberalizmu i demokracji wręcz czyni ów problem nierozwiązywalnym, pytanie o wolność jednostki zostaje bowiem podporządkowane pytaniu o zakres władzy dostępnej suwerenowi.

Bibliografia:

- Aron R., *Esej o wolnościach*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1997.
Bentham J., *Theory of Legislation*, London 1911.
Bentham J., *Anti-Senatica, an Attack on the U.S. Senate*, sent by Jeremy Bentham to A. Jackson, President of the US, „Smith College Studies in History” 1926, Vol. XI, No. 4.
Constant B., *Principles of Politics Applicable to All Governments*, trans. D. O’Keefe, Indianapolis 2003.
Hayek F. A. von, *Freedom, Reason, and Tradition*, „Ethics” 1958, Vol. 68.
Hayek F. A. von, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2007.
Hume D., *Of the Original Contract*, [w:] Tegoż, *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis 1987.
Kelsen H., *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa 1936.

Mill J. S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czernicki, M. Chyżyńska, Kraków-Warszawa 1995.

de Ruggiero G., *Historia liberalizmu europejskiego*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.

Talmon J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952.

Piotr BARTULA

Nabyty zespół deficytu natury ludzkiej (AHNDS)

Wielość w jedności

Powszechnie znane jest zalecenie, by traktować drugiego człowieka jako cel sam w sobie, a nie jako środek do własnego celu. Znają je humaniści pochodzenia niemieckiego, francuskiego, włoskiego, rosyjskiego, polskiego i żydowskiego; znane jest kobietom, mężczyznom i gejom, znane jest Europejczykom, Amerykanom i Afroamerykanom, Arabom, Persom i Tybetańczykom. Przywołują je w swoich kazaniach katolicy, protestanci i muzułmanie. Słyszałem, że głosił je narodowy socjalista Martin Heidegger, kiedy obejmował katedrę we Fryburgu w 1933 roku i jego socjalistyczna uczennica Hannah Arendt, uciekinierka z nazistowskich Niemiec. Z jej książki wiem, że znał je niemiecki urzędnik z okresu II wojny światowej Adolf Eichmann, który podczas procesu w Jerozolimie utrzymywał, iż należy traktować drugiego człowieka zgodnie z celami wyznaczonymi przez Führera¹. Tej arcyłudzkiej interpretacji nie podzielił jednak sąd izraelski i w 1962 roku, odwołując się do tego samego zalecenia, skazał Eichmanna na śmierć i powiesił, a następnie, podobnie jak kiedyś Kreon Polinikowi, odmówił mu prawa do pochówku na ludzkim cmentarzu. Jego „banalne” i „złe” prochy nad Morzem Śródziemnym, lecz poza terytorium Izraela, rozwiął wiatr.

Przytoczone zalecenie kojarzy się na ogół z uważającym się za Szkota filozofem niemieckim Immanuelem Kantem², ale bywa też wiązane z niemieckim intelektualistą, pochodzenia żydowskiego i antysemitą Karolem Marksem, anty-

¹ „Postępuj w taki sposób, aby twoje działania pozostawały w zgodzie z wolą Führera, który by je zaaprobował, gdyby je znał”, wypowiedź Adolfa Eichmanna za: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 168.

² „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62.

kapitalistą pozostającym na utrzymaniu fabrykanta Fryderyka Engelsa³. Trudno się dziwić, że w obliczu tak wielkiego zróżnicowania światopoglądowych i praktycznych poczynąń konkretnych wyznawców tego ogólnego zalecenia można zwątpić w samą jego powszechność. Bardziej realistyczna wydaje się zatem opinia, iż to pretendujące do uniwersalności zalecenie jest tylko (i aż) wytworem kultury zachodnio-europejskiej, a ostatecznie podlega prawu indywidualizacji i, tak jak niemal wszystkie wartości ludzkie, polityzacji. Na użytek niniejszego eseju nazywam to zalecenie lematem Kanta-Marksa (lemat K-M).

Humanizm nr 1, czyli jak być anarcho-konserwatywnym libertarianinem

Lemat K-M oznacza w praktyce uznanie prawa każdej jednostki do samostanowienia o własnych celach życiowych i zakaz używania innych jednostek do urzeczywistniania tych celów. Kto przeto szacuje życie, własność i wolność innego człowieka niż cel, które sobie w działaniu własnym postawił, tego powinny osiągnąć kara i potępienie. Mogę więc być faszystą albo narodowym, czy międzynarodowym socjalistą, tradycjonalistą, konserwatystą, nacjonalistą i natywisztą, ale jeżeli wykorzystuję kapitalistę, kosmopolitę, liberała, metojka, genetycznie obcego czy Innego do realizacji egoistycznego celu, łupiąc go, tępiąc, stemplując, eksterminując i cenzurując, zasługuję na legalne potępienie.

Analogicznie będzie, kiedy fanatyk zdrowia za pośrednictwem urzędu państwowego zabroni życia starym i młodym epikurejczykom według zasady przyjemności, czyli przedkładania korzyści bliskich i krótkotrwałych nad odroczone w czasie i trwałe. Kto zatem wprowadza prohibicję na dobra obarczone tylko i wyłącznie prywatnym ryzykiem indywidualnej destrukcji, postępuje niezgodnie z lematem K-M. Ale i ofiary stosowania natychmiastowej gratyfikacji (tzw. wysokiej preferencji czasowej), hazardziści i narkomani, również nie mogą zmuszać innych osób – za pomocą państwa socjalnego – aby były one miłosierdnymi podatnikami i środkami do ich hedonistycznych celów; jako samodzielne

³ Karol Marks w pracy *W kwestii żydowskiej* pisał: „Jaka jest świecka podstawa żydostwa? Praktyczna potrzeba, własna korzyść. Jaki jest świecki kult Żyda? Handel. Jaki jest jego świecki bóg? Pieniądz [...]. Taka organizacja społeczeństwa, która usunęłaby przesłanki handlu, a więc i samą możliwość handlu, uniemożliwiłoby istnienie Żyda”. W innym miejscu dodaje: „Społeczna emancypacja Żydów jest emancypacją społeczeństwa od żydostwa”, (K. Marks, F. Engels, *Dzieła wszystkie*, t. 1, red. nac. S. Bergman, przeł. S. Filmus [i in.], Warszawa 1962, s. 420, 458). Natomiast w 1856 roku w „New York Daily Tribune” Marks napisał: „Tak więc za plecami każdego tyrana odnajdujemy Żyda, jak za papieżem jezuitę”. *A o Ferdinandzie Lassalle’u twierdził*: „Jest teraz dla mnie całkowicie jasne, że jak wskazuje kształt jego głowy i sposób, w jaki rosną jego włosy, pochodzi on od Murzynów, którzy przyłączyli się do ucieczki Mojżesza z Egiptu [...]. Jego żydowska i ograniczona istota odniesie w końcu zawsze zwycięstwo nad jego obowiązkami ludzkimi i politycznymi.”

i odpowiedzialne ofiary wolności same muszą cierpieć własną, prywatną i zawnioną nędzę.

Kiedy nasycę swój system celów miłością do ludzi z własnego kraju – a każda miłość musi być stronnicza i wiązać się z gorszym traktowaniem osób z innego kraju – również postępuję bez zarzutu. Mogę się nawet kategorycznie domagać, żeby dawni i nowi metojkowie przyjęli moje prawa i obyczaje, które czerpią ważność z prawa zasiedzenia bez względu na to, jaka jest natura tego prawa – dobra czy zła. Źle natomiast postąpię, zmuszając innych – na zewnątrz militarnie, wewnątrz za pomocą policji państwowej – by kochali mój naród bardziej niż swój. Wtedy bowiem, domagając się dodatkowo od metojków czegoś niemożliwego, traktuję ich jako środek do własnego celu, a tego właśnie czynić nie powinienem.

Mogę bronić opinii Josepha de Maistre'a o naturze ludzkiej⁴ (a raczej o jej braku), propagować teorię Adama Smitha na temat ceny naturalnej towarów⁵ (a raczej jej braku), głosić nominalistyczne poglądy Thomasa Hobbesa na naturę najlepszego ustroju⁶ (a raczej na jej brak), ale nie wolno mi narzucać tych opinii różnym esencjalistom pojęciowym (platonikom, tomistom, russoistom), którzy stoją na posterunku ahistorycznej natury człowieka, słusznego i idealnego ustroju, pierwotnej winy lub sprawiedliwej ceny. Niechaj wierzą w najlepszy urząd istniejący w społecznym świecie jako jego natura, w sprawiedliwą cenę towarów tkwiącą w nich niczym dusza w ciele człowieka, w odwieczną ludzką winę toczącą wolę każdego człowieka niczym robak jabłko. Nic lepszego od najlepszego ustroju, sprawiedliwej ceny i słusznej winy nie można wszak nikomu postulować i zalecać. Ale i oni – zgodnie z zasadą wzajemności – nie mogą mi narzucić swojego idealnego ustroju jako mojego ustroju, swojej dobrej woli jako mojej woli, swojej substancjalnej ceny jako mojej ceny, swojej pierwotnej winy jako mojej winy i swojej nieziennej natury jako mojej natury.

⁴ Warto przypomnieć wypowiedź tego ultrareakcjonisty w tej sprawie: „Konstytucja 1795 roku, tak jak i poprzednie, została napisana dla człowieka. Otóż nie ma wcale człowieka na świecie. W swoim życiu widziałem Francuzów, Włochów, Rosjan etc.; wiem nawet, dzięki Monteskuszowi, że można być Persem. Ale jeśli idzie o człowieka, oświadczam, że nie spotkałem go nigdy w życiu; jeśli istnieje, to nic mi o tym nie wiadomo” (J. de Maistre, *Considerations*, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa, 1968, s. 70-71).

⁵ Oto charakterystyczna wypowiedź Adama Smitha w tej sprawie: „Cena rynkowa każdego poszczególnego towaru zależy od stosunku między jego ilością, którą w danej chwili dostarczono na rynek, a popytem tych, którzy gotowi są zapłacić cenę towaru [...], jaką trzeba było opłacić, aby je tam sprowadzić” (tenże, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 2007, s. 67).

⁶ Forma ustroju jest bez znaczenia, ponieważ celem i powołaniem każdej władzy jest wyłącznie bezpieczeństwo obywateli: „Moc przymuszania niezbędna jest do bezpieczeństwa zarówno obywateli, jak i suwerena [...] nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu” (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1956, s. 334).

Jeżeli ktoś za cel własny obiera komunizm lub faszyzm i w dobrowolnym (najlepiej składkowym) „bractwie celów” – w falansterze albo obozie pracy – ustanawia kodeks natury, wyznaje biblię *Kapitału* lub recytuje *Mein Kampf*, również pozostaje poza zasięgiem moralnego i legalnego potępienia. Delegalizując i/lub penalizując kwiaty zła jego intelektu, traktujemy go jako środek do innego, tym razem libertariańskiego celu, co jest absurdem samym w sobie. Tym bardziej, że formalna wolność negatywna, będąca ideałem niewolników i proletariuszy, nie może być – a w każdym razie nigdy się to nie udało – narzuć tęgim i mocnym naturom: ani realizującym wolę mocy fryderykom n. I fiodorom d., ani ich społecznym cieniem: adolfom h. czy józefom wissarionowiczom s. Ale oni z kolei muszą się zadowolić wyłącznie władzą zdobytą na terytorium literatury i/lub światopoglądu, realnie zaś pozostawać w obrębie prywatnej jaskini, w której mogą patroszyć swoje lalki, rysować na piasku swoje dziecinne znaki, kochać swoje Ewy tudzież alzackie psy. Natomiast w chwili, gdy ktoś z nich przez, dajmy na to, przymusowe wręczanie nowożeńcom zamiast biblij *Swojej walki* podważy lemat K-M, nie będzie już mógł pozostawać pod opieką prawa, które sam podważył. Lemat K-M orzeka wtedy następująco: Kto traktuje innych jako środki do własnych celów, sam prędzej czy później dozna się potraktowania w sposób równie przerażający, jak były jego własne czyny, a przez to do tych czynów całkiem adekwatny.

Z drugiej strony jest możliwe (choćby problematyczne z punktu widzenia lematu K-M, a w opinii Jana Jakuba Rousseau nawet pożądane) zmuszenie różnych jednostek o odmiennych zapatrywaniach i zróżnicowanych temperamentach przez całe ciało polityczne do „pozytywnej” wolności podlegania woli powszechnej za pomocą woli wszystkich członków demokratycznego *polis*, co ponoć oznacza, że zmusi się je do wolności. Aby pozostać w zgodzie z lematem K-M, nie należy jednak dopuszczać do tego, by hordy złych z natury dzieci Williama Goldinga⁷ żyły na wzór dobrych z natury dzieci Jana Jakuba Rousseau. Lemat podpowiada: niechaj Jan Jakub żyje ze swoim dobrym z natury potomstwem we własnym dobrym przytułku, a William ze swoim „złym” z natury potomstwem na własnej, pełnej much zły wyspie! Wolność „złych” nie może być bowiem narzucona wolności „dobrych”, i odwrotnie.

W myśl lematu K-M na sąsiadujących ze sobą „wyspach” rozmaite „dzieci” mogą realizować odmienne cele. Lubiące się uczyć gramatyki dzieci z „małej hordy” pracują, jak postulował Charles Fourier, nad swoją wymową, dobrymi manierami, wdziękami, dobrem i pięknem, a te lubiące się brudzić, z „małej

⁷ „Boję się go – powiedział Prosiaczek – i dlatego wiem, co w nim siedzi. Jak człowiek się kogoś boi, to go nienawidzi, ale nie może przestać o nim myśleć. Człowiek sobie wmawia, że to w gruncie rzeczy dobry chłop, a jak znowu go zobaczy [...] całkiem jak astma, nie może oddychać” (W. Golding, *Władca much*, przeł. W. Niepokólczycki, Kraków 2004, s. 84).

bandy”, porządkują swoje prywatne śmieci, czyszczą kloaki, kominy i rury kanalizacyjne cywilizacji⁸. Niechaj jednak dzieci z małej hordy nie zmuszają do używania poprawnego politycznie języka dzieci z małej bandy, a dzieci z małej bandy nie zmuszają rówieśników z sąsiedztwa do słuchania wulgarnego słownictwa swoich ulic i wchłaniania miazmatów swoich wysypisk.

Lemat K-M, nie przesądzając niczego o naturze ludzkiej, dopuszcza, aby falanstery pokojowo sąsiadowały z libertariańskimi „libersterami”. Falanstery zaludniane są przez 810 odmiennych typów charakterologicznych, budzących się i zasypiających przy dźwiękach muzyki zespolonych miłością epikurejczyków, odczytujących po każdym śniadaniu – gwoli zaspokojenia naturalnej ciekawości wszystkich – kronikę nocy (kto z kim spał), a potem odbywających modlitwy, koncerty, bale i parady miłości w ogrodach pełnych egzotycznych roślin i stawów rybnych⁹. W libersterach natomiast żyją osoby skąpe w miłości i rygorystyczne w rachunkach, zabezpieczające samoposiadanie dzięki prywatnym agencjom ochrony, chroniące się przed uprowadzeniami i atakami ze strony sąsiada za pomocą prywatnych korporacji militarnych, tworzące zmienne wspól-

⁸ Zdaniem Charles’a Fouriera w ten sposób rozwiązany zostanie problem pracy, która stanie się źródłem radości w epikurejskiej wspólnocie. Adam Sikora, referując poglądy Fouriera, pisał: „właśnie dzieciom przyrodzone są cechy, które »cywilizacja« tępi, miast wykorzystywać, a mianowicie upodobanie do brudu i taplania się w nieczystościach, bezwstyd i niesubordynacja, i zarazem skłonność do zapалу czy entuzjazm”. Podzielił zatem Fourier dzieci na „małe bandy” i „małe hordy”. Mała horda to korporacja składająca się „z dzieci obojga płci (2/3 chłopców, 1/3 dziewcząt), w wieku od czterech do lat szesnastu, które z własnego grona wybiorą przywódców: »małych chanów« i »małe chanowe«. Wyróżnieni specjalnymi strojami i odznakami, które sam Fourier projektował, będą – na kucach, uformowani w szwadrony kawalerii, przy wtórze piszczałek i bębnow – przemierzać teren falanstery, kierując się ku owym niewdzięcznym i uciążliwym pracom. Taka »mała horda« dzieli się na trzy »korpusy«: pierwszy powołany do prac »brudnych« (np. czyszczenie kloak oraz prac kanalizacyjnych), drugi, przeznaczony do prac szczególnie »niebezpiecznych« (jak np. czyszczenia i remontów kominów), wreszcie trzeci, powołany do spełniania czynności jednocześnie »brudnych« i »niebezpiecznych« (np. opieka nad zakaźnie chorymi). Wykonując prace »brudne«, określani są szczytnym mianem »gorliwych«, zaś prace niebezpieczne – »bohaterów«. Wszyscy zaś są wysoko honorowani przez falangę, zajmują poczesne miejsce na uroczystościach i defiladach, ich praca jest najwyżej opłacana. Naczelnik »małej hordy« jest jednym z najważniejszych dygnitarzy falangi. Obok »małych hord« Fourier zaprojektował inną jeszcze dziecięcą korporację, a mianowicie – »małe bandy«. Jeżeli ta pierwsza miała zmierzać »ku pięknu drogą dobra«, to ta druga »zmierza drogą piękna ku dobru«, są one tedy wzajemnie »kontrastowe« [...]. »Małe bandy« mają podobną organizację, choć różnią się zarówno strojem i odznakami, jak i wewnętrznymi proporcjami (2/3 dziewcząt, 1/3 chłopców), lecz nade wszystko rodzajem wykonywanych czynności. Otóż podejmują one prace »wdzięku«, a więc ornamentacyjne i zdobiące, kultywujące piękne manieri”. (A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 93-94).

⁹ Oto jak Fourier opisuje dzień zamożnego członka falansterowej wspólnoty: „3.30 pobudka, przygotowania; 4.00 zapoznanie się z wydarzeniami; 4.30 pierwsze śniadanie; 5.30 zajęcia w grupie myśliwych; 7.00 zajęcia w grupie ogrodników; 8.00 śniadanie, dzienniki; 9.00 w kościele; 10.30 zajęcia w bażanciarzni; 11.30 w bibliotece; 1.00 obiad; 2.30 zajęcia w cieplarni; 4.00 zajęcia w grupie hodowców egzotycznych roślin; 5.00 zajęcia w grupie przy stawach rybnych; 6.00 przekąska na świeżym powietrzu; 7.00 na giełdzie; 9.00 kolacja; 9.30 koncerty, bale, przedstawienia, zajmowanie się sztuką; 10.00 sen” (Tamże, s. 102).

noty interesów oparte na przemijalnych i sztucznych umowach, niewierzące w uniwersalną umowę społeczną, ponieważ, jak utrzymują, zgoda przodków do niczego ich nie zobowiązuje, bo nie oni zawierali tę umowę. A skoro umowa nie obowiązuje następców, to nie obowiązuje także poprzedników, którzy też są czyimiś następcami potwierdzającymi lub nie, zależnie od własnej woli, umowę zawartą przez praprzodków. W ten sposób trzeba by się cofać do stanu dzikości, do apokalipsy stanu natury, w którym żadna umowa nie może być zawarta, gdyż człowiek ma może jakąś naturę, ale jaką? O tym lepiej nic nie wiedzieć. („Zgroza! zgroza!” – powiedział przed śmiercią Kurtz, bohater noweli Josepha Conrada *Jądro ciemności*).

Według lematu K-M sprawiedliwość społeczną w dzisiejszych falansterach określa zasada maksymalnego/minimalnego dobrobytu, ponieważ nowe falansterowe społeczeństwo domaga się zgodnie z zaleceniem swojego nowego guru, Johna Rawlsa, ażeby nierówności społeczne i ekonomiczne były ułożone z korzyścią dla najbardziej poszkodowanych i upośledzonych. Wszak nie wypada, aby ludzie mniej zaradni żyli poniżej materialnego i edukacyjnego minimum, pełniąc tylko rolę środka do produkcyjnego celu tych bardziej zaradnych i sprytnych. Zasada minisprawiedliwości społecznej to zarazem konieczny warunek uśmierzenia rewolucyjnych skłonności w obrębie współczesnej demokracji.

W libersterach natomiast problem sprawiedliwości rozwiązuje oparta na prawie indywidualnej własności testamentowa teoria sprawiedliwości, zgodnie z którą każda wolna jednostka określa w testamencie, co chciałaby uczynić ze swoim prywatnym krzywdzicielem, a prywatny sąd państwo wypełniłby tylko – i aż – wolę konkretnych testatorów. Libertariańskie społeczeństwo przyjmuje bowiem, że przestępstwo i kara to osobisty stosunek między wierzycielem a dłużnikiem. Obowiązuje w nim reguła słusznej rekompensaty, która głosi, że własność zabrana gwałtem ofierze wraca do niej adekwatnym prawem dysponowania własnością krzywdziciela, a w skrajnych przypadkach nawet prawem do jego życia. Rozwiązanie to pozostaje zarazem w zgodzie z pluralizmem światopoglądowym obowiązującym w ramach multikulturalnego ideału świata. To indywidualistyczne rozwiązanie odrzuca szantaż wobec „wszystkich” ludzi opinią o uniwersalnie złych i dobrych poglądach w sprawie słuszności takiej czy innej kary.

Dzięki teorii i praktyce lematu K-M zniknie piekło klasowej, narodowej i etnicznej nienawiści, zniknie święta wojna libersterów z falansterami, chrześcijan z muzułmanami, białych z czarnymi, czarnych z czerwonymi, narodowych socjalistów z socjalistami międzynarodowymi, Żydów z antysemitami i kantystów z marksistami, zwolenników prawa punitywnego ze zwolennikami prawa permissywnego.

Każdy będzie miał prawo do użycia noża i kuli, ale tylko w obronie własnej posesji. Nikt już nie będzie mówił innym, co mają czynić, aby było to zgodne z naturą ludzką, prawem naturalnym, czy wspólnym dla wszystkich dobrem. Mówienie osobom dojrzałym, co jest ich naturalnym dobrem, stanowi przejaw despotyzmu, ponieważ skoro idzie tylko o ich własne dobro, nikt nie jest upoważniony do kontroli opinii, jaką mają one na ten temat. W świecie, w którym panuje lemat K-M, obowiązuje paradygmat wielości w jedności, gdyż zróżnicowanie indywidualnych natur wyklucza wszelkie absolutystyczne, oparte na naturze ludzkiej projekty społeczne.

W tym rządzonym minietyką maksiświecie możliwe stają się konkurencyjne i/lub współzależne koncepcje polityczne i postpolityczne. Każdy ma bowiem prawo do swojego (np. demoliberalnego) końca historii, którego jednak nie może narzucać wyznawcom konkurencyjnego (np. libertariańsko-monarchistycznego) końca historii. Nikt nie ma także prawa edukować ludzi spoza historii (takich jak neutralny moralnie Kaspar Hauser) na modłę dobrych lub złych obywateli, ani karać za niepłacenie podatków obywatelsko-nieposłusznych anarchistów żyjących na granicy *polis* (takich jak Henry David Thoreau¹⁰).

Czy bowiem człowiek ma obowiązek być narzędziem w rękach państwa i stawać się środkiem do jego celów? Po cóż wtedy miałby sumienie? W świe-

¹⁰ Oto kilka aforyzmów tego patrona obywatelskiego nieposłuszeństwa, wtrąconego w 1845 roku na jeden dzień do więzienia za uchylanie się od płacenia podatków: „Najlepszy jest taki rząd, który w ogóle nie rządzi” (H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, przeł. i oprac. H. Cieplińska, Poznań 2006, s. 15). „Czyż nie mógłby powstać taki rząd, w którym rzeczywista decyzja o tym, co dobre, a co złe, nie będzie zależała od rządzącej większości, ale od sumienia? W którym większość decydowałaby tylko tam, gdzie można zastosować zasadę dogodnego kompromisu? Czy obywatel powinien – choćby tylko na chwilę, choćby w najmniejszym stopniu – podporządkować swoje sumienie prawodawcy? Po co w takim razie każdy człowiek ma sumienie? Myślę, że nade wszystko powinniśmy być ludźmi, dopiero potem zaś obywatelami. Należy kultywować szacunek dla sprawiedliwości, a nie dla prawa. Jedynym obowiązkiem, jakie prawo ma wziąć na siebie, jest postępowanie uważane przeze mnie za stosowne. Wiele prawdy kryje się w powiedzeniu, że korporacja jest bez sumienia; ale gdy tworzą ją ludzie prawi, sama też ma sumienie. Prawo nigdy w najmniejszym stopniu nie wpływało na to, że ludzie stawali się bardziej sprawiedliwi” (Tamże, s. 18-19). Tak rozumiane nieposłuszeństwo obywatelskie stawia sumienie indywidualne ponad wolą powszechną, ponad wolą wszystkich, ponad prawem stanowionym, ponad przysięgą i ponad rozkazem, ponad suwerenem państwowym. Szczególną pogardę dla państwa ujawnił Thoreau w następujących słowach: „Wielu zatem obywateli, ofiarowując swoje ciało państwu, służy mu nade wszystko jako maszyny, nie jako ludzie. Mam na myśli stałą armię, milicję, strażników więziennych, posterunkowych, *posse comitatus* i tym podobnych. W większości przypadków nie kierują się ani rozsądkiem, ani pobudkami moralnymi; sami siebie traktują jako drewno, ziemię i kamienie; a przecież ludzi drewnianych można by po prostu ciosać z pnia i też spełnialiby te same funkcje, co owi obywatele wzbudzający nie większy szacunek niż kukły czy sterta śmieci. Są tyle samo warci, co konie lub psy. Mimo wszystko jednak uważa się ich za dobrych obywateli”, tamże, s. 20-21. „Żołnierz odmawiający służby w niesprawiedliwej wojnie zdobywa poklask wśród tych, którzy nie odmawiają poparcia niesprawiedliwemu rządowi prowadzącemu ową wojnę, zdobywa poklask wśród tych, których postępowaniem i władzą gardzą, a ich samych lekceważy” (Tamże, s. 30).

cie rządzonym przez lemat K-M zarówno Kaspar, jak i Henry mają prawo istnieć poza historycznym światem, a nawet poza każdorazowym światem społecznie określonej (przez kogo?) koncepcji natury ludzkiej.

Lemat K-M wspiera tedy pluralistyczny multikulturalizm, w ramach którego istnieć mogą Swiftowskie wyspy zamieszkałe zarówno przez maksiludzi, jak i przez miniludzi, wsie pełne aseksualnych narodowców, jak i miasta transgenderowych kosmopolitów, ludzi o tożsamościach hybrydalnych i rozmytych, zamieszkałych zarówno przez heteroerotycznych homoseksualistów, jak i homoerotycznych heteroseksualistów, przez gejo-ludzi i przez hetero-ludzi, przez ludzi-konie, ludzi-kwadraty i ludzi-romby. Istnieć w nim mogą zarówno kobiety wysyłające swoje dzieci do szkoły, jak i kobiety peklujące swoje dzieci w beczkach. Dopóki będą to czyniły wyłącznie na swoich prywatnych posesjach i autarkicznych wyspach, dopóty nikomu nie wolno w świat ich celów ingerować, a tylko ewentualnie w celach poznawczych odwiedzać je i w epistemologicznej zadumie im się przyglądać.

Humanizm nr 2. „A jeżeli ktoś nie chce tego dobra? Wtedy powiemy, że wyrzeka się tego, co najlepsze”

Zupełnie inaczej wygląda rzeczywistość społeczna i polityczna, jeżeli pod lemat K-M podstawimy konkretny *telos* życia i nazwiemy go (tzn. ktoś tak nazwie) „człowieczeństwem” albo „naturą człowieka”. Zgodnie z taką wersją lematu wszystkie istoty podążające w stronę tego celu uznane zostaną za bardziej ludzkie niż podążające w kierunku przeciwnym, aby – jak zapewne ogłosi Komisja Natury Ludzkiej – zginąć pod kołami historii lub spaść w otchłań stanu natury.

Aby zapobiec zbłądzeniu ludzkich cieni i zwierzo-człeko-upiorów w ślepe uliczki kontrewolucyjnego zła i kontrnaturalnego fałszu, trzeba będzie uformować je na modłę człowieka jako człowieka. W tym celu – po prawidłowym rozpoznaniu natury ludzkiej, o której przez wieki wielu filozofów opowiadało niestworzone rzeczy – podjęta zostanie neopłatońska krucjata. O tym, kto ją ma, a kto jej nie ma, rozstrzygnie neuroscjentobiologia, a praktyką społeczną jej wcielania zajmą się wolontariusze naturalnej dobroci i życzliwości wobec dzieci i dorosłych, cierpiących na nabyty zespół deficytu natury ludzkiej.

Jeżeli takim naturalnym ludzkim celem będzie miłość do człowieczeństwa bez wrogów: antyklasowego i antyrasowego, antyfaszystowskiego i antykomunistycznego, antylewicowego i antyprawicowego, antykobiecego i antymęskiego, antyfeministycznego i antymizoginicznego, antyateistycznego i antyreligijnego, to każda indywidualna para „skąpców w miłości”, wybierająca uznaniowo kontrahenta do swobodnej wymiany dóbr, ujawnia nabyty zespół deficytu natury ludzkiej. Prędzej czy później para ta zostanie opisana i zdiagnozowana przez

planetarnych lekarzy oraz skierowana na psychoterapię porządkującą jej neuro-przekaźnikowe gospodarstwo domowe tudzież na treningi asertywnego zawiadywania zespołami dopaminy i serotoniny celem uzyskania wysokiego poziomu Dobra.

Stanie się jasne, że w pluralistycznym świecie humanizmu nr 1 nadmierna różność licznych monokultur zwiększa deficyty wzajemnego zaufania i ludzie zaczną się domagać wzrostu potęgi władzy politycznej w celu rehabilitacji natury ludzkiej oraz wymuszania na wszystkich społecznej spójności woli powszechnej. Zgodnie z tym zapotrzebowaniem Zjednoczone Siły Psychoterapeutyczne (ZSP) zwalczać zaczną szerzącą się chorobę nieciągłości neurotycznych jednostek, u których wczorajsze „ja” nie jest „ja” przedwczorajszym, a każde „ja” sprzed minuty to „ja” inne niż o minutę późniejsze. Wolontariusze urozmaiconych psychoterapii skleją te liczne „ja” w spójną osobową jedność, w naturalną tożsamość czasową i przestrzenną. Miejska Policja ZSP nie pozwoli bowiem na to, aby w prawdziwie ludzkim *polis* włączyły się nijak ze sobą niepowiązane, pozbawione pamięci krótkotrwałej i spójnej etycznie woli platońskie cienie ludzkich widm, u których „ja” wczorajsze i „ja” jutrzejsze styka się wyłącznie przez obolałe lub podekscytowane ciało. Nauka właściwych zachowań za pomocą urozmaiconych bodźców i neuroprzekaźnikowych diet w udoskonalanych wciąż klatkach Skinnera, w klatkach absolutnej prawdomówności, w klatkach pełnych „istot” człowieka i „natur” ludzi znajdzie pośród wyznawców idei natury ludzkiej wielu zwolenników.

W świecie humanizmu nr 2 zapanuje etyczna maksyma Kanta, w myśl której mówienie absolutnej prawdy powinno być nakazem bezwzględny, gdyż tylko to ustanawia ponoć możliwość wszelkiego racjonalnego społeczeństwa. Dogmatem stanie się opinia, że przestępstwem byłoby okłamanie przestępcy, który nas zapyta, czy aby prześladowany przezeń nasz przyjaciel nie schronił się u nas w domu¹¹. Zamieszkamy więc w domu tęgiego prawdomowcy, który będzie chyba absolutnym końcem wszystkich rzeczy i rzeczywistym końcem ludzkiego społeczeństwa. Pogląd bowiem, że obłuda jest podstawą ludzkiego społeczeństwa i ludzkiej cywilizacji, zostanie przedawniony i odrzucony, gdyż dotyczyła ona anachronicznego, nominalistycznego społeczeństwa ludzi-cieni.

W świecie humanizmu nr 2 ziszcza się w końcu marzenia młodego Marksa, który chciał, abyśmy „Bogom podobni wędrować mogli. / Zwycięsko kroczyć przez ruiny. / Każde słowo to krew i czyn. / Pierś nasza równa piersi Stwórcy”¹².

¹¹ I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, [w:] tegoż, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Bd. 8, s. 637.

¹² Cyt. za: E. von Kuehnelt-Leddihn, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, przeł. M. Gawlik, Sadków 2007, s. 85. Autor przytacza także inne wierszowane wypowiedzi

Przez człowieczeństwo będzie też można rozumieć przyszły powszechny dobrobyt ludzkości, a dostarczycieli największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi traktować lepiej niż skąpców, egoistów i żebraków. Im wszystkim, jak również wszelkim marnotrawcom kapitałów i talentów, tezauryzatorom i leniwym obserwatorom ugorów zostanie odebrana własność. Zapanuje bowiem legalny dogmat słusznego używania własności. Natomiast w przypadku gloryfikowania w okresach przejściowych człowieczeństwa zmierzającego do celów ascetycznych piętnowane będą zachowania płynące z pobudki zmysłowego użycia. Pociągnie to za sobą prohibicję na różne ryzykowne dobra i towary, a surowi misjonarze antyhedonizmu zwalczą u ludzi infantylną skłonność do realizowania wysokiej preferencji czasowej, wykluczając z ludzkiego *polis* wszelkiej maści hazardzistów, narkomanów i casanovów, o ile nie podejmą oni dobrowolnej terapii deficytu wspólnotowych uczuć.

W świecie nakierowanym na realizację celów ludzkiej natury polityka wobec ludzi cierpiących na nabyty zespół deficytu natury ludzkiej będzie musiała stać się polityką ludzkiej natury. Istotę gatunkową człowieka ulokuje się (tzn. ktoś ulokuje) w konkretnej grupie ludzi (mogą to być np. intelektualści wyznający konstytucyjny patriotyzm światowy) realizujących etyczny superlatyw państwa celów. Polityka ich oponentów stanie się wtedy nieludzka, ponieważ traktuje prawdziwie ludzkie cele narzędziowo, instrumentalnie. Stosownie zatem do publicznego szkodnictwa będą oni stygmatyzowani i tępieni. Ogłoszony zostanie polityczno-religijny dogmat świata bez wrogów, w którym zniknie „my” kobiet, „my” Słowian, „my” narodów, „my” proletariuszy, „my” katolików, „my” Obcych, „my” Innych, „my” cudzoziemców. W ich miejsce powstanie natomiast monopolistyczno-kolektywistyczne imperium z jedną partią, z jednym przywódcą, z jedną wspólną armią, z jednym typem szkół, z jedną flagą, z jedną religią albo z jednym ateizmem, z jednym prawem dla wszystkich.

Aby jednak organizacja taka miała sens i była przydatna, musi swoimi kompetencjami przewyższać duże i małe państwa. Musi mieć prawo wglądu i kontroli zbrojeń, co oznacza, że jej pracownicy będą mieli dostęp do każdego zakątka we wszystkich krajach. Musi dysponować największymi siłami militarnymi zależnymi tylko od niej samej, likwidując podmiotowość militarną organizacji innych niż ona sama. Militarna teoria suwerenności – zarówno narodowej, jak i kosmopolitycznej – definiuje ją však jako siłę zbrojną zdolną do panowania na własnym terytorium.

Karola Marksa: „Bóg rozerwał mi wszystko / Rzucił w kłątę losu i jarzmo / Jego światy – wszystko – wszystko minęło / Jedno pozostało. Pozostała mi zemsta! [...] Zemścić chcę się dumnie na sobie samym / Istocie, która panuje nade mną [...] Chcę wznieść dla siebie tron / Jego szczyt zimny i ogromny”.

Pośród wielu nasuwających się pytań, postawić można dwa: czy stworzenie centrum władzy politycznej Rządu Centralnego Natury Ludzkiej zracjonalizuje demoniczną z natury sferę życia jednostek i narodów, polegającą na urzecz-wistnieniu indywidualnej woli mocy? I kto wypowie wojnę kulturalnemu i grzecz-nemu (do czasu) narodowi, zmusi do posłuszeństwa kulturalne i grzecz-ne (do czasu) grupy i jednostki, kiedy spróbują przeistoczyć się w naród lub w kastę militarną, aby przejąć władzę w homogenicznym państwie bez wro-gów? Aby temu zapobiegać, wszędzie musi się pojawić armia celów natury ludzkiej, likwidująca bunty w prowincjach opanowanych jeszcze przez niedo-bitki nabytego zespołu deficytu natury ludzkiej, aby potem w ramach nowej eugeniki potraktować buntowników nie jako cele, ale jako środki do idealnego państwa ludzkości, w którym raz na zawsze zniknie pojęcie człowieka różniące-go się kulturą, narodowością, wzrostem, muskulaturą, kolorem skóry, sprawno-ścią wzroku, wytrzymałością i wydajnością mózgu.

Każdego zaś pochwyczonego przestępcę potraktuje się dokładnie tak, jak on potraktował swoją ofiarę. Nie będzie już tak, jak było w świecie humanizmu nr 1, kiedy sędzia rozważał proste pytania, w jakim stopniu jeden człowiek po-traktował drugiego człowieka jako środek do własnego celu, bez względu na to, jaka jest natura tego celu; kiedy było obojętne, czy Berber krzywdzi Berbera dla ideału socjalistycznego, biały dokucza czarnemu za kolor skóry, góral oszukuje Żyda, kobieta – mężczyznę; kiedy ukarać można było tylko takiego człowieka, który sprzeniewierzył się indywidualnemu prawu do samoposiadania, a wymiar kary zależał od stopnia rozpiętości między tym prawem a jego zaprzeczeniem. Wyznawano bowiem zasadę, że dopóki żyję – nawet w więzieniu, nawet tortu-rowany – mam szansę zachować w głębi duszy własny system celów. W świe-cie humanizmu nr 2 ocenie podlegać będzie nie tyle stopień naruszenia cudzych celów, ile raczej oddalenie każdego indywidualnego systemu celów od general-nego celu natury ludzkiej definiowanego przez Komisję Natury Ludzkiej.

Niewykluczone, że wszystko to stanie się zbędne, ponieważ zanim pełno-objawowy nabyty zespół deficytu natury ludzkiej ujawni się u konkretnych osób, wobec każdego nowo narodzonego dziecka (dobrego i złego) będą podję-te konkretne korekcyjne kroki eugeniczne. Wszystkie dzieci przejdą testy prze-siewowe wykrywające wirusa nabytego zespołu deficytu natury ludzkiej, co umożliwi podanie im pastylki korygującej indywidualny *telos* mózgu, ażeby stał się on spójny z *telosem* supermózgu natury ludzkiej.

Światowa Organizacja Zdrowia ogłosi zaś nabyty zespół deficytu natury ludzkiej stanem psychicznym podlegającym naprawie w ramach państwa tera-peutycznego. Zamiast dawnego człowieka obdarzonego wolną wolą, wolnością i świadomością własnej wolności, pojawia się na horyzoncie nowego świata nowy człowiek – uwarunkowany środowiskowo lub genetycznie homo-szczur,

którego właściwości opisze behawioralna psychologia, a wychowa farmakoterapeutyczne pranie charakteru i elektromagnetyczny trening mózgu. Dzięki temu ze świata ludzkiego zniknie problem wielości w jedności, gdyż nad wszystkim będzie czuwała psychologiczna policja uczuć i myśli, aplikująca – zależnie od najlepszej z możliwych szkoły psychofarmakoterapeutycznej – konkretne dawki rehabilitacji i psychoterapii.

Bibliografia:

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Golding W., *Władca much*, przeł. W. Niepokólczycki, Kraków 2004.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1956.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953.
- Kuehnelt-Leddihn E. von, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, przeł. M. Gawlik, Siedlce 2007.
- Maistre J. de, *Considerations*, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa, 1968.
- Marks K., F. Engels, *Dzieła wszystkie*, t. 1, red. nac. S. Bergman, przeł. S. Filmus [i in.], Warszawa 1962.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 2007.
- Sikora A., *Fourier*, Warszawa 1989 Thoreau H.D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, przeł. i oprac. H. Cieplińska, Poznań 2006.

Krzysztof SZCZERSKI

Frankenstein. Esej o władzy i życiu

Poszukując odpowiedzi na pytanie o opresywny i emancypacyjny charakter współczesnego państwa, sięgnąć należy do podstawowego problemu, jakim jest natura samych relacji władczych, podmiotowość tych relacji oraz narzędzia i rodzaje stosunków władczych. Od nich bowiem zależy w efekcie forma organizacji politycznej, takiej jak państwo oraz jego obrona celowość.

Problem ten, znajdujący się rzecz jasna w samym rdzeniu refleksji o polityce, można przedstawiać w rozmaity sposób, także przy użyciu symbolu i metafory. Niniejszy tekst jest taką właśnie próbą sięgnięcia po jedną z najbardziej znanych postaci mitycznych rodzącej się nowoczesności, aby na podstawie jej historii, ukazać możliwe interpretacje pojęcia władzy modernistycznej i jej stosunku do problemu emancypacji i opresywności. Postacią tą jest Frankenstein.

I

Gdy Mary Shelley pisała u progu XIX wieku powieść *Frankenstein albo współczesny* (w oryginale: *Modern Prometheus*), która ukazała się drukiem w 1818 r., chyba nie miała świadomości, że tworzy jeden z najbardziej płodnych i wieloznacznych mitów wieku modernizacji właśnie. Dziś postać wykreowana przez Shelley doczekała się nie tylko licznych interpretacji w sztuce (ukochał ją teatr i film), ale także jest ona nieustannym przedmiotem analiz naukowych dokonywanych z wielu punktów widzenia – od medycyny po, szczególnie bogatą, literaturę feministyczną¹. Sama autorka uznawana jest zresztą za jedną z prekursorów usystematyzowanej myśli feministycznej, dzięki swemu dziełu *A Vindication of the Rights of Women* z 1792 roku, w którym domagała się równych praw i przywilejów dla obu płci oraz zajmowała się problemami

¹ Por. klasyczną pracę o autorce powieści: A. Fisch, A. Kostelanetz Mellor, E.H. Schor, *The Other Mary Shelley: Beyond Frankenstein*, Oxford 1993; B. London, *Mary Shelley, Frankenstein, and the Spectacle of Masculinity*, PMLA, vol. 108 nr 2/marzec 1993, s. 253-267 i in.

kobiet w relacjach rodzinnych i seksualnych², co tym bardziej czyni ją autorką, której dzieła można traktować jako owoce świadomego przeżywania i kreatywnego interpretowania intelektualnych prądów nowoczesności, powstających w czasach jej współczesnych.

Warto zatem spojrzeć na tę historię także z perspektywy namysłu nad polityką i zinterpretować jej podstawowe wątki jako symboliczne ujęcie relacji władzy i społeczeństwa, szczególnie wobec pytania o podmiot i charakter wzajemnego stosunku pomiędzy systemem władzy a jej podmiotem, aż wreszcie pomiędzy samą władzą a życiem jako siłą, którą władza stara się opanować.

Ten ostatni wątek jest szczególnie warty podkreślenia. Wydaje się bowiem, że można postawić tezę, iż charakter władzy (państwa) może być identyfikowany poprzez jego stosunek do życia jako takiego, rozumianego jako potrzeba ruchu, samodzielności, podmiotowości. W tym sensie władza jawiłaby się jako cywilizacyjny element kultury w zderzeniu z czystą potęgą natury, jaką jest ów żywioł życia. Zależnie od tego zatem, w jaki sposób postrzegamy charakter tego żywiołu (czy jest on mroczny, nieokiełznany, posiadający wielką i tajemniczą siłę przetrwania, instynktu, zaborczości, a przy tym jest nielogiczny, bezładny, spontaniczny i bezgraniczny, czy też odwrotnie – życie to twórczy marsz przez rzeczywistość), inaczej konstruować będziemy system władzy – z jednej strony może to być system opresywny, nastawiony na panowanie nad życiem, dla dobra samego życia, które niekulturowane popadłoby w formę wyrodzonego zdziczenia, czy też – z drugiej strony – za zadanie władzy uznamy podtrzymywanie życia jako najdoskonalszej formy inteligentnego i twórczego trwania w czasie, prowadzącego do rozwoju i pomnażania dóbr. Na Frankensteiną spojrzemy zatem zarówno z perspektywy relacji społecznych władzy, jak i z owego generalnego spojrzenia bliskiego problemowi biopolityki, zaufania do życia i społeczeństwa.

Historia, którą opowiada książka Shelley jest nam znana. Młody naukowiec – Wiktor Frankenstein, zafascynowany możliwościami badań medycznych, decyduje się na stworzenie (skonstruowanie) nowego życia. Powstała z części ludzkiego ciała, odrażająca wizualnie, pokraczna postać, rzeczywiście ożywa a następnie, ku przerażeniu naukowca, ucieka z gabinetu, zaczynając samodzielne życie. Początkowo potwór z nadzieją uczy się ludzkiego świata – rzecz możliwa, socjalizuje się – obserwując pewną rodzinę w górach, ale gdy próbuje nawiązać jakikolwiek kontakt z ludźmi, jest odrzucany. W ostateczności popada w głęboką depresję wynikłą z samotności i po tym, jak Wiktor odrzuca jego prośbę o stworzenie mu towarzyszkii życia, która pozwoliłaby na przełamanie dręczącego go poczucia odrzucenia, potwór zaczyna mścić się na swoim twór-

² Por. A. Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2009, s. 277.

cy, ostatecznie zabijając między innymi jego świeżo poślubioną żonę, a jego samego doprowadzając do szaleństwa, zakończonego pościgiem w lodach Północy i śmiercią Wiktora.

Zapytajmy zatem – jeśli poddać ten mit także interpretacji z punktu widzenia filozofii politycznej (i zapytać, co może on symbolizować, gdy chodzi o relacje władzy – życia i społeczeństwa we współczesnych systemach politycznych) – jak interpretować *Frankensteina* jako historię o państwie emancypacyjnym i państwie opresyjnym?

Chciałbym zaproponować trzy możliwe interpretacje mitu „Współczesnego Prometeusza”, aby pokazać możliwe aspekty współczesnej problematyki władzy. Za każdym razem będziemy mieć w nich do czynienia z jednym wspólnym wątkiem: kwestią panowania nad życiem i śmiercią. Istotą współczesnego problemu władzy jest z jednej strony zdolność do egzekwowania (czyli opanowania) żywiołu żywotności, z drugiej zaś próba zapanowania nad nim przynosi porażkę samej siły władzy – jej słabnięcie aż do martwoty, ucieczkę aż na kraniec zimnego pustkowia. Władza ściiera się z życiem i wobec pełnej próby jego podporządkowania ulega unicestwieniu.

W micie Shelley mamy dwie najważniejsze osoby dramatu: Wiktora Frankensteina, czyli młodego twórcę oraz jego stworzenie – Potwora (który zresztą później w świadomości większości osób przybrał imię swego twórcy i to raczej z potworem utożsamiamy dzisiaj nazwisko Frankenstein, co może także być podstawą do ciekawych analiz o transgresji osoby i dzieła).

Istotą mitu są zatem relacje twórca – istota stworzona. Jest to opowieść – zależnie od tego, co uznać za jej punkt wyjścia – albo o problemie celowej konstrukcji życia, utworzenia nowego podmiotu, bytu który z założenia miał być własnością, instrumentem, dziełem swojego racjonalnego stwórcy, a który w efekcie staje przeciwko niemu i go unicestwia (można go także rozumieć w kontekście edypowym, jako mit o niszczycielskiej sile więzów poczęcia i życia), albo też opowieść o istocie stworzenia, naturze życia jako takiego, którego pierwotny instynkt otwarcia, doskonalenia, potrzeby akceptacji i twórczego istnienia, zostaje przez cywilizację, społeczeństwo oraz normy i uprzedzenia społeczne zniszczony i doprowadzony do pojęcia „potwora”, „odmieńca”, którego należy izolować (można i tę wersję odnieść do innego toposu, czyli „szlachetnego dzikiego” i pytania o rodzaj stanu natury). Za każdym razem – czy spojrzymy na mit Frankensteina z perspektywy konstrukcji, czy też z perspektywy podmiotu, zawsze będzie to pytanie o naturę władzy nad życiem i jego racjonalizację, działania potrzebne, by tworzyć i zmieniać byt. W ten sposób mit ten ilustruje najbardziej fundamentalne zagadnienia stosunku władzy do istnienia – emancypacyjnego albo opresyjnego.

II

Pierwsza możliwa interpretacja opiera się na założeniu, że Wiktor to państwo, system władzy a Potwór – istota stworzona przez państwo – to społeczeństwo. Historia Frankensteinia to dzieje idei konstruktywistycznej, jednocześnie nawiązującej – w pewnym stopniu – do koncepcji Lewiatana, w której życie społeczne powstaje dzięki ustanowieniu suwerena. Przestrzeń publiczna, stosunki społeczne, aż wreszcie każdy obywatel jako jednostka – wszystko jest racjonalną konstrukcją powstałą – jak Potwór – z dawniej martwych, pojedynczych, niepowiązanych ze sobą elementów, w gruncie rzeczy bezużytecznych. Dopiero wola mocy suwerena, poprzez ustanowienie władzy jest w stanie stworzyć nowe życie z tych niezbornych części; tak powstaje nowy byt – państwo i związane z nim społeczeństwo.

W tym znaczeniu możemy spojrzeć na opowieść o Frankensteinie jak na realizację mitu o racjonalnym i *bez*-ograniczonym państwie emancypacyjnym, które wykreowało własny lud. Nie jest to jednak opowieść o potędze takiego państwa, wręcz odwrotnie – trzymając się losu Wiktora, możemy powiedzieć, iż mamy do czynienia z mitem o tragedii państwa totalnej konstrukcji, jako że stworzony przez niego lud okazuje się ostatecznie Potworem, który niezaspokojony w swoich żądaniach, obraca się przeciwko twórcy i doprowadza do unicestwienia jego władzy.

To właśnie ideolodzy i przywódcy polityczni, którzy już w warunkach modernistycznego państwa rozumianego jako siła tworząca rzeczywistość społeczną i posiadającego różnorodne instrumenty, by działanie takie naprawdę realizować, uznając, że są w swym dziele nieograniczeni, mogliby powiedzieć słowami Wiktora: „Miałem bardzo żywą wyobraźnię, lecz równocześnie posiadałem ogromny dar pilności i analitycznego dociekania; dzięki skojarzeniu tych właściwości powziąłem i zrealizowałem ideę stworzenia człowieka (...) Chodziłem z głową w chmurach, raz wyżywając się w tryumfie swej władzy, raz ze spalając się z myślą o jej efektach.”³

Istotą tego myślenia jest właśnie przekonanie o możliwości stworzenia człowieka poprzez działanie władzy opartej na pilności i analitycznym dociekaniu. Jej dziełem stały się szczegółowe zakazy i nakazy za którymi stoją sankcje, konstrukcje przestrzeni publicznej, aż wreszcie aparat biurokratyczny egzekwujący ciasną pajęczynę przepisów opłatających obywateli.

Władza stwarzająca człowieka i społeczeństwo, jest przekonana, że to właśnie ona „w przystępie szalonego entuzjazmu stworzył[a] rozumną istotę”, którą wcześniej człowiek nie był, a z tej racji powinna „o tyle, o ile było to w mojej

³ M. Wollstonecraft Shelley, *Frankenstein: or, The Modern Prometheus*, przeł. H. Goldman, Poznań 1989, s. 193.

mocy, zapewnić jej szczęście i dobrobyt. To było moją powinnością; ale oprócz tego miałem również inny, wyższy obowiązek. Musiałem postawić na pierwszym miejscu moje obowiązki wobec [wszystkich] istot rodzaju ludzkiego”⁴.

To kolejny istotny wątek modernistycznego konstrukttywizmu politycznego, składającego się z dwóch elementów. Po pierwsze, państwo, które traktuje swych obywateli jak własne stworzenia, bierze na siebie konsekwencje takiej relacji. Polega ona na obowiązku twórcy wobec dzieła, właściciela wobec swojej żywej własności; są nimi przede wszystkim zapewnienie godnego życia, szczęścia i dobrobytu. W tym rozumieniu mamy właśnie do czynienia z państwem emancypacyjnym, ale – dodajmy – nie liberalnym (to znaczy stwarzającym przestrzeń dla indywidualnego rozwoju), ale z totalnym państwem emancypacyjnym, które hoduje obywateli dla ich dobra. Jednocześnie – po drugie – państwo to, wbrew pozorom, nie ma charakteru służebnego – subsydiarnego, jako że celem nie jest indywidualne szczęście i dobrobyt, ale dobro uniwersalne – dobro rodzaju ludzkiego, które ma charakter nadrzędny. To drugi element totalności tak konstruowanej władzy politycznej.

Tak przekonany o swych powinnościach system totalnej emancypacji spotyka się jednakże, w naszej metaforycznej opowieści, z brutalną reakcją swego stworzenia. Społeczeństwo odpowiada władzy ustami Potwora: „Uspokój się! [...] Nie zapomnij, że stworzyłeś mnie potężniejszym od siebie [...]. Jestem twoją własnością; będę łagodny i potulny wobec mojego naturalnego pana i mojego króla, jeśli ty zrobisz co do ciebie należy, i spełnisz swoją względem mnie powinność [...]. [P]owinienem być twoim Adamem, a tymczasem jestem raczej upadłym aniołem, którego pozbawiłeś wszelkiej radości, choć nie popełniłem żadnego przestępstwa.”⁵

Cechą istotną relacji społeczeństwa z państwem pozostaje bowiem w pierwszym rzędzie „interesowna miłość” – rodzaj publicznej wymiany dóbr, w której dokonuje się transakcji spokoju społecznego w zamian za dobra konsumpcyjne. Jednakowoż nawet tak materialistycznie rozumiana relacja władzy staje następnie przed problemem poważniejszym – emancypacji wbrew państwu emancypacyjnemu. Rodzi się ona z przekonania ludzi, że są silniejsi niż system oraz, że system jako taki nie prowadzi do pełni ich rozwoju lecz, tak naprawdę, pozbawia ich szans na życie w pełni. Wtedy to właśnie następuje społeczny bunt przeciw systemowi i nienawiść do państwa jako władzy: „[J]eśli pałam nienawiścią, to tylko dlatego, że zrobiono mnie ostatnim nędznikiem. Przecież wszyscy [...] unikają mnie i nienawidzą [...] nawet ty sam, mój stwórca, najchętniej byś rozdarł mnie na kawałki i szczyił się jeszcze wielkim tryumfem. Czy słuszne więc jest, żebym ja się więcej litował [...]. Niech [mój twórca] pozwoli, byśmy

⁴ Tamże, s. 198.

⁵ Tamże, s. 85.

sobie nawzajem świadczyli usługi; wtedy zamiast mu szkodzić, wyświadczać mu będę [...] same dobrodziejstwa. Ale tak być nie może. [...] skoro nie mogę natchnąć miłością, będę szerzył postrach. Przede wszystkim zaś tobie [...] bo jako stwórca haniebnie się mnie wyparłeś – poprzysięgam nieprzejednaną nienawiść”.⁶

W ten oto sposób zamyka się opowieść o niezdolności do trwania totalnego państwa emancypacyjnego – stworzone przez system władzy społeczeństwo wkracza na własną ścieżkę rozwoju, aby w konsekwencji obrócić się przeciw państwu, które stworzyło je ułomnym, nawet przy całej pilności i racjonalności swego działania.

III

Można opisaną w *micie o Frankensteinie* relację władzy również odwrócić i spojrzeć na tę historię jako opowieść o państwie totalnej opresji, stworzonym przez niedojrzałe społeczeństwo i w efekcie przerastającym je, wymykającym się spod społecznej kontroli, które zaczyna żyć własnym życiem i obraca się przeciw ludowi – jako opowieść-przestrożę przed utratą panowania nad systemem władzy. W efekcie lud – w obronie własnego istnienia – unicestwia państwo, samemu także ginąc. Jest to opowieść o podwójnej pętli śmierci w relacjach władzy i podmiotu, który powołuje ją do życia.

W tej historii, interpretacja głównych postaci powieści Shelley jest odwrotna od poprzedniej: Wiktor Frankenstein to lud, a Potwór – to państwo i system władzy, które obracają się przeciw społeczeństwu i wydają mu wojnę.

Lud tworzy państwo, w imię swoich ambicji, na podstawie własnych wyobrażeń, wyposażając system w namiętności istoty żywej – potrzebę doskonałości, uznania, godności, miłości, a także ambicje, zaborczość i zazdrość. W efekcie takiej psychologizacji państwa, która była często obecna w modernistycznych dyskursach etatystycznych (a także w ikonografii państw – przedstawianych jako postacie), system władzy zaczyna funkcjonować poniekąd autonomicznie, jako byt osobny, różny od społeczeństwa, postrzeganego jako siła zewnętrzna. Stąd już krok do przekonania, że również cele państwa mają charakter samoistny, przede wszystkim składa się zaś na nie bezwzględny imperatyw utrzymania własnego bytu – trwania i rozwoju, co rozumie się pod pojęciem racji stanu. W realizacji takiego celu można także w ostateczności poświęcić i samo społeczeństwo, jeśli jego obecność – tak jak Potworowi – wyda się systemowi władzy przeszkodą w realizacji własnych potrzeb. W ten sposób

⁶ Tamże, s. 128-129.

przebiega stopniowa degeneracja systemu, obracającego się z samoistości w opresywność.

Lud tymczasem najpierw zadziwiony swoimi możliwościami twórczymi, potem przerażony utratą kontroli nad powołanym przez siebie do życia bytem, w ostateczności staje się łupem systemu, pożartym przez jego działanie.

Władza systemu totalnej opresji ma do przekazania swemu ludowi prosty komunikat: „Żywiłem jak najlepsze uczucia, ale odplącono mi za nie wzgardą i odrazą”⁷ [...], kiedyś wyobraźnia moja poila się marzeniami o cnocie, o sławie i o radości. Karmiłem się szczytnymi myślami o honorze i poświęceniu. Ale teraz zbrodnia zepchnęła mnie tak nisko [że] nie ma na świecie takiego przestępcy, takiego złooczyńcy, takiego nędznika i takiego demona złośliwości, który by mógł równać się ze mną”⁸.

Cytat ten przywołuje charakterystyczne wątki problematyki opresywnego państwa totalnego. Przede wszystkim element psychologizacji połączony ze szczytnymi celami, jakie taki system zwykle sobie przypisuje u swych narodzin. Powstaje po to, by realizować się w cnocie, honorze i sławie. Zwykle też postrzega swoje działania jako poświęcenie dla dobra społecznego – słudzy państwa totalnego są przedstawiani jako postaci prawie monastyczne, wyrzekające się własnego życia dla dobra państwa jako bytu wyższego. Jest wreszcie także motyw przełamania więzów między społeczeństwem i państwem, motyw wzgardy i odrazy jakiej system doznaje od swego twórcy – poczucie, że świat wokół jest wobec niego nie tylko zewnętrzny, ale także obcy i wrogi. System rozpoczyna proces samoizolacji, w efekcie tracąc odniesienie do otoczenia. Na koniec wreszcie następuje moment konstytuujący opresywny charakter tak „wyziedziczonego” państwa – zbrodnia, która jest podstawą jego dalszego działania – mord rytualny dokonywany przez system, czy to na wybranych członkach własnego społeczeństwa (wewnętrznych wrogach państwa) czy też na innych (wrogowie zewnętrzni). Od tego momentu państwo pozostaje już w niszczącej logice przestępczej, która czyni z niego „złooczyńcę, demona i nędznika” – system, który może istnieć poprzez replikowanie zła.

IV

Po przedstawieniu tych dwóch możliwych metaforycznych interpretacji mitu Frankenstein, warto – pokrótce – zastanowić się nad źródłami tych negatywnych ewolucji relacji państwo (system władzy) a społeczeństwo (lud).

Zapytajmy zatem, dlaczego w obu tych przypadkach rodzi się niszcząca relacja ?

⁷ Tamże, s. 150.

⁸ Tamże, s. 202.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że obie opisane historie można rozumieć także w ich wzajemnym odniesieniu, jako połączone związkiem następczym. Mielibyśmy wtedy oto dwie historie cyklu politycznej degeneracji relacji władczych – od emancypacyjnego konstruktywizmu do totalnej opresywności albo też od opresywności do konstruktywizmu jako nadziei na nowy porządek, która także okazuje się złudna.

Ta pierwsza historia bliższa jest dziejom współczesnych lewicowych utopii politycznych i latynoskich, azjatyckich czy też wschodnio-europejskich dyktatorów, którzy – w imię programu emancypacyjnego – zaczęli swoje rządy jako bohaterowie ludu, a kończyli (lub wciąż jeszcze trwają) jako jego ciemniźciele, bynajmniej nie tak groteskowi jak bohater Garcii-Marqueza, którego ostatnie dni są podstawą dla barwnego literackiego opisu perwersyjnego zmierzchu witalizmu dyktatora, będąc ilustracją degeneracyjnego związku między potęgą władzy a potęgą życia⁹.

Ta druga historia, powiązana z pierwszą w błędny ciąg politycznej niemożliwości i zbrodni, jest z kolei bliższa problemom post-totalitaryzmu czy też post-autorytaryzmu, wychodzenia z opresywności i problemów ze stworzeniem wyważonego ustroju podmiotowości politycznej przez ludzi, bez odpowiednich instytucji politycznych, kultury politycznej, zasobów własności, uzgodnionego systemu wartości.

Poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o źródła degeneracyjnej ewolucji systemu władzy nauka o polityce zajmuje się od zawsze. Stąd też nie jest celem niniejszego eseju streszczenie wszystkich wątków tych rozważań, co byłoby zresztą niewykonalne. Warto zwrócić jedynie uwagę na dwie okoliczności, wynikające wprost z opisywanego tu mitu Frankenstein.

W omawianym micie, tym pierwszym źródłem patologicznych relacji władzy jest izolacja i fundamentalna nierówność obu podmiotów władzy – państwa i społeczeństwa. O izolacji i samotności mówi zarówno Wiktor, jak i Potwór. Odczuwają ją obaj. Ich wzajemny stosunek od samego początku nie ma także charakteru obustronnie podmiotowego, lecz jest najpierw stratyfikacyjny – Wiktor jest twórcą i właścicielem Potwora, a następnie konfrontacyjny i unicestwiający – obaj pozostają w śmiertelnym zwarciu.

Drugim źródłem patologii władzy jest pycha modernizmu, rozumianego jako nowy prometeizm. Mit Frankenstein to opowieść o twórcy życia bez Boga, o złudnej wierze w moralną siłę nauki i rozumu, które obracają się przeciwko twórcy, to mit o tym, że człowiek może tworzyć życie – w tym sensie jest to mit chorej kreacji: konfrontacja człowieka z własnym dziełem.

⁹ Por. G. Garcia Marquez, *Jesień patriarchy*, przeł. C. Marrodán Casas, Warszawa 2007.

V

Ale możliwa jest i trzecia interpretacja. Może opowieść pani Shelley to przede wszystkim mit o życiu jako takim i problemach władzy i życia ?

W tym znaczeniu można rozumieć *Frankensteina* jako rozprawę o antywitalistycznej myśli politycznej uwikłanej w konflikt sens/idea a życie i o narodzinach modernistycznej biopolityki.

Ten pierwszy wątek ciekawie sygnalizuje Agata Bielik-Robson, w jednym ze swych mini-esejów o poszukiwaniu witalności dla współczesnej myśli liberalnej sugerując, by odnaleźć ją właśnie w afirmacji życia. Jest tak dlatego, iż – jej zdaniem – sednem antysystemowej krytyki liberalizmu „jest podejrzenie wobec życia: życia jako nowego podmiotu nowoczesności. Myślenie antysystemowe nie ufa nowoczesności, ponieważ nie ufa życiu [...] myślenie antysystemowe wywołuje więc atawistyczny lęk przed żywiołem [...]. Myślenie to wręcz brzydzi się życiem, ponieważ dostrzega w nim jedynie niegodny wszelkiej gloryfikacji proces naturalny, który określają fizjologiczne ramy narodzin i śmierci [...] cała myśl powstająca w nowożytności jest – z małymi tylko wyjątkami – antywitalistyczna i w związku z tym antynowoczesna. Z drobiazgową dokładnością patologa bierze nowoczesne życie pod lupę i odziera je ze złudzeń, demaskując je jako ochłap beładnie pulsującej organicznej materii będącej przeciwieństwem wszelkiego sensu”¹⁰.

W tym rozumieniu, życie poddawane modernistycznemu systemowi władzy traci wobec niego swoją pierwotną siłę, wynikającą ze stanu naturalnego jako źródła wszelkiej aktywności i przegrywa z systemem jako takim, który kieruje się celami istotniejszymi niż prosta witalność. System panuje nad życiem, ponieważ nim gardzi jako czymś pierwotnym, jednocześnie próbując je przekształcać w formy wyższe, to znaczy nie poddane pierwotnemu chaotycznemu doborowi czy tworzeniu, ale zorganizowane i przetworzone przez sam system.

Potwór jest w tej interpretacji metaforą życia jako takiego, groźnej istoty działającej poza kontekstem społecznym, która rodzić powinna u nas strach i nieufność. Biologizm, który wyrывa się spod kontroli systemu – uosabianego przez Wiktora – jest wielką siłą niszczycielską, niepoddany pracy społecznej, nawet przy swych pierwotnie dobrych instynktach, prowadzi do zbrodni i unicestwienia.

Taka postawa wobec życia ma swoje podstawy także w przekonaniu, że przeniesienie biologicznych mechanizmów funkcjonowania do świata relacji społecznych grozi uwikłaniem polityki w determinizm biologiczny, który z kolei może prowadzić do narodzin systemów politycznej selekcji naturalnej

¹⁰ A. Bielik-Robson, *Nowoczesność i jej wrogowie, czyli o pogardzie dla życia*, „Europa. Tygodnik Idei”, nr 256 (9/2009), s. 12-14.

(rasizm), ale także wspiera wszelkie, rzekomo biologicznie uwarunkowane różnice i hierarchie np. płci, co podkreśla myśl feministyczna. Z drugiej jednak strony, warto wspomnieć, że przeniesienia praw biologicznych na treść stosunków w sferze publicznej poprzez zasady darwinizmu społecznego ma miejsce w refleksji społecznej i wywodzi swoją tradycję, rzecz jasna, od Herberta Spencera a doprowadził do powstania w czasach nam współczesnych całego nurtu socjobiologii, w której – by użyć najsłynniejszego wyrażenia – człowiek rozpatrywany jest jako „maszyna genowa”¹¹.

Jednocześnie mit Frankensteinia to także mit o biowładzy, której celem jest – jak mówi Sloterdijk – łagodna hodowla. O tym pisał Foucault, gdy mówił o kontroli nad ciałami – anatomii politycznej ludzkiego ciała. „zasadniczym elementem dla tej strategii jest koncepcja ciała jako przedmiotu władzy, jako czegoś, co może zostać podporządkowane, użyte, przekształcone i poprawione dzięki „tresowaniu” za pomocą regularnego treningu i ćwiczeń”¹².

U Foucaulta relacje władza – życie pokazywane są w dwóch odsłonach: historycznie pierwsza polegała na panowaniu nad życiem poprzez zadawanie śmierci i pozwalanie na życie (co było uprawnieniem klasycznego suwerena). Druga, która jest prawdziwą biowładzą i początkiem biopolityki, polega „na uzupełnieniu tego dawnego prawa suwerena [...] nowym prawem, które nie zniesie pierwszego, ale je przeniknie, przesączy, przekształci, a które będzie prawem, a raczej władzą dokładnie odwrotną: władzą „skazywania” na życie i „zezwalania” na śmierć [...]. Tak więc poniżej poziomu tej wielkiej, absolutnej, dramatycznej i mrocznej władzy jaką była władza suwerena [...] pojawia się teraz, wraz z technologią biowładzy, tą technologią władzy „nad” populacją jako taką, nad człowiekiem jako istotą żywą, pewna ciągła, uczona władza, która ma możliwość „skazywania na życie” [...], którą nazwałbym władzą regularyzacji”¹³.

Mit o Frankensteinie byłby zatem mitem o porażce biowładzy w jej drugiej odsłonie, w starciu z pierwotną siłą życia i o powrocie do figury suwerena, który kończy się wzajemnym skazaniem na śmierć.

Odpowiedzią liberalnej nowoczesności na tę nieufność modernizmu wobec życia, zdaniem Bielik-Robson, powinno być nowe odkrycie „fenomenu życia” wyrwanego z naturalnego kontekstu: „życie nowoczesne to nie tyle życie biologiczne, ograniczone [...], ile raczej pewna postać energii, która rozbija wszystko co zastane i domaga się nowych transgresji. Życie nowoczesne to nie wzorowane na naturze >>brutalne i krótkie<< życie zwierzęce, lecz twórczy pęd, Berg-

¹¹ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

¹² M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 131 i n. Zob. także: J. Scott, *Władza*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 119-120.

¹³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1993, s. 240 i n.

sonowski *elan vital*, który kreuje nowe formy, wiedziony obietnicą spontaniczności i swobody, i porzuca je, gdy nadmiernie go krępują”¹⁴.

Zaufajmy Potworowi, głosi w tej interpretacji liberalizm, i jego pierwotnej spontaniczności, którą znajdziemy w opowieści Shelley, a wtedy odnajdziemy jego pozytywną siłę.

VI

Władza i życie pozostają w ciągłym wzajemnym odniesieniu jako dwie potężne siły próbujące wzajemnie się kontrolować i nad sobą zapanować. Współczesne systemy władzy wypracowały ogromny arsenał instrumentów, którymi nie tylko starają się życie (pod)porządkować i standaryzować, ale także – otrzymując wsparcie od zdobyczy medycyny – selekcjonować i instrumentalizować. Ulrich Beck proces ten przedstawia jako „polityzujący aspekt polityki życia”, w którym „mikrokosmos życia prywatnego zostaje połączony z makrokosmosem niemożliwych do rozwiązania problemów globalnych [...]. Ludzie muszą sami udzielać odpowiedzi na pytania [dotyczące życia i jego kształtu – zaawansowanej medycyny i inżynierii genetycznej – *przy. KS.*], które dawne kultury i religie przenosiły na Boga lub bogów”, co powoduje, że „właściwości wyłaniającej się w tych warunkach polityczności mogą zmienić społeczeństwo w sensie egzystencjalnym”¹⁵.

To właśnie stosunek do życia jako wartości i siły, która nie podlega decyzjom systemu władzy ani konstrukcji politycznej, wyznacza dziś w najwyższym stopniu charakter państwa. Niezależnie od tego, czy ingerencje w życie będą miały charakter emancypacyjny czy opresywny, samo wkroczenie władzy na obszar życia, w jego podstawowym wymiarze, oznacza początek degeneracyjnego cyklu ewolucji, który opisuje mīt Frankensteina.

Na koniec warto jeszcze przywołać dwa literackie obrazy pokazujące bezpośredni związek między władzą, życiem, śmiercią i społeczeństwem.

Oto planującemu zabójstwo Cezara Brutusowi, Szekspir wkłada w usta takie oto słowa: „musi Cezar krwią spłynąć, niestety./A więc, szlachetni przyjaciele, trzeba/zabić go mężnie [...] jak gdyby stanowił/ Strawę dla bogów [...] To czyn gwałtowny przemieni w konieczność./Wówczas pospólstwo ujrzy w nas lekarzy, /A nie morderców”¹⁶. Gdy władza staje w konfrontacji z życiem, polityka rozstrzyga, czy państwo jest mordercą czy lekarzem.

¹⁴ A. Bielik-Robson, dz. cyt.

¹⁵ U. Beck, A. Giddens, S.Lash, *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Koneczny, Warszawa 2009, s. 70-71.

¹⁶ W. Szekspir, *Juliusz Cezar*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 2006, s. 33-34.

W polskiej literaturze jeszcze bardziej przejmująco relację władzy i śmierci wyraził Zbigniew Herbert w znanym wierszu *Tren Fortynbrasa*, w którym żegnając zmarłego księcia nowy władca zwraca się do niego następującymi słowami:” Tak czy owak musiałeś zginąć Hamlecie nie byłeś do życia [...] Teraz masz spokój Hamlecie zrobiłeś co do ciebie należało/i masz spokój Reszta nie jest milczeniem ale należy do mnie/ wybrałeś część łatwiejszą efektowny sztych/ lecz czymże jest śmierć bohatera wobec wiecznego czuwania/ z zimnym jabłkiem w dłoni na wysokim krześle/ z widokiem na mrowisko i tarczę zegara/ Żegnaj książę czeka na mnie projekt kanalizacji/ i dekret w sprawie prostytutek i żebraków/ muszą także obmyślić lepszy system więzień/ gdyż jak zauważyłeś słusznie Dania jest więzieniem”¹⁷.

Nie wiadomo więc, kogo w grze władzy i życia można nazwać zwycięzcą – tych, którzy żyjąc trwają w zimnym więzieniu państwa, czy tych którzy wybrali efektowny sztych bohaterstwa śmierci. To poddani rozstrzygną, który z władców pozostanie w historii.

Bibliografia:

- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Koneczny, Warszawa 2009.
- Bielik-Robson A., *Nowoczesność i jej wrogowie, czyli o pogardzie dla życia*, „Europa. Tygodnik Idei”, nr 256.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.
- Foucault M., *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, Warszawa 1993.
- Garcia Marquez G., *Jesień patriarchy*, przeł. C. Marrodán Casas, Warszawa 2007.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Kraków 2008.
- Heywood A., *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przekład zbiorowy pod red. T. Żyro, Warszawa 2009.
- Scott J., *Władza*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.
- Szekspir W., *Juliusz Cezar*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 2006.
- Wollstonecraft Shelley M., *Frankenstein: or, The Modern Prometheus*, przeł. H. Goldman, Poznań 1989.

¹⁷ Z. Herbert, *Tren Fortynbrasa*, [za:] Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 271-272.

Piotr KIMLA

Państwo – obrońca wolności

Państwo jest marszem Boga przez świat.
G.W.F. Hegel

Jeśli przyjęty tytuł brzmi nieco dziwnie, świadczy to o kłopotach, jakie ma ludzki umysł z poprawnym diagnozowaniem rzeczywistości, przywiązawszy się do określonego stanowiska. Francis Bacon stwierdza w aforyzmie XLVI *Novum Organum*, że „[r]ozum ludzki, skoro raz przyjął pewien pogląd [...] wszystko inne ściąga na jego poparcie i potwierdzenie. I choć większa jest może siła i liczba wypadków, które przemawiają przeciwko temu pogładowi, mimo to jednak nie zwraca na nie uwagi i albo lekceważy je, albo wprowadzając pewne drobne rozróżnienie, usuwa je i odrzuca”¹. Interpretacja – obsadzająca państwo (ściślej reprezentującą je władzę) w roli „tłamsiciela” wolności, przesadzająca o paradoksalnym wydźwięku zaproponowanego tytułu – została sformułowana przez ojców szkoły liberalnej. Jeszcze w XIX-tym wieku reprezentanci doktryny liberalnej – która była i nadal pozostaje nade wszystko doktryną ograniczania władzy, nie podejmującą wielkich wysiłków sformułowania jej pozytywnej koncepcji – mieli słuszne racje, by władzę powściągać. Spektrum jej oddziaływania było wówczas zbyt duże, jak na potrzeby bardzo bogobojnego chłopstwa czy bardzo obyczajnego mieszczaństwa². Kłopoty, w jakie dziś wpadają liberałowie, pociągając za sobą szeroką opinię, wynikają z kurczowego trzymania się pewnej definicji wolności, z konsekwentnego przeciwstawiania sobie wolności i bezpieczeństwa oraz napominania, by nie mieszać tych dwóch fenomenów. Owo przeciwstawienie zyskuje klasyczny wyraz w rozdziale XVIII pracy Bertranda de Jouvenela *O władzy*³. W historii doktryn politycz-

¹ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 69.

² Pojawia się naturalnie pytanie, czy proces dalszego osłabiania władzy nie spowoduje niemożliwości wywiązywania się jej ze swych obowiązków.

³ Por. B. de Jouvenel, *On Power: Its Nature and the History of Its Growth*, przeł. na ang. J.F. Huntington, Boston 1962. Istnieje polskie tłumaczenie wskazanego fragmentu książki Jouvenela. Zob. B. de Jouvenel, *Wolność czy bezpieczeństwo*, przeł. P. Kimla, „Przegląd polityczny”, nr 78/2006, s. 96-106.

nych znajdujemy wszakże dwóch pierwszorzędnych myślicieli, których wypowiedzi przeczą ujęciu i przestrogom liberalów. Chodzi o Machiavellego i Monteskiusza, dla których poczucie bezpieczeństwa jest pewną odmianą wolności. Mówiąc językiem współczesnym, bezpieczeństwo jest formą wolności pozytywnej. Wolność w państwie polega na przeświadczeniu, „że nic nie zagraża czci naszych żon i córek oraz bezpieczeństwu nas samych”⁴ – pisze Machiavelli w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*. Monteskiusz, w duchu Florentczyka, naucza, że wolność to poczucie bezpieczeństwa, płynące ze spokoju, z pewności bytowania⁵. Machiavelli i Monteskiusz dawno temu zauważyli, że dla obywatela znaczenie mają nie tylko takie przejawy wolności negatywnej, jak niemożność bycia aresztowanym przez władzę bez powodu, lecz także przejaw wolności pozytywnej, jak możliwość udania się do miasta w godzinach wieczornych bez narażania zdrowia i życia.

Wydaje się zatem, że słabość partii liberalnych we współczesnej Europie wynika między innymi z gloryfikacji wolności negatywnej kosztem formy wolności pozytywnej, jaką jest bezpieczeństwo. Jeżeli człowiek zostaje skazany na śmierć wyrokiem sądu, możemy być pewni potępieńczej reakcji liberalów, jeżeli człowiek został uśmiercony przez mafię, to sprawa ta zdaje się liberalów mniej obchodzić. Sprawiają oni nieraz wrażenie, choć, rzecz jasna, nigdy werbalnie tego nie potwierdzają, że istnienie mafii jest ceną za brak opresywnego państwa. Innymi słowy „fakt okaleczenia, ograbienia, śmierci jest przez liberała oceniany jako ograniczenie wolności albo jako mało znaczący wypadek, w zależności od tego, czy sprawcą jest państwo czy prywatna anarchia”⁶. Zasadniczy nurt zachodniej myśli politycznej do Kanta włącznie, nie pozwala żywić żadnych wątpliwości, co dla egzystencji przeciętnego człowieka jest groźniejsze: stan anarchii, stan wojny domowej, stan, w którym każdy może unicestwić każdego z najbliższych powodów, takich jak wzrost, waga, wyraz twarzy, czy też tyrania w klasycznym, Arystotelesowskim rozumieniu. Przed tyranem w jednej osobie można się nieraz schronić, wybierając chociażby życie na prowincji zamiast w stolicy. Gdzie jednak schronić się przed uciążliwym sąsiadem, który niepokoi nas i to w stanie państwowym, w którym istnieje władza – egzekutor prawa? Kim stanie się ów niespokojny sąsiad (i wszyscy jemu podobni), kiedy się dowie, że egzekutor prawa nie istnieje i jak umknąć przed despotyzmem setek, tysięcy, milionów małych tyranów? W tyranii, rzecz oczywista, nie ma wolności słowa. Wolność słowa jest wspaniała, stanowi – jak mówi Michael

⁴ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*, ks. I, XVI, [w:] tegoż, *Wybór pism*, przeł. J. Gałuszka i in., Warszawa 1972, s. 286.

⁵ Por. C. L. De S. Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Zeleński, Kęty 1997, ks. XII, rozdz. I.

⁶ *Prawicowy liberal wobec rewolucji. Z Bronisławem Łagowskim rozmawiają Krzysztof Łęcki i Mirosław Tyl*, [w:] *Teka Łagowskiego*, P. Bartuła i K. Haremska (red.), Kraków 2008, s. 277.

Oakeshott – „zwieńczenie łuku wolności”. Dla tych, którzy „pracują w słowie”, a więc intelektualistów, pisarzy, dziennikarzy, studentów, stanowi rzeczywiście jedną z najwyższych wartości. Jednakże dla większości społeczeństwa, której to – posługując się nadal językiem Oakeshotta – „życie nie obraca się wokół przeżycia konieczności mówienia”⁷, kwestią dalece istotniejszą będzie to, by wspomniane udanie się do miasta nie nosiło znamion heroicznej odwagi, ale zwykłości. Można odnotować na marginesie, że stąd w dużej mierze płynie przeświadczenie – paradoksalne na pierwszy rzut oka – artykułowane przez wielu Polaków starszego pokolenia, że Polska Rzeczpospolita Ludowa oferowała im większą dozę wolności aniżeli Rzeczpospolita Polska po 1989 roku. Dalej, można dodać na marginesie, że walka o przywrócenie zachwianego poczucia bezpieczeństwa przesądziła o sukcesie Lecha Kaczyńskiego jako ministra sprawiedliwości i stanowiła impuls do powstania i powodzenia Prawa i Sprawiedliwości.

Jeśli poprawne jest widzenie bezpieczeństwa jako formy wolności pozytywnej, to możliwe i konieczne staje się obsadzenie władzy i państwa w roli obrońcy wolności, skoro rudymenarną racją jej istnienia jest zapewnianie obywatelom bezpieczeństwa (klasycznej argumentacji w tym względzie dostarczył w dwudziestym wieku chociażby Arnold Gehlen⁸). Przyjęty tytuł gubi znamiona ekscentryczności. Jednocześnie jasno jawi się fakt, że jeśli proces osłabiania władzy sam nie ulegnie najpierw osłabieniu, a potem zanikowi, to wywiązywanie się państwa z nałożonej roli obrońcy wolności będzie niemożliwe. Liberalowie odpowiedzialni za proces atrofii władzy powinni to zrozumieć. Obok wskazań doktrynalnych istnieje przecież rzeczywistość domagająca się rewidowania poglądów.

Bibliografia:

- Bacon F., *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
Kimla P., *Arnold Gehlen w obronie klasycznych zadań władzy i instytucji państwa*, „Państwo i społeczeństwo”, nr 1/2005.
Jouvenel B. de, *Wolność czy bezpieczeństwo*, przeł. P. Kimla, „Przegląd polityczny”, nr 78/2006.
Jouvenel B. de, *On Power: Its Nature and the History of Its Growth*, przeł. na ang. J.F. Huntington, Boston 1962.

⁷ M. Oakeshott, *Ekonomia polityczna wolności*, przeł. M. Szczubińska, [w:] tegoż, *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubińska, Warszawa 1999, s. 173.

⁸ Por. P. Kimla, *Arnold Gehlen w obronie klasycznych zadań władzy i instytucji państwa*, „Państwo i społeczeństwo”, nr 1/2005.

Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*, ks. 1, XVI, [w:] tegoż, *Wybór pism*, przeł. J. Gałuszka i in., Warszawa 1972.

Montesquie C. L. De S., *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997.

Oakeshott M., *Ekonomia polityczna wolności*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] tegoż, *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

Prawicowy liberal wobec rewolucji. Z Bronisławem Łagowskim rozmawiają Krzysztof Łęcki i Mirosław Tyl, [w:] *Teka Łagowskiego*, P. Bartuła i K. Haremska (red.), Kraków 2008.

CZĘŚĆ II

Część ta stara się zejść „poniżej” ogólnego oglądu i poddać analizie już nie same paradoksy unoszące się na powierzchni dyskursu, lecz sprawdzić z czego wynikają, gdzie biorą początek i jakie wywierają konsekwencje na całą tradycję myślenia emancypacyjnego.

Trzy podstawowe założenia i uzasadnienia zarazem fundują liberalizm: indywidualizm oraz związane z tym uprawnienie naturalne (*natural right*), kontrakt racjonalnych indywidualów fundujący nowy początek lub, jak głosi napis na jednodolarowym banknocie: *novus ordo seclorum*, oraz kultura egoizmu i egotyzmu, która zakorzeniona niczym dogmat, szczególnie w anglosaskiej tradycji¹ politycznej, znalazła wyśmienitego krytyka właśnie w Fryderyku Nietzschem. W jednym ze swych dzieł tak napisze on o składających się na nią „indywidualistach”: „stokroć gorsi są owi ‘ogładcze’; nie znam

¹ To Locke jako pierwszy proponuje wzór wychowania oparty na konserwowaniu tego co indywidualne i naturalne. W *Thoughts Concerning Education* zapyta retorycznie: „Czy warto zaryzykować cnotę własnego syna dla odrobiny łaciny i greki? (Zob. M. Cranston, *John Locke. Biography*, London, New York, Toronto 1957, s. 25). Ten sposób myślenia zostanie następnie niezwykle upowszechniony znajdując wierną kontynuację u Johna Stuarta Milla, który pisał m.in.: „Chcąc dać równe szanse naturze każdego, trzeba pozwolić by różne osoby prowadziły różne tryby życia. Im szerszą była ta swoboda w jakimś wieku, tym bardziej było on godny uwagi dla potomności.” (J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, wstęp P. Śpiewak, Warszawa 1999, s. 79). Współcześnie takie poglądy wciąż głosi m. in. Michael Oakeshott pisząc: „Gdy w Anglii oraz innych krajach wyłonił się ustrój ‘parlamentarny’, w sferze teoretycznej tworzył współbieżnie pewne rozumienie właściwej funkcji politycznej. W tym co było ‘wspólnotą’, rozpoznano ‘stowarzyszenie’ jednostek – dopełnienie na gruncie filozofii politycznej indywidualizmu, który zadowolił się w teorii etycznej.” (M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer i M. Szczubiałka, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Warszawa 1999, s. 153). To właśnie John Locke miał olbrzymi wpływ na całą późniejszą historię edukacji i wychowania (Zob. F. P. Grave, *History of Education During the Middle Ages and Transition*, New York 1914, s.309; P. Mouroe, *A Text Book in the History of Education*, New York 1905, s. 523-4), szczególnie zaś na szkolnictwo średnie (Zob. E. E. Brown, *The Making of Our Middle Schools*, New York, Roz.VIII-XI). Olbrzymie znaczenie w wychowaniu miał także jego *Essay Concerning Human Understanding*, który wpłynął m.in. na wpływowe dzieło Benjamina Franklina z 1751 roku *Sketch of the English School*, a także długoletni podręcznik wychowania Isaaca Watts’a *Improvement of the Mind* wydany w Stanach w 1833 r. Na kontynencji jednym z najbardziej wpływowych propagatorów indywidualistycznego wychowania stał się J.J. Rousseau, a jego traktat *Emil*, stał się pewnym wzorcem wychowania dla całego romantyzmu.

nic wstrętniejszego nad taki obiektywny fotel, nad takiego woniejącego gagatka, rozkoszującego się teatrem historii. Pół klechę, pół satyra, uperfumowanego Renanem”².

Trzy wskazane symbole, znajdujące przecież jednak bardzo realny wyraz czy to w myśli ustrojowej i prawie, czy kulturze, są fundamentami całej politycznej nowoczesności. Upowszechniający się od końca XIII wieku ontologiczny nominalizm okazał się zabójczy dla myślenia politycznego, znosząc w konsekwencji cały średniowieczny porządek, oparty przede wszystkim na realności relacji międzyludzkich i rozumu. Pomijając jednak wątki historyczne, należy podkreślić ważność ciągłego poddawania sprawdzeniu wskazanych uzasadnień-założeń i ich relacji do otaczającej nas rzeczywistości. I nie chodzi tutaj o konkretny interes polityczny (co można z powodzeniem zarzucić nurtom poststrukturalistycznym i neopragmatycznym), lecz choćby w celach dydaktycznych. Okazuje się bowiem, że już przy głębszym spojrzeniu stają się one nie tylko wątpliwe, lecz często wręcz absurdalne. Zapytajmy tylko tradycyjnego liberała: ile jest indywiduuów? Czy kontrakt polityczny to fakt historyczny? Jaką rolę odgrywa w nim prawo natury? Jeśli suweren rozpoznaje prawo natury po zaprzysiężeniu, to czemuż nie mógł go rozpoznać przed owym zdarzeniem? Kto nadał jednostkom prawa? Jaka jest różnica pomiędzy prawem a dyspozycją fizyczną? Na te pytania będzie mu trudno udzielić jednoznacznych odpowiedzi.

Takie właśnie pytania zostają zadane przez autorów tej części. Konsekwentnie poddają oni je w wątpliwość, doskonale wykorzystując nowoczesny kontynentalny dorobek filozoficzny. Za niezwykle oryginalne należy uznać historyczne ujęcie Michała Zabdyra-Jamróza, wskazujące ambiwalencję tkwiącą w tak chwalebnej dla całej politycznej kultury anglosaskiej instytucji, jaką jest *habeas corpus*. Twórczo reinterpreterując filozofię Giorgio Agambena, autor przekonująco pokazuje, jak mylne są nasze wyobrażenia i powszechne interpretacje nadawane tej instytucji. Jednocześnie w tle pojawia się pytanie kluczowe dla całej tej książki: jaka jest cena stania się podmiotem-przedmiotem (*subject*, j. angielski podobnie jak wcześniej łacina zawiera tę ambiwalencję w jednym słowie) nowożytnej polityki. Poprzez refleksję nad narodzinami człowieka masowego³, problemem ideologii i społeczeństwa konsumpcyjnego dojdziemy do tak kluczowego pytania, które w innym kontekście zadaje Michel Foucault: jak to się stało, iż „masakry stały się życiodajne”⁴. Zabdyr-Jamróż zdaje się więc kroczyć drogą przekonująco nakreśloną przez Hannę Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*.

² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, posłowiem opatrzył J. Hartman, Kraków 2006, s. 121, par.26.

³ Zob. H. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, R. Woźniakowski, Warszawa 1995, s. 118-122.

⁴ M. Foucault, *Historia seksualności, t.I. Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 120.

Badając korzenie nowoczesnych systemów totalitarnych autorka nie Heglowi, czy Nietzschemu poświęca aż dziesięć stron analiz, lecz właśnie Tomaszowi Hobbesowi⁵, wynalazcy uprawnienia naturalnego. Zarówno Zabdyr-Jamróz, jak i Arendt podkreślają brak transcendentnego odniesienia w nowożytnych państwach, zbliżających się do stanu, który Agamben nazywa „permanentnym stanem wyjątkowym”.

Atak na kolejny fundament nowożytnego politycznego myślenia przypuszcza Michał Podniesiński prezentując spójną i zwięzłą analizę semantyczną tekstu *Lewiatana*. Tak we wcześniejszej części, jak i w tej nie należy dać się zwieść tytułom poszczególnych rozdziałów, które raczej wykorzystują, niż prezentują tytułowych twórców i ich dorobek filozoficzny. Podniesiński idzie tropem wyznaczonym przez Michela Foucaulta, lecz zdecydowanie przekracza jego wnioski, przynajmniej pod trzema względami: po pierwsze, Francuz nigdy nie pokusił się o rzetelną polemikę z tradycją kontraktualną *sensu stricto* w oparciu o kluczowe teksty; po drugie, nie zdawał sobie sprawy z faktu, iż jego atak na tradycję liberalną znacznie lepiej koresponduje z tradycyjną konserwatywną krytyką nowoczesności niż z tradycją lewicową; po trzecie, chyba nie uświadamiał sobie doniosłości swojego dokonania, gdy pisał, iż „należy ściąć głowę króla w teorii społecznej”⁶. Podniesiński więc nie tylko objaśnia, uogólnia, ale także tłumaczy strukturalistyczny żargon na klasyczne kategorie filozofii polityki, wykorzystując do tego książkę australijskiego filozofa Barry’ego Hindessa. Zarzut jest banalny. Nie chodzi nawet o to, że stan natury, taki, o jakim mówi Hobbes, nie istniał, lecz o to, że z przyczyn logicznych nie mógł się dokonać. Jeśli więc rzeczywiście przejście od stanu natury do stanu politycznego nie mogło (nie może) się dokonać, to konieczny jest wniosek, że państwa, które weń popadają, nie mogą z niego wyjść przy użyciu narzędzi kontraktualnych.

Z indywidualistycznym dogmatem rozprawia się Arkadiusz Górnisiewicz, dostrzegając (podobnie zresztą jak Podniesiński w przypadku Foucaulta) u Nietzschego raczej konserwatywną krytykę powierzchownego indywidualizmu, niż lewicową buntowniczość. Trafnie za Nietzschem podkreśla jeden z najważniejszych i najbardziej bolesnych paradoksów nowoczesności: wystarczyło „przekonać” społeczeństwo do tego, iż każdy jest niepowtarzalny i przynależą mu niezbywalne prawa, by można było z nim zrobić już wszystko. To dlatego właśnie we wstępie do poprzedniej części zacytowaliśmy Foucaulta, który pisał o panoptikonie produkującym odseparowane jednostki. Odseparowane jednostki, które stają się drugą stroną totalitarnego państwa lub, ujmując rzecz diachronicznie, najlepszym kulturowym środowiskiem do jego rozwoju,

⁵ Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 206-216.

⁶ D. Couzens Hoy (red.) *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell 1986, s. 53,54.

stają się prawdziwym problemem politycznym nowoczesności, który trafnie zauważa Nietzsche.

Prawdziwą zatem antytezą totalitaryzmu (czy, ujmując rzecz ogólnie, państwa totalnego) jest w i ę ż, nie zaś postęp indywidualizmu, czego już teoretyk woli mocy zdaje się nie zauważać.⁷ Wspomniana Arendt pisała, iż: „ruchy totalitarne to masowe organizacje zatowiszowanych, odizolowanych jednostek”⁸. Dzięki niej odkrywamy jedną z kluczowych metafor całej nowoczesności, którą można nazwać wirtualną pogonią za sobą samym, pogonią kulturową i społeczną, pogonią która zawsze miała i będzie mieć poważne skutki polityczne. Skutki, które doskonale charakteryzował niemiecki filozof, pisząc, iż „całe wykształcenie nowoczesne w istocie jest wewnętrzne; zewnątrz wytłoczył na tym introligator, coś jakby ‘podręcznik wykształcenia wewnętrznego dla zewnętrznych barbarzyńców’”⁹. Widzimy więc jak liberalne ruchy społeczne inkorporowały do swoich ideologii fragmenty chrześcijaństwa, tworząc nową świecką religię nie tylko cywilizacyjnego postępu, ale także indywidualnego wyzwolenia. Próba jednak postawienia religii, a nawet nauczania kościoła na jednej płaszczyźnie z nowożytnymi redukcyjnymi ideologiami, prowadząca właśnie wspomnianych już wcześniej myślicieli do buńczucznych haseł typu „śmierci boga”, „nadczłowieka”, „śmierci człowieka, czy w końcu twierdzenia, iż „dusza jest jedynie więzieniem ciała”¹⁰, jest jedynie powieleniem jednostronności Nietzscheańskich spekulacji.

⁷ Doskonale ujmuje to Paweł Pieniążek pisząc o „dramacie nowoczesnego procesu indywidualizacji”, iż: „indywiduum powstaje w tym samym momencie, gdy umożliwiający je w momencie upadku tradycyjnych wartości pluralizm przekształca się nieodparcie w relatywizm, który rozprasa je w noszącej piętno rozpacz i niespełnienia daremnej pogoni za sobą, wraz z którym traci ono podstawy by stać się indywiduum twórczym [...]” (P. Pieniążek, *Posłowie do Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 227).

⁸ H. Arendt, dz. cyt., s. 53.

⁹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, posłowiem opatrzył D. Misztal, Kraków 2003, s. 81.

¹⁰ M. Foucault, dz. cyt., s. 31.

Michał ZABDYR-JAMRÓZ

Emancypacja jako opresja. Interpretacja instytucji habeas corpus przez pryzmat Agambenowskiej koncepcji homo sacer

Wstęp

Tematem niniejszego referatu będzie analiza instytucji *habeas corpus* – pewnej szczególnej procedury (pisma sądowego, tzw. *writ*), stanowiącej w krajach anglosaskich gwarancję wolności osobistych. Przyjrzymy się jej z perspektywy jednego z ciekawszych ujęć tego zagadnienia, jakie zaprezentował Giorgio Agamben, w swej pracy *Homo sacer* (człowiek poświęcony)¹.

Agamben w 1995 roku wydał głośną książkę, zatytułowaną *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. W jego ujęciu Foucaultowska biopolityka staje się katastroficzną diagnozą podsumowującą wszystkie tragedie XX wieku (totalitaryzmy, obozy koncentracyjne, ludobójstwa), które postrzega on jako punkt kulminacyjny rozwoju zachodniej formy ustrojowej, a korzeni tej ostatniej upatrując w starożytnej Grecji. „Fundamentalną dla zachodniej polityki parą pojęć nie jest para przyjaciel – wróg, lecz nagie życie – istnienie polityczne, *dzoē-bios*, wyłączenie – włączenie”². Rozwija on przed czytelnikiem intrygującą, wziętą z prawa rzymskiego, figurę *homo sacer* (człowieka poświęconego), jako symbolu *nagiego życia*, „życia które daje się zabić i nie daje się poświęcić”³, czyli takiego, którego odebranie nie wiąże się z żadnymi konsekwencjami ze strony prawa. Sytuacja suwerennego wyjątku, w jakiej znajduje się *homo sacer*, nie jest zwyczajnym wyjęciem spod prawa – bo to oznacza obojętność – lecz jest wykluczeniem, wygnaniem, porzuceniem (*abbandonato*), czyli zostawieniem „na łaskę” – wystawieniem „[...] na ryzyko na progu, na

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posłowie P. Nowak, Warszawa 2008.

² Tamże, s. 19.

³ Tamże.

którym mieszają się życie i prawo, to, co zewnętrzne i to, co wewnętrzne”⁴. Sytuacja suwerennego wyjątku więc „[...] nie może być zdefiniowana ani jako sytuacja faktyczna, ani jako sytuacja prawa, za to ustanawia między nim paradoksalny próg nierozróżnialności” – nierozróżnialności między *nomos* i *physis*, sprawiedliwością (*dike*) i przemocą (*bia*)⁵. *Porzucenie* wedle Agambena okazuje się pierwotnym stosunkiem prawa do życia.⁶ Te teoretyczne przesłanki stanowią podstawę do druzgocącej krytyki ustroju tytułującego się mianem „rządów prawa” – jednoznacznego dowiedzenia, zupełnie wbrew dominującej retoryce, iż koszmar obozów koncentracyjnych i obozów uchodźców jest w nim z zasady zawarty.

Agambenowska interpretacja instytucji *habeas corpus* jest o tyle interesująca, że zbudowana została wokół znaczenia samej nazwy tej instytucji – rozkazu „będziesz miał ciało”. Wychodząc od tego rażącego uprzedmiotowienia osoby ludzkiej – jako „ciała”, *nagiego życia* (*bios*), którego dostarczenia przed swoje oblicze domaga się od funkcjonariusza publicznego sąd – autor *Homo sacer* umieszcza *habeas corpus* w kontekście foucaultiańskiej koncepcji biopolityki⁷ i uwag Hanny Arendt na temat problemu „abstrakcyjnej nagości bycia człowiekiem”⁸. Pozwala mu to stwierdzić z pełnym przekonaniem, że to właśnie ustawa *Habeas Corpus Act* z 1679 roku – która sama *writ* „uogólnia i przekształca w prawo” – „po raz pierwszy rejestruje nagie życie jako nowy podmiot polityczny” i staje się tym samym „fundamentem nowoczesnej demokracji”. Innymi słowy, to właśnie ona jest progiem politycznej nowoczesności w rozumieniu Foucaulta i jako taka jest też zapewne kamieniem węgielnym „biopolitycznego paradygmatu nowoczesności”, czyli – w żargonie Agambena – obozu koncentracyjnego⁹. Interpretacja taka jest co najmniej ambiwalentna, jeśli nie ponura. Szczególnie kontrastuje z generalnym entuzjazmem, jaki budzi *habeas corpus*, uznawany powszechnie za krynicę wszelakich swobód, ich gwarancję i symbol za razem.

Referat ten pójdzie tropem *habeas corpus* jako „upolitycznienia życia”¹⁰ zaczerpniętym z kasandrycznej wizji Agambena. Celem będzie sprawdzenie, czy trop ten nie jest fałszywy, a jeśli nie, to gdzie dokładnie wiedzie i co można odkryć po drodze. Przedmiotem rozważań będzie nie tyle odpowiedź na pytanie o więź między suwerennością i biopolitycznym rozróżnieniem, ile bardziej

⁴ Tamże, s. 46.

⁵ Tamże, s. 31-32.

⁶ Tamże, s. 46-47.

⁷ M. Foucault, *Historia Seksualności*, t. I., *Wola wiedzy*, wstęp T. Komendant, przeł. B. Banaś, T. Matuszewski, K. Matuszewski, Warszawa 1995.

⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.

⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, dz.cyt., s. 241.

¹⁰ Tamże, s. 163-172.

szczegółowa kwestia: czy aby rzeczywiście – ujmując rzecz słowami Thomasa Lemke – istnieją wewnętrzne powiązania między wyłonieniem się praw człowieka a powstaniem obozów koncentracyjnych¹¹; ogólniej: czy suwerenne wykluczenie rzeczywiście jest nieuniknioną cechą nowoczesnej demokracji. Jeżeli tak, to rzeczywiście totalitaryzm i demokracja liberalna – opresja i emancypacja to dwie strony tej samej monety.

Zbadanie *habeas corpus* pod kątem odkrytej przez autora *Homo sacer* mutacji wirusa biopolityki („upolitycznienia życia”, bardziej przypominającego „tanatopolitykę”), powinno być tym bardziej owocne, że w interpretacji Agambena idea foucaultiańskiego ujęcia fenomenu władzy (rewolucjonizująca swego czasu to zagadnienie) zostaje niejako zawrócona z powrotem ku tradycji jurydyczno-politycznej (klasycznemu opisowi władzy wywiedzionemu jeszcze z kodu reprezentującego absolutyzm monarszy, a orientującemu się na kategorii, takie jak: prawo, suwerenność, legitymizacja, itd.)¹².

Istotnym wątkiem naszej analizy jest także Arendtowska myśl dotycząca autodestrukcyjnych mechanizmów naszej cywilizacji. Hannah Arendt pisała w *Korzeniach totalitaryzmu*: „[ś]miertelne niebezpieczeństwo dla wszelkiej cywilizacji już nie musi przybyć z zewnątrz”¹³. Czy więc – rozwijając wątek na potrzeby naświetlanych tematów – nam współczesnym przedstawicielom Zachodu, dane jest żyć w państwie emancypacyjnym, czy raczej opresyjnym?

The Great Writ

Definicja:

Writ habeas corpus (właściwie *habeas corpora*, łacińskie „będziesz miał ciało”) jest jedną z wielu występujących w systemach *common law* odmian tzw. pisma prerogatywnego, *prerogative writ* – z łaciny: *breve* (krótkiego pisma), zwanego także wyjątkowym (występuje czasem jako: *extraordinary writ of habeas corpus*) – pisanego pierwotnie po łacinie, potem naturalizowanego. Jest stosowany przez monarchę lub sędziów królewskich, w imieniu tegoż, do kontroli sądów niższej instancji (np. *writ of certiorari*) oraz władz publicznych na terenie królestwa, nawet w sytuacjach, w których wszelkie inne drogi procesowe zostały wyczerpane. Jest procedurą uniwersalną – nie ma charakteru ani cywilnego ani karnego. Nie jest formą apelacji, gdyż całkowicie omija wszelkie zwyczajne

¹¹ T. Lemke, *Strefa nierozróżnialności. Krytyka Agambenowskiej koncepcji biopolityki*, przeł. K. Pękacka-Falkowska, źródło: http://www.recyklingidei.pl/lemke_strefa_nierozroznialnosci.

¹² Zob. M. Foucault, dz.cyt. s. 80-81.

¹³ H. Arendt, dz.cyt., s. 338.

procedury prawne^{14, 15} To w istocie przykład zinstytucjonalizowanego *fiat justitia*, prawnego cudotwórstwa – pozostałość po tym, jak suweren był bożym pomazańcem¹⁶.

Writ *habeas corpus* – ów Wielki Writ (*The Great Writ*) jak określał go Blackstone – to „[...] najbardziej znamienity writ angielskiego prawa. Sądy w Westminsterze używają najprzeróżniejszej jego odmiany [...] Lecz wspaniały i skuteczny we wszelkich przypadkach bezprawnego uwięzienia jest ten zwany *habeas corpus ad subjiciendum*”.¹⁷ Writ ów składa się na instytucję prawną – rzecz by można: cały „ryt” (obrzadek) – który chronić ma wolności indywidualne. Jego specyfika polega na tym, że stanowi prawny instrument, p r a k t y c z n e narzędzie gwarantujące, czy może wręcz ucieleśniające ogólną formułę tego, co określa się jako prawo do wolności osobistych. Ale – jak się zaraz przekonamy – nie od zawsze tak było.

Geneza:

Moment narodzin tej instytucji ginie w pomroce dziejów. Przyjmuje się, że zaistniała w 1215 za sprawą *Magna Carta Libertatum*; wskazując jej słynny artykuł 39: „Żaden wolny człowiek nie może być aresztowany, ani uwięziony [*Nullus liber home capiatur vel imprisonetur*]¹⁸, albo pozbawiony mienia, wyjęty spod prawa, wygnany, lub w jakikolwiek sposób ciemniony, i nie wyprawimy się przeciwko niemu, ani nikogo przeciwko niemu nie wyślemy inaczej, jak tylko na podstawie prawomocnego wyroku równych mu lub z mocy prawa krajowego”.¹⁹

Doszukiwanie się jednak genealogii *habeas corpus* w *Magna Carta Libertatum* nie jest tropem najbardziej właściwym. Przede wszystkim, praktyka writów

¹⁴ W Stanach Zjednoczonych writ *of certiorari* w praktyce zastąpił zwyczajną drogę dotarcia sprawy przed Sąd Najwyższy; zamiast brnięcia po szczeblach kolejnych instancji sądowych, wystarczy wystosować petycję o takowy, a *Justices* sami stwierdzą czy sprawa jest godna ich uwagi.

¹⁵ P. Bergman, S. J. Berman, *The Criminal Law Handbook: Know Your Rights, Survive the System*, Ed. 10., (brak miejsca) 2008, s. 525-526.

¹⁶ Zob.: W. Blackstone, *Commentaries on the laws of England: in four books*, wstęp i oprac. B. Fields, G. Sharswood, Filadelfia 1860, t.2, cz. 3-4, s.130. Porównaj z uwagami Hobbesa na ten temat: „O cudach i ich znaczeniu” [w:] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J. C. A. Gaskin, Warszawa 2005, s. 522-531.

¹⁷ W. Blackstone, *Commentaries...*, s. 128-130. Przekład własny: “The writ of *habeas corpus*, the most celebrated writ in the English law. Of this there are various kinds made use of by the courts at Westminster [...] But the great and efficacious writ in all manner of illegal confinement, is that of *habeas corpus ad subjiciendum*”.

¹⁸ Tamże, s. 91.

¹⁹ *Wielka Karta Wolności*, Art. 39, przeł. Pauli-Sołtysowa [w:] *Powszechna Historia Państwa i Prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. M.J. Ptak, M. Kinstler, Wrocław 1996, s. 287. Pamiętać należy też o pozostałych artykułach: 36-tym, 38-mym i 40-tym, które razem dopiero można uznać za definiujące pierwotną postać instytucji *habeas corpus*.

jest znacznie wcześniejsza od samej Karty i wywodzi się już z czasów Henryka II Plantageneta (panującego w latach 1150-1189), kiedy to służyła przede wszystkim jako narzędzie centralizacji sądownictwa w *curiæ regis*. Można powiedzieć, że to nie Wielka Karta Swobód, tworząc ogólną zasadę wolności osobistych, zrodziła na zasadzie dedukcji instytucję writu tę wolność gwarantującą. To raczej treść artykułu 39 i innych niejako *indukowan*o z pewnego szczególnego zastosowania istniejących już wcześniej writów, przy czym te ostatnie, same w sobie, w żaden sposób nie *fundują*, ani nawet nie powołują się na owe abstrakcyjne *prawa człowieka*. Jak pisał Dicey: „*Habeas Corpus* nie głosi żadnej zasady, nie określa żadnego prawa, w praktyce jednak wart [jest] więcej, niż setki artykułów konstytucyjnych, gwarantujących wolność osobistą”²⁰.

Procedura i treść writu:

Prawo do *habeas corpus* przysługuje każdemu poddanemu Królowej Brytyjskiej, który został zatrzymany na obszarze dominium jej prawa. *Writ of habes corpus* wystosowywany jest przez sędziów tzw. *Queen's/King's Bench* – w imieniu samego monarchy. Z wnioskiem (*petition*) o wydanie writu skierować się do sądu królewskiego, ewentualnie konkretnego sędziego może sam więzień, jak i osoba w jego imieniu. Przyjęło się w zwyczaju instytucje tę praktykować publicznie, z teatralną emfazą i wielkim pośpiechem – jakby ogłaszając wszem i wobec dziejącą się niesprawiedliwość oraz działając w przekonaniu o zagrożeniu życia. Adwokat tamtejszy, zwany barristerem, otrzymawszy jak mu się zdaje uzasadniony wniosek o nakaz *habeas corpus* może wejść na salę sądową Wysokiego Trybunału i przerwać rozprawę okrzykiem „Milordzie, wolność obywatela!”²¹. A wolność to poważna sprawa – wymaga obejścia tradycyjnych dróg urzędowych. Domaga się *fiat iustitia*, „choćby zawalić się miał świat” (*et pereat mundus*). Sędzia natychmiast rozpatruje wniosek i jeśli uzna go za słuszny sporządza w imieniu monarchini nakaz zwany *writem*.

Sam *writ* to kilka linijek tekstu. Tradycyjna forma nagłówka wręcz onieśmiela (oto przykład ze sprawy Carusa Wilsona z 1845²²): „Wiktorii, z bożej łaski Królowa Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii, Obrończynie Wiary”. (Rzecz jasna w USA nadawcą (na szczeblu federalnym) jest nie kto

²⁰ A. V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym...*, s. 128. Wyróżnienie w oryginale. Ot, kolejny przyczynek do Dicey'owskiej tezy o indukcyjnym charakterze konstytucji angielskiej – w przeciwieństwie do dedukcyjnych konstytucji kontynentalnych (A.V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym...*, s. 124-126).

²¹ Obecnie już procedura zatraciła ten element swojej teatralności.

²² Cyt. za: W.S. Holdsworth, *A History of English Law*, t.I., Londyn 1903, s. 432-433 ; A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. 9., wstęp i dodatek E. C. S. Wade, Londyn 1945, s. 214-215.

inny jak same Stany Zjednoczone) J.K. strażnika więzienia na wyspie Jersey i J.C. wicehrabiego tejże wyspy, pozdrawia”. Nie ma jednak czasu na uprzejmości – królowa zaraz przechodzi do rzeczy (oto uogólniona wersja na podstawie wspomnianych źródeł):

Nakazujemy tobie, byś ciało X w Naszym więzieniu pod twoim dozorem zatrzymane, jak to się mówi, razem z dniem i przyczyną jego pojmania i zatrzymania, pod jakimkolwiek imieniem rzeczony X byłby znany w tejże, miał w naszym Sądzie w Westminsterze, niezwłocznie po otrzymaniu tego pisma, do poddania i otrzymania, co Sąd nasz o nim natenczas i tamże postanowi rozważać w jego sprawie. Na twoją zgubę, w żadnej mierze w tym nie zawieź. I miejże z sobą to pismo.²³

Pismo wieńczy podpis sędziego wystawiającego writ z wyszczególnieniem wnioskodawcy (i znów sprawa z 1845): „Tomasz lord Denman, w Westminsterze, 23 grudnia 8-go roku naszego panowania. Na prośbę C.C.W.; W.A.L., 7 Gray’s Inn Square, Londyn”. Gdy polecenie dochodzi do skutku, sąd decyduje w odniesieniu do więzionego „ciała” czy: (1) zezwolić na jego dalsze przetrzymanie; (2) umożliwić mu warunkowe zwolnienie za kaucją; czy też (3) nakazać jego bezzwłoczne uwolnienie²⁴.

I tak, pokrótce wygląda działanie Wspaniałego Writu *habeas corpus ad subjiciendum*. Żeby jednak zrozumieć „biopolityczną perspektywę”, w jakiej znalazł się on w *Homo sacer*, stosownym będzie głębsze wniknięcie w jego treść i jej znaczenie.

Sens Wielkiego Writu

Corpus. “Będziesz miał ciało”:

W oczy od razu rzuca się, uznane przez Agambena za newralgiczne, słowo *corpus*. Nastręcza ono pewnych kłopotów interpretacyjnych. Po pierwsze, pojęcie *corpus* lub *corporis* znaczy w prawniczej łacinie, nie tyle dosłownie „ciało”, co

²³ Na podstawie powyższych źródeł. Dawna forma: „Præcipimus tibi quod corpus X in priso-na nostra sub custodia tua detentum, ut dicitur, una cum die et causa captionis et detentionis suæ, quocunque nomine prædictus X censeatur in eadem, habeas coram nobis apud Westminster ad subjiciendum et recipiendum ea quæ curia nostra de eo ad tunc et ibidem ordinare contigerit in hac parte; et hæc nullatenus omittas periculo incumbente incumbendo; et habeas ibi hoc breve.” Forma XIX-wieczna: „We command you, that the body of X detained in our prison under your custody, as it is said, together with the day and cause of his taking and detention, by whatsoever name the said X may be (called or) known therein, you have in our Court at Westminster, immedietly after the receipt of this writ, to undergo and to receive that all and singular such matters and things which our said Court shall then and there consider and order of him in that behalf. Hereof in no way fail, at your peril. And have (you) then there this writ.”

²⁴ M. Szerer, *Sądownictwo Angielskie...*, s. 86-87. T.P. Taswell-Langmead; *English Constitutional History...*, s. 483-485.

przede wszystkim „osobę”²⁵ (i w gruncie rzeczy, jak się zdaje, w takim sensie występuje – na przykład u Hobbesa). Anglicy przyjęli jednak tłumaczyć to pojęcie dosłownie.²⁶

Kiedy poruszamy kwestię „cielesności, która ma większe znaczenie niż cokolwiek innego”, powoli wchodzimy w temat szeroko rozumianej *biopolityki*. W wydaniu Agambena biopolityka – wbrew intencjom twórcy pojęcia – nie tylko przybiera postać prawnodyskursową, tzw. *legality* (władzy sprawowanej przez zakaz i represję, w ramach systemu prawnego), ale także sprowadzana jest, w mocnym sensie, do antycznego, suwerennego „prawa do zadawania śmierci”, czyli tzw. *tanatopolityki*. Treść writu *habeas corpus* sprawia wrażenie, jakby królowi – w osobie jego sędziów – zależało nie tyle na zemście za stratę (czy to ciała zamordowanej ofiary, czy po prostu za uszczerbek na ustanowionym ładzie), ale na samym delikwencie – *obywatelu – poddanym*, jakby i jego *corpus* był aktywem (ową Foucaultiańską *b-lokatą*) suwerena. Idąc torem tego rozumowania, można rzeczywiście spostrzec szczególny charakter omawianej tu instytucji. Władza w formule „będziesz miał ciało” wyraża zainteresowanie dobrostanem owego ciała, mimo, iż (paradoksalnie) może ono przybrać postać uciemiężania.

Ewolucja. Opresja, która przerodziła się w emancypację

Treść *Homo sacer* wskazuje na istnienie ciemnego oblicza instytucji *h.c.*; instytucji, co do której pozytywnej oceny mało kto ma i miał wątpliwości²⁷, która nawet obecnie tak powszechnie jest wychwalana i stawiana za filar wolności. Edward Jenks opisując historię *h.c.* zaczął od następującego spostrzeżenia:

²⁵ J. Rezler, *Język łaciński dla prawników*, Warszawa 2006, s. 237. Por.: K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, wg słownika H. Mengo i H. Kopii, Warszawa, s. 129.

²⁶ Z pojęciem „ciała” w *habeas corpus* wiązą się też historie tyleż zabawne, co makabryczne. Czasem „lepiej zorientowanym laikom” wydaje się, że w *habeas corpus* chodzi o *corpus delicti* – dosł. „przedmiot przestępstwa”, bezpośredni dowód rzeczowy świadczący o przestępstwie – mylnie tym samym nabierają przekonania, że prawo wymaga, by aresztujący podejrzanego o morderstwo „miał ciało” zamordowanego. Przekonanie to – połączone z rozumieniem *corpus* literalnie jako *corpse* („zwłoki”) – nie uchroniło seryjnego mordercy Johna George’a Haigha – znanego opinii publicznej jako *Acid Bath Murderer*, pozbywał się on bowiem zwłok swoich ofiar w kąpielach kwasowych – od stryczka, na którym zawisł za szyję, póki nie umarł, 10 sierpnia Roku Pańskiego 1949-ego. *Panie miej litość nad jego duszą...*

²⁷ Główna krytyka tej instytucji pojawia się oczywiście, gdy koncentruje się na względach interesu publicznego. David Hume na przykład, w swojej *Historii Anglii*, zauważa – mimo generalnie pozytywnej opinii o postanowieniach *Habeas Corpus Act* – że tak rozległy zakres wolności (*extreme liberty*) może być trudny do pogodzenia z pełnią bezpieczeństwa publicznego i regularnego administrowania państwem, szczególnie w przypadku dużych miast (D. Hume, *The History of England from the invasion of Julius Cezar to the abdication of James the Second, 1688*, Vol. VI, Boston 1850, s. 204). Względ na wolności indywidualne nigdy dotąd jednak nie stanowił podstawy krytyki tej instytucji – a wprost przeciwnie.

„W rzeczy samej, niemało jest do wyjaśnienia, gdy idzie o *Habeas Corpus*. Po pierwsze wydaje się dziwnym (czy raczej wydawałoby się dziwnym w każdym innym niż nasz systemie prawnym), że królewski writ, ten ‘wysoki writ prerogatywny’, jak określa go Blackstone, miałby być wspaniałym narzędziem do zwalczania własnych rozkazów króla. [...] Jest być może najbardziej żenującym odkrycie – a im więcej ktoś dowiaduje się o dawnych writach *Habeas Corpus* [...] tym bardziej się w tym utwierdza – że niezależnie od tego jakie mogło być jego ostateczne zastosowanie, writ *Habeas Corpus* był pierwotnie przeznaczony nie do tego, żeby wyciągać ludzi z więzienia, lecz by ich do niego w s a d z a ć”²⁸. W rzeczy samej, zgodnie z uwagami Blackstone’a, nie chodziło pierwotnie o jakieś uprawnienie przyrodzone jednostki, jego *immunity*. Akcent kładziono na prawa suwerena – *habeas corpus* istnieje „[...] albowiem król jest zawsze uprawniony do tego by mieć wgląd w to, dlaczego wolność któregośkolwiek z jego poddanych jest ograniczana [...]”. Różne jego odmiany służyły po prostu „[...] do wyjmowania więźniów z jednego sądu do drugiego dla łatwiejszego administrowania sprawiedliwością”²⁹ – by, jak trafnie ujmuje to Agamben: „[...] zapewniać fizyczną obecność osoby przed sądem [...]”³⁰. Do XV wieku razem z pozostałymi writami – *habeas corpus* służył przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, jako narzędzie centralizacji wymiaru sprawiedliwości³¹. O ż a d n e j wolności osobistej nie było mowy!

Sprawa rozlicznych osób przebywających w więzieniu niesprawiedliwie, bo nie dość, że bez procesu, czy nawet aktu oskarżenia – a jedynie *per speciale mandatum domini regis* („na specjalne polecenie monarchy”) – i to jeszcze najzupełniej bezterminowo, stała się przedmiotem troski sędziów już pod koniec panowania Elżbiety I (remonstrancja 1591 roku)³². Jak relacjonuje Jenks, prawnicy angielscy, walczący z absolutyzmem Stuartów, długo szukali jakichś obecnych już w prawie dróg – choćby tylko bocznych – wyba-

²⁸ E. Jenks, *The Story of Habeas Corpus* [w:] *Select Essays in Anglo-American Legal History in three volumes*, Vol. 2, Boston 1908, s. 531-548. Wyróżnienie w oryginale. Przekład własny: "In truth there is not a little about the *Habeas Corpus* which requires explanation. In the first place it seems odd (or it would seem odd in any system of law but our own) that the king's writ, this 'high prerogative writ,' as Blackstone calls it, should have been the great engine for defeating the king's own orders. [...] [T]his perhaps is the most embarrassing discovery, the more one studies the ancient writs of *Habeas Corpus* (for there were many varieties of the article) the more clear grows the conviction, that, whatever may have been its ultimate use, the writ *Habeas Corpus* was originally intended not to get people out of prison, but to put them in it".

²⁹ W. Blackstone, *Commentaries...*, s. 130. Przekład własny: “[...] for the king is at all times intitled to have an account, why the liberty of any of his subjects is restrained, wherever that restraint may be inflicted” oraz “[...] there are various kinds made use of by the courts at Westminster, for removing prisoners from one court into another for the more easy administration of justice” (tamże, s. 130).

³⁰ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 170.

³¹ T.P. Taswell-Langmead, *English Constitutional History...*, s. 483.

³² Tamże, s. 546.

wienia obywateli z opresji niesłusznego uwięzienia. Ostatecznie wybór padł na *habeas corpus* mimo że i dla niego, jeszcze wtedy, „specjalne polecenie królewskie” było w rękę szeryfa kartą nie do zbicia.³³ Jeszcze wiele lat toczono batalie o charakter, a potem skuteczność samego writu *habeas corpus* (przede wszystkim o to by nie neutralizowało go „specjalne polecenie królewskie”)³⁴. Rozstrzygnięcie przyszło wraz ze słynnym *Habeas Corpus Act* z 1679 roku³⁵, który (wyłącznie poprawiając funkcjonowanie całej instytucji, nie zaś ją ustanawiając) ukrócił w Anglii praktykę zamykania ludzi w drodze suwerennego wyjęcia spod prawa – *per speciale mandatus* – czyli tego, co Agamben określa mianem czynienia „ludzi świętymi”.

Już na pierwszy rzut oka widać, że sam writ jest ideowo pustą procedurą sądową, która – co znamienne – równie dobrze mogłaby służyć gwałceniu wolności, co jej obronie. Miała ona potencjał stać się naczelnym filarem absolutyzmu. Kwestią rozstrzygającą był status sądów królewskich – to, jaką rolę w systemie politycznym państwa pełnią ci, którzy faktycznie wydają owe writy: czy są kolejnymi urzędnikami króla i ściśle podlegają hierarchii służbowej, czy też raczej są niezawisli w swoim uznaniu tego, co jest prawem i jak należy je stosować. Przez bardzo długi czas „[...] rzecznicy wolności znajdowali na swojej drodze lwa”³⁶ – lwa przy tronie. Bacon pisał: „Writ jest środkiem przy pomocy którego dawne prawo angielskie usuwało z pod kompetencji trybunałów zwyczajnych wszystkie sprawy, w których w grę wchodziły, interes lub władza jego Królewskiej Mości [...]”³⁷. Ostatecznie jednak zwyciężył postulat niezawisłości sądów od władzy królewskiej³⁸.

Maitland zwrócił uwagę na to, że „historia tego writu jest do prawdy historią naszej [Angielskiej] konstytucji”³⁹. Jej losy są przykładem paradoksalnego prze-

³³ E. Jenks, *The Story of Habeas Corpus*, dz. cyt., s. 534-537. Por.: F. Bacon, *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 237.

³⁴ Zob.: K. Baran, *Batalia o skuteczność writu habeas corpus w Anglii doby Stuartów* [w:] *Prace poświęcone pamięci Adama Uruszcza*, Kraków 2006, s. 151-157.

³⁵ I tutaj Hume okazuje się wyrażać opinię odmienną, wątpiąc czy przy ówczesnym stanie państwa korona rzeczywiście straciła aż tyle ze swojej władzy dyskrecyjnej (D. Hume, *The History of England*..., s. 204).

³⁶ Tamże, s. 533.

³⁷ G. Gardiner, *History of England*, s. 7, [cyt. za:] A.V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym*..., s. 252. Ortografia i interpunkcja zachowane z oryginału.

³⁸ Zob.: A. Bryk, *The Limits of Arbitrary Government. Edward Coke and the Search for Fundamental Law*, Kraków 1995.

³⁹ F.W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge University Press 1908, s. 539. Maitland pisze dalej: „gdyby król był w stanie posyłać do w więzienia bez podawania jakiegokolwiek przyczyny, miałby w swoich rękach potężne narzędzie do kontrolowania Parlamentu i mogły powieść się jego starania zmierzające do uczynienia go monarchą absolutnym” (tamże). Przekład własny. “[...] the history of the writ is very truly part of the history of our constitution; if the king had been able to commit to prison without giving any reason, he would have had at his

obrażenia opresji w emancypację – najlepszym świadectwem genetycznej więzi między monarchią jeszcze niemal patrymonialną – gdzie wszystko należy do króla i jest dla króla; a „monarchią mieszaną”, której racja bytu zasadza się na tym, że służy dobru, zdrowiu i wolności swoich „poddanych”. Znowu rysuje się pewna *biopolityczna perspektywa*.

“W Naszym więzieniu” jako *przywilej*?:

Rzuca się w oczy z pozoru drobna ciekawostka: Oto suweren nakazuje by funkcjonariusz dostarczył mu ciało „[...] w N a s z y m więzieniu pod twoim dozorem zatrzymane [...]” (*...in our prison under your custody detained..., ...in priso-na nostra sub custodia tua detentum...*)⁴⁰.

Dicey wnikliwie zauważył, że *habeas corpus* „[...] nie głosi żadnej zasady, nie określa żadnego prawa [...]”, ale jest w praktyce wart „[...] więcej, niż setki artykułów konstytucyjnych, gwarantujących wolność osobistą”⁴¹. To wypracowane przez wieki narodowych doświadczeń prawno-politycznych urządzenie praktycznej ochrony wolności osobistej to wzorowy przykład „praw Anglika”, jakie Hannah Arendt za Edmundem Burke’iem skonfrontowała z abstrakcyjnymi „prawami człowieka” – prawami sformułowanymi „w nagości i wyizolowaniu właściwym metafizycznej abstrakcji”⁴². Kiedy uświadomimy sobie, że suweren może powiedzieć „to nie moje ciało”, bo „z nie mojego więzienia”, uświadamiamy sobie, że *habeas corpus* należy uznać za idealny przykład wygrywania owych „praw Anglika” przeciw (skonfrontowanym z rzeczywistością) „prawom człowieka” – już na wstępie okazuje się bowiem instytucją ekskluzywną. Teoretycznie, to również doskonały przykład „[...] naszego doświadczenia z bezpaństwowcami, którzy odnoszą pewne korzyści z popełnienia przestępstwa [...]”, bo trafiają wtedy pod skrzydła jakiejś konkretnej procedury – zyskują prawa procesowe.

Oczywiście, gdyby dosłownie traktować *writ* to, „[t]atwiejsze wydaje się postawienie poza prawem osoby zupełnie niewinnej niż kogoś kto popełnił przestępstwo”, gdyż – zgodnie z literą writu – suweren interesuje się dopiero ciałem „w jego więzieniu” i tym samym – jak to było w przypadku apatryd – „[n]iewinność [...]” była znamię-niem ich wyjęcia spod prawa, a także przypie-

command a potent engine for controlling parliament, and might have succeeded in his effort to make himself an absolute monarch”.

⁴⁰ „Więzienie to domena księcia [...]” – przypominał za Serpillionem Foucault. Wedle tradycyjnej doktryny „wzienia są [...] w intencji prawa przeznaczone nie do karania, ale do zabezpieczania osób [...]” (M Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 115-116).

⁴¹ A.V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym...*, s. 128.

⁴² E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, przeł. D. Lachowska, Kraków - Warszawa 1994, s. 28.

czętowała utratę przez nich statusu politycznego⁴³. Także członkowie narodu politycznego wydają się być wyraźnie uprzywilejowani względem osób nie posiadających obywatelstwa, szczególnie zaś apatrydów – ludzi odartych z wszelkich gwarancji prawnych, okrojonych do swojej nagiej abstrakcyjnej osoby ludzkiej. I z tym niedopatrzaniem artefaktu poradzono sobie, uznając po pierwsze, że *writ of habeas corpus* stosuje się do wszelkich przypadków tego, co w deliktach cywilnych zwane jest *false imprisonment*, czyli również do uwięzienia przez osoby prywatne (nie tylko przestępców lub uwięzionych przez reprezentantów państwa), a po drugie, że przywilej wnioskowania o niego przysługuje każdemu, kto tylko znajdzie się pod władzą praw tej ziemi (a nie tylko wobec obywateli)⁴⁴. „Nic lepiej, niż ta formuła [writu *habeas corpus*] nie pozwala zmierzyć różnicy między wolnością starożytną i średniowieczną oraz tą, która leży u podstaw nowoczesnej demokracji: nie wolny człowiek, wraz ze swoimi prerogatywami i statutami, ani nie nawet po prostu *homo*, lecz *corpus* jest nowym podmiotem polityki, a nowoczesna demokracja rodzi się właśnie jako rewindykacja i okazanie tego „ciała”: *habeas corpus ad subjiciendum* [...]”⁴⁵

Zasadniczo słusznym wydaje się Agambenowski trop, że *habeas corpus* jest przykładem uprawnienia dla *dzoē* (a nie *bios*) – w duchu *immunity*, przysługującego każdemu tylko z tego tytułu, że jest człowiekiem (a więc „prawem człowieka”, nie tylko „prawem Anglika”).

Nomine. „imię” czy „zarzut”?

W niepozornym fragmencie: „[...] pod jakimkolwiek imieniem rzeczony X byłby znany w tymże [...]” (...*by whatsoever name the said X may be known therein...., quocumque nomine prædictus X censeatur in eadem....*) kryje się wiele treści. Samo słowo *nomine* – znaczy za równo „imię”, „nazwę”, jak i „tytuł”, „podstawę (prawną)”. Z jednego powodu jednak tłumaczenie *nomine* na „imię” wydaje się, nie tyle bardziej prawdziwe, co po prostu słusniejsze. „Pod jakimkolwiek imieniem nie byłby znany” – to kolejny przykład оголошення człowieka z wszelkich cech dystynktywnych i stratyfikujących, do jego na-

⁴³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 324-338.

⁴⁴ Było tak choćby w słynnej sprawie *Somersetta* z 1772 (*R. v. Knowles, ex parte Somerset*), w której *writ* zastosowano do uwolnienia przywiezionego na krótki czas do Anglii niewolnika należącego do pewnego urzędnika celnego z Bostonu. Sprawa ta stanowiła precedens delegalizujący niewolnictwo na terenie Anglii. Zgodnie z wymową orzeczenia, wystarczyło raz postawić nogę na angielskiej ziemi, a w oczach prawa stawało się wolnym człowiekiem (któremu przysługuje prawo do *habeas corpus*). To wtedy ponoć Lord *Chief Justice* Ławy Królewskiej, pierwszy Earl Mansfieldu, William Murray miał powiedzieć: „Angielskie powietrze jest zbyt czyste by oddychał nim niewolnik”

⁴⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 170-171.

giego, ale abstrakcyjnego, człowieczeństwa (*dzoē*). „Przyprowadźcie mi to ciało” – „nie ważne jego imię; nie ważne czy nazywa się Smith czy Salisbury – będzie osądzone właściwie; wedle praw tej ziemi – a w Jego oczach wszyscy jesteśmy równi”. Lecz, jak słusznie zauważa Arendt, nie jest to оголошение w sensie dosłownym, odwołującym się do czystej sfery faktów: „Nie rodzimy się równi; stajemy się równi jako członkowie grupy na mocy decyzji [...]”⁴⁶. Oto, na czym opiera się wprowadzanie prawa powszechnego, zwanego *common law* – na równości оголошonych z wszystkiego, włącznie z imieniem, ciał. Ich równość, nagość w obliczu władzy polega na wykorzenieniu ze stanu, rodu, miejsca.

Agambenowi mogło się to skojarzyć z obozem koncentracyjnym. Jest taki fragment w książce *Czy to jest człowiek*, w której Primo Levi u progu obozu koncentracyjnego mówi: „Odbiorą nam imię [...]”⁴⁷. Słusznie, jak można mniemać, przekonuje Agamben – dokładnie w kontekście owego [...] *by whatsoever name he may be called there in* – że za sprawą formuły writu *h.c.*, „[...] europejska demokracja ustanawiała w centrum swej walki z absolutyzmem nie *bios*, życie obywatela o pewnej jakości, ale *dzoē*, nagie życie w swej anonimowości [...]”. Lecz, jego zdaniem, i w tym przypadku nagie życie jest „[...] objęte j a k o t a k i e suwerennym wyrzuceniem [...]”⁴⁸. Przed sądem rzeczywiście „odbiorą nam imię”. Tyle że w przypadku idei *izonomii* chodzi o coś zgoła innego – o odarcie człowieka z *godności osobistej* (tytułów, majątku, dorobku i dziedzictwa – różnicujących status jednostek), by dotrzeć do *godności osobowej* (do abstrakcyjnego „człowieka w ogóle”, którego każdemu egzemplarzowi przysługuje taki sam, zupełnie niezasłużony, szacunek). Jakże cienka jest granica w słowie.

Oto i „paradoks niezbywalnych praw ludzkich”, dotyczących abstrakcyjnej istoty ludzkiej – „abstrakcyjnej nagości bycia człowiekiem”⁴⁹. Ale *h.c.* to prędeż paradoks ich właśnie, a nie suwerenności, jak twierdzi Agamben. Dopatrując się w *habeas corpus* figury nagiego życia widzimy, że jest ona wszystkim tylko nie przykładam *suverennego wyjątku* – ustanawiającego próg nierozróżnialności między *nomos* a *physis*, i ostatecznie odzierającego życie z wszelkich praw, czyniący z ludzi „nagie życia”. W sensie teoretycznym, to idealny wręcz przykład fikcji prawnej – wzorowego, czystego (nieskażonego żadnym faktem) *nomos*. *Dzoē* ma tu charakter czysto metaforyczny. Z perspektywy praktycznej natomiast – szczególnie historii – jest kategorią zaprze-

⁴⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 334.

⁴⁷ P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, przedmowa I. Gutman, Warszawa 1996, s. 28.

⁴⁸ G. Agamben, *Homo secer...*, s. 170.

⁴⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 325 i 234.

zeniem fenomenu obozu, tak jak opisała go Arendt, i o którym mówił Agamben. *Habeas corpus* stał się słynny właśnie dlatego, że posłużył przeciw suwerennemu wykluczeniu – przeciw arbitralnemu izolowaniu ludzi i odzieraniu ich z wszelkich praw (*per speciale mandatum domini regis*). Instytucja ta, choć urodziła się jako „prawo Anglika” (przywilej dla *bios*), przekształciła się z czasem w twarde (bo nie abstrakcyjne) „prawo człowieka” (uprawnienie wyidealizowanego *dzoē*) – nie baczmy bowiem na narodowość, wyznanie, kolor skóry, itp.⁵⁰

Subjiciendum. Opresja jako emancypacja

Habeas corpus ad subjiciendum et recipiendum – oto pełna nazwa writu; dokładnie opisuje jego funkcję. „Będziesz miał ciało do poddania i otrzymania...” W tłumaczeniu na język narodowy zatraceniu ulega (jak zawsze w tego typu przypadkach) pierwotna gra słów, której znaczenie odkrył przed nami Foucault. Całkiem na rzeczy wydaje się sięgnięcie w tym miejscu po jego tezę, że „*s u j e t* (podmiot) bierze się z *a s s u j e t t i s m e t* (ujarzmienia, podległości)”⁵¹.

Myśl wydaje się zdumiewająca; czyżby procedura *habeas corpus* miał być pierwszym – choć wciąż jeszcze nie naukowym, a *stricte* jurydycznym – z owych „specyficznych sposobów *ujarzmiania*”, które rodzić mają „człowiecze ja”? Znamienne, w języku angielskim *subject* znaczy za razem „podmiot”, „obywatel”, jak i „poddany” (Jej Królewskiej Mości, na przykład); a jeszcze – jakby tego było mało: „przedmiot” (badań, eksperymentu)... Tutaj antynomiczne są dwa sensy jednego słowa. Być może we wcześniejszych dziejach języka polityki, nie skażonego jeszcze nauką o suwerenności, zawarta jest podświadoma, dorozumiana wiedza o tym, że „[...] u źródeł relacji władzy nie istnieje, niczym ogólna matryca, binarna, powszechna opozycja panujących i poddanych [...]”⁵². Nawet jeśli twierdzenie to miałyby się tu odnosić wyłącznie do świata ustroju prawnego, może ono zdumiewać.

Oto w rycie – obrządku prawnym owego writu – *habeas corpus ad subjiciendum* rodzi się najwcześniejszy zwiastun „politycznej ekonomii ciała” (w wy-

⁵⁰ Być może użycie słowa *corpus*, zamiast *persona*, wiąże się z tym, że to ostatnie (jakkolwiek jest synonimem „osoby”), znaczy również – na co wskazuje Hobbes – „przebranie”, „zewnątrzny, pozorny wygląd” człowieka przebranego na scenie, „[...] a czasem, bardziej szczegółowo, tę część przebrania, która zasłania twarz jako maska”, tym sposobem *persona* „[...] jest tym samym, co *actor*, zarówno na scenie, jak i w życiu potocznym [...]” (T. Hobbes, *Lewiatan...*, Warszawa 2005, s. 244). Odpowiednikiem *persona*, jest greckie *prosopon* – „twarz”, „oblicze” – to, w jakiej postaci objawia się „to, co pod spodem”, „podstawa”, czyli *hypostasis*. Gdy więc do pojęcia *persona* przywarł epitet *ficta*, *corpus* kojarzymy z jakimś „rdzeniem”, tym co się pod obliczem kryje. Poszukujemy w nim właściwej osoby, pod jakimkolwiek imieniem, czy maską, by się kryła.

⁵¹ T. Komendant [w:] M. Foucault; *Nadzorować i karać...*, s. 25, przypis tłumacza.

⁵² M. Foucault, *Wola wiedzy...*, s. 85.

daniu prawno-państwowym) – „nagiego ciała”, *dzoē* – jego „podporządkowanie i rozdysponowanie”⁵³. Jak pisał Agamben: „Znowu wydobywane z lochów na światło dzienne po to, by zostać okazane *apud Westminster*, jest tylko ciało *homo sacer*, nagie życie. Na tym polega siła nowoczesnej demokracji, a zarazem głęboko w niej osadzona sprzeczność: nie obala ona świętego życia, lecz rozkrusza je i rozsiewa po poszczególnych ciałach, czyniąc z nich stawkę w grze politycznego konfliktu. To tutaj tkwi źródło tajnego powołania biopolityki: ten, kto później zaprezentuje się jako podmiot praw oraz jako – jest to interesujący oksymoron – suwerenny podmiot (*subiectus superaneus*, czyli to, co leży pod, a za razem powyżej), może takim się ustanowić, jedynie powtarzając suwerenny wyjątek i wydzielając w sobie samym *corpus*, nagie życie. [...] *Corpus* jest bytem o dwóch obliczach, podmiotem zarówno podporządkowania suwerennej władzy, jak i osobistych swobód wolności.”⁵⁴ Oto domagając się ciała do poddania, suwerenna władza upodmiatawia je. Oto *podmiotowość* postrzegając zaczynamy właśnie jako *możliwość bycia poddanym*.

Hobbes przypominał, że suwerenność jest tej natury, iż w jej przypadku decydujący jest kaprys. Przywoływał słynny przykład ateńskiej instytucji ostracyzmu: „[...] każdy obywatel, przynosząc na rynek swoją muszlę ostrygi, na której było napisane imię tego, kto według niego powinien być wygnany, nie podnosząc przy tym przeciw niemu żadnego konkretnego oskarżenia^[55], czasem skazywał na wygnanie jakiegoś Arystyda za jego sławę sprawiedliwości. A czasem rubasznego kpiarza, jak na przykład Hiperbola, dla żartu. A przecież nikt nie może powiedzieć, że suwerenny lud Aten nie miał prawa skazać tych ludzi na wygnanie; ani też że Ateńczyk nie miał prawa żartować albo być sprawiedliwym”⁵⁶. Oto więc: „Jeden z paradoksów stanu wyjątkowego głosi, że nie jest w nim możliwe odróżnienie naruszenia prawa od jego wykonania – innymi słowy, to co jest zgodne z normą, i to co ją gwałci, bez reszty się w nim zbiegają (ten, kto przechadza się w trakcie godziny policyjnej, nie łamie prawa bardziej niż strzelający do niego żołnierz)”⁵⁷. Paradoks stanu wyjątkowego może być dostrzeżony w opisywanym przez Dicey’a w charakterze aktu zawieszenia *habeas corpus* w Zjednoczonym Królestwie. Jest to bowiem wyłącznie zawieszenie przysługiwania prawa do writu *h.c.*, nie zaś zawieszenia wolności osobi-

⁵³ Tenże, *Nadzorować i karać...*, s. 27.

⁵⁴ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 170.

⁵⁵ Oto, na czym jeszcze polega stan wyjątkowy obozu: Primo Levi trafiwszy do baraku obozowego, spragniony po długiej podróży, wypatrzył za oknem „piękny sopel lodu”. Już go miał w dłoni, gdy wyrwał go mu gruby Niemiec. „– *Warum?* – spytałem go moją nędzną niemieczyzną. – *Hier ist kein warum* (tu nie ma żadnych dlaczego) [...]”. (P. Levi, *Czy to jest człowiek...*, s. 30. Wyróżnienie własne).

⁵⁶ T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 300-301.

⁵⁷ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 84.

stych (jako, że sam writ ich nie ustanawia). Zakaz naruszania tychże obowiązuje nadal, tyle że egzekwowany będzie, dopiero po zniesieniu stanu wyjątkowego. Wtedy to odpowiedzialność poniosą wszyscy, którzy aresztowali i więzili bezprawnie – chyba że wybawi ich od tego parlamentarny akt łaski, tzw. *indemnity act*.⁵⁸ Tak czy inaczej tragedia *homo sacer* polega na tym właśnie, że nie jest on *subject* w żadnym wymienionych sensów; jest nie tylko pozbawiony podmiotowości prawnej, ale i – mimo pozorów jakichś stawianych mu nakazów i zakazów – w ogóle prawu nie podlega (choć podlegać powinien).

Zakończenie

Wiele krytyki spotkały tezy autora *Homo sacer* – trudno bowiem wskrzesić dawno przebrzmiałą retorykę opresywnego suwerennego państwa-prawa. Wiele wskazuje na to, że żywe problemy opresji nie mieszczą się już wyłącznie w jurydycznym dyskursie. *Habeas corpus* wyraźnie niesie z sobą ducha biopolityki. Nie jest to jednak ani w pełni biopolityka w rozumieniu Agambena – tanatopolityczna w istocie, wedle uwag Thomasa Lemke⁵⁹. Nie jest to też jednak w pełni biopolityka foucaultiańska, ze względu na jej ewidentnie jurydyczno-dyskursywny charakter. Być może mamy tu do czynienia z czymś pośrednim, ewentualnie z prawno-ustrojowym wycinkiem wizji Foucaulta.

Szereg uwag Agambena dotyczących natury stanu wyjątkowego zadaje się trafiać w sedno sprawy. Przyznać także należy (pomijając pewne zastrzeżenia natury historycznej), że *Habeas Corpus Act* rzeczywiście *u s t a n a w i a* „[...] w centrum politycznej walki z absolutyzmem [...] dzoē, nagie życie w swej anonimowości” (wcześniej, oczywiście czynił to w praktyce sam writ). Wbrew jednak tezom Agambena, czyni to, nie po to, żeby objąć je suwerennym wykluczeniem – wprost przeciwnie. Takiemu suwerennemu wykluczeniu (w wydaniu „specjalnych upoważnień królewskich”) miał on właśnie zapobiegać. Udało mu się to przez to, że docierał do jego istoty – kwestii pozostawionego samemu sobie „nagiego życia”, które było słabym punktem każdego systemu prawnego opartego wyłącznie na *bios*. *Habeas corpus* jest (jako taki) remedium na czynienie stanu wyjątkowego permanentnym, a nie środkiem do jego realizacji.

Riposta na wyzwanie *Homo sacer*, będzie niechęć ciosem wymierzonym w cały szereg innych krytycznych teorii filozoficzno-politycznych. Czy odpowiedź jest trafna w ogóle – trudno powiedzieć. Nasuwa się ona jednak na szczególnym gruncie zaprezentowanego tu pisma sądowego. Jeśli zgodzimy się, że (po pierwsze) izonomia i (po drugie) upodmiotowienie w prawie są – przy poprawnym ich przeprowadzeniu – jakimiś formami emancypacji politycznej

⁵⁸ Zob. A.V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym*....

⁵⁹ Zob. T. Lemke, *Strefa nierozróżnialności*...

(pożądanego ustroju, który wyzwala człowieka), czy też chociaż środkami do jej realizacji – to historia *habeas corpus* dowodzi dwóch rzeczy. Uskutecznienie emancypacji wymaga istnienia superstruktury suwerena, postawionego hierarchicznie *ponad* i przynależnościowo *poza*; a także potrzebuje owej prawniczo-politycznej metanarracji, która stara się wszystko ogarnąć i poszufladkować. Prześledzenie ewolucji instytucji *h.c.* ujawnia do tego ten zdumiewający fakt, że owo uskutecznienie emancypacji – i na tym chyba polega historyczny paradoks – wymaga dokładnie tego samego, a właściwie, tak samo pojmowanego, suwerena – politycznej nad-istoty, *boga na ziemi* – i niezawodnie tej samej meta-retoryki – służącej pierwotnie absolutyzmowi (a zaczerpniętej w gruncie rzeczy z teologii politycznej późnośredniowiecznych monarchii zachodnio-europejskich) – które kiedyś były naczelnymi urządzeniami opresji. Lewiatan (monstrum Wiekuistego Ładu) wcale nie przegrał z Behemotem (chimerą Permanentnej Rewolucji) – że posłużymy się tą słynną metaforą z bestiariusza filozofii polityki⁶⁰; to Lewiatan, udusiwszy uprzednio Behemota, sam przepoczwarzył się w bestię bardziej dobrotliwą (najpewniej został po prostu oswojony – oprócz tego, że oswaja nas⁶¹). A dokonało się to przy użyciu dokładnie tych samych kategorii dyskursu prawno-politycznego, tyle że nieco pogłębionych (czytaj: jeszcze bardziej oderwanych od języka potocznego). Gdy podejmiemy do sprawy teoretycznie, to zauważymy, że w obu wymienionych aspektach emancypacji, jakie niesie z sobą *h.c.*, mamy do czynienia z osobliwym przechodzeniem opresji w emancypację. W przypadku równości wobec prawa, będzie to proces historyczny, zastępowania pierwszego przez drugie; w kwestii upodmiotowienia – osobliwa dwoistość, janusowe oblicze.

Celem tej pracy było zbadanie czy rzeczywiście, jak zdaje się twierdzić Agamben, prawa jednostki i obozy koncentracyjne – demokracja liberalna i totalitaryzm to dwie strony tej samej monety; monety, jaką okazuje się być wzięta z *rule of law* idea – choćby tylko formalnie rozumianej – r ó w n o ś c i („beziemiennych ciał”, „nagiego życia”). Agambenowska interpretacja *habeas corpus* jedną rzecz zdaje się czynić pewnikiem. Idea równości przestała być jasnym i jednoznacznie pozytywnym punktem odniesienia dla projektu wyzwolenia. Teraz okazuje się raczej czymś na kształt sześcianu Neckera. Patrząc nań – widząc rysunek na płaszczyźnie abstrakcji, a spodziewając się czegoś mającego trzeci wymiar wartościowania – pozbawieni jasnych wskazówek, co do historycznej głębi, raz to dostrzegamy jego wierzch, raz to spód; raz jawi się nam zbawieniem dla ludzkości, kiedy indziej znowuż – potępieniem. Wniosek jest

⁶⁰ Por. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa...*, s. 109.

⁶¹ Więcej na ten temat: M. Zabdyr-Jamróż, *Czuli barbarzyńcy czy wysublimowani niewolnicy?*, „Nauki Polityczne. Zeszyty Naukowe Koła Nauk Politycznych UJ”, nr 4, Kraków 2007, s. 149-160.

przygnębiający bardziej niż najbardziej katastroficzna diagnoza rzeczywistości – to czy ocenimy dany projekt lub stan rzeczy jako emancypacyjny, czy raczej: za wieszczący opresję – jest tylko kwestią złudzenia optycznego.

Gdy przychodzi do oceny wyводу Agambena, można wskazać, że gubi on historyczną głębię. Nie zauważa, że w dziejach ustrojów prawno-politycznych oglądaliśmy już obie strony *habeas corpus*. Tę szpetną ktoś kiedyś z wielkim wysiłkiem obrócił, odsłaniając jasną, i umocnił ją w takiej pozycji. Trudno się zgodzić z Agambenem, że ta moneta cały czas się obraca na krawędzi – wiruje, tak, że nie sposób rozróżnić jej dobrej od złej strony.

Z całą stanowczością stwierdzić można, że Agamben, zwróciwszy trafnie uwagę na ową dwoistość instytucji *habeas corpus* i doszukując się źródła tej niejednoznaczności w fenomenie czy pojęciu suwerenności, najzupełniej chybił, diagnozując jej naturę. Wygląda na to, że emancypację zaprezentował jako opresję. Przyjmując już jego kategorie teoretyczne, dostrzegamy po bliższym studium, iż sam writ jest dowodem na to, że idea *nomos basileus* – panowania króla Nomosa, czyli zwyczajnie *rzędy prawa* – wcale nie zasada się, a przynajmniej wcale nie musi opierać się na suwerennym wykluczeniu. Zupełnie na przekór tezom Agambena *habeas corpus* dowodzi, że to właśnie koncentracja prawa na nagim życiu – oraz wyraźne oddzielenie go od życia politycznego – może stanowić skuteczną strategię inkluzji, a nawet i emancypacji.

Bibliografia:

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posłowie P. Nowak, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Baran K., *Batalia o skuteczność writu habeas corpus w Anglii doby Stuartów* [w:] *Prace poświęcone pamięci Adama Uruszcza*, Kraków 2006, s. 151-157.
- Bergman, P., B., S., J., *The Criminal Law Handbook: Know Your Rights, Survive the System*, Edycja 10., (brak miejsca) 2008.
- Blackstone W., *Commentaries on the laws of England: in four books*, wstęp i oprac. B. Fields, G. Sharswood, Filadelfia 1860.
- Bryk, A., *The Limits of Arbitrary Government. Edward Coke and the Search for Fundamental Law*, Kraków 1995.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, przeł. D. Lachowska, Kraków-Warszwa 1994.
- Dicey A. V., *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnym*, przeł. K. Kowalewski, Warszawa 1908.
- Dicey A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. Edycja 9., wstęp i dodatek E. C. S. Wade, Londyn 1945.

- Foucault M., *Historia Seksualności*, wstęp T. Komendant, przeł. B. Banasiak, T. Matuszewski, K. Matuszewski, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Harris S., *Procedural Vocabulary in Law Case Reports* [w:] "English for Specific Purposes" Vol. 16, Iss. 4, 1997, s. 289-308.
- Hobbes Th., *Lewiatan. Czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy: J.C. A. Gaskin, Warszawa 2005.
- Holdsworth W. S., *A History of English Law*. Tom 1., Londyn 1903.
- Hume D., *The History of England from the invasion of Julius Cezar to the abdication of James the Second, 1688*, Vol. VI, Boston 1850.
- Jenks E., *The Story of Habeas Corpus* [w:] *Select Essays in Anglo-American Legal History*, Vol. 2, Boston 1908, s. 531-548.
- Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski*, wg słownika H. Mengego i H. Kopii, Warszawa (bez daty)
- Levi P., *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, przedmowa I. Gutman, Warszawa 1996.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Maitland F. W., *The Constitutional History of England*, Cambridge University Press 1908.
- Ptak, M. J., Kinstler M. (red.), *Powszechna Historia Państwa i Prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Wrocław 1996.
- Razler J., *Język łaciński dla prawników*, Warszawa 2006.
- Taswell-Langmead Th. P., *English Constitutional History*; Edycja 10., Londyn 1946.
- Trevelyan G. M., *Historia Anglii*, przeł. A. Debnicki, Warszawa 1963.
- Trevelyan G. M., *Historia społeczna Anglii* / przeł. A. Klimowicz, Warszawa 1961.
- Szerer M., *Sądownictwo Angielskie*, Warszawa 1959.
- Wiecek W. M., *Somerset: Lord Mansfield and the Legitimacy of Slavery in the Anglo-American World* [w:] "The University of Chicago Law Review", Vol. 42, Iss. 1 (Autumn, 1974), s. 86-146.

Zasoby internetowe:

- T. Lemke, *Strefa nierozróżnialności. Krytyka Agambenowskiej koncepcji biopolityki*, przeł. K. Pękacka-Falkowska [na:] http://www.recyklingidei.pl/lemke_strefa_nierozróżnialnosci
- <http://www.answers.com/topic/habeas-corpus-writ-of>
- <http://www.answers.com/topic/habeas-corpus>
- <http://www.constitution.org/fed/federa84.htm>
- http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4329839.stm
- <http://habeascorpus.net/asp/>
- <http://www.legalserviceindia.com/articles/wha.htm>

Michał PODNIESIŃSKI

Foucault i stan natury

Przedmiotem tego artykułu jest próba ujęcia dość swoistej myśli niezwykle popularnego ostatnimi laty Michela Foucaulta w tradycyjnych kategoriach filozofii politycznej i wskazanie, iż w swej rozbuchanej i finezyjnej metaforyce, Foucault jest (być może) trafnym demistyfikatorem nowoczesnych stosunków władczych, stosunków, które diagnozuje jako postnowoczesny stan natury.

Krytyczne tło odniesienia

Wydaje się, że dość wyczerpującym wykładem większości zarzutów wysuwanych wobec teorii władzy, zbudowanej wokół pojęcia *assujettissement* (ujarzmiania) Michela Foucaulta przez różnych amerykańskich i angielskich profesorów, takich jak Michael Walzer, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Alasdair MacIntyre, a także przez Jürgena Habermasa czy Tadeusza Buksińskiego, jest fragment *Philosophical Papers* Charlesa Taylora¹, w którym autor stawia przynajmniej cztery zasadnicze zarzuty, które, by zrozumieć wagę dalszych naszych rozważań, należy przynajmniej pokrótce przedstawić:

1) Po pierwsze, Taylor czyni Foucaultowi zarzut, wyrastający jeszcze z tradycji arystotelejskiej (I ks. *Polityki*), możemy go nazwać antystrukturalistycznym. Stwierdza on, iż każde działanie, czy to indywidualne, czy społeczne, dokonuje się ze względu na jakiś, choćby formalny (jak arystotelejskie *szczęście*), cel.

Taylor rekonstruuje teorię władzy Foucaulta, wydobywając z tekstu *Historii Seksualności* trzy, jego zdaniem, fundamentalne tezy:

¹ Np. pod tym samym tytułem [w:] D. Couzens Hoy (red.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell 1986, s. 69-102 oraz *Foucault o wolności i prawdzie* [w:] A. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dziś*, Poznań 1998, s. 82-105. Ponieważ artykuł jest napisany prostym językiem i dokonany przekład nie nastręcza żadnych wątpliwości, będę korzystał z przekładu polskiego.

1. Władza nie ma podmiotu – co oznacza, iż relacja władzy jest pierwotna i konstytuująca dla całej rzeczywistości społecznej.²
2. Władza idzie od dołu – to raczej lokalne konflikty, mikrointeresy i relacje społeczne na najniższym poziomie w sumie konstytuują porządek globalny. Pomiędzy mikrostrukturami i makrostrukturami zachodzą wzajemne relacje, jedne wpływają na drugie.³
3. Stosunki władzy mają zarazem charakter intencjonalny i niepodmiotowy – Taylor atakuje najmocniej właśnie tezę trzecią, argumentując, zresztą słusznie, że nie do pomyślenia jest intencjonalność bez podmiotowości.⁴

To właśnie bezpodmiotowa intencjonalność stanowi największy problem w zrozumieniu władzy u Foucaulta. Ta dziwna „schopenhauerowska ślepa wola” – jak ją nazywa Taylor – powoduje, że pomiędzy działaniami a osiąganymi celami nie ma żadnej korelacji. Władza staje się mitycznym *arche*, które niczym zasada świata przepływa przez rzeczywistość, a każda relacja ludzka jest jedynie jej epifenomenem. Tym samym powiązanie pomiędzy władzą a jej skutkami jest zupełnie niejasne i nieskorelowane – podmioty działają bez celów, a konsekwencje nie są efektem żadnych działań.

2) Należy bardzo wiele uwagi poświęcić także drugiemu zarzutowi, nazwijmy go kategorialnym, który pomimo swej analityczności, a może właśnie dzięki niej, ma w gruncie rzeczy wielką siłę teoretyczną. Jest to problem poruszany jeszcze przez Platona. Sokrates z Platńskiego *Państwa* udziela Trazymachowi odpowiedzi na zarzut, że sprawiedliwość to jedynie wyraz interesów grup dominujących: „Ja twierdzę, – mówi Trazymach – że sprawiedliwe, to nic innego jak to, co leży w interesie mocniejszego”⁵. Ale – zauważa Platon – nie dlatego zwiemy władzę polityczną sprawiedliwą, że realizuje interesy, bo te realizuje każdy, a mimo to kim innym jest lekarz, kim innym rzemieślnik, a kim innym jeszcze stolarz, choć każdy z nich realizuje własny interes. Dlatego co innego musi być wyróżnikiem władzy politycznej.

Taylor rozwija ten zarzut, twierdząc, iż rezygnując ze starego modelu władzy: rozkazujący – słuchający, Foucault wbudowuje relację władzy w każdą relację społeczną, tym samym redefiniując nasze rozumienie społeczeństwa.⁶

Taylor uważa to za absurd, przedstawiając relację lekarz – pacjent jako przykład relacji, która zupełnie nie podlega temu modelowi wytłumaczenia. Tak

² „Władza, która interesuje Foucault, wprost przeciwnie jest wewnętrzna do owych innych relacji. Można by powiedzieć, że jest dla nich konstytutywna, że formy dominacji są wbudowane w samo rozumienie wspólnego działania” (Tamże, s. 87).

³ Tamże, s. 88.

⁴ Tamże, s. 89.

⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 28, 338 C.

⁶ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 88.

szeroko pojmowana relacja władzy, jak chce rozumieć relację *ujarzmiania* Foucault, nie ma żadnego sensu. Z jednej strony nie można jej odgraniczyć od relacji o charakterze pozytywnym, jak na przykład: przynoszenie korzyści, pomoc, współczucie miłosierdzie, z drugiej od skrajnie negatywnych: manipulacja, dominacja, przemoc, czy stosowanie nagiej siły. Wszystko jest władzą, a więc nic nią nie jest.

Co więcej, gdy rozrysujemy tę relację, okaże się, że nie tylko traci ona swój sens w punktach *maksimum* i *minimum*, ale także w samym środku, gdzie moglibyśmy się spodziewać najbardziej typowej relacji władzy, znajdujemy relacje czysto formalne, jak na przykład przebywanie w tym samym pomieszczeniu.

3) Trzeci zarzut to zarzut, który możemy nazwać zarzutem totalizmu. Taylor, pozostając w kręgu klasycznej ontologii, argumentuje, że stosowanie pojęć bez ich antynomii nie ma sensu. Władza bez wyzwolenia to oczywista konsekwencja hiperbolizacji władzy, w której jedno „wyzwolenie” jest tylko ustanowieniem innej dominacji, właściwie bardziej opresyjnej (co jest myślą przewodnią autora *Słów i rzeczy*). Jeśli więc nie ma wyzwolenia, nie ma też władzy, koncepcja w tym miejscu niejako sama się podważa w swej sile eksplanacyjnej.⁷

4) Ostatni zarzut z punktu widzenia logicznego jest zabójczy dla teorii: jeśli władza jest pojęciem pierwotnym wobec prawdy⁸, to także koncepcja Foucaulta, podobnie jak Nietzschego, zgodnie ze swą treścią jest tylko kolejnym *p r z e - j a w e m* w ł a d z y i u j a r z m i e n i a, niczym więcej. Teorii takiej się nie odkrywa, a jedynie „zmyślnie” konstruuje na potrzeby doraźnej walki politycznej. Przyznaje to sam Foucault:

Każde społeczeństwo ma swój własny reżim prawdy, swoją „ogólną politykę” prawdy: to znaczy takie typy dyskursu, które akceptuje i sprawia, że funkcjonują one jak prawdziwe; mechanizmy i instytucje umożliwiające odróżnienie twierdzeń prawdziwych i fałszywych, środki za pomocą których każde z nich jest sankcjonowane.⁹

Filozof wyraża to także *explicite*:

Jesteśmy wystawieni na wytwarzanie prawdy przez władzę i możemy wykonywać władzę przez wytwarzanie prawdy. [...] W ostatecznej analizie musimy wytwarzać prawdę tak, jak musimy wytwarzać bogactwo.¹⁰

⁷ Tamże, s. 94.

⁸ „A zatem ‘władza’ wymaga ‘wolności’, ale wymaga również ‘prawdy’” (Tamże, s. 97).

⁹ M. Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* C. Gordon (red.), New York 1980, s. 131.

¹⁰ Tamże, s. 93.

Gdy wszystko to zsumujemy, dodając do tego jedną z podstawowych tez Foucaulta, głoszoną szczególnie w wykładach w Collège de France z roku 1976, iż *polityka to jedynie wojna prowadzona innymi środkami*¹¹, a która zostaje przejęta od Włodzimierza Lenina, to istotnie, otrzymujemy wizję władzy wszechobecnej i obezwładniającej.

Sam Taylor kpi sobie ze słynnej relacji *assujettissement*, podając przykład dentysty i pacjenta. Pacjent przychodzi do dentysty, licząc się z tym, że tamten w istocie, zamiast leczyć i pomagać, pragnie go ujarzmić i zdominować.

Barry Hindess i wielka pomyłka

Nie pragnę tutaj bronić Foucaulta i uważam, że wszystkie, choć jedynie naszkicowane tutaj, zarzuty (a także wiele więcej podnoszonych przez licznych anglosaskich komentatorów) są słuszne. Nie w tym jednak rzecz. Prawdą jest, że traktowanie rozmyślań Foucaulta jako zwartej koncepcji władzy jest całkowitą pomyłką, jednak czytanie książek autora *Słów i rzeczy* jedynie pod kątem zapoznania się z niektórymi barwnymi opisami tortur i praktyk karceralnych, także wydaje się pozostawiać nierozpoznaną zbyt dużą ilość uwag autora, układających się w dość spójną myśl. Myśl, będącą być może najgroźniejszym atakiem na całą zachodnią, głównie anglosaską koncepcję legitymizacji władzy jako umowy społecznej.

Tym samym pragnę tu zaprezentować nowe odczytanie Foucaulta, w świetle jego poglądów epistemologicznych i lingwistycznych, które hasłowo można ująć jako *kryzys reprezentacji*. Zanim do tego przejdziemy, należy jako łącznik przedstawić poglądy australijskiego filozofa Barry'ego Hindessa, który broni Foucaulta, zauważając, że pod przynajmniej jednym względem jest on bardziej konsekwentny oraz bardziej spójny niż klasycy nowożytnej myśli politycznej, tacy jak Tomasz Hobbes, John Locke, dwudziestowieczni Steven Lukes, czy Robert Dahl. Zajmiemy się tu tylko tym pierwszym.

Ogólny zarzut autora wobec Hobbesa brzmi: Hobbes myli zasadniczo dwa modele władzy: władzy jako prostej dyspozycji do działania oraz władzy jako możliwości działania wraz z uprawnieniem do niego. I rzeczywiście, czytając dokładnie *Lewiatana*, nie trudno zauważyć, że istotą stanu natury jest posiadanie przez jednostki władzy, rozumianej jako prostej dyspozycji do działania:

Mocą człowieka (biorąc rzecz ogólnie) są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro.¹²

¹¹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, przeł. K. Kowalska, Warszawa 1998, s. 28.

¹² T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 74.

Działania te mogą być proste – siła fizyczna, bądź instrumentalne – przez wykorzystanie narzędzi. Władza to więc warunek ludzkiego działania¹³, prosty zestaw zdolności i atrybutów. Co jednak zauważa Hindess, to niezwykle problem możliwości ich łączenia, który przecież stanowi fundament umowy społecznej:

Najważniejsza kwestia dotyczy w tym miejscu heterogeniczności wyżej wymienionych władz. Niezbyt jasne jest, w jaki sposób można dodać wymowę jednej osoby, siłę drugiej i dobrą sławę trzeciej, aby uformować władzę większą niż każda posiadana z nich.¹⁴

Natychmiast pojawia się drugi problem: jak w ogóle mógłby działać taki mechanizm¹⁵, jeśli zgodzilibyśmy się na to choćby hipotetycznie.

Problem wykracza jednak znacznie dalej, niż to zauważa Hindess. Kumulacja fizycznych dyspozycji to jedynie pierwszy aspekt, drugi, znacznie ważniejszy, to przejście od partykularnej woli do uniwersalnego rozumu, które, gdy będziemy czytać Hobbesa krytycznie, nie ma żadnej możliwości dokonania się.

Niestety nie mamy tutaj miejsca, aby rozważyć wszystkie ważne aspekty tego zagadnienia¹⁶, lecz dodajmy przynajmniej jeszcze jedną kolosalną niespójność. Na rozumieniu władzy jako prostej dyspozycji opiera się także Hobbessowska koncepcja uprawnienia przyrodzonego (*ius naturale*), które Hobbes ujmuje dokładnie tak:

Uprawnieniem przyrodzonym, które pisarze zazwyczaj nazywają *ius naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy swego własnego życia.¹⁷

Otóż, jak będzie nas przekonywał Hobbes, zrzeczenie się uprawnienia przyrodzonego jest podstawowym, koniecznym warunkiem wyjścia ze stanu natury. Hobbes stawia jednak jeszcze jeden warunek, który na równi czyni całą koncepcję intuicyjnie sensowną, co logicznie sprzeczną:

Człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by mu odebrać życie.¹⁸

¹³ B. Hindess, *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucault*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa - Wrocław 1999, s. 46.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże, s. 58.

¹⁶ Problematykę tę podejmuję na nowo i znacznie rozszerzam w innym moim artykule, zob. *Dlaczego Anglosasi nie lubią Foucaulta?*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 12, 2010, s. 149-174.

¹⁷ T. Hobbes, dz. cyt., s. 113.

¹⁸ Tamże, s. 116.

Czy zauważamy już problem, czymże by miało być owo zrezygnowanie? Hobbes, pisząc o rezygnacji, dokonuje kluczowego przesunięcia:

Zrezygnować z jakiegoś uprawnienia do jakiejś rzeczy, jest to wyzbyć się wolności przeszkadzania innemu człowiekowi w korzystaniu z jego uprawnienia do tej samej rzeczy.¹⁹

Ale przecież, gdy mowa o wyzbyciu się uprawnienia naturalnego, po pierwsze ową rzeczą jesteśmy my, a po drugie byłoby to wyzbycie się tego właśnie, co Hobbes bezwzględnie każe nam zachować. Wszak przeszkadzanie, o którym pisze powyżej, jest tylko późną konsekwencją uprawnienia, a nie pełną treścią tegoż. Jest nią dokładnie „wolność używania własnej mocy”. Mówiąc wprost, niemożliwe jest zrzeczenie się uprawnienia.

Hobbesowi udaje się nas do tego przekonać dzięki wprowadzonej przez niego koncepcji uprawnienia, która już wewnątrz pełni dwie funkcje, które same w sobie winny być przedmiotem analizy, nie zaś być traktowane jak dwa aspekty tego samego. Używając słowa *uprawnienie*, Hobbes może mówić o zrzekaniu się uprawnienia, ale przecież, zgodnie z jego własną definicją, uprawnienie nie jest niczym więcej i niczym mniej, niż prostą dyspozycją do działania, a więc zrzeczenie się uprawnienia jest niczym więcej i niczym mniej, niż całkowitym zaprzestaniem tego działania, niemożliwością działania – całkowitą biernością, co, jak sam Hobbes podkreśla, w oczywisty sposób uderzałoby w zasadność i sensowność umowy społecznej w ogóle.

Foucault i stan natury

Po cóż jednak cofamy się tak daleko w czasie? Hindess zauważa jedynie „powierzchnię” problemu, który w całej rozciągłości widzi i krytykuje Foucault. Jak na dłoni widać to, gdy czytamy krytyki jego podejścia w świecie angloskim. Michael Walzer pisze z wyrzutem, że Foucault uważa, iż:

Gdy Król został ścięty, umarła także teoria państwa, została zastąpiona socjologią, psychologią, kryminologią itd... [wcześniej zaś - *przyp. MP.*] Wybory, partie, zgromadzenia, są całkowicie nieobecne w foucaultiańskim dyskursie władzy, i ta nieobecność jest wymowna.²⁰

¹⁹ Tamże, s. 114.

²⁰ D. Couzens Hoy (red.) *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell 1986, s. 53, 54.

Widać tu, jak amerykański myśliciel nie może zrozumieć, o co chodzi Foucaultowi, gdy tamten pyta: kim jest suweren? A co ze zgodą obywateli, umową społeczną? – pyta Michael Walzer.

Foucault odpowiada: zgoda ma jedynie przysłonić arbitralność władzy. Nawet jeśli faktycznie miałyby miejsce, byłyby jedynie przysłoną państwowej przemocy. Suweren przecież, zgodnie z koncepcją Hobbesa, jest taką samą jednostką, jak każda inna, która narzuca innym swoją niepodzielną wolę. Cały problem *Lewiatana* to nie problem jakości władzy, która zaprzętała całe średnio-wiecze, lecz jedynie jej ilości. Hobbes uważa, że właściwie Państwo już funkcjonuje sprawnie, gdy jeden narzuca swą wolę, dodajmy, swą partykularną wolę, a inni go słuchają. Hobbes pisze wprost:

I ten rodzaj władzy [despotyczny – *przyp. MP*] czy suwerenności różni się od suwerenności ustanowionej [przez umowę społeczną – *przyp. MP*] tylko tym, że ludzie, którzy wybierają swego suwerena, czynią to ze strachu jedynie przed drugim, nie zaś ze strachu przed tym, kogo ustanawiają suwerenem.²¹

Różnica więc jest żadna, biorąc pod uwagę, iż suweren jest dokładnie taką samą jednostką, jak każda inna. Suwerenność to zaszyfrowana despotcja, co podkreśla np. w *Słowniku społecznym* Bogdan Szlachta²².

Oczywiście Hobbes już na samym początku słynnego rozdziału XI pisze o prawie naturalnym (*lex naturalis*) rozumowym prawie pokoju, z którego wynikają kolejne ważne prawa, ale nie dodaje najważniejszego: to jedynie partykularna wola suwerena decyduje, czy zacznie je stosować. Skąd się one w ogóle biorą? Jakie jest dla nich uzasadnienie? Jakże uzasadnieniem prawa pokoju ma być sam pokój? – to błędne koło. Czym w takim razie jest pokój? Nie ma odpowiedzi na te pytania w koncepcji Hobbesa.

To właśnie rozumie Foucault, gdy pyta o to, kim jest suweren i gdy wprost pisze, że w swych najważniejszych książkach z tego okresu: *Nadzorować i Karać* i *Woli wiedzy* pragnął napisać Anty-Lewiatana. W jednym z wywiadów mówi:

Co jeszcze jest do zrobienia: to ścięcie głowy króla w teorii społecznej.²³

Stąd właśnie cała „metodologia” Foucaulta, która ogranicza się do opisywania historycznych przykładów i opatrywania ich komentarzem. Nie ma, według Foucaulta, władzy, są relacje władzy, nie ma prawdy, są różne prawdy, są kon-

²¹ T. Hobbes, dz. cyt., s. 175.

²² Zob. B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2003, hasło: *indywidualizm*.

²³ M. Foucault, *Foucault Reader*, P. Rabinow (red.), New York 1984, s. 63.

kretnie oddziaływania i dominacje. Niezliczona ilość karceralnych praktyk, rozumianych jako proste zdarzenia, nie zaś jako abstrakcyjne pojęcia.

Dlatego Foucault wręcz nie może s t w o r z y ć teorii władzy, bo tym samym zaprzeczyłby właśnie swojej (niepisanej) teorii władzy, która jest niczym innym, dodajmy i powiedzmy to głośno, jak s t a n e m n a t u r y . XX wiecznym stanem natury, z którego nie ma wyjścia. Jeśli raz uznamy siłę, dominację i przemoc za prymarne, natychmiast zamykamy się w świecie, w którym stają się także ostatecznymi kryteriami oceny.

Można by powiedzieć, że cała filozofia Foucaulta to jedynie przypisy do konsekwentnie pomyślanego Hobbesa.

Droga Foucaulta do wskazanych przez nas wniosków jest naprawdę długa (co prawdopodobnie stanowi także podstawową przyczynę trudności w krytycznej recepcji jego dzieł), a wiedzie przez epistemologię i semiologię. To przekształcenia w teorii znaku dokonywane w szkole Port Royal oraz przez Kartezjusza, które umożliwiają nowożytny konstruktywizm i całą naukę (rozumianą przez Foucaulta jest arbitralna konstrukcja), są tymi, które analizuje w swojej archeologii, i dopiero zgodnie ze swoją zasadą *formacji dyskursywnych* stosuje do *Lewiatana* Hobbesa. Foucault zauważa ślepą uliczkę, jaką jest stan natury, gdyż czyta Hobbesa przez pryzmat niedostatków nowej teorii znaczenia, która ze średniowiecznej i renesansowej triadycznej teorii zostaje przekształcona w koncepcję dualistyczną *signifiant* i *signifié*²⁴, między którymi związek jest całkowicie arbitralny. To właśnie, w jednym ze swych aspektów, kryzys reprezentacji.

²⁴ Jego spostrzeżenie nie jest jednak prawdziwe. Pomijając fakt, iż podejście Foucaulta jest myląco upraszczające, należy wskazać przynajmniej, iż w *Logice z Port Royal* znajdujemy tradycyjne triadyczne ujęcie znaku starannie rozdzielające intensję (znaczenie) od ekstensji zakresu słowa (Zob. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romanowa, Warszawa 1958, s. 73). Teoria znaku, do której odwołuje się Foucault, rzeczywiście jest zasygnalizowana (Tamże, s. 63.), ale nie jest jasne, jak rozumieć sam znak w kontekście uwag, które są przedstawione później. Problem nie polega więc na wynalezieniu nowej teorii, której wszyscy „przyklasnęli”, lecz raczej na niechęci do scholastyki. To co było najbardziej fundamentalnym sporem scholastyki: jak nasze pojęcia odnoszą się do rzeczywistości, zostało wzięte za pewnik. W ten sposób empiryzm (Gasendi, Boyle, Locke) mógł się zająć finalnym rezultatem sygnifikacji zbiorami przedmiotów zaliczonych do bycia – tym – a – tym (język to dla nich czysta konwencja), a racjonalizm relacjami logicznymi pomiędzy samymi intensjami pojęć (Descartes, Malbranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, czy jako kulminacja tego podejścia Wolf). Problem ten jednak wygenerował Ockham, także pomijając problem sygnifikacji i zajmując się jedynie relacją *suppositio* (co zresztą było głównym zarzutem wobec niego w procesie o herezję. Zob. W. Ockham, *Suma logiczna*, przeł. T. Włodarczyk, red. I. Tarnowska, Warszawa PWN 1971, s. V-XV), która wynika dopiero z faktu posiadania przez niektóre przedmioty specyficznej własności, jaką jest znaczenie. Takie podejście przysłoniło w gruncie rzeczy absurdalny wniosek, iż „idee tkwią w umyśle” i (co gorsza) że właśnie z uwagi na ten fakt są one interesujące. To właśnie – nie zwykle ważna dla zrozumienia myśli Foucaulta – geneza pęknięcia ludzkiego poznania, występującego od tej pory w formie zabawnego *tandemu* obiektywistycznego – subiektywistycznego (w którym to co konieczne nie jest przedmiotowo ważne, to zaś co ważne przedmiotowo nie jest konieczne), która – zdaniem autora doprowadziła do „narodzin człowieka”.

Ponieważ tam, gdzie Foucault jest dosłowny, staje się zbyt konkretny w opisie historycznych praktyk, tam zaś, gdzie mówi ogólnie, jest metaforyczny. Pozwolimy sobie przedstawić tutaj jedną z jego metafor.

Las Meninas (Dwórki) Velazqueza to wielokrotnie interpretowany w historii obraz. Także Foucault czyni go naczelną metaforą *Słów i rzeczy*. Przedstawia scenę dworską, sytuację portretowania – Foucault dopowiada – reprezentacji. Co więc jest reprezentowane? Infantka Małgorzata, znajdująca się w samym centrum obrazu? Zbyt mały jednak dystans miałby w takim razie malarz – dodajmy – sam Velazquez, by ją ująć w całości. Gdy wchodzimy w głębię przedstawienia widzimy, że w ciągu obrazów wiszących na ścianie, jeden jest zdecydowanie wyraźniejszy. To lustro, w którym po analizie rozpoznajemy – odbijających się Filipa IV, ówczesnego Króla Hiszpanii z małżonką – właściwego modelu malarza, ale także suwerena organizującego, nie tylko dwór Escurialu, ale, zgodnie z dwórką etykietą, dokładnie tę (przedstawianą) scenę.

To obecność Króla ustawia, zgodnie z dworskimi regułami, wszystkich w odpowiednich miejscach i pozycjach. Jednak właściwy suweren nie jest reprezentowany na obrazie, widz dostrzega samą reprezentację (w sensie sceny malowania) i to w momencie, w którym malarz przerywa, a więc nie maluje. Gdy będzie malować, zniknie za sztalugą.

W ten sposób Foucault chce wydobyć paradoks politycznej reprezentacji: nie ma właściwego suwerena (króla), pozostaje już tylko pusta, do niczego nie odsyłająca, r e p r e z e n t a c j a (obraz) w swej nagiej materialności. Ten zaś, który zorganizował całą sytuację (malarz), w ogóle nie jest widoczny, choć widoczny jest jego autoportret. Można powiedzieć jeszcze inaczej, ten, który jest reprezentowany, właściwy reprezentant (suweren), nie jest reprezentowany, ten zaś, który faktycznie jest reprezentowany, to reprezentujący (malarz).

Reprezentacja więc, zgodnie z poglądami Foucaulta, jako umowa społeczna, ma jedynie przysłaniać n i e o b e c n o ś ć reprezentowanego (suwerena) w reprezentacji (obrazie).

Współczesna sytuacja państwa demokratycznego niczego nie zmienia. Zdaniem Foucaulta, jedynie sprzyja rozproszonemu się właściwego reprezentowanego w reprezentacji. Współczesne państwo to samoistna reprezentacja, nieodsyłająca do nikogo i niczego, a więc p r e z e n t a c j a (używając języka, także popularnego ostatnimi czasy Jeana Baudrillarda, możemy powiedzieć – symulacja²⁵).

²⁵ „Symulacja nie dotyczy jakiegось terytorium, bytu referencyjnego, albo substancji. Jest natomiast generowaniem przy pomocy modeli, nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie żyje dłużej niż ona. Nadeszły czasy, że mapa poprzedza terytorium – precesja *symulaków* – że mapa rodzi terytorium.” (J. Baudrillard, *Precesja symulaków* [w:] *Postmodernizm: antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1997, s. 176. „Chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości” (Tamże, s. 177).

Prezentacja czego? – spytamy. Jeśli prymarna w koncepcji i podstawowa w organizacji jest siła i przemoc, to prezentacja jest jedynie jej przejawem. W ten sposób powracamy do relacji *assujettissement*.

W zakończeniu naszych analiz, podejmując kluczowy problem mirażu, umożliwiającego emancypację wszelkich „uciśnionych”, widzimy coraz realniejsze widmo utraty kapitalnego normatywnego umocowania dla decyzji publicznych, bez którego rzeczywistość polityczna europejskiego państwa progu XXI wieku faktycznie coraz bardziej zaczyna przypominać poziom publicystyki brukowców, które już od stu lat „potrafią” tłumaczyć każdą decyzję państwa nie tylko interesem poszczególnej grupy społecznej, ale wręcz interesem konkretnego polityka. To refleksja wokół myśli foucaultiańskiej ukazuje przeciętnemu komentatorowi życia publicznego, po jak groźnym stąpamy gruncie.

Podsumowując, prawdą jest, że chcąc zrekonstruować z pism Foucaulta spójną koncepcję władzy, natykamy się na wiele ze sobą sprzecznych frazesów i tu należy przyznać Anglosasom rację i pochwalić za dogłębne tego wykazanie. Czy jednak w swej niespójności Foucault niezwykle konsekwentnie nie wskazuje niespójności całej tradycji nowożytnej legitymizacji władzy? Czy w tym świetle z ironią przytaczany przez Taylora przykład dentysty i pacjenta nie staje się współczesną reinterpretacją stosunków panujących w nowoczesnym państwie, przez pryzmat stanu natury? Czy tak wyśmiewana relacja ujarzmiania nie jest jedynie postfiguracją Hobbesowskiego uprawnienia naturalnego?

Foucault, słusznie zauważa, że nie sposób poza nie wyjść. Zbudowanie przez Hobbesa teorii umowy społecznej to jedynie wtłoczenie, w niejasnych i nielogicznych przejściach, do stanu natury radykalnie zlaicyzowanej formy państwa średniowiecznego, która bez ostatecznego uzasadnienia jakoby wisi w Hobbesowskiej teorii w postaci prawa naturalnego, do którego nie ma teoretycznego dojścia. Wydaje się więc, iż trafnie podkreśla Ryszard Legutko, że wątki dotyczące państwa chrześcijańskiego, stanowiące pokaźną część tekstu, są niesłusznie marginalizowane przy interpretacji *Lewiatana*.

Bibliografia:

- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2005.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa, 1977.
- Foucault M., *Ja, Piotr Rivière, Skoro już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójstwa z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, Gdańsk 2002.

- Foucault M., *Nadzorować i karać*, przekł. i posłowie T. Komendant, Warszawa 1993.
- Foucault M., *Wola wiedzy*, [w:] *Historia seksualności* przeł. B. Banasiak i K. Matuzewski, wstęp T. Komendant, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Politics and Ethics: An Interview*, [w:] M. Foucault, *Foucault Reader*, P. Rabinow (red.), Pantheon Books, New York 1984, s. 373-380.
- Foucault M., *Power and Strategies*, [w:] *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*, C. Gordon (red.), Pantheon Books New York 1980, 134-146.
- Foucault M., *Prison Talk*, [w:] Gordon C. (red.) *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*, Pantheon Books New York 1980, s. 37-55.
- Deleuze G., *Foucault*, przeł. i wstępem opatrzył. M. Gusin, Wrocław 2004.
- Dreyfus H. F., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Hindess B., *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucault*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999.
- Komendant T., *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994.
- Buksiński T., *Historia – władza – metoda*, [w:] Kwiek M. (red.), „Nie pytajcie mnie kim jestem”... *Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998, s. 139-152.
- Couzens Hoy D., *Foucault i teoria krytyczna*, [w:] Kwiek M. (red.), „Nie pytajcie mnie kim jestem”... *Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998, s. 61-80.
- Couzens Hoy D., *Power Repression, Progress*, [w:] tenże (red.), *Foucault: A critical reader*, Basil Blackwell 1986.
- Habermas J., *Aporie władzy* [w:] *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2007, s. 304-334.
- Habermas J., *Krytyka rozumu jako demaskacja nauk humanistycznych: Foucault* [w:] *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2007, 271-304.
- Taylor Ch., *Foucault on Freedom and Truth*, [w:] *Philosophy and the human science, Philosophical Papers 2*, CUP 1985. [także w:] D. Couzens Hoy (red.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell 1986, s.69-102 oraz *Foucault o wolności i prawdzie* [w:] A. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem...Michel Foucault dziś*, Poznań 1999, s.82-105.
- Walzer M., *The Politics of Michel Foucault* [w:] Couzens Hoy D. (red.) *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1986, 51-68; oraz Walzer M., *Samotna polityka Michela Foucaulta*, [w:] Kwiek M. (red.), „Nie pytajcie mnie kim jestem”... *Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998, s. 13-28.

Arkadiusz GÓRNIŚIEWICZ

Nadużywanie Nietzschego. Wokół problemu nietzscheańskiej filozofii polityki

Lecz nie ma już możliwości powrotu po czasie (Wędrowiec i jego cień, II.179)

Ileż jest porannych zórz, które jeszcze nie zajaśniały...
(Rigweda, cyt. w *Jutrzence*)

W tekście będzie mowa o myślicielu, którego obecność jest przez nas nad wyraz odczuwana. Bardzo trudno wyobrazić sobie naszą nowoczesną kondycję bez uwzględnienia roli, jaką w jej ukształtowaniu odegrała myśl i osoba Fryderyka Nietzschego. W jednej ze swoich późnych wypowiedzi zawarł Nietzsche tę oto autobiograficzną myśl: „[c]ały krąg duszy nowoczesnej obiec, w każdym jej zakątku czas jakiś pobyc – oto moja ambicja, moja męka i szczęście moje”.¹ To, że w bardzo wielu zakątkach nowoczesnej duszy Nietzsche zagościł zdawałoby się na trwałe, nie powinno pozbawiać nas intelektualnej czujności. Każda obecność jest zarazem nieobecnością, a każda silna i dająca się rozpoznać obecność szczególnie zdaje się utrudniać rozpoznanie prawdziwej intencji filozofa. Jest to tylko pozornie paradoksalna sytuacja. Dzieje się tak dlatego, że wśród nadmiaru interpretacji, opracowań, filozoficznych i literackich transpozycji, wśród hermeneutycznej kakofonii, często nie sposób trafić na właściwy trop myślenia wiodący ku rozróżnieniu tego, co u danego myśliciela fundamentalne i co znajduje się w sercu jego dociekań, od tego, co stanowi tylko dekorację, retoryczne „fajerwerki”, okresowe wykwyty radosnej twórczości.

Nie twierdzę, że w przypadku Nietzschego dokonanie tego typu rozróżnienia jest czymś łatwym. Wręcz przeciwnie, ale sam trud myślenia zmierzający w tym kierunku jest czymś, co nieustannie okazuje się warte podjęcia. Zamierzam – zainspirowany tematem konferencji, podejmującej zagadnienie państwa w kontekście emancypacji i opresji – zastanowić się nad miejscem polityki w obrębie myśli Nietzschego. Tytułowe „nadużywanie Nietzschego” zostanie

¹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, fragm. 477, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2006, s. 326.

rozjaśnione w końcowej części tego tekstu. Oczywiście każda próba mówienia ogólnie o nadużywaniu myśliciela tak złożonego jak Nietzsche jest problematyczna. W pełni zdając sobie z tego sprawę pragnę zaznaczyć – aby na samym wstępie wyeliminować możliwość bycia źle zrozumianym – iż nie zamierzam tutaj opowiadać się za istnieniem jakiegś jednej ortodoksyjnej interpretacji myśli Nietzschego, stanowiącej punkt odniesienia dla wszystkich innych interpretacji i umożliwiającej w ten sposób określenie ich mianem „nadużyć”. Tym, co proponuję – teza, której będę starał się bronić – dotyczyć będzie doniosłości polityki w całej myśli Nietzschego. W drodze ku zrozumieniu związku między fundamentalnymi pojęciami, takimi jak *nihilizm*, *nadczłowiek* i *wieczny powrót tego samego*, niezwykle owocne okazuje się ujęcie ich jako kluczowych elementów pewnej filozofii politycznej. W tym miejscu możliwe jest zaprezentowanie naszego zagadnienia jedynie w bardzo ogólny, wręcz rudymenarny (lecz – mam nadzieję – zrozumiały) sposób.

Choroba historyczna, kultura, państwo

Nietzsche pragnął zostać zapamiętany jako filozof wieczności. To jednak nie wieczność, ale teraźniejszość stanowić będzie szczególne wyzwanie dla jego drogi myślowej. Właściwie całe dojrzałe i świadome życie Nietzschego przypadnie na okres rządów kanclerza Bismarcka. Powstanie Rzeczy Niemieckiej będzie jednym z najdonioślejszych wydarzeń w latach kształtowania się Nietzschego, stanowiąc jedno z najważniejszych doświadczeń pokoleniowych. To właśnie mając na uwadze to nowe, zjednoczone państwo niemieckie, należy spróbować zrozumieć poglądy Nietzschego na nowoczesne państwo narodowe. Fakt, że Nietzsche należy do najzacieklejszych krytyków państwa narodowego, jest dość dobrze znany. Warto zatem zastanowić się, dlaczego tak jest i gdzie tkwią źródła tej niechęci.

Co odkrywa zatem młody Nietzsche w swoich czasach? Jaki daje nam obraz życia nowoczesnego? Potędze Europy – jej imperializmowi, panowaniu nad światem, gwałtownie przyspieszającym procesom industrializacji i urbanizacji towarzyszy zmierzch form kontemplacji; wody religii wysychają, pozostawiając za sobą brudne bagna, kultura zdana jest na łaskę sił olbrzymich, ale zarazem ślepych i niespokojnych. To, co w sercu teraźniejszości dostrzega Nietzsche, to nic innego, jak czyniąca wielkie postępy i zdobywająca nowe przyczółki demokratyzacja i sekularyzacja. Istotę tego procesu można oddać jednym zgrabnym zdaniem: poranną modlitwę zastępuje lektura porannej prasy. Przechadzając się nowymi ulicami miast zastanawiał się Nietzsche „jak z tych okropnych domów, które zbudowało sobie pokolenie opiniujących, w pewnym stuleciu nic się nie

ostanie i jak wtedy obalone też będą i opinie tych budowniczych”.² Sprzeciwiając się swym czasom Nietzsche pragnie zarazem obudzić swój czas do życia. Swe rozważania nazwie niewczesnymi (*unzeitgemäss*) – nie na czasie, dlatego, aby podkreślić swój dystans i krytyczną ocenę. Tym, co szczególnie czyni współczesny mu czas nieznośnym, jest to, co nazwał „gorączką historyczną”, ujawniającą się szczególnie w formie wykształcenia, jakie otrzymują współcześni Europejczycy. Jak wszyscy doskonale wiemy, wiek XIX to wiek odkrycia historii. Oczywiście nie w takim sensie, że historia jako mniej lub bardziej zrozumiały ciąg takich, czy innych wydarzeń została zaniedbana i zostaje teraz przypomniana. To odkrycie historii – dokonujące się za sprawą Rousseau, niemieckiego romantyzmu czy Hegla (by wymienić najważniejszych „winnych” tego zjawiska) – jest tak naprawdę przyznaniem, że to właśnie historia dostarcza nam najlepszej wiedzy o tym, co istnieje, a być może także o tym, co przyniesie przyszłość. Odtąd to historia ma mówić człowiekowi: „kim on jest”. Ta wyjątkowa pozycja historii jest właśnie tym, bez czego nie sposób zrozumieć natury współczesnego wykształcenia. Charakterystyczne dla owego współczesnego wykształcenia jest to, że burzy ono naturalność stosunku życia i historii. Nietzsche jest przekonany, że nadmiar historii – nadmiar przeszłości, rozpamiętywania, historycznego „przeżywania” – musi w ostateczności wyrządzić niepowetowane szkody, zarówno jednostce, jak i zbiorowości, całej kulturze. Wszystko, co żyje – a dotyczy to zarówno jednostki, jak i całej kultury – dla swojego dobrostanu potrzebuje ochronnej atmosfery, zasłony, horyzontu. Mówiąc mniej metaforycznie: życie domaga się istnienia stałych punktów odniesienia; rzeczy, co do których prawdziwości czy sensu wątpić niepodobna, otoczenia, które dostarcza wsparcia. Ścian, które się nie chwieją. Historia, wręcz przeciwnie, ma niezwykle burzycielski charakter – odsłania naszym oczom nieustanny spektakl stawania się, rodzenia i przemijania. Nowoczesny człowiek, a szczególnie człowiek wykształcony na sposób nowoczesny, ugina się pod ciężarem wiedzy, której nie pragnął, wiedzy, która nie ma potencjału kształtującego osobowość. Wiedza, która nie jest mądrością, wiedza, która tylko wzmacnia „niestrawność” i zalega niczym kamienie na żołądku, to tylko wykształcenie, czy raczej pewna forma wiedzy o wykształceniu, „wykształconość”. Naszym doświadczeniem jest wewnętrzny chaos: „My nowocześni nie mamy z siebie nic zgoła; tylko przez to, że napelniamy i przepełniamy się obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami, stajemy się czymś godnym uwagi, to jest chodzącymi encyklopediami [...] całe wykształcenie nowoczesne w istocie jest wewnętrzne; zewnątrz wytłoczył na tym intrologator coś jakby ‘podręcznik

² F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków b.d.w., s. 126.

wykształcenia wewnętrznego dla zewnętrznych barbarzyńców”³. Nawet jeśli historia pojmowana jest jako proces nieuchronnie zmierzający do pewnego celu (a więc historia jako nauka o nieuchronnych prawach historycznej konieczności) wytwarza całkiem podobny skutek, jak historia pojmowana jako pozbawiony sensu, relatywistyczny spektakl. W obu przypadkach ludzka kreatywność znajduje poważnego uszczerbku.

Człowiek nowoczesny jawi się zatem Nietzschemu jako uczestnik wystawy światowej, który z jednej strony nie jest już zdolny uchwycić tego, co wzniosłe, z drugiej zaś jego instynkty naturalne zostały stępione („nie może już, ufając ‘boskiemu zwierzęciu’, zawiesić cugli, gdy rozum jego się waha, a droga wiedzie przez pustynię”). Historię bowiem znoszą tylko osobowości silne, inne zostają przez nią zupełnie „zgaszone”: „[b]o kto nie waży się już ufać sobie, lecz samowolnie dla uczucia swego szuka w historii rady, ‘jak mam czuć w tym wypadku’, ten stopniowo stanie się ze strachu aktorem i gra rolę, przeważnie nawet wiele ról i dlatego wszystkie tak źle i płasko”⁴. Nietzsche, konstatując kryzys wykształcenia, konstatuje zarazem kryzys człowieczeństwa europejskiego, jego niezdolność do tworzenia prawdziwej kultury. Czym jest dla Nietzschego kultura, przedmiot jego największej troski? „Kulturą jest przede wszystkim jedność stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych pewnego narodu”⁵. Widzimy teraz doskonale, że nowoczesność taka, jak diagnozuje ją Nietzsche, nie jest w stanie dopełnić ideału tak pojmowanej kultury. To, że wiele wiemy, że chętnie się wykształceni, samo w sobie nie jest jeszcze oznaką kultury – daje się doskonale pogodzić z brakiem stylu, chaosem i barbarzyństwem. W takim chaosie żyją współcześni Nietzschemu Niemcy, na których niski poziom kulturalny nieoceniony wpływ mają piwo i dzienniki⁶.

Docieramy zatem do momentu, w którym najistotniejszym pytaniem staje się pytanie o państwo w kontekście kultury. Państwo a kultura: pytanie to po powstaniu Rzeszy Niemieckiej narzuca się Nietzschemu z całą mocą. Ostatnia wojna tylko wzmocniła samozadowolenie panujące w kulturze (tak, jakby zwycięstwo militarne oznaczało jednocześnie duchowe zwycięstwo kultury niemieckiej nad francuską), filisterstwo zostało zinstytucjonalizowane. Wojna jest przecież porą zimową kultury⁷. Państwo nie jest w stanie dostarczyć rozwiązania problemowi kultury. Problem jest o wiele głębszy i przenika na wskroś wszelkie sfery życia. Nietzsche znajdzie później dla niego właściwą nazwę, określi go mianem *nihilizmu*. Tymczasem „od stulecia jesteśmy przygotowani na same fundamentalne wstrząśnienia i, jeśli od niedawna próbuje się tej naj-

³ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] *Niewczesne rozważania...*, s. 81.

⁴ Tamże, s. 87.

⁵ F. Nietzsche, *Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz*, [w:] *Niewczesne rozważania...*, s. 9.

⁶ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, I.324, s. 111.

⁷ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, fragm. 444, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2006, s. 224.

głębszej nowoczesnej skłonności do zapadania się lub eksplodowania przeciwstawić konstytucyjną siłę tak zwanego państwa narodowego, to jednak i ono jest na długie czasy tylko pomnożeniem powszechnej niepewności i grozy”⁸. By powtórzyć raz jeszcze: państwo nie jest rozwiązaniem, nie ma pełnić jakiegokolwiek funkcji emancypacyjnej czy kulturotwórczej, państwo jest dla Nietzschego pogłębieniem problemu. Państwo tak naprawdę obawia się rozwoju ducha: każda organizacja polityczna – w tym greckie *polis* – jest nieufna wobec wzrostu kultury. Państwo chce aby „przepisane przez ustawy państwowe wykształcenie miało obowiązywać i utrzymywać na tym samym poziomie wszystkie pokolenia”⁹. W ocenie autora *Niewczesnych rozważań* państwo jest o wiele mniej szacowną organizacją niż Kościół, a jednak stara się ono zająć miejsce kościoła i przejąć jego cześć. Problem państwa ujawnia się Nietzschemu szczególnie na tle postępującego procesu demokratyzacji Europy. Proces ten przyniósł zmianę charakteru polityki. Zyskuje ona charakter demagogiczny, w którym dwie największe partie europejskie – narodowa i socjalistyczna – zaciekle ze sobą rywalizują odwołując się do mało wyszukanych intelektualnie środków. Samym zaś nadrzędnym celem polityki staje się „żeby jak największej liczbie uczynić życie znośnym”¹⁰. Państwo służy więc nowemu ideałowi europejskiemu: „Kto bada sumienie dzisiejszego Europejczyka, ten z tysiąca fałd i kryjówek zawsze wyciągnie ten sam imperatyw, imperatyw stadnej strachliwości: ‘chcemy, by kiedyś nie było niczego, czego należałoby się bać!’ ‘Kiedyś’ – wola i droga ku temu ‘kiedyś’ zwie się wszędzie w dzisiejszej *Europie* ‘postępem’ ”¹¹. Państwo – wraz z utratą czci – staje się obiektem rywalizacji partii i interesów: korzyść albo strata okazują się ostatecznymi punktami odniesienia względem państwa¹². Uboczną konsekwencją demokratyzacji jest też zmniejszenie szacunku dla stanowionego prawa; przylega do niego rumieniec wstydu, jaki bierze się z nieuczciwości, którą wymuszają partyjne głosowania¹³. Również sama podstawa

⁸ F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca...*, s. 145.

⁹ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie...* fragm. 474, s. 237-238. Militarizm jako hamulec kultury. Zob. *Wędrowiec i jego cień...* II.279, s. 232.

¹⁰ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 438, s. 221.

¹¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, fragm. 201, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 105. Zob. także: fragm. 203, 208.

¹² F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie...*, s. 235: „W końcu – można stwierdzić z pewnością – nieufność względem wszelkiego rządu, wnikięcie w to, jak bezużyteczne i wycieńczające są te walki na krótką metę, musi popchnąć ludzi do zupełnie nowego postanowienia: do usunięcia pojęcia państwa, do zniesienia przeciwieństwa między pojęciami „prywatny i publiczny”. Towarzystwa prywatne krok za krokiem przeciągają do siebie sprawy państwowe: nawet najtrwalszą część tego, co zostało z pracy rządu (na przykład działalność mającą na celu zabezpieczenie osób prywatnych przed innymi osobami prywatnymi) będzie w końcu spełniać przedsiębiorca prywatny. Pogarda, upadek i śmierć państwa, wyzwolenie osoby prywatnej (wstrzegam się, żeby nie powiedzieć: indywiduum) jest konsekwencją idei państwa demokratycznego; na tym polega jej misja”.

¹³ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień...*, I.318, s. 108.

państwa – posłuszeństwo, czy też subordynacja (typowa dla państw militarnych i biurokratycznych) – zanika, ponieważ zanika wiara w bezwarunkowy autorytet, wiara w prawdę absolutną¹⁴. Sam przymus fizyczny również zdaje się niewystarczający dla legitymizacji podejmowanych decyzji, dlatego też potrzebne są środki zastępcze, które spowodują odzyskanie przez władzę „czci”¹⁵. Możemy sobie dopowiedzieć, bogatsi o wiedzę dwudziestego stulecia, że w tym miejscu Nietzsche przewidział – jak zresztą wiele innych zjawisk – przyszłą rolę ideologii politycznych. Państwo staje się zatem sternikiem namiętności¹⁶. Jeśli chodzi zaś o argumenty socjalistów (socjalizm *życzy sobie cezaryzm tego stulecia*¹⁷) czy socjaldemokratów, którzy chcieliby z państwa uczynić narzędzie redystrybucji dóbr w imię sprawiedliwości, Nietzsche przeciwstawia im następujące rozumowanie: cała przeszłość wznosi się na gwałcie, arbitralności, błędzie, a my jesteśmy dziedzicami tych wszystkich stosunków. Nie sposób skasować siebie za pomocą dekretów, nie mamy też prawa usuwać kamieni z odziedziczonej budowli. Nie posiadający nie mają też prawa do wyższości moralnej: być może ich przodkowie byli kiedyś posiadającymi – najprawdopodobniej tak było – zatem w ich duszach tkwi potencjalnie ta sama niesprawiedliwość, jak w duszach tych, którzy obecnie są posiadającymi¹⁸. Socjalizm dąży do niewolniczego ukorzenia wszystkich obywateli przed państwem tak absolutnym, jakiego jeszcze nigdy nie było. Ostateczną historyczną konsekwencją socjalizmu będzie jednak wielka nieufność względem państwa: na socjalistyczny okrzyk „więcej państwa” wkrótce podniesie się donioślejszy krzyk: „jak najmniej państwa”¹⁹.

Upadek formy państwa nie oznacza osłabienia władzy państwowej, w żaden sposób nie zabezpiecza przed opresyjnością. Zanim pojawi się jakaś inna – wykraczająca poza państwo narodowe forma organizacji politycznej – państwo przez długi czas zachowa jeszcze swe znaczenie. Demokratyzacja jest bowiem jednocześnie mimowolnym przygotowaniem do „hodowli” tyranów. Choć zbliżające się polityczne przewroty i kataklizmy zdają się nieuchronne w dalszej perspektywie, Nietzsche jest przekonany, że państwo narodowe zostanie zastąpione: „przyszłe pokolenie będzie oglądać państwo, tracące swe znaczenie w niektórych punktach ziemi – idea, o której wielu współczesnych ludzi zaledwie może myśleć bez trwogi i grozy”²⁰. Tą inną formą organizacji politycznej w Europie zdaniem Nietzschego będzie „europejski związek ludów, w którym

¹⁴ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 441, s. 223.

¹⁵ Tamże, fragm. 441, s. 222-223.

¹⁶ Tamże, fragm. 453, s. 227.

¹⁷ Tamże, fragm. 473, s. 237.

¹⁸ Tamże, fragm. 452, s. 227.

¹⁹ Tamże, fragm. 473, s. 237.

²⁰ Tamże, fragm. 472, s. 36.

każdy naród oddzielony [...] zatrzyma stanowisko kantonu i jego praw szczególnych”²¹. W przyszłym związku ludów europejskich nie będzie miejsca dla eksponowania historycznych zaszłości między narodami, a poprawki w granicach będą tak projektowane, aby służyć interesowi całości. Przyszli dyplomaci europejscy zdaniem Nietzschego będą agronomami, kulturoznawcami i specjalistami od środków komunikacji, a za ich plecami stać będą nie armie, lecz jedynie względy pożyteczności²².

Wszystkim tym – jakże uderzającym nas swą trafnością i przenikliwością – rozważaniom Nietzschego towarzyszy obawa, czy aby przewaga doktryny „równości praw” i tego, co zawiera się pod obszernym pojęciem demokratyzacji, nie doprowadzi w ostateczności do wielkiej homogenizacji, czy mówiąc językiem samego autora *Zaratustry* – w równość bezprawia: „we wspólne zwalczanie wszystkiego, co rzadkie, obce, uprzywilejowane, wyższego człowieka, wyższej duszy, wyższej powinności, wyższej odpowiedzialności, pełni twórczej mocy i pańskości”²³.

Nihilizm i jego przezwycięzenie

Tak więc wracamy znów do problemu kultury. Nietzsche definiuje wielkie zadanie, jakie stoi przed wszystkimi, którym przyszłość kultury europejskiej leży na sercu. Stajemy w obliczu zagrożenia bogactwa, które dotąd było udziałem europejskiego ducha. To bogactwo i złożoność, całe niezwykle napięcie ducha europejskiego chwieje się pod presją nowoczesnych sił: nauki i omówionej właśnie „choroby historycznej”. To wielkie zadanie polega na tym, aby tragiczne usposobienie nie zniknęło z powierzchni ziemi, aby ludzkie życie nie straciło zupełnie powagi, żeby napięty łuk europejskiego ducha się nie złamał. Zatem możemy sformułować wszystko jeszcze prościej. Nauka i jej odkrycia wraz z „chorobą historyczną” powodują nieodwracalne zniszczenia fundamentów, na których wspierała się kultura europejska. Ale czymże jest sama filozofia Nietzschego? Upatrując w pozorze, horyzoncie, atmosferze ochronnej warunków rozkwitu zarówno jednostki, jak i całej kultury, wikła się w tę oto sprzeczność, że czyni warunkiem zdrowia jednostki i kultury coś, czego sama ta jednostka i kultura nie może za takie uważać (tj. pozór, kłamstwo, piękny sen). Nietzsche doskonale zdaje sobie sprawę z tego dylematu, kiedy pisze: „[I]ecz czyż w ten sposób nasza filozofia nie staje się tragedią? Czyż prawda nie staje się wroga życiu, wroga temu, co lepsze?”²⁴.

²¹ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień...*, II.292, s. 239.

²² Tamże.

²³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, fragm. 212, s. 124.

²⁴ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, aforyzm 34, s. 37.

Ostatecznie Nietzsche rozstrzygnie, że sztuka nie ma wystarczającej siły wybawiania; i nie chodzi tutaj wyłącznie o rozczarowanie takim kulturotwórczym potencjałem dramatu muzycznego Ryszarda Wagnera (bo, wbrew pozorom, nie samą muzyką). Również to, co w środkowym okresie twórczości Nietzschego – a czego nie sposób tutaj omówić – przybierze postać ideału świadomie tworzonej kultury, nie jest wybawieniem. W ostatecznym rozrachunku Nietzsche zrozumiał, że europejski łuk znalazł się w sytuacji, w której nie będzie w stanie wypuścić już żadnej wznoszącej się strzały; jego cięciwa opada. W ostateczności Nietzsche – sam mieniący się ostatnim „antypolitycznym” Niemcem – dociera do polityki. Czyżby w polityce upatrywał jeszcze szansy na uratowanie Europy? Nietzsche uświadomił sobie, że spustoszenie jest o wiele poważniejsze. Że przywołana wcześniej choroba historyczna, upadek wykształcenia, zastępowanie religii przez naukę – to wszystko objawy nihilizmu. Czym jest nihilizm? Nihilizm to sytuacja, w której człowiek niegdyś zajmujący centralne miejsce we wszechświecie od pewnego czasu nieustannie stacza się ku nieznanemu punktowi X²⁵. Mówiąc inaczej – problem śmierci Boga, we wstrząsający sposób odmalowany w 125. fragmencie *Radosnej wiedzy*, oznacza upadek wszelkich ideałów, zmierzch metafizyki, podważenie moralności. Obraz ten wskazuje na to, że nihilizm nie musi oznaczać burzenia w formie aktywnej – nihilizm równie dobrze oznacza pasywność, upadek energii – wszystko się zmieniło, ale żyje się po staremu. Europa straciła swą wiarę, ale zachowuje jeszcze pozory prawowierności.

Dwóch myślicieli dziewiętnastego stulecia głęboko przemyślało problem trawiącego Europę nihilizmu. Niezależnie od siebie Kierkegaard i Nietzsche sformułowali diagnozę kultury europejskiej. Wyprowadzili jednak diametralnie odmienne wnioski: Kierkegaard chce powrotu do chrześcijaństwa, chce odrzucić 1800 lat historii i tradycji Kościoła i dotrzeć do prapisma ludzkiej egzystencji, które nadal jest chrześcijańskie. Nietzsche twierdzi wręcz odwrotnie: nihilizm bierze się z ciągłego trwania prochrześcijańskiego człowieka w kręgu tradycji judeochrześcijańskiej²⁶. Jednym z najbardziej sugestywnych obrazów możliwości degeneracji europejskiego człowieczeństwa daje Nietzsche w swym opisie ostatnich ludzi: „Jeszcze ziemia dość bogata, lecz przyjdzie czas, gdy się stanie tak biedna i oswojona, że z tego ziarna nadziei żadne wyższe drzewo już nie wyrośnie. Biada! Zbliży się czas, gdy człowiek żadnej gwiazdy zrodzić nie będzie zdolny. Biada! Zbliży się czas po tysiąckroć wzgardy godnego człowieka – człowieka, co nawet samym sobą już gardzić nie zdoła. Patrzcie! Wskazuję wam ostatniego człowieka. – ‘Czym jest miłość? Czym jest twórczość?’

²⁵ Zob. wstęp do pierwszego wydania *Woli mocy*.

²⁶ K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przewyższenie nihilizmu*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 113-135.

Czym tęsknota? Czym gwiazda?’ – tak pyta ostatni człowiek i mruży pogardliwie oczy. [...] ‘Myśmy szczęście wynaleźli’ – mówią ostatni ludzie i mrużą nie dbale oczy”²⁷.

Nietzsche pragnie, aby Europa była zdolna przewyciężyć nihilizm. Takiej możliwości dostarczyłoby obudzenie Europy do duchowej i politycznej dominacji nad światem. Zatem możemy zasadnie twierdzić, że polityka nie znajduje się na marginesie myślenia Nietzschego, lecz raczej w samym jego centrum²⁸. Nietzsche chciałby na szczycie nowoczesności powtórzyć starożytność – powtórzyć w sensie odrzucenia wiary w postęp i powrotu do znanej Grekom doktryny wiecznego powrotu tego samego, a zatem zupełnie innego wyobrażenia na temat kosmosu i miejsca w nim człowieka. Myśl ta, której nie możemy w tym miejscu obszernie dyskutować w jej znaczeniu kosmologicznym i etycznym, miałaby skłonić Europejczyków do pragnienia nowego porządku. Nietzsche według intrygującej interpretacji Stanleya Rosena zastępuje retorykę Oświecenia i postępu, które dotarły do kresu swych możliwości, podwójną retoryką, która z jednej strony eksponuje chaos, do którego dociera nowoczesna nauka i w którym nie da się żyć, a z drugiej strony zwraca się ku szlachetności kierującej swój wzrok na mądrość starożytnych²⁹. Myśl o wiecznym powrocie tego samego, która kiedy po raz pierwszy nawiedziła Nietzschego, poraziła go swą przepastnością, miałaby znów skłonić Europejczyków do afirmacji swego istnienia; do takiego życia, jakby każda jego chwil miała wiecznie powracać. Z kolei, jak już ustaliliśmy, czas drobnych państw dobiegł końca, a dwudziesty wiek – prorokuje Nietzsche – wymusi wielką imperialistyczną walkę o panowanie nad światem: „[M]am na myśli taki wzrost groźności Rosji, że Europa musiałaby się zdecydować, że stanie się równie groźna [...], że poweźmie jedną wolę, długotrwałą, straszliwą, własną wolę, która będzie mogła wyznaczać sobie cele przez tysiąclecia: by tym samym doszła wreszcie do swego końca długo rozwijająca się komedia jej drobno państwowości, a także jej dynastyczne, jak i demokratyczne wielochciejstwo”³⁰. Nietzsche zdawał się pragnąć, aby następne stulecie poszło w ślady Napoleona, najbardziej antycypującej osobowości nowożytności. Jak zauważył Löwith, „wiara Nietzschego w przyszłość Europy leży w jej zmęczeniu. Pierwszy krok w tym kierunku zawdzięczamy Napoleonowi, który jako pierwszy chciał jednej Europy, a tej jako pani świata”³¹.

²⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 12.

²⁸ K. Löwith, *Friedrich Nietzsche*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften (Band 6: Nietzsche)*, s. 402.

²⁹ S. Rosen, *The Mask of Enlightenment*, New Haven-London 2004, s. 5 i n.

³⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, fragm.. 208, s. 119.

³¹ K. Löwith, *Friedrich Nietzsche...*, s. 402.

Podsumowanie

Pozostawiając na boku problem porażki Nietzschego, możemy podkreślić, iż tym, co zostało tutaj zaledwie zasygnalizowane, jest przekonanie, że każde czytanie Nietzschego, które pomija polityczny wymiar jego myśli i które chciałoby widzieć w nim tylko proroka posthistorycznej cywilizacji, reanimacji człowieka, powrotu do „porośniętej hibiskusem beztroski rajskiego Samoa” (Bellow) czy mistrza dekonstrukcji i genealogii (a więc droga francuskich nietzscheanistów podążający za Nietzschem przekształconym przez Kojève’a), zapominając tym samym, że ten do głębi nieszczęśliwy człowiek marzył o innej Europie i innym człowieczeństwie – o *zupełnie* innej Europie i *zupełnie* innym człowieczeństwie – jest dopuszczeniem się niewybaczalnego nadużycia.

Bibliografia:

- Descombes V., *To samo i inne*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Lampert L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago-London 1996.
- Löwith K., *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu*, w: *Wokół nihilizmu*, G. Sowiński (red.), Kraków 2001.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego, Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Löwith K., *Sämtliche Schriften*, Band 6, Stuttgart 1987.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, przeł. i przedmowa opatr. B. Baran, Warszawa 2009.
- Nietzsche F., *Jutrzenka*, przeł. L.M. Kalinowski, posłowie M. Kopij, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Listy*, wybrał, przeł. i przed. opatr. B. Baran, Warszawa 2007.
- Nietzsche F., *Ludzkie arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, posłowie D. Misztal, Kraków b.d.w.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, przeł. L. Staff, Gdańsk 2008.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2006.
- Rosen S., *The Ancients and the Moderns*, South Bend IN 2002.
- Rosen S., *The Mask of Enlightenment*, New Haven-London 2004.

CZĘŚĆ III

Od czasów Platona mówiącego o „groźnej bestii” wiele pisze się na temat demokracji. Z jednej strony jako o jedynej gwarancji wolności (choć ten sposób ujęcia charakterystyczny jest jedynie dla okresu po drugiej wojnie światowej) z drugiej, jako największemu dla niej zagrożeniu. O ile więc zgodzimy się na wnioski zawarte we wprowadzeniu do części II, iż szeroko rozumiany egoizm prowadzi lub choćby sprzyja totalizmowi czy totalitaryzmowi, to zauważymy, że postawa dokładnie odwrotna (przeciwna), także może do niego doprowadzić.¹ Teorie w typie Rousseau „w rzeczywistości są jedynie ‘koncepcjami społeczności na wzór klasztorny, chybionymi projektami nie tyle *rzeczy-pospolitej*, co jakiejś *rzeczy-totalnej*, szkodliwej dla wolności i równie rujnującej dla życia publicznego, jak prywatnego”².

Demokracja jako władza „ludu”, w opozycji do władzy obywateli, sprzyja rozmywaniu się odpowiedzialności i w niczym nie zabezpiecza przed forsowaniem swoich partykularnych interesów w debacie publicznej. Przeciwnie, inkorporuje ona wewnątrz ustroju „zabójczy” rewolucyjny pierwiastek, który doskonale widać na przykładzie francuskiej historii i zmieniających się „jak w kalejdoskopie” republik.³ By odnieść się do rozważań wcześniejszych, można

¹ W jakże zwięzły sposób ujmuje to znany w dwudziestoleciu międzywojennym prawnik Władysław Jaworski: „Liberalny kierunek popełnia ten błąd, że społeczeństwa (związku, państwa) nie uznaje jako bytu, wprowadzie idealnego [...], ale bytu. Komunizm popełnia ten błąd, że uznaje tylko związek i tylko klasę robotniczą, a z jednostki czyni automat, widzi w niej tylko dostrzegalny zmysłowy byt, a nie widzi w nim tego idealnego bytu, którym jest jego osobowość.” (W. Jaworski, *O państwie, prawie i konstytucji*, Warszawa 1996, s. 95).

² B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 291.

³ „My Francuzi nie możemy zapomnieć, że zbrodnia ta jest straszliwa. Oznacza to, że gdy próbujemy myśleć o polityce, wiemy, że kwestia prawomocności może zostać zawsze postawiona. Wiemy to z naszej historii, bowiem od czasu tej zbrodni – co nie jest przypadkiem – zmieniliśmy konstytucje jakieś dziesięć razy. Zawsze, przy najdrobniejszym nawet wydarzeniu politycznym chodzi o kwestię prawomocności; inaczej niż w Stanach Zjednoczonych. To samo dotyczy literatury. Trudność jaką Amerykanom, a również Anglikom i Niemcom, sprawia zrozumienie tego co my nazywamy *écriture*, jest związana z pamięcią o zbrodni. Gdy mówimy o *écriture*, to kładziemy akcent na coś, co jest z konieczności zbrodnicze, na coś, o czym zapomina się natychmiast, gdy zacznie się o literaturze mówić w terminach czysto akademickich.” (J.F. Lyotard

powiedzieć, że jest to ustrój, w którym Behemot pożarł Lewiatana, w przeciwieństwie do tradycji anglosaskiej, w której Lewiatan utopił Behemota⁴.

Podjmując i kontynuując kontekst z części II można powiedzieć znacznie więcej. W części tej doskonale widzimy zderzenie się dwóch teoretycznie przeciwnych, formalnie jednak podobnych filozofii politycznych. Choć oczywiście należy dodać, że każda z nich ma nieskończoną liczbę odmian. Z jednej strony możemy mówić o liberalnej tradycji egoistycznej, zarówno w odmianie prawno-instytucjonalnej, dążącej do odseparowania indywiduów, jak i kulturowo – literackiej, akcentującej kreacyjne zdolności jednostek, tragizm konfliktów społecznych i niezrozumienie, której symbolem staje się romantyczny geniusz – Konrad z *Dziadów* Mickiewicza, a najlepszym chyba polityczno – etycznym manifestem *Zadra* Jean-François Lyotarda.⁵ Z drugiej strony możemy odnaleźć cały wachlarz koncepcji kolektywistycznych bądź wierzących w zgodę powszechną, bądź marginalizujących ten problem kosztem wiary w przewodnią misję cywilizacji euro-atlantyckiej w ewolucjonistycznym procesie osiągania kolejnych stopni rozwoju. Tak charakterystyczne dla tej tradycji stają się właśnie słowa Hegla: „państwo panów [...] uznaje jakiegoś człowieka, tylko ze względu na to, że ten człowiek naraża swoje życie dla Państwa w wojnie o prestiż, uznaje tylko element czysto ogólny: obywatel tego Państwa jest jakimś, jakimkolwiek bądź – obywatelem; jako anonimowy wojownik, nie jest to Pan taki a taki.”⁶ Tradycja ta ma niezwykłą skłonność do specyficznej „sakralizacji” porządku politycznego i społecznego. Wspomnijmy tu jedynie takich myślicieli jak właśnie Rousseau, Hegel, Feuerbach, Marks, czy Heidegger. Najważniejszy z nich – Marks – pisze wprost, że alienacja religijna jest jedynie odwrotnością integracji państwowej,⁷ a ironiczna interpretacja Hegla streszcza jego wizję państwa w słowach: „Bóg kroczący przez świat”.

Naprzeciwko państwa egoistów lub „nieumiejących” ze sobą rozmawiać samorealizujących się indywiduów, w teoretycznej przestrzeni należy postawić państwo apatycznych funkcjonariuszy jutra, którzy wyrzekają się wszystkiego co ludzkie na ołtarzu nowoczesnego boga – Państwa, by urzeczywistnić abstrakcyjny-symetryczny ład doskonałej utopii. Jak materialną formę przybrały te słowa, pokazał dopiero XX wiek. Ten sposób myślenia jednak nie jest jedynie kwestią historyczną. Kojève, uaktualniając Hegla do nowej laickiej rzeczywi-

o politycznej wrażliwości we Francji, Discussion entre Jean-Francois Lyotard et Richard Rorty, „Critique” 41/1985, s. 582-583.).

⁴ Doskonale obiema metaforami operuje Schmitt. Zob. C. Schmitt *Lewiatan. W teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, posłowiem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2008, s. 1-35.

⁵ Zob. J-F. Lyotard, *La Différend*, Paris 1984.

⁶ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s.206.

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczne – filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, wstępem opatrzył M. Fritzhand, Warszawa 1958, s. XXI.

stości, pisał, iż „unicestwienie człowieka we właściwym znaczeniu, czyli wolnego i historycznego indywiduum, oznacza całkiem po prostu ustanie działania, w mocnym sensie tego słowa, [...] jest [zatem – *przyp. MP*] w ostatecznym rezultacie filozofią śmierci”⁸. Gdy umiera człowiek, zatrzymuje się czas i można wreszcie ostatecznie ogłosić koniec historii.⁹ Niewiele zmienia tu Marksowska krytyka kapitalistycznego wyzysku¹⁰, gdyż wyzysk nie przestał być mniejszy w momencie, gdy zaczął być urzeczywistniany w imię abstrakcyjnego kolektywizmu. Widzimy więc, że w tym kontekście podstawowy motor nowożytnej filozofii politycznej stanowi właśnie egoistyczno-kolektywistyczny tandem nawzajem napędzających się koncepcji. Jedna tradycja cierpi na hiperbolizację wolności, druga zaś na chroniczny deficyt odpowiedzialności. Trudno chyba znaleźć lepsze miejsce, by dostrzec polityczny wymiar konsekwencji rozpadu tradycyjnej metafizyki.

Deficyt odpowiedzialności właśnie, rozumianej szeroko, podkreśla w swoim artykule Mieszko Pawlak. Podejmuje on „samą istotę idei demokratycznej, jej genezę, głębsze cele i konsekwencje praktyczne w życiu publicznym”, nie zaś sam ustrój, który w tym kontekście jest całkowicie wtórny. Autor, rozpatrując myśl Jana Bobrzyńskiego, analizuje ujawniające się sprzeczności demokracji w perspektywie historycznej. Wywodząc jej genezę od naturalnego zdaniem Bobrzyńskiego „antytyrańskiego dążenia” zauważa jednak, że w połowie XIX wieku ulega ona zasadniczemu zwyrodnieniu, zaczynając coraz częściej w działaniach gospodarczych czy społecznych stosować przymus. Autor tym samym w perspektywie historycznej odnajduje podstawowy paradoks tego podejścia, widoczny w sposób oczywisty już od dnia opublikowania *Umowy społecznej*, paradoks „zmuszenia do wolności”¹¹. Czym więc miałyby być taka wolność (pomijając już twierdzenie Rousseau, że jest to „prawdziwa rozumowa wolność”)? Nigdzie indziej nie dostrzeżemy chyba jaśniej związanej z tym pojęciem trudności.¹²

⁸ A. Kojève, dz. cyt., s. 454 i 557. Na temat licznych odchyłeń specyficznej interpretacji od interpretacji kanonicznej zob. E. Nowak-Juchacz, *Hegel w komentarzach Kojève’a, czyli obecność pod nieobecność* [w:] A. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań 1997, s. 78-92.

⁹ Jest to sposób myślenia najlepiej chyba wyrażony w myśli Francisca Fukuyamy: „Wśród licznych typów standardów, jakie pojawiły się w historii – od monarchii i arystokracji przez teokrację po dwudziestowieczne dyktatury faszystowskie i komunistyczne – do końca naszego stulecia przetrwała jedynie demokracja” (Tenże, *Koniec Historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Warszawa 1996, s. 79.). „Cykle i nieciągłości nie wykluczają ukierunkowanej i powszechnej historii ludzkości, tak jak występowanie cykliw w biznesie nie wyklucza długotrwałego wzrostu gospodarczego” (Tamże, s. 83).

¹⁰ K. Marks, dz. cyt., s. 10.

¹¹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. i wstępem opatrzył A. Peretiatkowicz, Kęty 2009, s. 22.

¹² Wydaje się jednak, że zbytnio się wyjasnia ten problem, mając w głowie liberalną koncepcję wolności negatywnej. Temat zmuszenia do wolności jest w istocie o wiele starszy, a datować go należy przynajmniej od czasów Platońskiego *Państwa*.

Trudno sobie wyobrazić bardziej konsekwentną krytykę państwa demoliberalnego (a więc państwa będącego ciekawą syntezą obu wspomnianych wyżej tradycji), przeprowadzonej ze stanowiska jednego z najpopularniejszych dziś nurtów tradycji egoistycznej, niż tę zawartą w artykule Olgierda Sroczyńskiego. Punktuje ona słabości tego ujęcia, opierając się na podstawowych nominalistyczno-liberalnych przesłankach, dla których podstawowym zagrożeniem politycznym jest wykorzystywanie człowieka. Spójnie przedstawiając myśl Hansa-Hermana Hoppego, autor atakuje zarówno mit linearnego postępu, jak i państwa jako abstrakcyjnego monolitu, którego abstrakcyjność i sakralność, dziedziczona po tradycji średniowiecznej, jest – w gruncie rzeczy – jedynie zasłoną dla faktycznego wykorzystywania jednych przez drugich. Szkoda jednak, że autor nie dostrzega znacznych niedostatków tego ujęcia. Słusznie krytykując niebezpieczne zlewanie się np. moralności z prawem państwowym, nie zauważa jednocześnie, iż to właśnie powszechna prywatyzacja „wszystkiego” (jedną z charakterystyczniejszych cech tego ujęcia jest właśnie redukcja wszelkich etycznych i społecznych relacji do własności: od własności życia do własności intelektualnej) jest bądź jego warunkiem, bądź procesem niezwykle mu sprzyjającym. Podobnie jak prywatyzacja religii (*cuius regio eius religio*) w XVII wieku niemal wygenerowała problem abstrakcyjnych-laickich¹³ religii państwowych, tak eliminacja podstawowych zasad moralnych z życia publicznego sprzyja tworzeniu sztucznych surogatów w postaci *minima moralia*, których podstawową wadą nie jest nawet ich redukcyjność, lecz przede wszystkim powszechna stosowalność (do najlepszych przykładów tego typu podejścia należałoby zaliczyć dziś prawa człowieka i, w mniejszym stopniu, poprawność polityczną).

Część tę kończy refleksja Jakuba Steblika, który w swoim artykule porzuca paradygmat instytucjonalny i doktrynalny, a skupia się na władzy jako możliwości działania. W takim podejściu na plan pierwszy wysuwa się gospodarka i ekonomia, które w coraz wyraźniejszy sposób stają się narzędziami realizowania polityki. Wystarczy tutaj podać przykład Państwowych Funduszy Inwestycyjnych obecnych w Rosji czy w Chinach, które coraz wyraźniej używane są by poszerzać swoje wpływy polityczne.¹⁴ Autor koncentruje się jednak na relacjach

¹³ Najbardziej wyrazistym przykładem jest tutaj religia obywatelska Jana Jakuba Rousseau, która posiadała tylko cztery dogmaty: 1) istnienie bóstwa dobroczynnego, przewidującego i troskliwego (opatrzności), 2) zło zawsze będzie ukarane, a sprawiedliwość nagradzana, 3) świętość umowy społecznej i praw oraz 4) tolerancję religijną.

¹⁴ Państwowe fundusze inwestycyjne (*Sovereign Wealth Funds* – SWF) – powstają z nadwyżek bilansu handlowego i są inwestowane w zagraniczne aktywa finansowe. Pozwalają one gromadzić niezwykle wręcz sumy pieniędzy na państwowych kontach, które mogą być użyte w celu zwiększania potencjału gospodarczego państwa zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz (niech przykładem będzie tu przejęcie przez Rosję rurociągów na Białorusi, podobna próba na Ukrainie, czy próba ekspansji w drodze kupna rafinerii w Możejkach). Jak przyznają autorzy niedawno opubli-

jakie panują pomiędzy dużymi koncernami międzynarodowymi i korporacjami a państwami narodowymi w Europie i za Urlichem Beckiem wylicza rodzaje strategii stosowanych przez obie te strony w celu bądź zdobywania wpływów, bądź – w przypadku państwa – utrzymywania swojej strategicznej przewagi. Co być może najciekawsze dla każdego politologa, to rodzaj stale pojawiającego się dysonansu pomiędzy władzą legalną – wybieralną i ograniczoną, którą wciąż reprezentują państwa – a władzą nowego typu, władzą, która skoncentrowana jest jedynie na ekonomicznym budowaniu niezależności i realizacji własnych interesów. W tym kontekście coraz wyraźniejszy staje się dysonans pomiędzy tymi, którzy mają prawo do sprawowania władzy, a tymi, którzy faktycznie ją sprawują. Beck posuwa się tutaj nawet do wyodrębnienia nowej strategii sprawowania władzy. „Rodzi się polityka ‘przechytrzenia’: zaprzecza się własnej władzy, aby lepiej ją wykorzystać, czy też odpowiedzialność za własne posunięcia lub zaniechania przerzuca się na drugą stronę albo podsuwa się jej do podpisania nowy czek *in blanco* za nicnierobienie, a czyni się to wskazując na globalizację. Szefowie rządów gracko nawróceni na nową wiarę – kontynuuje Beck – mogą użalać się na swoją słabość wobec nowych potęg światowych w rodzaju WTO czy zorganizowanych w skali świata organizacji pozarządowych, usprawiedliwiając się przed wyborcami, a zarazem wymigując się za swoją beczynność.”¹⁵

W takim ujęciu problem wolności przeradzającej się w samowolę oraz braku odpowiedzialności za podejmowane działania przybiera zupełnie nowe oblicze, a ujmowanie dzisiejszej rzeczywistości międzynarodowej jako powrotu do stanu natury przestaje być już tylko hiperbolą.

kowanych raportów i scenariuszy *World 2025* sporządzonego przez US National Intelligence Council, ogólna suma gromadzonych na tych kontach pieniędzy w przypadku wszystkich trzech wspomnianych krajów już przekracza środki jakimi dysponuje w sumie Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. (Zob. *Świat 2025. Scenariusze Narodowej Rady wywiadu USA*, przeł. A. Krzynówek, M. Modrzejewska, wstępem opatrzyła J. Staniszkis, Kraków 2009, s. 61.)

¹⁵ U. Beck, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia w polityce światowej*, przeł. J. Łoziński, Kraków 2005 s. 31.

Mieszko PAWLAK

Demokracja jako zniewolenie. Hipertrofia idei demokratycznej według Jana Bobrzyńskiego

„Nienawidzę demokracji, bo kocham wolność!”¹ – tak powiedzieć miał XIX-wieczny szwajcarski prawnik i socjolog, Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Współczesnym umysłom deklaracja ta może wydać się osobliwa, w powszechnym bowiem mniemaniu ustroj demokratyczny, zwłaszcza w dzisiejszym, „liberalnym” kształcie, jest gwarantem obywatelskiej wolności. Rzut oka na historię myśli politycznej pokazuje jednak, że demokracja, której esencją jest przecież egalitaryzm, czyli ideał społecznej równości, była, w oczach wielu liberałów, owej wolności wrogiem. Na antynomie demokracji i wolności zwracali także uwagę myśliciele kojarzeni z innymi doktrynami politycznymi. Na gruncie polskim pogląd taki wyznawał m.in. Jan Bobrzyński (1882-1951) – konserwatysta, syn słynnego współtwórcy krakowskiej szkoły historycznej, Michała Bobrzyńskiego (1849-1935). Sprzecznosc tę wiązał on z zaobserwowanym przez siebie zjawiskiem hipertrofii idei demokratycznej, któremu pragnąłbyśmy przyjrzeć się bliżej w niniejszym artykule. Analizę i opis tego fenomenu poprzedzić jednak wypada wyjaśnieniem pewnych wątpliwości dotyczących pojęcia demokracji i sposobu, w jaki rozumiał je sam Bobrzyński.

Truizmem jest stwierdzenie, iż termin „demokracja” cechuje pewna niejednoznaczność. Prezentacja całej gamy desygnatów tego pojęcia, które zaobserwować można w dziejach politycznej refleksji, wykracza oczywiście poza ramy niniejszego eseju, dlatego też ograniczę się tu do konstatacji, iż terminem tym zwykło się określać przede wszystkim pewien typ ustroju politycznego, którego teoretycznym fundamentem jest zasada suwerenności ludu, albo też ideologię ów ustrój uzasadniającą². Jak natomiast pojęcie owo rozumiał Jan Bobrzyński? Otóż można rzec, że w pewnym sensie ujmował on demokrację dwojako. Z jed-

¹ Cyt. za: J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 75.

² Por. tamże, s. 7.

nej strony dostrzegał bowiem istnienie i rozwój demokracji, którą nazywał „idealną”, powstałej w drodze selekcji najszlachetniejszych postulatów sprawiedliwości społecznej i uzgodnienia ich z nauczaniem Kościoła katolickiego. Nie miała ona wedle krakowskiego zachowawcy nic wspólnego z demokracją w rozumieniu potocznym, ani też z ideą suwerenności ludu, nigdy też nie zaistniała w praktyce, albowiem funkcjonowała ona jedynie w *pojęciach religijnych*³. Wydaje się przeto, że owa „idealna” demokracja była bardzo bliska chrześcijańskiej demokracji – jeśli wręcz nie tożsama z nią – w tym znaczeniu, jakie w encyklice *Graves de communi* nadał jej papież Leon XIII (1810-1903), a potwierdził jego następca, św. Pius X (1835-1914), a więc w rozumieniu *dobroczynnej akcji chrześcijańskiej dla ludu*⁴. Miała zatem ona charakter wyłącznie moralny, a nie polityczny. Z drugiej jednak strony Bobrzyński konstatował zjawisko, które nazwał „demokracją realną”. Pod pojęciem tym rozumiał on określony rodzaj ideologii, na co wskazuje nam fakt, że krakowski zachowawca terminami „demokracja” i „idea demokratyczna” posługiwał się zamiennie. Co nader istotne, ideologii tej nie ujmował on jednak w oderwaniu od jej praktycznych konsekwencji. Nie godził się na rozdział teorii i praktyki demokracji, oba te wymiary uznawał bowiem za składające się na ideę demokratyczną jako taką, na ową „demokrację realną”. Był zatem Bobrzyński realistą – opisywał demokrację taką, jaką ona jest, a nie jaką być winna⁵. Jego zdaniem zrodziła się ona w XVIII wieku z naczelnych haseł Rewolucji Francuskiej – wolności, równości i braterstwa⁶. U jej źródeł tkwił sprzeciw wobec niesprawiedliwości *ancien régime*’u, w istocie jednak wyrażała ona odwieczną tendencję do wyzwalań ludzi spod jarzma tyrańskiej władzy i eliminacji wszelkich różnic społecznych, będąc zarazem kolejnym etapem cywilizacyjnego rozwoju, logicznie i organicznie wynikającym z dotychczasowej ewolucji⁷. Krakowski konserwatysta podkreślał, że pozytywnie oceniać należy to, co przyniosła demokracja w pierwszych latach swego panowania. W owym czasie zniosła bowiem przedrewolucyjną niewolę, walczyła tym samym przyczyniając się do eksplozji cywilizacyjnego postępu – rozwoju nauki, techniki, gospodarki, urządzeń humanitarnych, higieny, kulturalnego i materialnego podniesienia mas⁸. W tym początkowym okresie

³ J. Bobrzyński, *Dwie demokracje*, „Dzień Polski”, 1 II 1930.

⁴ Leon XIII, encyklika *Graves de communi*, 7, http://www.kns.gower.pl/leon_xiii/leon_xiii.htm, 6 lipiec 2009. Por. Pius X, motu proprio *Fin dalla prima*, XII-XIII, http://www.kns.gower.pl/pius_x/akcja.htm, 6 lipiec 2009.

⁵ Por. J. Bobrzyński, *„Zwietrzałe argumenty”*, „Dzień Polski”, 2 IX 1928.

⁶ Por. tegoż, *Demokracja i jej konsekwencje*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. II, s. 12-13; tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929, s. 21-22.

⁷ Por. tegoż, *Demokracja i jej...*, s. 12-13.

⁸ Por. tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 21-22. Inną kwestią jest, czy zdobycze te rzeczywiście zaliczyć należy na konto demokracji. Sam Bobrzyński nie daje tu jednoznacznej odpowiedzi. W „Sprzecznościach idei demokratycznej” napisał on wprawdzie, iż rozwój ten nie był

idea demokratyczna stanowiła monolit o jasno wytyczonych zadaniach, obejmujących w szczególności: zaprowadzenie wolności osobistej, równości obywateli wobec prawa, zapewnienie im współudziału w rządzeniu, rozwiązanie kwestii społecznej, podniesienie moralne ludzkości, szeroko rozumiany postęp, odrzucenie tradycyjnych autorytetów, praworządność i sprawiedliwość. Stosunkowo szybko zaczęły się jednak wyodrębniać poszczególne jej odłamy, od umiarkowanej „chadecji” począwszy, a na najbardziej radykalnym bolszewizmie skończywszy⁹. Ściślej zatem rzecz ujmując, terminem demokracja określał Bobrzyński nie jedną, a wiele rozmaitych ideologii. To, co je łączy, to nade wszystko wspólny fundament w postaci egalitaryzmu (zarówno umiarkowanego, zamykającego się w postulatcie równości wobec prawa, jak i radykalnego, dążącego do faktycznego zrównywania jednostek) oraz idei suwerenności ludu, wiążącej się z przekonaniem o istnieniu *volonté générale*, czyli woli ludu, która – bez względu na sposób artykulacji – stanowi źródło wszelkiej władzy, wyznaczając zarazem materialne granice ładu normatywnego¹⁰. Ujęcie Jana Bobrzyńskiego koncentruje się więc nie na ładzie instytucjonalnym, lecz na uzasadniającym ów ład idei, bliższe jest zatem ono drugiemu z przytoczonych na wstępie znaczeń rządów ludu. W przeciwieństwie do innych współczesnych mu zachowawców polskich widział on w demokracji nie tylko pewien typ ustroju politycznego, ale także ściśle z tym ustrojem powiązaną ideologię. Akcentując społeczny, a nie jedynie polityczny wymiar rządów ludu, odrzucał on tym samym bliskie owym zachowawcom formalne rozumienie demokracji zaproponowane przez austriackiego prawnika Hansa Kelsena (1881-1973)¹¹. Krakowskiemu

by możliwy, a w żadnym razie nie w przeciągu jednego zaledwie stulecia, bez zwycięstwa idei demokratycznej – idei wyzwolenia jednostki z krępujących więzów stanowych” (tamże, s. 22), wydaje się jednakowoż, iż skłonny był on przypisywać owe osiągnięcia „ogólnemu cywilizacyjnemu postępowi, któryby się zaznaczył także i bez rewolucji francuskiej”, a zatem i bez demokratycznej idei (por. tegoż, *Dwie demokracje* oraz *Demokracja i jej...*, s. 20-21.). Nie zmienia to faktu, że daleki był Bobrzyński od krytyki tych zdobyczy, jako że stanowiły one swoiste prawa nabyte postępu (tegoż, *Dwie demokracje*).

⁹ Por. tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej...*, s. 21-24.

¹⁰ Por. tegoż, *Dwie demokracje...* Zob. także: J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2002, s. 187-188.

¹¹ Zdaniem Kelsena demokrację rozumieć należy ściśle formalnie, tzn. jako jedynie *pewną metodę kształtowania porządku społecznego*, nigdy zaś jako *treść tego porządku społecznego* (H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa b.d.w., s. 119). U fundamentów owej demokratycznej metody tkwiło jego zdaniem swobodne współzawodnictwo wszystkich przekonań politycznych, podczas gdy jej filozoficzną podstawę stanowi sceptycyzm i relatywizm światopoglądowy, nakazujący wyrzeczenie się prób realizacji doskonałego ładu społecznego. Materialne zaś rozumienie – zdaniem austriackiego jurysty fałszywe, będące w zasadzie owocem terminologicznego nadużycia – wiązać się musi ze światopoglądowym absolutyzmem, z przekonaniem o istnieniu prawdziwie najlepszego porządku społecznego, o którym wiedzę zdobyć może jedynie suwerenny naród, albowiem w ujęciu tym – jak pisał Kelsen – *naród i tylko naród jest w posiadaniu prawdy, ma intuicję dobra* (tamże, s. 124). Powyższe stanowisko – mimo istotnych różnic światopoglądowych (Kelsen był bowiem lewicowym liberałem i sympatykiem

konserwatyście nie chodziło bowiem o ustrój, czy formę jedynie, lecz – jak pisał – „o samą istotę idei demokratycznej, o jej genezę, głębsze cele i konsekwencje praktyczne w życiu publicznym”¹².

Czym charakteryzowała się tak ujmowana idea demokratyczna? Przede wszystkim rzuca się tu w oczy fakt, iż demokracja, będąca w gruncie rzeczy niczym innym, jak „pojęciami i programami, jakie wypłynęły z [...] haseł wolności, równości i braterstwa”¹³, a zatem z czysto rozumowych ideałów, od swego zarania naznaczona jest piętnem racjonalizmu i aprioryzmu. W konsekwencji, choć cechuje ją niemała różnorodność i pewna podatność na ewolucyjne zmiany, to jednak – jak zauważał Bobrzyński – aprioryczna geneza i silne przywiązanie do fundujących ją rewolucyjnych ideałów decydują o zasadniczym braku elastyczności demokratycznej idei. Ponadto, będąc jednym z etapów cywilizacyjnego rozwoju, nie jest ona jego kulminacją, ani – tym bardziej – celem; w istocie jest zjawiskiem względnym i przejściowym. Niezwykle ważne jest także silnie przez Bobrzyńskiego podkreślane rewolucyjne oblicze demokracji, w gruncie rzeczy będącej zawsze pewną formą buntu, zarówno wobec społecznych nierówności, jak i wobec władzy. Nade wszystko wyraża ona jednak bunt przeciw wyższemu autorytetowi – „przeciw Bogu i zasadom moralności, przez Niego ustanowionym”¹⁴ – w miejsce którego wprowadzona zostaje „wola ludu”. Idea demokratyczna jest zatem wedle krakowskiego zachowawcy genetycznie ateistyczna i wroga religii. Rodzi się tu oczywiście pytanie, czy każdemu jej nurtowi właściwe są wszystkie wymienione powyżej cechy. Bobrzyński wykluczał jednak możliwość jakiegokolwiek selekcji demokratycznych właściwości, albowiem immanentną cechą idei demokratycznej była w opinii zachowawcy jej integralność¹⁵. Paradoksalną, a z punktu widzenia mego wystąpienia pierwszoplanową jej charakterystyką jest natomiast owa zasadnicza sprzeczność między demokracją a wolnością, której przejaw widział Bobrzyński w postępującym zniewalaniu obywateli przez rządy ludu. Tu jednak stajemy przed fundamentalnym pytaniem: dlaczego i w jaki sposób ta „realna” demokracja

socjaldemokracji) – bliskie było wielu polskim zachowawcom okresu międzywojennego, m.in. Maciejowi Starzewskiemu, który jednoznacznie stwierdzał, że demokracja jest *zawsze tylko formą, mogącą mieścić w sobie najrozmaitsze żywe treści* (M. Starzewski, *Demokracja a totalizm. Odczyt wygłoszony w Klubie Dyskusyjnym Związku Legionistów w Krakowie dnia 4 listopada 1937 r.*, Kraków b.d.w., s. 11), czy choćby Konstantemu Grzybowskiemu, skoro sądził on, iż ostatecznie *dla konserwatyisty demokracja jest jedynie formą rządzenia państwem [...] (K. Grzybowski, Stosunek konserwatystów do demokracji, [cyt. za:] J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu..., s. 197).*

¹² J. Bobrzyński, *Demokracja i jej...*, s. 11.

¹³ Tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej...*, s. 7.

¹⁴ Tegoż, *Demokracja i jej...*, s. 15.

¹⁵ Por. tamże, s. 16; tegoż, *Z dziejów starożytnego Egiptu (Materiał bardzo na czasie)*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. IV, passim.

sprzeniewierza się swym ideałom, prowadząc w konsekwencji do powszechnej niewoli?

Zmiany „wolnościowego” oblicza demokracji doszukiwał się autor *Sprzeczności idei demokratycznej* w okolicach połowy XIX wieku, kiedy to rozpocząć się miał gwałtowny wzrost zakresu państwowego przymusu. Dowodziło to jego zdaniem, iż wolność osobista – największy i najszlachetniejszy cel idei rządów ludu – okazała się fikcją, hasłem pozbawionym treści, a sama demokracja popadła w fundamentalną sprzeczność, niosąc zniewolenie miast deklarowanego wyzwolenia¹⁶. Praktyczne zaniegowanie przez demokrację ideału wolności stanowiło w opinii zachowawcy zasadniczy symptom jej organicznej choroby, polegającej na swego rodzaju przeroście idei rządów ludu, wyrażającym się w coraz liczniejszych wewnętrznych sprzecznościach. W zjawisku tym, ochrzczoneym przezeń mianem „hipertrofii idei demokratycznej”, widział konserwatysta wielkie niebezpieczeństwo, gdyż prowadziło ono jego zdaniem do niewoli dużo cięższej i trwalszej niż przedrewolucyjna, bo hamującej wszelki cywilizacyjny postęp i eliminującej jakąkolwiek możliwość wyzwolenia¹⁷. Ale sprzeczności zrodzone przez hipertrofię idei demokratycznej dotyczyły także innych jej celów: równość wobec prawa przerodziła się jego zdaniem w równouprawnienie wszystkich do wszystkiego, a zwłaszcza do rządzenia; sprawiedliwe rozwiązanie kwestii społecznej zastąpiono hasłem *walki klas*; moralne podniesienie ludzkości zamieniono na walkę z religią i propagandę ateizmu; rządy prawa okazały się rządami motłochu (ochłokracją). Fikcją stało się nawet hasło gospodarczego, kulturowego i oświatowego podniesienia mas, gdyż – jak pisał – „demokratą – w dzisiejszym, hipertroficznym tego słowa znaczeniu – może być tylko człowiek, któremu coś nie domaga. Człowiek zadowolony staje mimo woli na indywidualistycznej, obiektywistycznej, nawet konserwatywnej platformie myślenia, choćby był największym zwolennikiem postępu, altruizmu i filantropii”¹⁸.

Paradoksalna antynomia demokracji i wolności jest zatem wedle Jana Bobrzyńskiego naczelną sprzecznością idei rządów ludu i zasadniczym przejawem zjawiska szerszego, czyli jej hipertrofii polegającej na drastycznym zaniegowaniu pierwotnych celów. Jak się jednak wydaje, przypadłość ta nie jest li tylko konsekwencją niefortunnej realizacji demokratycznych ideałów, świadczących o fundamentalnym napięciu między teorią a praktyką. W ujęciu kra-kowskiego myśliciela hipertrofia ta nie jest etapem „błędów i wypaczeń”, po przejściu którego możliwy byłby powrót do domniemanej „czystej” demokracji, lecz zjawiskiem wynikającym z samej idei demokratycznej i zasadniczych sprzeczności tkwiących w jej fundamentach. U źródeł tkwił grzech pierworodny

¹⁶ Por. tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej...*, s. 22.

¹⁷ Por. tamże, s. 23, 49-52.

¹⁸ Tamże, s. 35.

demokracji, a mianowicie wspomniana już aprioryczna geneza¹⁹. Rewolucyjne hasła, z których zrodzona została idea ludowładztwa, jakkolwiek wzniosłe i szlachetne, były czysto emocjonalnymi sloganami wyrastającymi nie z obserwacji realiów, a z postulatów oświeceniowego rozumu. W największym stopniu dotyczyło to fundamentalnego dla demokracji ideału równości. Egalitaryzm bowiem – o ile nie ograniczał się do instytucji równości wobec prawa, stanowiącej wedle Bobrzyńskiego element kanonu europejskiej cywilizacji – przeczył wedle zachowawcy naturalnym prawom społecznym²⁰. Dogmatyczne jego ujmowanie, próby wcielania go w życie wbrew realiom, spowodowały eksplozję państwowego przymusu i etatyzmu, stanowiących odtąd podstawowe instrumenty demokratycznego zniewolenia²¹. To ów aprioryczny egalitaryzm odpowiadał za cechującą demokrację demagogiczność i epatowanie radykalizmem, prowadząc w konsekwencji do jej wewnętrznego rozwoju w skrajnie lewicowym kierunku (aż do bolszewizmu jako najsłabszej formy). Coraz wyraźniejszy rozdział między demokratycznymi dogmatami a rzeczywistością generował kolejne sprzeczności, wzmagając równocześnie przymus państwowy – tym silniejszy, im bardziej radykalna stawała się demokratyczna idea pogłębiając tym samym społeczną niewolę²².

Hipertrofia idei demokratycznej jawiła się Bobrzyńskiemu jako swoiste *perpetuum mobile*; nieuchronnie narastający radykalizm i demagogia sprawujących rządy wzmagaly przymus i niewolę, zamykając zarazem ostatnie drogi do wyzwolenia. Pomimo to, daleki był krakowski konserwatysta od beznadziejnego pesymizmu. Ratunku przed narastającym zniewoleniem szukał on jednak wyłącznie w całkowitym zerwaniu z ideą demokratyczną. Fikcją były jego zdaniem próby inkorporacji niektórych elementów demokratycznego światopoglądu do doktryny konserwatywnej czy chrześcijańskiej, albowiem – jak już wspomniano – immanentną cechą idei demokratycznej jest jej integralność: „Kto [...] opowiada się za demokracją w pewnej dziedzinie – pisał – ten, choćby chciał, nie może być eklektykiem”²³. Porzucenie demokracji dokonane być mogło wyłącznie w formie gruntownego przełomu ideowego, zasadniczej zmiany światopoglądowej. Taki nowy sposób myślenia, którego rozwój dostrzegał Bobrzyński od połowy lat 20., oczyścić miał wszelkie działania polityczne z dogmatyzmu i ideologizacji poprzez wywodzenie ich z gruntownej obserwacji społecznej rzeczywistości i rządzących nią praw, czyli – innymi słowy – dzięki

¹⁹ Por. tamże, s. 22-23.

²⁰ Por. tegoż, *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, Warszawa 1985, s. 13; tegoż, *Selekcja a zasada równości*, „Dzień Polski”, 28 XI 1925 (artykuł ten opublikowano także w: tegoż, *Na drodze walki. Z dziejów odrodzenia myśli konserwatywnej w Polsce*, Warszawa 1928, s. 52-56).

²¹ Por. tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 23-29.

²² Por. tamże, s. 25-26. Zob. także: J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 189-190.

²³ J. Bobrzyński, *Demokracja i jej...*, s. 16.

oparciu ich na indukcyjnej, a nie dedukcyjnej metodzie wnioskowania. W ten sposób – jak przekonywał – znikną wszelkie racje dla przymusu, etatyzmu i, idącego za nimi, zniewolenia, a świat wróci na tory naturalnego, spontanicznego postępu, z których wykoleiła go hipertroficzna demokracja. Ten nowy prąd w myśleniu nazywał Bobrzyński „obiektywizmem gospodarczym”, albowiem z jednej strony głosił on imperatyw przestrzegania obiektywnych reguł (praw wolnego rynku) z drugiej zaś był przekonany, że polityka współczesna w skutek wielu zachodzących od XVIII wieku procesów (w tym procesu demokratyzacji i umasowienia społeczeństw) zdominowana została przez paradygmat gospodarczy, wskutek czego decyzje polityczne mają współcześnie *de facto* ekonomiczny charakter²⁴.

Lekarstwem na narastające sprzeczności demokracji był więc w myśli Bobrzyńskiego zasadniczy przełom światopoglądowy, usuwający raz na zawsze anachroniczną mentalność demokratyczną. Mniejsze znaczenie przywiązywał on natomiast do zmian prawno-ustrojowych, co nie znaczy, że je bagatelizował. W polskiej debacie konstytucyjnej z przełomu lat 20. i 30. wziął aktywny udział. Postulaty jego, publikowane na łamach wydawanego przezeń czasopisma „Nasza Przyszłość”, wyrastały z idei obiektywizmu gospodarczego i w pewnym sensie uzupełniały ją. Konsekwencją przyjęcia zasad obiektywizmu gospodarczego było w szczególności hasło zasadniczej przebudowy demokratyczno-parlamentarnej formy ustrojowej, opierającej się na istotnym wzmocnieniu pozycji głowy państwa oraz nade wszystko na dokonaniu stopniowej „przemiany dotychczasowego parlamentaryzmu demokratycznego na parlamentaryzm o charakterze zawodowym”²⁵, który to postulat pozwala w zasadzie na zaliczenie Bobrzyńskiego do grona zwolenników ustroju korporacyjnego. Bez wątpienia jednak stał on na stanowisku, iż same reformy instytucjonalne nie są w stanie wymazać szkód przyniesionych przez demokratyczną hipertrofię, zadanie to bowiem wymagało – jak pisał – „stanowczego nawrotu do realizmu życiowego i ściągnięcia rozwichrzonej abstrakcyjnymi hasłami psychiki społeczeństwa najpierw na grunt obiektywnych rozważań gospodarczych. Na tym gruncie dopiero możliwy będzie rozwój twórczych zasad ideowych i reform ustrojowych”²⁶.

Źródłem anty-wolnościowego charakteru demokracji, będącego – co ważne – immanentną jej cechą, był zatem wedle Bobrzyńskiego jej aprioryzm, wiązany

²⁴ Szerzej o idei obiektywizmu gospodarczego zob.: tegoż, *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, Warszawa 1927; tegoż, *Naukowe podstawy...*; tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 59 i n.

²⁵ J. Bobrzyński, *Zawodowa organizacja społeczeństwa i jej wpływ na kształtowanie się państwowego ustroju*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. I, s. 64-65. Zob. także: tegoż, *Sprzeczności idei demokratycznej*, s. 89-91; tegoż, *O reformę ustroju*, „Nasza Przyszłość” 1931, t. VII, s. 11-17. Zagadnienie zawodowej organizacji społeczeństwa w myśli Bobrzyńskiego szerzej omawia Jacek Bartyzel (zob. J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 197-204).

²⁶ Tegoż, *Odrodzenie państwa...*, s. 6-7.

przezeń z ideą społecznej równości. Egalitaryzm sprzeciwia się bowiem społecznym realiom i zdrowemu rozsądkowi, prowadząc w konsekwencji do samonapędzającego się mechanizmu hipertrofii idei rządów ludu. Opisywane przez zachowawcę demokratyczne zniewolenie można więc sprowadzić do nierozwiązywalnego konfliktu między wolnością i równością. Co istotne, antynomia ta była zarazem podstawą krytyki idei demokratycznej podejmowanej przez Bobrzyńskiego. Wyraźnie opowiadał się po stronie wolności, szczególną uwagę przywiązując do jej wymiaru gospodarczego, co poniekąd przynajmniej zbliża jego refleksję do współczesnej myśli konserwatywnych libertarian. Z drugiej wszakże strony nie postrzegał on wolności jako celu samego w sobie, widząc w niej bardziej warunek cywilizacyjnego postępu (zarówno ekonomicznego, jak i naukowo-technicznego), którego był – w opozycji do wielu współczesnych mu konserwatystów – gorącym entuzjastą²⁷. Z anty-wolnościowym obliczem idei demokratycznej wiąże się tedy wedle Bobrzyńskiego jej paradoksalna wrogość wobec postępu, który bowiem „wymaga przede wszystkim odpowiedniej swobody myśli, obiektywizmu pojęć i elastyczności w dostosowywaniu się do wymagań realnego życia. Gdzie zaś wszystkie te warunki są z góry sparaliżowane ciasnym, doktrynerskim szablonem i gdzie nadto działa wyraźnie zła wola zahamowania rzeczywistego cywilizacyjnego podniesienia społeczeństwa dla tym łatwiejszego utrzymania nad nim supremacji i wyzyskania jego nędzy i niezadowolienia dla egoistycznych celów pewnych klik i stronnictw, tam oczywiście nie może być mowy o realnym postępie”²⁸.

Bibliografia:

Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.

Bartyzel J., *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku*, Toruń 2002.

Bobrzyński J., *Dwie demokracje*, „Dzień Polski”, 1 II 1930.

Bobrzyński J., *Na drodze walki. Z dziejów odrodzenia myśli konserwatywnej w Polsce*, Warszawa 1928.

Bobrzyński J., *Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego*, Warszawa 1985.

Bobrzyński J., *Odrodzenie państwa przez obiektywizm gospodarczy*, Warszawa 1927.

Bobrzyński J., *O reformę ustroju*, „Nasza Przyszłość” 1931, t. VII.

Bobrzyński J., *Selekcja a zasada równości*, „Dzień Polski”, 28 XI 1925.

Bobrzyński J., *Sprzeczności idei demokratycznej*, Warszawa 1929.

Bobrzyński J., *Zawodowa organizacja społeczeństwa i jej wpływ na kształtowanie się państwowego ustroju*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. I.

²⁷ Por. J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 183-187.

²⁸ J. Bobrzyński, *Sprzeczności idei demokratycznej...*, s. 50.

Bobrzyński J., *Z dziejów starożytnego Egiptu (Materiał bardzo na czasie)*, „Nasza Przyszłość” 1930, t. IV.

Bobrzyński J., „*Zwietrzale argumenty*”, „Dzień Polski”, 2 IX 1928.

Kelsen H., *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa b.d.w.

Leon XIII, encyklika *Graves de communi*, http://www.kns.gower.pl/leon_xiii/leon_xiii.htm.

Pius X, motu proprio *Fin dalla prima*, http://www.kns.gower.pl/pius_x/akcja.htm.

Starzewski M., *Demokracja a totalizm. Odczyt wygłoszony w Klubie Dyskusyjnym Związku Legionistów w Krakowie dnia 4 listopada 1937 r.*, Kraków b.d.w.

Olgierd SROCYŃSKI

Hansa-Hermann Hoppego libertariańska krytyka demokracji

Wstęp

Sprzężenie ideologii liberalizmu i demokratyzmu, jakie było w dużej mierze dziełem rewolucji z 1789 roku, stało się przyczyną utożsamienia pojęcia demokracji z wolnością, co budzić zaczęło związane z tym systemem rządów jednoznacznie pozytywne skojarzenia. Słowa takie jak „antydemokratyczny” zaczęły w dyskursie publicznym pełnić funkcję *devil-terms* – pojęć niosących spory ładunek emocjonalny – i traktowane są do tej pory jako synonimiczne dla pojęć totalitaryzmu, czy ściślej – faszyzmu.¹

Traktowanie „filozofii wolności” i ludowładztwa jako nierozłącznej pary wzajemnie dopełniających się elementów wydaje się rzeczą zaskakującą w obliczu naturalnego sporu jaki dzielił obydwie ideologie przez dłuższy okres czasu ich istnienia. „Można nawet powiedzieć, iż u autorów takich jak Mill czy Tocqueville, ostrzeżenia przed zagrożeniami płynącymi z demokracji były sformułowane nawet dosadniej niż przed jakimikolwiek innymi ustrojami; między innymi dlatego, iż ów system stawał się powoli codziennością w wielu krajach.”² Jednak stopniowo doktryna arystokratycznego klasycznego liberalizmu, odnoszącego się do woli ludu podejrzliwie – na każdej płaszczyźnie, tak politycznej, ekonomicznej jak i kulturalnej – zaczęła tracić na znaczeniu.³

¹ T. Merta, *Totalitaryzm jako devil-term*, [w:] M. Kuniński (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Kraków 2006, s. 39–40.

² R. Legutko, *Demokracja i republika*, [w:] Tegoż, *Raj przywrócony*, Kraków 2005, s. 98. Por. m.in.: J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos*, Warszawa 2009, ss. 74–96, a także: tegoż, *Demokracja*, Radom 2002, s. 71 i n, oraz E. Von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu?*, przeł. M. Gawlik, Łódź 2008, s. 17.

³ J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos...*, s. 77.

Ujmując rzecz skrótowo, liberalizm stał się w efekcie tych przemian doktryną egalitarną, niejednokrotnie definiującą wolność czy też sprawiedliwość – jak u Johna Rawlsa na przykład – poprzez odwołanie do demokratycznej równości, której próby wprowadzenia na gruncie politycznym nieodmiennie wiążą się z państwowym interwencjonizmem. Dlatego też – jak stwierdza Hans-Hermann Hoppe – współczesny system jest powszechnie określany mylącym – wskazującym właśnie na spełnienie ideału wolnościowego – pojęciem *demokracji liberalnej*. Stosunek do własności, zarówno w teorii jak i w praktyce, pozwala jednoznacznie ustawić system ów obok dominujących w XX wieku ustrojów, i nazywać go, właściwie, mianem *socjaldemokracji*.⁴

Urodzony w 1949 roku w Peine w Niemczech ekonomista i filozof jest obecnie jednym z najbardziej wpływowych teoretyków libertarianizmu – filozofii politycznej nawiązującej bezpośrednio do klasycznego własnościowego liberalizmu i zdecydowanie zatem krytycznej wobec instytucji państwa. Warto zwrócić uwagę, iż Hoppe rozpoczynał jako teoretyk lewicowy, studiując pod kierunkiem Jürgena Habermasa, u którego też obronił pracę na temat prakseologicznych podstaw teorii poznania. W miarę upływu czasu zainteresował się teorią austriackiego ekonomisty Ludwiga von Misesa, który wcześniej doszedł do podobnych wniosków z dziedziny epistemologii i metodologii nauk.⁵

W ten sposób Hoppe zapoznał się również z teoriami ekonomicznymi i politycznymi tzw. austriackiej szkoły ekonomicznej (zwanej również psychologiczną lub subiektywistyczną), a po wyjeździe do USA pod koniec lat siedemdziesiątych stał się najbliższym współpracownikiem i przyjacielem ucznia Ludwiga von Misesa – Murraya Rothbarda. Stąd też teorie polityczne i ekonomiczne Hoppego stanowią bezpośrednią kontynuację dorobku „Austriaków” – jak sam pisze, „stanowisko to należałoby umieścić w intelektualnej tradycji sięgającej co najmniej szesnastowiecznych scholastyków hiszpańskich i współcześnie [...] w tradycji czystej teorii społecznej, uprawianej przez wspomnianych wcześniej Carla Mengera, Eugena von Böhm-Bawerka, Ludwiga von Misesa i Murraya Rothbarda.”⁶

Nie tylko jednak – Hoppe wzbogaca tę tradycję o wiele wątków, które poruszane były wielokrotnie w myśli liberalnej i konserwatywnej, zajmując tym samym dość oryginalne stanowisko. Swoją krytykę współczesnego systemu politycznego amerykański autor prowadzi z pozycji libertarianina, wskazującego niezgodność demokracji z podstawowymi ideałami klasycznego liberalizmu i jego wizji sprawiedliwego porządku społecznego. Jednocześnie jednak Hoppe

⁴ H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłecki, Chicago – Warszawa 2006, s. 290.

⁵ J.G. Hülsmann, *Hans-Hermann Hoppe – antyintelektualny intelektualista*, przeł. S. Sękowski, tekst dostępny: <http://mises.pl/261/261/>, czerwiec 2009.

⁶ H.H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 28.

wychodzi poza ścisły proceduralizm libertariańskiej koncepcji sprawiedliwości, dostrzegając związek pomiędzy nienaruszalnością prawa naturalnego w ujęciu libertariańskim a koncepcjami moralnymi biorącymi za podstawę inne niż prawo własności przesłanki.

Myśl Hoppego wzbudziła niemałe zainteresowanie w amerykańskim i europejskim środowisku akademickim i politycznym. Wydana w 2001 roku książka *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order* została przetłumaczona do tej pory na dziewięć języków, zyskując entuzjastyczne recenzje i wywołując ożywione dyskusje na łamach głównych pism i portali internetowych, nie tylko o orientacji konserwatywnej i libertariańskiej.⁷ Można więc z całą pewnością uznać poglądy amerykańskiego ekonomisty za świeży i jednocześnie niezwykle ważny wkład we współczesną myśl polityczną, pozwalający na trzeźwą ocenę nazbyt często pomijanych kwestii, wiążących się z ustrojem demokratycznym.

I. Prawo własności

Podstawowym założeniem libertarianizmu jest zaczerpnięte jeszcze od Johna Locke'a twierdzenie o tym, że każdy człowiek posiada naturalne uprawnienie do swojej osoby i własności, stanowiącej przedłużenie ciała.⁸ Wolność jest tym samym definiowana negatywnie – jako brak przymusu ze strony innych w dysponowaniu swoją osobą i własnością (a więc w każdym działaniu podejmowanym przez jednostkę), a każda forma przymusu jest po prostu niesprawiedliwością łamiącą prawo naturalne, wywiedzione z zasad ludzkiego myślenia. Istnieją bowiem w tradycji austriackiej dwa argumenty logiczne uzasadniające prawo własności i tym samym stanowiące fundament libertariańskiej teorii sprawiedliwości, konfrontowanej w tym miejscu z demokratyczną koncepcją władzy.

Pierwszym rozwiązaniem, pochodzącym pierwotnie od Rothbarda, jest *argumentum a contrario*. Twierdzeniu Locke'a o tym, iż każdy człowiek jest właścicielem samego siebie możemy zaprzeczyć, mówiąc: „nie jest prawdą, że każdy człowiek dysponuje własnością swojej osoby”⁹. Po zaprzeczeniu tego zdania, mamy do czynienia z alternatywą dwóch zdań, albo ktoś inny dysponuje własnością osoby A („istnieje człowiek, który nie dysponuje własnością swojej

⁷ Por. T. Gabiś, *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym*, „Pro Fide, Rege et Lege” nr 52.

⁸ J. Locke, *Traktat drugi*, [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, tłum., wstęp i komentarz Z. Rau, Warszawa 1992, §27, s. 181. Por. Także: H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 269, a także: L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, przeł. S. Czarnik Kraków 2004, s. 37, oraz: W. Block, *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, [w:] *Etyka kapitalizmu*, P. Berger (red.), Kraków 1994, s. 138.

⁹ Oczywiście użycie zaimków dzierżawczych „swoi”, „jego” itp. samo w sobie stoi w sprzeczności z treścią tego typu zdania, ponieważ już implikuje własność konkretnej osoby, jednakże z braku możliwości innego sformułowania, musimy pozostać przy takiej formie.

osoby”), albo też osoby A i B dysponują nawzajem własnością swoich osób („każdy człowiek nie dysponuje własnością swojej osoby”). Jeżeli istnieje człowiek nie dysponujący własnością swojej osoby, to użycie kwantyfikatora egzystencjalnego implikuje inne zdanie, mówiące iż istnieje człowiek dysponujący taką własnością – mamy do czynienia z podziałem ludzi na panów i niewolników (względnie „nadludzi” i „podludzi”) – bądź też, użycie zdania drugiego, twierdzącego, iż żaden człowiek nie dysponuje własnością swojej osoby (czyli sytuację określoną przez Rothbarda mianem „uniwersalnego komunizmu”).

Oba założenia są, z punktu widzenia etyki ludzkiej, niemożliwe do przyjęcia. Teoria etyczna musi bowiem spełniać dwie podstawowe zasady – po pierwsze ważna jest uniwersalność, a więc traktowanie każdego człowieka w jednakowy sposób (jako racjonalnego zwierzęcia); po drugie zaś, teoria musi mieć na względzie przetrwanie gatunku ludzkiego.¹⁰ Założenie pierwsze, implikujące podział wewnątrz gatunku ludzkiego nie spełnia pierwszej zasady, toteż musi zostać odrzucone. Pierwsza zasada jest natomiast spełniona przez założenie o wspólnej własności wszystkich osób, ale takie rozwiązanie nie spełnia drugiej z kolei zasady. Jeżeli założylibyśmy bowiem, że dysponować „swoim” ciałem można legalnie jedynie wówczas, kiedy wszyscy współwłaściciele wyrażą na to zgodę, to żadne działanie nie mogłoby być podjęte. Ponadto, każdy współwłaściciel teoretycznie musiałby, do wyrażenia swojej zgody, uzyskać zgodę współwłaścicieli jego ciała; dlatego m.in. nie obowiązywanie tej zasady nie tylko musiałoby się skończyć wyginięciem całej ludzkości, ale także niemożliwa byłaby każda próba jej zastosowania.

Drugim dowodem logicznym na rzecz prywatnej własności, jest zaproponowane po raz pierwszy przez Hoppego twierdzenie o niemożliwości (*impossibility theorem*), stanowiące ciekawe połączenie Rothbardiańskiej teorii prawa własności i etyki dyskursu Habermasa. Warunkami koniecznymi każdej teorii etycznej jest istnienie rzadkich dóbr, których właściwa dystrybucja stanowi cel etyki. To z kolei musi koniecznie zakładać oddzielność podmiotów, pomiędzy którymi możliwy jest konflikt mający za przedmiot owe rzadkie dobra.¹¹ Sam konflikt nie jest jednak warunkiem wystarczającym do zaistnienia problemu etycznego. Przykład najlepiej obrazujący taką sytuację, to podany przez Hoppego przypadek konfliktu pomiędzy Robinsonem Crusoe a Piętaszkiem na bezludnej wyspie: w tym momencie mamy do czynienia z dwoma równorzędnymi jednostkami ludzkimi, wobec tego spór o dane miejsce na wyspie jest problemem etycznym. Gdyby jednak zamiast Piętaszka stroną konfliktu było zwierzę, m.in.

¹⁰ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 269.

¹¹ Tamże, s. 270. Trzeba w tym miejscu uściślić, iż chodzi tutaj o dobra rzadkie, które mogą podlegać kontroli (zawłaszczeniu). Jak pisze Hoppe, światło słoneczne czy też chmury deszczowe są dobrami rzadkimi, ale „niezawłaszczalnymi”, zatem konflikt pomiędzy podmiotami nie może ich dotyczyć.

goryl, wówczas problem nie miałby dla Robinsona charakteru etycznego, lecz byłby problemem technicznym – żadna ze stron nie mogłaby używać argumentów przeciwko drugiej stronie, tak więc Robinson, albo musiałby stoczyć z gorylem walkę, albo mógłby próbować kontrolować jego zachowania.

Argumentowanie pomiędzy dwoma odrębnymi podmiotami jest więc warunkiem koniecznym dla zaistnienia teorii etycznej – zaprzeczenie takiego warunku (m.in. przez etycznego relatywistę) prowadziłoby do paradoksu samoodniesienia (sprzeczności performatywnej), ponieważ samo byłoby argumentem. Na tym jednak nie koniec: skąd możemy mieć pewność o tym, iż zdolne do argumentacji podmioty dysponują własnością swoich ciał? Ponownie, zaprzeczenie takiego twierdzenia przez jedną ze stron argumentujących (to znaczy stwierdzenie, iż nikt nie dysponuje wyłączną własnością swojego ciała) nie może być połączone z dalszym prowadzeniem dyskusji – skoro każda argumentacja wymaga użycia ciała ludzkiego i miejsca przezeń zajmowanego, stąd też nie można traktować poważnie argumentów kogoś, kto twierdzi, iż *de facto* nie ma prawa ich wytaczać.

Co jednak z przedmiotami nie stanowiącymi fizycznej części danej osoby? Wbrew twierdzeniu wielu liberałów i libertarian (w tym m.in. Roberta Nozicka), iż nie istnieje zadowalająca teoria zysku początkowego¹², Hoppe twierdzi, iż każda własność będąca przedłużeniem osoby ludzkiej, posiada uzasadnienie logiczne. Przykładowo, miejsce zajmowane przez daną osobę należy do kategorii dóbr rzadkich (ponieważ dwie osoby nie mogą znajdować się w tym samym miejscu i w tym samym czasie), ale jest ponadto nieodłącznym warunkiem ludzkiego życia (ponieważ nikt nie może nie zajmować żadnego miejsca). Podobnie sprawa przedstawia się z innymi dobrami rzadkimi, bez których ludzka egzystencja jest niemożliwa. Jeżeli zatem zasada ta dotyczy tych dóbr, musi zostać rozciągnięta na wszystkie pozostałe.

Rozstrzygnięcie kto dysponuje prawem do danego miejsca, czy innej własności, musi zatem – według Hoppego – przebiegać na zasadzie „pierwszy użytkownik pierwszym właścicielem”, ponieważ użytkowanie danego dobra jest działaniem (włączaniem swojej pracy w obszar danego dobra¹³), które sprawia, że dane dobro stało się dobrem rzadkim. Sprawiedliwe pomnażanie i nabywanie bogactwa może się zatem odbywać w trójnasób: 1) poprzez zawłaszczenie dobra dotąd nieużywanego, 2) poprzez produkcję nowego dobra przy użyciu dóbr naturalnych zawłaszczonych przy spełnieniu pierwszej zasady, 3) na mocy dobrowolnego kontraktu zawartego z wcześniejszym właścicielem. Każda dystrybucja nie spełniająca tych zasad jest sprzeczna z logicznie uzasadnianym prawem naturalnym. Tym samym na gruncie libertarianizmu odrzucona zostaje

¹² Por. J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 81.

¹³ J. Locke, dz. cyt., §28, s. 182. Zob. także: H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 176.

możliwość uzasadnienia jakiejkolwiek redystrybucji dóbr przez państwo, definiowane jako terytorialny monopol na stosowanie przemocy i przymusu (*compulsion and coercion*).

II. Krytyka liberalnej koncepcji państwa

Jeżeli brać nienaruszalność prawa własności za podstawę sprawiedliwego porządku społecznego należy uznać, że jedynym spójnym stanowiskiem jest pogląd, że każde państwo – niezależnie od formy ustrojowej i zakresu kompetencji – jest tak niesprawiedliwe, jak również nieefektywne.¹⁴ Opierając się na tym twierdzeniu, Hoppe przystępuje do obalenia mitów, jakie ciążą – według niego – na współczesnej teorii politycznej, stając się podstawą niemalże bezkrytycznego podejścia do systemu demokratycznego i ignorowania błędów w nim obecnych.

Jego rewizjonistyczną teorię – czerpiącą w dużej mierze z analiz francuskiego filozofa politycznego Bertranda de Jouvenela (autora monumentalnej analizy historycznej *O władzy*¹⁵) – można podzielić zasadniczo na trzy części, odpowiadające trzem głównym mitom. Po pierwsze, stwierdza amerykański myśliciel, wbrew powszechnej opinii: cywilizacyjny postęp nie wiąże się z powstaniem instytucji państwa, lecz dokonuje się **pomimo** jej istnienia. Drugim mitem jest pogląd, że historyczne przejście od monarchii do demokracji jest elementem tegoż postępu. Mitem trzecim jest zaś, powszechna akceptacja twierdzenia, że dla współczesnego systemu politycznego, mimo jego wszystkich wad, nie ma zadowalającej alternatywy.

Długa tradycja klasycznego liberalizmu – włączając w nią również myślicieli będących przedstawicielami szkoły austriackiej, m.in. Ludwiga von Misesa czy Fryderyka A. Von Hayeka – odznaczała się nieufnością w stosunku do instytucji państwa, jednak obstawała ona przy stwierdzaniu konieczności jego istnienia dla prawidłowo funkcjonującego społeczeństwa. Klasycznie liberalna teoria państwa za podstawę rozważań ustrojowych brała jednostkę, uzasadniając jej prawo do wolnego wyboru poprzez odwołanie do aksjomatu samoposiadania i wywiedzonego zeń postulatu nienaruszalności prawa własności. Liberalizm musiał zatem – wychodząc od takich przesłanek – uzasadnić istnienie instytucji, do której przynależność nie była dobrowolna, a zatem godziła w etyczne podstawy teorii. Najczęstszym rozwiązaniem problemu było wywodzenie genezy państwa z umowy pomiędzy jednostkami, które z własnej, nieprzymuszonej

¹⁴ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 128. Por. także L. von Mises, *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, New Haven 1944, s. 47. Zob. także: W. Block, *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, dz. cyt., s. 139.

¹⁵ B. de Jouvenel, *On Power, Its Nature and the History of Its Growth*, New York 1949.

woli zgadzały się na ustalenie nad sobą instytucji, które przybierały w różnych wersjach społecznej umowy różne kształty.

Koncepcja Locke'a, przeciwstawiająca samorządne *civil society* instytucji państwa, przyznawała temu ostatniemu prawo do objęcia kontrolą jedynie najbardziej newralgicznych sfer ludzkiego współżycia, to jest bezpieczeństwa i rozstrzygania konfliktów pomiędzy prywatnymi osobami. Nakładała też, na powstającą w wyniku umowy władzę teoretyczne ograniczenia, stawiając prawo naturalne ponad jej decyzjami i przyznając obywatelom uprawnienie buntu w momencie, gdyby władza zaczęła warunki umowy społecznej opartej na prawie naturalnym łamać.¹⁶ Jednak sama argumentacja dotycząca początków istnienia rządu – zgoda wszystkich obywateli na ustanowienie uznanego przez wszystkich sędziego, będącego w istocie monopolistą – wydaje się być nieracjonalna. Jak pisze Hans-Hermann Hoppe:

Nietrudno wyobrazić sobie powstanie, opartego na umowach, systemu konkurencji między dostawcami ochrony, ale nie można zrozumieć, dlaczego prywatni właściciele mieliby zawierać umowę, która upoważniałaby trzeci podmiot do tego, żeby zmuszał kogokolwiek w granicach określonego terytorium do korzystania wyłącznie ze swoich usług związanych z ochroną i sądownictwem. Taki ustanawiający monopol kontrakt powodowałby, że każdy prywatny właściciel przekazywałby swoje wyłączne prawo podejmowania decyzji oraz ochronę swojej osoby i własności komuś innemu. Przeniesienie tych praw na inną osobę oznaczałoby uczynienie z siebie niewolnika.¹⁷

Innymi słowy, konieczną konsekwencją uznania legalności istnienia takiego monopolu, byłaby sytuacja ujęta w teorii przez Tomasza Hobbesa, w której suweren co prawda czerpał swą władzę z woli rządzonych, przelewających na jego rzecz część swoich naturalnych uprawnień w momencie powstania państwa, ale nie będąc stroną umowy nie mógł zostać władzy pozbawiony.¹⁸ Jednakże nawet przy braku wyrażenia *explicite* konsekwencji założeń umowy społecznej, samo uznanie prawomocności argumentu o „sytuacji pierwotnej” (jak w *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa) czy też o „milczącej zgodzie”, jak w *Rachunku zgody* Buchanana i Tullocka (na marginesie warto zauważyć, iż uznawanego za fikcję nawet przez takich zagorzałych zwolenników demokracji jak

¹⁶ J.Locke, dz. cyt., § 149, s. 269; § 155, s. 273–274.

¹⁷ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 297.

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 153–156. Zob. także: E. Cassirer, *Mit państwem*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 196–198.

Hans Kelsen¹⁹⁾, pozwala na legitymizowanie istnienia dokładnie każdego państwa, nie wyłączając tych opierających się na ustroju totalitarnym.

Kwestia przyzwolenia jest w tym momencie kluczowa, jeżeli państwo opiera się na zgodzie obywateli, niezależnie od tego, czy wyrazili oni ją czynnie, czy też jedynie „milcząco” i „hipotetycznie”, uniemożliwia ona buntowanie się przeciwko jakimukolwiek ustrojowi, a każda próba secesji może zostać odparta Rousseau’wskim „przymuszaniem do wolności”. Ponad to, jeżeli przyznać rządowi prawo do pobierania podatków na ochronę, nie ma logicznego powodu, dla którego można byłoby odmawiać mu prawa do zasilania z budżetu innych sfer ludzkiej działalności. W zależności bowiem od przyjętej definicji wolności (jaką rząd minimalny ma w założeniu ochraniać) uzasadnić można różne formy interwencjonizmu państwowego, począwszy od obowiązku szkolnictwa po ograniczanie wolności słowa przez zakazywanie głoszenia niektórych poglądów, bądź finansowe wspieranie różnorodnych grup społecznych i mniejszości.²⁰

III. Demokracja, monarchia i ład naturalny

Jednym z podstawowych argumentów na rzecz demokracji (a przeciwko systemowi monarchiczno-arystokratycznemu) jest zapewnienie równości wobec prawa wszystkim obywatelom, niezależnie od ich pozycji społecznej i ekonomicznej, przez wprowadzenie na miejsce prawa prywatnego jednego, ujednoliconego prawa publicznego. Według Hoppego jest to jednak podejście błędne. Nierówność wobec prawa zostaje zachowana w demokracji poprzez nadrzędność prawa publicznego nad prawem prywatnym. Nie istnieją, jak w monarchii, nadawane przez króla przywileje osobowe, ale urzędnicy państwowi posiadają przywileje funkcyjne – są oni w swoich działaniach chronieni przez prawo państwowe, wobec czego zajmują wobec osób podlegających prawu prywatnemu pozycję uprzywilejowaną.

Rozważmy to na przykładzie: właściciel stwierdzający, że do ochrony jego dóbr nie wystarczy rutynowa, formalnie zapewniona wszystkim obywatelom, ochrona policji państwowej, może zapłacić za tę usługę prywatnej firmie ochroniarzkiej. Monopol państwowy jednak nie zwalnia go z obowiązku płacenia podatków, z których państwowy aparat bezpieczeństwa jest utrzymywany. Innymi słowy, jest on zmuszony płacić dwa razy za (formalnie) to samo, przy czym korzysta tylko z jednej, prywatnej usługi. Nie koniec na tym jednak – urzędnicy państwowi mają przyznane prawo do wkroczenia na jego posiadłość, jeżeli tylko uznają to za stosowne dla „publicznego bezpieczeństwa” a właściciel nie

¹⁹ Por. H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa 1936, s. 108.

²⁰ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 290–310. Por. A. J. Nock, *Państwo – nasz wróg*, przeł. L. S. Kolek, Lublin 1995. Zob. także: J. Gray, *Liberalizm...*, s. 95 i n.

może oponować przed tym jako bezprawiem. Motywowane jest to tym, że usługi, jakich dostarcza w tym momencie państwo (jurysdykcja, ochrona mienia) nie gwarantują zachowania obiektywizmu w momencie zaistnienia sporu między osobami, które podlegałyby prawu prywatnemu (ponieważ dopuszcza możliwość działania na korzyść płacącego klienta). Jednakże to uzasadnienie jest według Hoppego podobnie niedorzeczne – konstytucje i sądy są instytucjami państwowymi, zatem istnienie państwa nie eliminuje zależności pomiędzy wynikiem rozstrzyganego przez nie sporu a kwestią kto stanowi źródło dochodów sądu.²¹

Kontrargument, jaki zazwyczaj w tym miejscu jest przytaczany, dotyczy właśnie wolnego dostępu do urzędów państwowych oraz demokratycznej kontroli nad prawem. Hoppe uznaje jednak twierdzenie to za równie nieuprawnione, przede wszystkim ze względu na brak przesłanek przemawiających za efektywnością zarządzania bez tytułu własności. Obywatel nie zarządza „dobrem publicznym” tak, jak zarządzałby swoją własnością (efektywnie, czyli nastawiając się na zysk). W zarządzaniu własnością publiczną objawia się zjawisko *wysokiej preferencji czasowej*, czyli nastawienia na teraźniejszość – obietnice polityków (które są podstawową siłą w demokratycznym wyborze władz) zyskują poparcie społeczne wówczas, gdy dotyczą krótkiego okresu (czyli, przykładowo, danej kadencji). Wysoka preferencja czasowa dotyczy jednak nie tylko obywateli, ale – co być może ważniejsze – demokratycznie wybranych urzędników państwowych. Urzędnik nie jest właścicielem „dobra publicznego” (państwa), ale w momencie wyboru, staje się jego zarządcą, a więc dysponentem. Krótki okres kadencji nie tylko nie wyklucza eksploatacji dobra publicznego, ale dodatkowo „czyni ją mniej skalkulowaną i uniezależnioną od zasobu kapitałowego”²².

Wysoka preferencja czasowa związana z demokracją, wpływa też – poprzez wolny dostęp do stanowisk we władzach, zwłaszcza legislacyjnych – destrukcyjnie na pojmowanie sprawiedliwości. Niezmienne i uniwersalne prawa (sprawiedliwość) zostają utożsamione z prawem stanowionym, które podlega woli legislatora.²³ Jeżeli tylko podatki są uprawomocnione „wolą ludu”, to każdy podatek będzie postrzegany jako coś niezbędnego dla istnienia systemu spra-

²¹ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 129.

²² Tamże, s. 131. Zob. także: J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Ruśiński, Warszawa 1995, s. 325.

²³ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 132. Por: F. Bastiat, *Prawo*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, nr 2/2006. Francuski ekonomista pisze między innymi: „[...] dążenie do ustanowienia Sprawiedliwości, tak bardzo leży w naturze Prawa, że w umyśle mas Prawo i Sprawiedliwość to jedno. Mamy wszyscy silną skłonność do uważania tego, co zgodne z prawem, za uprawnione do tego stopnia, że wielu wywodzi z Prawa wszelką sprawiedliwość. Jeśli więc Prawo zarządza i uświęca Grabież, to starczy tego, by grabież wielu sumieniom wydawała się słuszną i świętą”(Tamże, s. 127).

wiedliwości. Znika tym samym moralny opór przed tym, co bez udziału państwa jest postrzegane jako zło, czyli przed zabieraniem cudzej własności.

Jest to potęgowane tym, iż w demokratycznym systemie redystrybucji biorą udział formalnie wszyscy obywatele, a nie – tak jak w systemie monarchicznym – jedna osoba lub mała grupa osób (rodzina królewska). Jeżeli robią to wszyscy, znaczy to, że nie ma w tym nic złego – zamiast zatem protestować przed podwyżką podatków czy też podatkiem progresywnym, obywatel dąży do wzięcia jak najefektywniejszego udziału w społecznym systemie redystrybucji.²⁴ Nie sposób zatem oddzielić „klasy panującej” od „klasy poddanych” – a zatem secesja z demokratycznego systemu władzy w wypadku kiedy ta nie spełnia swojego podstawowego zadania jest dlatego praktycznie niemożliwa.

Hans Hermann Hoppe dostrzega przepaść dzielącą demokrację od monarchii, znajdując we władzy królewskiej przeciwieństwo wad, jakimi nacechowany jest demokratyczny system rządów. Amerykański filozof nie jest jednak monarchistą, „[...] nie wygłasza apologii monarchii jako takiej, nie powtarza za Maurrasem, że monarchia to «najmniejsze zło i możliwe dobro», a jedynie, że monarchia to najmniejsze zło, zaś dobra, a właściwie lepsza, jest ona tylko w porównaniu z demokracją, gdyż bardziej zbliża się do ideału, jakim dla Hoppego jest ład naturalny (uporządkowana anarchia).”²⁵ Hoppe zauważa bowiem, że monarcha dziedziczny dysponuje wyłączną, prywatną własnością władzy państwowej, posiada władzę na długi okres czasu (formalnie do swojej śmierci) i ma w perspektywie oddanie jej w spadku swojemu dziedzicowi. Aby móc cieszyć się wpływami z istnienia własnego państwa²⁶ – a także aby zostawić spadek następcy w stanie jak najlepszym – nie będzie go eksploatował w sposób nadmierny, gdyż stawiałoby to pod znakiem zapytania przyszłe istnienie tego dobra, a także prowadziłoby do spadku jego wartości teraźniejszej.²⁷

²⁴ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 137. Zob. także: J. Gray, dz. cyt. Rezultatem rozkładu zasad społeczeństwa obywatelskiego, jak stwierdza Gray, przez ingerencję państwa „[...]stała się prowadzona na wielką skalę polityczna walka o środki. Zamiast wypełniać rolę arbitra, który egzekwuje przestrzeganie reguł gry w społeczeństwie obywatelskim, państwo stało się najpotężniejszą bronią w nieustannej rywalizacji o środki.” (Tamże, s. 46.).

²⁵ T. Gabiś, *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym...*, s. 21.

²⁶ Poprzez „własność państwa” nie rozumie Hoppe oczywiście własności prywatnej ziem znajdujących się w granicach danego królestwa, lecz własność instytucji władzy, będącej w jego rozumieniu rodzajem „prywatnej agencji ochrony”. Rozróżnienie to jest ważne, choć państwowy monopol władzy z punktu widzenia libertarianizmu jest również ograniczeniem prawa własności właścicieli ziem znajdujących się pod jurysdykcją monarchy.

²⁷ Jeżeli założyć, że władca kieruje się własnym interesem, a więc powiększeniem swojego bogactwa, to wysoka eksploatacja dóbr teraźniejszych jest z tego punktu widzenia niedopuszczalna: „Ponieważ zaś pozyskiwanie bieżącego dochodu zawsze ma wpływ na bieżącą wartość aktywów [...], to prywatna własność z natury prowadzi do kalkulacji ekonomicznej i sprzyja dalekowzroczności. W przypadku prywatnej własności rządu oznacza to, że władca będzie się wykazywał dużym umiarem w korzystaniu ze swojego monopolu eksploatacji, bo działania eksploatacyjne z definicji pasożytują na wcześniejszych działaniach produkcyjnych podejmowanych przez

Podobnie, władcę można było pozbawić tronu bardzo łatwo w momencie, kiedy tylko tracił poparcie zarówno wśród ludności, jak i wśród stanowiących podstawę (militarną i gospodarczą) jego panowania feudałów. W demokracji osoba, która z racji swojego osobistego szczęścia, talentu czy też ciężkiej pracy dochodzi z trudnością do pozycji i majątku jaki dla większości jest nieosiągalny, nie ma możliwości sprzeciwienia się woli owej większości, która mając na celu redystrybucję dóbr, dąży do wprowadzenia równości w najwyższym możliwym stopniu. „Demokratyczna struktura decyzyjna okazała się, zdaniem Hoppego, najdoskonalszą w dziejach maszyną do wyzyskiwania i wywłaszczania obywateli oraz zwiększania dochodów «klasy opodatkowującej» za zgodą «klasy opodatkowanych.»”²⁸

Hoppe staje się tym samym sprzymierzeńcem konserwatystów, uwypuklając również destrukcyjny wpływ, jaki na porządek naturalny wywiera proces demokratyzacji. Objęcie państwową, demokratyczną kontrolą tego co prywatne, spowodowało nieustanne dążenie do coraz większej równości; przez pomieszanie wątków wolnościowych (autonomii jednostki) z socjalizmem, własność prywatna została na powrót uznana za ograniczenie wolności. Takie instytucje własności prywatnej, jak tradycyjna rodzina, naturalna wspólnota polityczna oraz system moralno-obyczajowy, stały się dla wielu ludzi, począwszy od rewolt studenckich pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, synonimami zniewolenia, którego trzeba się pozbyć. Innymi słowy, prywatność została upolityczniona: wszystko, co naturalnie wiązało się ze sferą prywatną, z władzą posiadających, stało się nagle sprawą całego społeczeństwa.

Państwo demokratyczne, jako instytucja publiczna, zostało wyposażone w kompetencje ingerowania w sferę prywatną, po to aby „wyzwalać” spod jej ograniczeń poszczególne jednostki i poszczególnych ludzi, a także „chronić” ich przed ponownym popadnięciem w niewolę własności prywatnej, starając się wyeliminować coraz szybciej mnożących się (na zasadzie arbitralnej decyzji aktualnej władzy) wrogów „dobra publicznego”.²⁹ Ponadto, – co pozostaje w nierozzerwalnym związku z demokratyczną koncepcją sprawiedliwości (o której była mowa wyżej) – brak obecności w życiu społecznym i politycznym warto-

społeczeństwo.” (H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 87). Zupełnie inaczej natomiast sprawa przedstawia się z zarządcą dobra publicznego: „Będzie on dążył nie do powiększenia ogólnego bogactwa rządu, [...] lecz do uzyskiwania jak najwyższego bieżącego dochodu (bez względu na koszty i ze szkodą dla wartości kapitałowych. Nawet jeśli zarządca chciałby działać inaczej, nie może tego zrobić, ponieważ zasoby rządu, jako własność publiczna, są niezbywalne, a bez cen rynkowych kalkulacja ekonomiczna jest niemożliwa.” (Tamże, s. 88, podkreślenia autora). Porównanie między eksploatacją poddanych przez feudała a podatkami w państwie demokratycznym wypadające na niekorzyść drugiej sytuacji czyni także John Gray na przykładzie Wielkiej Brytanii. Zob.: Tegoż, *O rządzie ograniczonym*, przeł. W. Madej, Warszawa 1995, s. 44–45.

²⁸ J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos...*, s. 33.

²⁹ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 139.

ści uznawanych za obiektywne i otoczonych nieprzekraczalną granicą, pozwala bez cienia przesady wnioskować, że proces ilościowego wzrostu „mniejszości”, które państwo będzie środkami przymusu chroniło przed wszelkiego rodzaju „dyskryminacją” (co skierowane jest zwłaszcza przeciwko instytucjom własności prywatnej) będzie podążał w coraz większym tempie.

Nie oznacza to niczego innego, jak tylko wzrostu kontroli państwa nad życiem obywateli; zgodnie, z często zapominaną, wnikliwą analizą Tocqueville’a (wyraźnie określającą warunki stworzenia despotycznego systemu na podstawie demokratycznego pozoru wolności).³⁰

IV. Anarchia prywatnej własności a konserwatyzm

Moralna krytyka demokracji, stawiająca Hoppego po stronie konserwatystów, odróżnia go na pierwszy rzut oka od jego nauczyciela, Murraya Rothbarda, jak i wielu innych zwolenników radykalnego libertarianizmu. Rothbard bowiem – podobnie zresztą, jak wcześniej von Mises – podążał za popularnym poglądem charakteryzującym konserwatyzm jako opór w stosunku do owego „ożywczego prądu wolności”³¹ jakim miała być demokratyzacja, i wizerunek przedstawicieli tej orientacji politycznej przezeń nakreślony był jednoznacznie negatywny. Hoppe zaś, nie tylko uważa, że jego wielcy poprzednicy popełnili błąd, ale idzie dalej twierdząc, że libertarianizm i konserwatyzm „wykazują pełną zgodność prakseologiczną, uzupełniają się w sferze socjologicznej i wzajemnie wspierają”³².

Na początku Hoppe zwraca uwagę na dwa funkcjonujące znaczenia terminu *konserwatyzm* – w pierwszym bowiem ujęciu, terminem *konserwatywny* oznaczamy kogoś przejawiającego niechęć do zmian zastalego stanu rzeczy, bez względu na jego charakter. Amerykański autor odrzuca jednak stanowczo takie rozumienie konserwatyzmu, skupiając się na drugiej definicji. Właściwym rozumieniem pojęcia konserwatyzmu jest postawa kogoś, „kto przez szum anomalii i wypadków dostrzega to, co stare i naturalne, i kto tego broni, kto to wspiera i stara się chronić przed tym, co tymczasowe i nienormalne”³³. Tym, co naturalne i stare, nie jest zastany porządek czy też każda tradycja, ale rodzina, hierarchia i autorytet, co ma nieodłączny związek z własnością i – co za tym idzie – niechęcią wobec równości.³⁴

³⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976, s. 473. Por. także: A. Kołakowska, *Polityczna poprawność a mentalność totalitarna*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja...*, s. 228, 232.

³¹ M. N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariani*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2004.

³² H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 271.

³³ Tamże, s. 252–253.

³⁴ R. Nisbet, *Przesady...*, s. 171.

Współcześni konserwatyści boleją nad upadkiem moralnym społeczeństwa, nad spadkiem znaczenia rodziny, niszczeniem autorytetu, multikulturowością, czy też rozpadem tradycyjnych więzi społecznych. Hoppe uznaje walkę z tymi zjawiskami za oczywistość, jednakże wytyka konserwatystom, iż „albo nie zauważają, że ich cel, jakim jest przywrócenie normalności, wymaga radykalnych, a nawet rewolucyjnych, antyetatystycznych zmian społecznych, albo (jeśli o tym wiedzą) należą do „piątej kolumny”, która chce zniszczyć konserwatyzm od środka [...]”.³⁵

Współczesne środowiska konserwatywne stosują więc dokładnie tę samą taktykę, jaką krytykował u dziewiętnastowiecznych konserwatystów Murray Rothbard: chcą zastąpić rządzące w państwie elity nową władzą, która właśnie za pośrednictwem narzędzi państwowych miałaby przywrócić naturalny porządek. Nowi konserwatyści, według Hoppego, „opowiadają się za nowym, populistycznym – a właściwie proletariackim – konserwatyzmem, który jednoczyłby konserwatyzm społeczny i kulturalny, oraz społeczną lub socjalistyczną ekonomię”.³⁶ Z niechęcią patrzą na kapitalizm, jako system egoistyczny i nastawiony na zysk jednostkowy, postulując utrzymanie filarów państwa opiekuńczego i coraz ściślejsze regulacje gospodarki.

Podobnie ma się sprawa z czołowymi reprezentantami dzisiejszego ruchu kojarzonego z konserwatyzmem, czyli przedstawicielami neokonserwatyzmu. Amerykański filozof nie waha się zaliczyć neokonserwatystów do wspomnianej wyżej „piątej kolumny” w konserwatyzmie, ponieważ posługując się pozorem kulturalnego konserwatyzmu, dążą oni do wprowadzenia ogólnoswiatowego ustroju socjaldemokratycznego, przez co są zwolennikami utrzymywania państwa wojenno- opiekuńczego (*welfare- warfare state*). Stąd też wziął się pomysł wcielania w życie amerykańskiej koncepcji demokracji globalnej, oparty na historycystycznej wizji jej dziejowego zwycięstwa, jaką zaproponował prawdopodobnie najpopularniejszy ideolog, opartego na demokracji porządku światowego, Francis Fukuyama.

Obydwie odmiany współczesnych konserwatystów nie reprezentują zdaniem Hoppego prawdziwego konserwatyzmu, lecz socjalizm – w odmianie, bądź to nacjonalistycznej, bądź internacjonalistycznej. Niezależnie zatem od intencji jakimi kierują się politycy kojarzeni dzisiaj z konserwatyzmem, każda próba użycia narzędzi przymusu państwowego do zaprowadzenia naturalnego porządku jest z góry skazana na niepowodzenie. Według amerykańskiego autora konserwatyści – jeżeli rzeczywiście dążą do przywrócenia naturalnego porządku – powinni być rzecznikami odebrania państwu większości (jeżeli nie wszystkich) kompetencji, to znaczy zwolennikami radykalnego własnościowego libertarianizmu.

³⁵ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 255.

³⁶ Tamże, s. 259.

Z konserwatywnego punktu widzenia demokracja nie jest bowiem jedynie sposobem zarządzania państwem poprzez wolę większości (procedurą), ale również światopoglądem opartym na specyficznych wartościach kulturowych. Według konserwatystów demokratyczny liberalizm zaczął przenikać każdą sferę życia, włączając prywatność w dziedzinę sfery publicznej i tym samym wpływając na nią destrukcyjnie.³⁷ Powrót do opartego na własności prywatnej ładu naturalnego – a więc delegalizacja całego porządku państwowego wybudowanego pod hasłami demokratycznej rewolucji – byłby z tej perspektywy również powrotem do tradycyjnych wartości moralnych. Postulat radykalnej decentralizacji, czy nawet secesji spod demokratycznej władzy państwowej, jaki wysuwa Hoppe pod hasłem „drugiej Rewolucji Amerykańskiej”, wydaje się zatem doskonale współgrać z samą zasadą postawy konserwatywnej.³⁸

Kwestią budzącą nie mniej kontrowersji, niż wskazanie libertarianizmu jako jedynej skutecznej drogi dla współczesnych konserwatystów, jest twierdzenie Hoppego o koniecznej zależności odwrotnej pomiędzy konserwatyzmem i libertarianizmem. Libertarianizm – mimo dość jednoznacznej charakterystyki – jest pojęciem obejmującym wiele różniących się między sobą i rywalizujących nurtów. Dodatkowo ruch libertarianiści przeszedł na przestrzeni lat znaczące zmiany, które uczyniły zeń – zwłaszcza w oczach opinii publicznej – „ruch łączący radykalny antyetatyzm i ekonomię rynku z lewicowością w sferze kultury, kontrkulturowością, wielokulturowością oraz hedonizmem w życiu osobistym [...]”³⁹. Wynikało to zwłaszcza z tego, iż w początkach ruchu libertarianie w krytyce instytucji państwa znajdowali wspólny język z przedstawicielami Nowej Lewicy, co uwidoczniło się najbardziej w sprzeciwie wobec wojny w Wietnamie. Sprzeciw wobec interwencjonistycznej polityki USA, podobnie jak krytyka etatyzmu czy państwowego szkolnictwa wyływała w obu ruchach z nieco odmiennych źródeł, ale przyciągała do libertarianizmu kontrkulturowy odłam lewicy.

Z podstaw idei libertarianińskiej – aksjomatu nieagresji i krytyki państwa graniczącej z anarchizmem – wywiedzione zostały przez lewicowych libertarian konsekwencje etyczne pozwalające wybór własnego sposobu życia, pod warunkiem nienaruszania prawa własności innych ludzi.⁴⁰ Murray Rothbard, który wielokrotnie powoływał się na intelektualistów Nowej Lewicy, wskazując

³⁷ Por. m.in.: R. Legutko, *Totalitaryzm a dusza ludzka*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja...*, s. 55. Zob. Także: J. Bartyzel, *Demokracja...*, ss.119–130. A także: Ch. Maurras, *Demokracja*, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 2/1991, s. 12.

³⁸ Por. J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos...*, s. 32. „Demokracja [...] została tu otwarcie zdelegitimizowana [...], co mogłoby skłaniać do uznania, że mamy do czynienia wręcz z substancjalistyczną krytyką demokracji, przed czym powstrzymuje nas jedynie okoliczność, iż zło demokracji związane jest tu konsekwentnie z jedną tylko właściwością tego ustroju, wskazywaną przez Hoppego i będącą dlań miarą dobra i zła, tj. deprecjacją własności prywatnej [...]”

³⁹ H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 273.

wspólne elementy krytyki, mimo różnych perspektyw i argumentów, nie tylko dostrzegł błąd jakim był tego typu sojusz, ale poświęcił wiele miejsca krytyce postawy „nihilo-libertarian”, jak nazywał reprezentantów tego podejścia. Wedle autora *Ethics of Liberty*, nihilo-libertarianin, „jest naciągaczem, pseudoartystą, a nieraz zwykłym kanciarzem”, który reprezentuje w istocie postawę komunisty wewnątrz „wielkiej libertariańskiej rodziny”⁴¹.

Czy jednak w ogóle możliwy jest mariaż relatywizmu etycznego i lewicowej antykulturowości z prymatem prywatnej własności w życiu społecznym? Hoppe udziela zdecydowanej odpowiedzi: światopogląd lewicowo-demokratyczny, promujący egalitaryzm, wielokulturowość i tolerancję jest niemożliwy do połączenia z kapitalizmem opartym na prywatnej własności. Bezwarunkowe uznawanie prawa własności oznacza wzrost dyskryminacji, ponieważ wiąże się nieuchronnie z wykluczeniem tych, którzy dla właściciela są nieprzydatni, których styl życia odbiega od uznawanego przezeń za normalny, lub też z innych powodów nie są przez niego akceptowani⁴². Wedle amerykańskiego autora nie ma w świecie prywatnej własności miejsca dla popularnych we współczesnej demokracji zjawisk akceptowania „na siłę” tolerancji, otwartości i egalitaryzmu – próby jakiegokolwiek ingerencji w sferę moralno-obyczajową oznaczałyby złamanie prawa własności.

Wysuwając twierdzenie o „odgórnym”, państwowym pochodzeniu elementów lewicowego światopoglądu, Hoppe idzie niejako za innym przedstawicielem szkoły austriackiej, Fryderykiem von Hayekiem, wedle którego tradycyjne normy obyczajowe mają genezę ewolucyjną, ponad jednostkową, a wszelkie próby zmian w moralności były cechą charakterystyczną rządów socjalistycznych.⁴³ Wielokrotnie akcentowana wiara w ponadczasowość norm i wartości kojarzonych z konserwatyzmem zyskuje, więc w tym miejscu wyraz najpełniejszy – skoro są one niezmiennie i prawdziwe, to będą obowiązywały bez aparatu państwowego przymusu; z kolei nienaturalne wartości kontrkulturowe zostaną bez pomocy państwa wyeliminowane.

Myśl Hoppego stanowi niezwykle ważny wkład we współczesną debatę polityczną. W myśli libertariańskiej zostają po raz pierwszy tak wyraźnie ukazane sprzeczności pomiędzy demokracją i liberalizmem, dzięki czemu rewizji zostają

⁴⁰ Hoppe nie szczędzi krytyki dla tego typu podejścia: „Nic dziwnego, że ten sposób myślenia od samego początku istnienia ruchu libertariańskiego przyciągał bardzo wielu ludzi nienormalnych i zepsutych. Kontrkulturowy charakter i wielokulturowa, relatywistyczna „tolerancja” ruchu libertariańskiego przyciągały jeszcze większe ilości ludzi, którzy nie potrafili ułożyć sobie życia, których spotkała porażka zawodowa lub osobista, lub po prostu nieudaczników.” (Tenże, *Demokracja...*, s. 275).

⁴¹ M. N. Rothbard, *Why Paleo?*, [cyt. za:] H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 276.

⁴² H. H. Hoppe, *Demokracja...*, s. 281.

⁴³ F. A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.

poddane bardzo częste w tradycji liberalnej próby „ulepszania”, czy też „uszlachetniania” demokracji.⁴⁴ Krytyce zostają poddane same podstawy demokratycznej teorii politycznej i światopoglądu, uznawane często za oczywistość, co pozwala na trzeźwą ocenę ustroju demokratycznego, a także związanych z nim i wielokrotnie w historii zauważanych niebezpieczeństw. Spojrzenie na współczesne problemy polityczne i gospodarcze z perspektywy libertarianizmu bez wątplenia zapobiega skostnieniu teorii politycznej i przekształceniu jej w system quasi-religijny.

Bibliografia:

- Bastiat F., *Prawo*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, nr 2/2006.
- Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.
- Bartyzel J., *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*,
- Block W., *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, [w:] *Etyka kapitalizmu*, P. Berger (red.), Kraków 1994.
- Cassirer E., *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006.
- Dahl R.A., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995.
- Gabiś T., *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym*, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 52.
- Gabiś T., *Uporządkowana anarchia*, tekst dostępny: <http://mises.pl/511/tomasz-gabis-uporzadkowana-anarchia/> (stan na VI 2009).
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Gray J., *O rządzie ograniczonym*, przeł. W. Madej, Warszawa 1995.
- Hayek F.A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hoppe H.-H., *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłecki, Chicago – Warszawa 2006.
- Hoppe H.-H., *The Economics and Ethics of Private Property*, Auburn 2006.
- Hülsmann J.G., *Hans-Hermann Hoppe – antyintelektualny intelektualista*, przeł. S. Sękowski, tekst dostępny: <http://mises.pl/261/261/>, czerwiec 2009.
- Legutko R., *Demokracja i republika*, [w:] *Raj przywrócony*, Kraków 2005.
- Locke J., *Traktat drugi*, [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, przeł. S. Czarnik, Kraków 2004.
- Mises L. von, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2008.
- Mises L. von, *Omnipotent Government. The Rise of Total State and Total War*, New Haven 1944.

⁴⁴ J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos...*, s. 29–34.

Nock A.J., *Państwo – nasz wróg*, przeł. L.S. Kolek, Lublin 1995.

Rothbard M.N., *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2003.

Rothbard M.N., *The Ethics of Liberty*, New York 1998.

Schumpeter J., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 1995.

Teluk T., *Libertarianizm. Teoria państwa*, Warszawa 2006.

Jakub STEBLIK

Czy opresyjność w czasie kryzysu gospodarczego jest wciąż opresyjnością?

Tematem niniejszego artykułu jest opresyjność. Kategoria ta jest już bardzo dobrze opracowana w filozofii, socjologii czy politologii. Sytuacja wygląda nieco inaczej w naukach ekonomicznych, przynajmniej na polskim gruncie. Pomijając kontekst historyczny, można powiedzieć, że w obrębie orientacji liberalnej opresyjność oceniana była negatywnie. Ja chciałbym zastanowić się, czy można myśleć o opresyjności na inny sposób.

Nauki ekonomiczne dysponują rozbudowanym aparatem matematycznym, za to w nikły sposób dotykają kwestii społecznych lub kulturowych. Zazwyczaj kalkulacje prowadzone są na poziomie modeli mikroekonomicznych lub makroekonomicznych opartych na, wydawałoby się, już nieaktualnym i archaicznym obrazie człowieka jako *homo oeconomicus*; a więc człowieka podejmującego decyzje oparte na swojej niezłomnej i pewnej racjonalności. Oczywiście gros decyzji ekonomicznych jest tak podejmowanych, jednak czynienie z tego konstytutywnego elementu ekonomicznej natury człowieka zostało już dawno zdyskredytowane. Moim zamiarem nie jest tworzenie swoistej ekonomii politycznej, ale zaprezentowanie, jak kategoria opresyjności funkcjonuje w obecnym kryzysie gospodarczym.

Zaznaczyć trzeba tutaj, że istnieje znacząca różnica między „opresyjnością” jako kategorią, którą posługują się nauki społeczne, polityczne lub filozofia a „opresyjnością” w kategoriach ekonomicznych, jaką tu chciałbym zaproponować. W pierwszym wypadku rozpatruje się relację między władzą a człowiekiem, poddawany różnego rodzaju przymusom, nakazom i obostrzeniom. Jest unifikowany i poddawany kontroli. Nadzorowany i karany. W skrócie, władza sięga do podstaw człowieczeństwa, które formuje według swoich potrzeb. W drugim wypadku sytuacja jest o wiele mniej dramatyczna. Zagadnienie „opresyjności” umieszczam bowiem precyzyjnie w kontekście ekonomicznego

liberalizmu. Oznacza to, że opresyjność jest synonimiczna z nieprzestrzeganiem zasad liberalizmu, a więc odnosi się do krajów europejskich i USA. Uprzedzając nasuwające się wątpliwości, sprecyzuję od razu, że liberalizm jest definiowany tutaj bardzo wąsko, jako zasada nieingerencji państwa w wolny rynek. Oczywiście występują od tego wyjątki, w szczególności w polityce rolnej, ale zawsze traktuje się je jako uzasadnione odstępstwo od reguły. Po drugie „opresyjność” w tym kontekście nie jest rozpatrywana jako relacja państwo – człowiek, ale państwo – kapitał. Nie reifikuję tutaj kapitału, nie jestem również spadkobiercą myśli marksistowskiej. Po prostu, pod pojęciem kapitału może kryć się dowolna osoba lub organizacja prowadząca działalność gospodarczą. Po trzecie i najważniejsze, rozpatruję zagadnienie opresyjności na poziomie makro, ponieważ tu najłatwiej zaobserwować tendencje ważne dla omawianego zagadnienia.

Można więc powiedzieć, że klarują się dwa różne pojęcia, które noszą tylko wspólną nazwę: opresyjności. Ujmując sprawę genealogicznie, jedno pojęcie jest pochodną innych doświadczeń. Wspólne dla nich jest tylko przekonanie, że „opresyjność” jest czymś negatywnym, odbieraniem wolności wyboru lub krępowaniem decyzji. Sądzę jednak, że zarysowana odmienność nie jest dyskwalifikująca. Można mówić o opresyjności w sensie ekonomicznym, będąc jednocześnie świadomym różnic, jakie wiążą się z rozumieniami tego pojęcia. Ponadto, jak zauważył Friedrich August von Hayek w książce *Droga do zniewolenia*¹, będącej manifestem jego przekonań, że ograniczenia w sferze ekonomicznych wyborów są tak samo uciążliwe, jak te w sferze politycznej lub społecznej. Ponadto są symptomem kierunku, w jakim ewoluuje polityka państwowa.

Chciałbym teraz zaprezentować relacje, jakie zachodziły między państwem a kapitałem w czasach *prosperity*. Następnie wyłuskać z działań podejmowanych przez państwo te, które mają na celu powstrzymanie kryzysu finansowego i gospodarczego oraz zwrócić uwagę na ich argumentację. W pierwszym przypadku wykorzystam pracę Ulricha Becka *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej*², która stanowi doskonale wyjaśnienie relacji panujących między państwem rezygnującym ze swojej aktywności w polu ekonomicznym i społecznym oraz kapitałem.

Przedstawię teraz wspomniane relacje. Państwo narodowe, chociaż pozostaje monopolistą w zakresie stosowania przemocy, to w dziedzinie ustawodawstwa musi współpracować z globalnymi graczami gospodarczymi i nierzadko podporządkowywać się ich decyzjom. Wpływ pojedynczych państw na globalnych graczy jest niewielki, więc jednym ze sposobów uzyskania rzeczywistej mocy

¹ F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba, przekład przejrzał. M. Kuniński, Kraków 2006.

² U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2005.

decyzyjnej jest zawiązywanie porozumień ponadnarodowych. Decyzje pojedynczych państw muszą podlegać z jednej strony legitymizacji reprezentantów społeczeństwa obywatelskiego, z drugiej zaś być zgodne z wcześniejszymi ustaleniami z globalnymi graczami. Społeczeństwo z kolei bardzo ostrożnie legitymizuje działania państwa, za wyjątkiem jednej sfery: bezpieczeństwa i ochrony zarówno wobec przestępczości, jak i nielegalnych imigrantów³.

Z kolei społeczeństwo obywatelskie działa jako siła reakcyjna wobec posunięć globalnych graczy, a organizacje, które je reprezentują, nie występują przeciwko sobie, ponieważ nie mają punktów konfliktowych. Do klasycznych przykładów należą akcje podejmowane przez Greenpeace w reakcji na zagrożenie środowiska. Tego typu organizacje są więc władzą opozycyjną, cieszącą się powszechną legitymizacją, jednak nieposiadającą rzeczywistej władzy. W przeciwieństwie do globalnych graczy, którzy władzę posiadają, a pozbawieni są jej legitymizacji.

Wspomniani już aktorzy gospodarki światowej to po prostu korporacje, dysponenti ogromnych środków finansowych, przekładalnych na kapitał polityczny, lobbingowy i ustawodawczy. Korporacja „samolegitymizuje się” poprzez „neoliberalizację” państwa oraz „odpaństwowienie prawa, a więc odpaństwowienie autorytetu, który pozwala na tworzenie nowych źródeł reguł”⁴. Przykładem tego mogą być międzynarodowe umowy regulowane przez transnarodowy kodeks handlowy, a podporządkowane sądom rozjemczym. Ostatecznie prowadzi to do uniezależnienia od państwa, które w idealnym wymiarze (dla korporacji) powinno być łatwo zastępowalne i wymienialne, czyli podobne do innych podmiotów, by migrowanie między nimi nie stanowiło niedogodności. Państwo również winno uczestniczyć w walce konkurencyjnej z możliwie największą liczbą państw o względy korporacji, oferując im jak najlepsze warunki i możliwości⁵. W sferze ekonomicznej państwo powinno „zinternalizować” neoliberalny ustrój rynku światowego, który jest najkorzystniejszy dla międzynarodowych koncernów. W sferze zaś polityki winno zrezygnować z militarnych podbojów, izolacjonizmu, nacjonalizmu i samowystarczalności. Największym atutem aktorów gospodarki światowej, jest to, że „nie muszą zakładać żadnych partii politycznych, ani stawać do demokratycznych wyborów [...]. Nie potrze-

³ Tezę taką możemy znaleźć w książce Zygmunta Baumana *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.

⁴ U. Beck, dz. cyt. s. 169.

⁵ Najbliższymi przykładami takiego działania są oferty polskiego rządu przedstawiane korporacjom, zachęające je do lokowania swoich inwestycji w naszym kraju, a konkretnie kwestia wyboru przez Mercedesa kraju, w którym zbuduje swoją fabrykę. Mercedes ostatecznie wybrał Węgry, jako najbardziej atrakcyjne miejsce. http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/1,33203,5324431,Fabryka_mercedesow_na_Wegrzech_nie_w_Polsce.html, 8 lipiec 2008.

bują politycznego uprawomocnienia, ale [ich władza] wyrasta z samego rozumienia kryteriów rynku światowego”⁶.

W idealnym i wyjaskrawionym wymiarze, oznaczałoby to brak ingerencji państwa w działalność ekonomiczną, a ponadto brak ingerencji w ustalanie reguł rządzących tą działalnością. Państwo winno wyzbyć się jakichkolwiek działań mających symptomy opresyjności. Racjonalność ekonomiczna dyktuje zasady postępowania politycznego. Bardzo pouczającym przykładem jest tutaj postawa słowackiego premiera Roberta Fico.

Najpierw jednak przedstawię syntetycznie strategię, jakimi posługiwał się kapitał w celu zmniejszenia opresyjności ze strony państwa. Pierwszym z tych działań jest **strategia „autarkii”**, w ramach której aktorzy gospodarki światowej dążą do uzyskania maksymalnej niezależności względem państwa, w którym prowadzą działalność. Starają się tym samym pozbyć „ojczyzny”⁷.

W ramach tej strategii wyróżnić można dodatkowo **strategię uzurpacji**, w ramach której koncerny dążą do oddzielenia się od państw narodowych, uzyskania wobec nich niezależności. Z drugiej strony nie przeszkadza im to występować o publiczne pieniądze, przeznaczone na projekty badawcze i inwestycje, a czasami na ratowanie korporacji przed upadłością⁸. Drugim podtypem jest **strategia innowacyjności**, która wynika i bezpośrednio związana jest z ciągłym postępem technologicznym, w wyniku którego powstają nowe produkty i usługi. Państwo nie jest w stanie nadążyć z legislacyjną odpowiedzią na nie, „w efekcie poszczególnym państwowi nie pozostaje nic innego, jak legitymizować to, co i tak się dzieje”⁹; i godzić się na zmiany, które już zostały wprowadzone. „Produktywna innowacyjność nauki”¹⁰ wyprzedza ustawodawstwo, które reaguje z pewnym opóźnieniem na osiągnięcia nauki. Kolejny rodzaj to **strategia globalizacji**; korporacja dąży do uniezależnienia się od konkretnego miejsca, w którym jest usytuowana. Czwartą z nich to **strategia władzy wyjścia z rynku**, czyli oderwania się od terytorium, w którym korporacja jest usadowiona. Korporacja jest tworem globalnym, więc istnienie jej w pewnej „lokalności” jest ograniczone do czasu, który jest dla niej korzystny. Nie ma środków, poza zachętami do tego, by pozostała. Jest wolna w swoich decyzjach względem miejsca, w którym jest ulokowana. Jej znikome zobowiązania trwają również

⁶ U. Beck, dz. cyt., s. 166. Nie jest to do końca prawdziwe, gdyż jak już wcześniej zostało wykazane, korporacje zakładały stowarzyszenia oraz formalne i nieformalne organizacje, które miały wspierać ich interesy.

⁷ Nie jest to wcale sprzeczne z sloganami marketingowymi, na których widnieją narodowe odniesienia. Trzeba odróżnić kwestię niezależności od kwestii symboliczno – marketingowych.

⁸ Przykładem tego może być Siemens, który niedawno oznajmił, że przenosi swoje fabryki z Niemiec. Wcześniej natomiast hojnie był obdarowywany przez rząd federalny.

http://katalog.xtech.pl/wiadomosci/wiadomosc_1083.htm, 3.sierpnia 2008.

⁹ U. Beck, dz. cyt., s. 188.

¹⁰ Tamże, s. 184

tak długo, jak długo w nich tkwi. Gdy odchodzi, pozostaje tylko w pamięci. „Przestrzeń polityczna (państw narodowych) przestała się pokrywać z przestrzenią ekonomiczną (aktorów gospodarki światowej)”¹¹. **Strategia suwerenności ekonomicznej**, polega na tym, że nieobecność instytucji państwowych wynosi do władzy aktorów gospodarki światowej na poziom, z którego sami mogą stanowić prawo.

Strategię substytucji można uznać za największe marzenie i dążenie korporacji. Sprowadza się ona do ujednolicenia wszystkich państw (rynków zbytu) w celu łatwiejszego przemieszczania się między nimi. **Strategię monopolizacji** opisać można za pomocą odwrotnej zależności: im bardziej państwa rywalizują między sobą o przyciągnięcie koncernów międzynarodowych, tym mniej między sobą muszą rywalizować poszczególne korporacje. Szczególnym rodzajem monopolizacji jest **strategia monopolizacji na racjonalność ekonomiczną**, oznaczająca, że tylko zasady neoliberalizmu są traktowane jako skuteczne, prawdziwe i efektywne. Próby poszukiwania „trzeciej drogi” (pomijając tu faktyczną skuteczność takich działań) są kwestionowane i krytykowane właśnie z punktu widzenia ich nie racjonalności i osiągania gorszych efektów niż w przypadku „prawowitych” zasad neoliberalizmu. Drugą strategią spod znaku monopolizacji jest powszechnie znana, istniejąca od początku działalności korporacji **strategia dyplomacji wewnątrzgospodarczej**. Zmierza ona w prostej linii do uzyskania monopolu w drodze fuzji i przejęć.

Z powyższymi strategiami łączy się paradoks polegający na tym, że im skuteczniejsze są te techniki, tym słabsze jest państwo. Koncerny zaś potrzebują silnego państwa gwarantującego im ich prawa. „Można by więc zaryzykować tezę, że porażka strategii kapitału leży w najlepiej pojętym jego interesie”¹². Słabe państwo nie byłoby w stanie legitymizować światowej gospodarki, zaś społeczeństwo – jak wspomniano wcześniej – takiej legitymizacji udzielić nie chce. Pewnym wyjściem z tego logicznego zapętlenia są **strategie dominacji przewencyjnej**, posiadające swoje dwie odmiany. **Strategia państw „łajdakich”** polega na tym, że koncerny posługując się szeregiem klasyfikacji, badań i rankingów mogą ustalać hierarchę prestiżu, stratyfikować państwa względem ich przychylności dla światowej gospodarki; wyróżniać i ganić. Tworzyć spektrum, na którego jednym biegunie jest państwo „łajdackie” – nieprzychylnie światowej gospodarce, a na drugim „państwo tygrys” – dobrze się rozwijające i życzliwe światowej gospodarce. Ostatnia z technik to **strategia neoliberalizacji państwa**, zmierzająca do uczynienia z państwa „przedłużenia rynku światowego, mającego realizować jego [rynku] priorytety przy zastosowaniu neolibe-

¹¹ Tamże, s. 194.

¹² Tamże, s. 212.

ralnej pragmatyki.”¹³ Wymaga to, jak przed momentem wskazano, państwa na tyle silnego, by mogło realizować postulaty wysuwane przez globalnych graczy.

W takich to okolicznościach musiało funkcjonować państwo. Wydawało się, że istnieją coraz mniejsze racje dla jego istnienia, powszechnie mówiono o jego zmierzchu i zaniku. Uczestnictwo państwa w życiu gospodarczym starano się ograniczyć w jak największym stopniu, uzasadniając, iż gospodaruje ono nieefektywnie. Natomiast bezpośrednia ingerencja państwa w konkretne podmioty gospodarcze była niedopuszczalna.

Wyrazistym przykładem tego jest wspomniane działanie premiera Słowacji Roberta Fico, który, będąc etatystą, planował nacjonalizację gazociągów biegnących przez ten kraj. Jego plany budziły niepokój zanim wybuchnął kryzys gospodarczy¹⁴. Biorąc jednak pod uwagę działania podejmowane przez państwa zachodnie w celu ratowania koncernów i instytucji finansowych, plany te nie wydają się już tak egzotyczne¹⁵.

Innym przykładem mogą być decyzje podjęte w czasie ostatniego szczytu G20 w Londynie, dotyczące sporządzenia czarnej listy krajów, które są rajami podatkowymi, uregulowania kwestii agencji rankingowych, powstania Rady Stabilności Finansowej, która ma obserwować kondycję światowych finansów, powołania międzynarodowej rady nadzorującej instytucje finansowe oraz poddania kontroli płac i premii bankierów¹⁶.

Kryzys zachwiał stabilnością wielu instytucji finansowych oraz koncernów przemysłowych, a ich upadek oznaczałby perturbacje dla ogólnoswiatowej gospodarki, dlatego też rządy państw zachodnich zdecydowały się na bezpośrednie dofinansowanie lub nacjonalizację niektórych z nich. Część działań ma charakter tymczasowy, inne (np. nadzór instytucji finansowych) staną się permanentne. Część działań jest bezpośrednią odpowiedzią na sytuację gospodarczą, inne znowu są bardziej politycznie zaangażowane. Mniejsza jednak tutaj o różnice. Wszystkie je łączy to, iż wzmacniają pozycje państw kosztem kapitału. Powstrzymam się przed własną oceną tych działań i skupię się na zagadnieniu opresyjności, które łączy wszystkie te decyzje. Może to być symptomem zmiany kierunku ewolucji myśli ekonomicznej ku większej roli państwa lub jedynie chwilowym wstrzymaniem pochodzenia liberalizmu. Na razie nie można jednak orzec, która z tych hipotez jest prawdziwa.

Nacjonalizacja jest działaniem opresyjnym w momencie, gdy rynek funkcjonuje prawidłowo, gdy gospodarka jest w dobrej kondycji. Natomiast staje się

¹³ Tamże, s. 217.

¹⁴ http://wyborcza.pl/1,76842,5883835,Nacjonalizacja_po_slowacku.html, 22 kwietnia 2009.

¹⁵ <http://www.bankier.pl/wiadomosc/Nacjonalizacja-bankow-w-Europie-1838188.html>, 21 kwietnia 2009.

¹⁶ http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/1,33181,6459686,Koniec_Dzikiego_Zachodu_w_swiatowych_finansach.html, 22 kwietnia 2009.

działaniem uzasadnionym w sytuacji, gdy gospodarka przeżywa kryzys. Podobnie sytuacja ma się z ustaleniami szczytu G20. Sugerowano ich potrzebę, ale nie było na tyle silnych argumentów, by je przeforsować. Wynika z tego, że na polu ekonomicznym opresyjność funkcjonuje kontekstowo, a jej wyznacznikiem jest kondycja gospodarcza. Jeżeli jest ona dobra, od państwa oczekuje się z jednej strony, że nie będzie przeszkadzało, utrudniało i komplikowało działalność gospodarczą, z drugiej zaś, że będzie również ułatwiała działalność gospodarczą. Czasy kryzysu przynoszą inne oczekiwania. Państwo ma ratować, wspomagać nie tylko upadające instytucje finansowe i koncerny, ale sam system gospodarczy, na którym one się wspierają. Z kolei więc z tej perspektywy opresyjna działalność państwa nie jest jednoznaczna. Można argumentować, że te rozwiązania mające przywrócić *status quo ante*, są jedynie konieczne tymczasowo. Tym niemniej dowodzi to, że niewidzialna ręka rynku jest takim samym mitem, jak socjalistyczny robotniczy raj. Deregulacja rynku i pozbawienie go nadzoru zewnętrznego może być bardziej efektywne, ale stwarza niebezpieczeństwo, którego właśnie doświadczamy. Nadzór państwowych organów nad aktorami życia ekonomicznego można nazywać opresyjnością, jednak uważam, że państwo jako postulowany reprezentant wszystkich obywateli ma nie tylko prawo, ale obowiązek stworzenia takich warunków (czyli w tym przypadku nadzoru nad aktorami życia gospodarczego), które gwarantowałyby obronę interesów wszystkich. Nie zaś dopuszczenie przez zaniedbanie, do osiągnięcia korzyści przez część.

Powyższe diagnozy opierają się w oczywisty sposób na uogólnieniach obserwacjach, kryzys finansowy i gospodarczy oraz działania zmierzające do jego zażegnania dzieją się „w czasie rzeczywistym”. W związku z tym precyzyjna analiza nie jest możliwa. Pominąłem również kasus skandynawskiego kryzysu finansowego z początku lat dziewięćdziesiątych. Chciałem bowiem zaprezentować kwestie opresyjności w kontekście *stricte* obowiązującej liberalnej myśli ekonomicznej na poziomie międzynarodowym

Bibliografia:

- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.
Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2005.
Hayek F. A., von, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba, przekład przejrzał M. Kuniński, Kraków 2006.

CZĘŚĆ IV

Państwo i logos to sfery niezwykle ściśle związane, a zjawisko niedocenia-
nia ich związków, tak powszechne w współczesnej refleksji, wydaje się być nie-
zrozumiałe. Oczywiście zrozumiałe jest ze względów historycznych, lecz zupeł-
nie zastanawiające z punktu widzenia rzetelnego namysłu nad fenomenem
wspólnoty politycznej.

Gdy tylko postawimy pytanie o słowo, logos, język, dyskurs w horyzoncie
politycznej refleksji, zauważymy natychmiast, że jego pozycja w poszczegól-
nych koncepcjach rozdziela tradycję europejskiej filozofii politycznej natych-
miast na dwa fundamentalne podejścia obecne w niej od samego początku.
Wystarczy porównać *Politykę* Arystotelesa i Platońskie *Państwo*, by zauważyć,
że poza pozorną tożsamością przedmiotu, opisują oni coś zupełnie innego.
Jeden, z grubsza rzecz ujmując, rodzaje ustrojów dostrzegane w rzeczywistości
Hellady, drugi najlepsze możliwe życie. Jeden od początku widzi państwo jako
ustrukturyzowany zbiór, drugi misję; jeden widzi w niej dobrze funkcjonującą
całość, drugi inkubator mądrości i wolności. Jeden podkreśla jedność doświad-
czenia ludzkiego, pisząc na przykład, iż nie ma zmiany stylu w muzyce, bez
przewrotu w polityce¹, drugi zaś skrupulatnie porządkuje te sfery dzieląc je na
metafizykę, politykę, etykę, fizykę czy medycynę, spychając ich wzajemne wa-
runkowanie na dalszy plan. Oczywiście podziały te w jakimś sensie przetrwały
do dziś w dychotomii normatywne – opisowe, problem polega jednak na tym,
że taki podział sam w sobie jest, zgodnie z sensem nadawanym temu słowu,
normatywny. Związany jest on bowiem z, ciągle powielanym, mitem politologii
naukowej, która chce badać procesy społeczne, tak jakby były one procesami
naturalnymi – powiedzmy: wybuchami wulkanów, spadaniem ciał czy krąże-
niem księżyca po orbicie ziemi. Rzecz w tym, że takie podejście w znacznym
stopniu jest właśnie nienaukowe, w szerszym znaczeniu tego terminu, ponieważ

¹ „Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych.
Tak mówi Damon, a ja mu wierzę” (Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 122, 424 C.

w sposób istotny zapoznaje naturę przedmiotu, który bada – a przed tym właśnie przestrzegał Arystoteles.²

Sąd, iż metafizyka jest ściśle związana z polityką, choć dziś wydaje się być raczej egzotyczny, jest w gruncie rzeczy najbardziej trafnym sformułowaniem i jednocześnie w ogóle podstawą całej filozofii politycznej. Z bardziej znanych autorów w XX wieku wygłosił ją m.in. Eric Voegelin³, który doskonale rozumiał, że rola języka w procesie duchowego wyzwolenia z pogańskiej rzeczywistości nie jest obojętna, lecz kluczowa. A wspólnota polityczna jest przede wszystkim wspólnotą słowa, Słowa Bożego.

Widzimy zatem, że różnica w obu podejściach nie jest różnicą skali, lecz różnicą fundamentalną. Jeśli zauważymy, że Platońskie *Państwo* jest w dużym stopniu poświęcone wyjściu z państwa, a erotyczna wspólnota dusz⁴ w znacznym stopniu stanowi dla niego antytezę, to dostrzeżemy także miarę przesunięcia filozoficznego pomiędzy Platonem i Arystotelesem, który to w znacznym stopniu już nie dostrzega kluczowego problemu. Gdy Arystoteles bowiem pisze o cnocie⁵, dobrym życiu⁶ i pięknych uczynkach⁷, zdaje się bagatelizować fundamentalne „pęknięcie” pomiędzy rzeczywistością „jaskini”, a drogą w górę, które jest tak kluczowe dla Ateńczyka. Gdy nałożymy ten schemat na historię myśli europejskiej, zauważymy przy tym, jak istotny przełom dokonuje się w niej od XIV wieku, gdzie sakralny charakter państwa zostaje zmarginalizowany, a na czoło wysuwa się użyteczność jego instytucji.⁸ Wtedy to dopiero obiektywny *modus* opisu Arystotelesa zostaje wypełniony zupełnie nową utylitarystyczną treścią, co z kolei należy uznać za jeden z ważniejszych aspektów tworzących się nowych państw nowożytnych, opartych na ekonomii politycz-

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1956, s. 5, 1094b 10-15.

³ Zob. R. Legutko Wstęp do E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 13.

⁴ „Idea-słowo [...] stanowi środek, dzięki któremu może wyrażać się czułość i potęga Erosa; jest to narzędzie komunikacji, dzięki któremu erotyczne dusze dostrzegają się wzajemnie do harmonii wszechświata; jest też kruchym naczyniem, w którym bóg ucieleśnia się we wspólnocie” (E. Voegelin, dz. cyt., s. 41).

⁵ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 27, 1253A.

⁶ Tamże, s. 89, 1280B-1281A.

⁷ Tamże.

⁸ Jedną z pierwszych postaci, które dokonują wyłomu w tej tradycji wiodącej od św. Augustyna i św. Tomasza jest Marsyliusz z Padwy. (Zob. tenże, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty 2006, s. 45-46. Zob. szczególnie wywód B. Szlachty na temat przesunięć w rozumieniu terminu dobro wspólne na przestrzeni czasu (B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 219-220). Myślenie to znacznie zostaje upowszechnione za sprawą XVI wiecznego protestanckiego myśliciela Thomasa Smitha (Zob. tenże, *Republika Anglii. A Discourse of Commonwealth of England*, L. Alston (red.), Cambridge 1906.) następnie zaś w całej refleksji Johna Locke’a, Jeremiego Bentham’a i Johna Stuarta Milla.

nej, terytorium i racjonalizacji. Trafnie, choć naszym zdaniem nieumiejętnie i zbyt płytko, analizuje je w swych wykładach Foucault.⁹

Podsumowując, należy podkreślić tę kluczową różnicę w podejściu do filozofii politycznej. Zamknąć ją można w rozróżnieniu na (w dużym przybliżeniu): metodę obiektywną oraz metodę krytyczną (badanie warunków możliwości). W rzeczywistości przeplatają się one, istotnym jednak jest, która z nich dominuje w danej koncepcji.

Metafizyka (logos), w tym ujęciu, staje się zatem *miarą* dla rzeczywistości, nie zaś na *odwrót*. Gdy w 1324 roku William Ockham został oskarżony o herezję, podstawowym zarzutem w procesie nie był wcale sprzeciw wobec władzy papieża, ani poparcie filozoficzne, jakiego udzielał Cesarzowi Ludwikowi Bawarskiemu, lecz odmówienie realności językowi.¹⁰ W XX wieku ten ścisły związek dostrzegli jedynie poststrukturaliści, ci jednak wyciągnęli z niego skrajnie odmienne wnioski. Choć refleksja Hansa-Georga Gadamera wyrasta z innej tradycji, w poniższym szkicu zdaje się jednak w znacznym stopniu korespondować z ich podejściem.

Autorowi *Prawdy i metody* jest poświęcony pierwszy artykuł tej części. Anna Krzynówek, prezentując jego myśl, wskazuje na utopijność nowożytnych projektów emancypacyjnych. Gadamer chce widzieć w języku narzędzie sprawnej orientacji w świecie, raczej niż narzędzie emancypacji, a w tym niezwykle zbliża się do poglądów Ludwika Wittgensteina. Przede wszystkim podkreśla jego konwencjonalność i przygodność, recypując popularną metaforę „gry”.

W pełni zaś do refleksji poststrukturalistycznej zbliża się Przemysław Tacik, w specyficzny sposób pokazując konsekwencje ponowoczesnego idealizmu. W tym ujęciu język raczej zagraadza, niż ujawnia, raczej dzieli, niż łączy, raczej – przechodząc na poziom polityczny – niewoli, niż wyzwala.

⁹ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010.

¹⁰ Zob. T. Włodarczyk, Wstęp do W. Ockham, *Suma Logiczna*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1971, s. V-XV.

Anna KRZYNÓWEK

**Przymus emancypacji
– uwagi na marginesie hermeneutyki filozoficznej
Hansa-Georga Gadamera**

Bez względu na to, jak ujmowany i skąd wywiedziony bywa ideał emancypacyjny, na głębszym poziomie zawsze wydaje się on posiadać jeden zasadniczy element – dążenie do absolutnej przejrzystości i zgodności człowieka w jego istocie oraz w relacjach z innymi ludźmi. Emancypacja jest wyzwoleniem od wszelkich relacji władzy i podporządkowania, zniesieniem pęknięć, niezgodności i „samozatrucia” współczesnego człowieka, a dalej społeczeństwa, w którym żyje. Jest krańcowym zaprzeczeniem augustyńskiej „krainy, gdzie wszystko jest inaczej”. Polityka emancypacji w swoich najgłębszych pokładach jest soteriologią na miarę czysto ludzkich możliwości. Każdy projekt emancypacyjny wymaga stabilnego, nieruchomego punktu odniesienia: post-oświeceniowego rozumu komunikacyjnego, *podświadomości*, *woli mocy*, sił społecznych lub pustych znaczących; każdy czerpie inspiracje z innych źródeł intelektualnych – genealogii wiedzy, pragmatyki językowej, psychoanalizy, materializmu dialektycznego, czy też poststrukturalizmu. Obiecuje pogodzenie człowieka z samym sobą, ze wspólnotą społeczną i polityczną. Co więcej, emancypacja polityczna wykracza poza zasadniczą – mogłoby się wydawać – w filozofii polityki diachronię konsensu i agonizmu; porozumienia i konfliktu. Emancypacja może się realizować zarówno w sferze publicznej opartej na liberalnym konsensie wokół wartości równości praw, wzajemności, wolności i szacunku, gdzie różnice i partykularyzmy wypchnięte zostają do bezpiecznej sfery stronniczej prywatności, jak i w ramach demokracji agonicznej zaprzeczającej granicy między stronniczą prywatnością i bezstronnym światem publicznym, prowadząc w zamian do sytuacji, w której „różne grupy rywalizują ze sobą, by na pewien czas ich partykularyzmy pełniły funkcję uniwersalnej reprezentacji”¹.

¹ E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i inni, Wrocław 2004, s. 66.

Należy zwrócić uwagę, że oba ujęcia rządzą się tą samą emancypacyjną logiką. W przypadku projektu sfery publicznej Jürgena Habermasa funkcję emancypacyjną pełni proceduralny rozum komunikacyjny porządkujący namietności ukryte w nieprzejrzystym horyzoncie świata życia, operujący w granicach społeczeństwa cywilnego i politycznej sferze publicznej w taki sposób, by ujawniać wyłącznie uprawnione roszczenia (a zatem te, które pozwalają na pojednanie interesu partykularnego z wymaganiami politycznej sprawiedliwości) i dopuścić wyłącznie do „słabego” przymusu władzy komunikacyjnej.

Projekt radykalnej demokracji przewiduje zaś niczym nieograniczoną swobodną grę różnic, w ramach której co jakiś czas wyłania się nowa konfiguracja (*punkty węzłowe*), gdzie określone grupy, interesy, słowniki uzyskują hegemoniczną przewagę. Hegemonia nie wymaga jednak uważnej czujności, nie stanowi zakłamania społecznej rzeczywistości, nie jest polityczną jednostką chorobową, skoro dopiero konstytuuje społeczeństwo i tożsamości zbiorowe. W przeciwieństwie do wizji liberalnych „nie istnieje żadna pojedyncza, ukryta i fundamentalna zasada stabilizująca”², funkcję diagnostyczną i terapeutyczną pełni filozof polityki, który w tym, co dotychczas błędnie postrzegane było jako deprawacja sprawiedliwego porządku (gra różnic, walka o pozycje hegemoniczne) ujawnia fundamentalną i jedyną możliwą zasadę istnienia społeczeństwa i polityki. Zamiast ugruntowanego, przejrzystego ładu społecznego jako rekompensatę otrzymujemy uśmierającą niepokój świadomość „niemożności ostatecznego ustabilizowania i świadomą akceptację stabilizacji częściowych”³. Każda koncepcja wprowadzenia do polityki jednoczącej zasady zdemaskowana zostaje jako oparta na faktycznej przemocy próba zamknięcia w sztywnych granicach tego, czego jedyną zasadą jest płynność i zmienność. Jedyną możliwością niesprawiedliwości staje się krępowanie wywrotowości społecznych i politycznych idei w imię urojonych zasad jednoczących i porządkujących życie polityczne.

Przyjęcie logiki różnic i antagonizmu pozornie wydaje się usuwać z porządku dyskusji emancypacyjny ideał pojednania i samorozumienia. „Obecność „Innego” uniemożliwia mi bycie w pełni sobą – piszą Ernesto Laclau i Chantal Mouffe – ponieważ to, co społeczne, przesiąknięte jest na wskroś negatywnością, czyli antagonizmem, nie może stać się ani przejrzyste, ani w pełni obecne”⁴. Wynikający z tego dyskomfort może być jednak uleczony w inny sposób – wystarczy jeśli zadbamy o to, by w dyskusji nad naszą kondycją polityczną, nie silić się na z góry skazane na klęskę starania o to, by pełnię zgodności i przejrzystości uchwycić w języku, który sam jest wszak niczym innym jak

² E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 119.

³ Tamże, s. 120.

⁴ Tamże, s. 135, 139.

systemem różnic. Jeśli tak właśnie ujęty język będzie odpowiednio „przylegał” do rzeczywistości wówczas będziemy sprawnie i bez zasłony pozorów postrzegać przestrzeń polityczną zgodnie z *logiką różnicy*, nie zaś *logiką równoważności*. *Konstituowanie tożsamości, które będą się ze sobą antagonistycznie ścierać, staje się teraz najważniejszym problemem politycznym*, my zaś – jak można by ująć to w języku Wittgensteinowskim – przestajemy boleśnie potykać się o granice języka w iluzorycznym pragnieniu wypowiedzenia tego, do ujęcia czego język nie jest dostosowany. Tym sposobem wystawiając wszelkim projektom emancypacji świadectwo zgonu, Laclau jednocześnie otwiera dla niej nową drogę. Ujmując rzecz krótko – przemoc i ucisk wynikające z obecności „Innego” są jednocześnie koniecznym momentem mojej konstytucji i samorozumienia: w tym znaczeniu pełna emancypacja faktycznie nie może istnieć. Istnieje jednak możliwość wyemancypowania się z niebezpiecznych iluzji jakimi mamy nas klasycznie ujęta wolność jako autonomia działania. Emancypacja to – paradoksalnie – świadoma akceptacja ograniczeń, tego, że „wolność zarazem wyzwala i zniewala, jest radosna i traumatyczna, zezwala i niszczy”⁵.

Filozoficzne projekty politycznej emancypacji stanowią świecki odpowiednik eschatologicznych wizji. Nawet jeśli nie zakładają możliwości nieskończonego rozwoju człowieka, dążą do tego by zbliżyć rozdarcie jakim naznaczony jest człowiek; szczelinę pomiędzy partykularnością i uniwersalnością, wolnością i opresją, pozorem i rzeczywistością. Z tego powodu wezwani zostajemy, by życie polityczne czynić transparentnym i przejrzystym, czujnie śledzić przejawy indywidualnych i grupowych iluzji, ukryte mechanizmy represji, demaskować urojenia, zachwiać pozorami. W rezultacie otrzymujemy nakaz podporządkowania się wymaganiom konsensu liberalnych wartości jako wymogowi rozumności, niewymuszonej akceptacji budowania przestrzeni politycznej w oparciu o logikę różnicy, uznania dyskursu sprawiedliwościowego za rezultat zawiści i resentymentu lub poddania się psychoanalizie prowadzącej do realizacji polityki *jouissance*, którą rządzi logika zbiorowych pragnień. Emancypacja sama zaczyna ujawniać swoje represyjne oblicze; jest koniecznością wypływającą z naukowego dyskursu o człowieku, odkrycia post-oświeceniowego rozumu lub podświadomości. Dochodzimy tutaj, jak się wydaje do zasadniczego problemu – pogodzenia obietnicy absolutnego wyzwolenia z potrzebą wolności. W sferze *sacrum* jest to pytanie o relację wolności i łaski; w sferze polityki o takie ujęcie politycznych relacji, które z jednej strony uzna racje stojące za emancypacyjnymi projektami, z drugiej, wykaże ich cząstkowość i jednostronność; zaakceptuje fakt skończoności i niedoskonałości człowieka bez gwarancji ostatecznego wyzwolenia, nie zamykając się jednak w sferze terażniejszości i prze-

⁵ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 57.

szości. Jest to sztuka rezygnacji przez filozofię polityki z idei absolutnej przejrzystości i transparentności życia politycznego przy jednoczesnym przywróceniu człowiekowi odpowiedzialności za wspólne życie. Krótko mówiąc jest to sztuka życia, „w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”. Jest to wyzwanie dla człowieka dojrzałego i odpowiedzialnego, świadomego niezbywalnego napięcia, jakim naznaczona jest kondycja ludzka i każdy projekt budowy politycznego współżycia.

Pewną wskazówką dla budowy takiej filozoficznej perspektywy może być – z pewnymi zastrzeżeniami – filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera. Niemiecki myśliciel nigdy nie sformułował *explicite* filozofii polityki, jego teoria języka, koncepcja człowieka, przesądów i autorytetu pozwalają jednak na czynność intelektualną, którą można by określić jako demaskację wszelkich demaskatorskich projektów emancypacji politycznej. Gadamer zdecydowanie dostrzega bezradność filozofii wobec konkretnych kwestii z zakresu rzeczywistości społecznej i politycznej. Filozofia stawia jednak w konkretnych sytuacjach pytania zasadniczej wagi, pytania ostateczne, w taki sposób, by uwyraźnić naszą odpowiedzialność za nas samych i za innych⁶. Filozofia hermeneutyczna ma z kolei charakter uniwersalny, dotyka bowiem wszelkich zjawisk, w których zdaje się dokonywać nasze rozumienie świata – „międzyludzką komunikację i społeczną manipulację; jednostkowe doświadczenia człowieka żyjącego w społeczeństwie i sposób w jaki doświadcza on społeczeństwa; tradycję opartą na religii, prawie, sztuce i filozofii oraz wywrotowość emancypacyjnej refleksji, która z kolei podważa tradycję”⁷. Hermeneutyka pozwala uchwycić doświadczenie opresywności i emancypacji w płaszczyźnie tej samej refleksji, nie oferując jednocześnie drogi do absolutnej przejrzystości życia wewnętrznego, społecznego i politycznego – wykazując wręcz jej niemożliwość.

Nasze życie, w tym nasze życie polityczne toczy się dosłownie w żywiole języka, tylko w języku możemy oglądać nasze polityczne relacje, stąd absurdem jest twierdzić, że możemy wyjść poza niego, odróżniać prawdziwe twierdzenia od mniemań i zgodnie z tym budować w sposób świadomy przejrzyste społeczeństwo polityczne. Wykorzystując Arystotelesowską ideę człowieka jako istoty żywej posiadającej zdolność mowy (istoty politycznej), Gadamer wykazuje, iż w życiu politycznym jesteśmy równouprawnionymi partnerami w językowej grze, niemożliwe zatem są jakiegokolwiek formy emancypacyjnej terapii. „Społeczna wspólnota ze wszystkimi jej napięciami i pęknięciami, raz po raz odsyła nas do wspólnej przestrzeni społecznego rozumienia; rozumienia, które

⁶ H-G. Gadamer, *On the Political Incompetence of Philosophy*, „Diogenes”, nr. 182, vol. 46/2, 1998, s. 3–11.

⁷ H-G. Gadamer, *On the Scope Und Function of Hermeneutical Reflection*, [w:] Brice R. Wachterhauser (red.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany 1986, s. 277–299.

jednocześnie jest sposobem istnienia tej wspólnoty”. Każda idea „emancypacyjnej refleksji w naukach społecznych” – na przykład, w postaci komunikacyjnego rozumu, który przenika mroki politycznego życia – „musi okazać się anarchizującą utopią”⁸.

Alternatywą nie jest już jednak prosty powrót do klasycznego greckiego myślenia: potrzebujemy co prawda przywrócić wartość praktycznej rozumności w polityce, pamiętając przy tym, iż nie można powrócić jednak do pytań o ponadczasowe dobro samo w sobie; pytania etyczne i polityczne są zawsze już pytaniami ukontekstwowionymi, o czym zapominają Ci, którzy jak Leo Strauss „nie mogą pojąć, że refleksja dotycząca czasowości naszego rozumienia i historyczności naszej egzystencji istnieje nie od zawsze”. Ukontekstowanie pytań nie oznacza jednak ich prostego zrelatywizowania do konkretnej tradycji. Dlatego Gadamer decyduje się wprowadzić pojęcie gry językowej, rozstrzygające naszym zdaniem dla filozofii politycznej, jaką można by „wyczytać” z jego hermeneutyki; rozstrzygające również dla rozumienia takich pojęć jak przyjaźń i solidarność, w oparciu o które hermeneuta próbuje „odbudować ściany publicznego świata”. Gra ma to do siebie, że zawczasu nie ustanawiamy świadomie jej zasad. Zaczynając orientować się językowo w świecie (to znaczy – dotykając słów, poznając ich kształt i smak tak by coraz sprawniej dobierać ich kształty i smaki do sytuacji w której się znajdujemy, wchodzimy już w grę, która się toczy, a nabierając sprawności w jej toku, wspólnie z innymi współkształtujemy i współzmieniamy jej zasady. Jest tu podobnie jak u Wittgensteina, o którego późnej filozofii Gadamer niejednokrotnie wypowiadał się z sympatią. „Czy nie zdarza się też, że gramy i – tworzymy reguły po drodze (*make up the rules as we go along*)? A nawet, że je zmieniamy – *as we go along*?” – jak głosi 83. paragraf *Dociekań filozoficznych*. Istnieją zarówno podobieństwa jak i różnice w Gadamerowskiej i Wittgensteinowskiej grze językowej⁹. Dla obu punktem wyjścia jest potrzeba znalezienia orientacji w świecie, a podstawowym fenomenem zrozumienie: na czym polega postępowanie zgodnie z regułą. Ważne jest to, iż w obu przypadkach gra językowa jest zanurzona w konkretnej tradycji, kulturze, wartości. Jest całością na którą składa się mowa nierozzerwalnie związana z konkretnym sposobem życia. Wittgenstein kładzie jednak nacisk na wielość gier językowych i, co za tym idzie, wielość form życia, a także terapeutyczną funkcję filozofii mającą wyzwolić nas z „obrazu”, w którym jesteśmy uwięzieni, uspokoić myśli. Idzie o to, by pojąć nasze zamknięcie w danej grze językowej i mieć jej świadomość właśnie jako tej, konkretnej, zrelatywizowanej do społecznej całości. Gadamer nie oferuje tera-

⁸ Tamże, s. 298.

⁹ Por. U. Arnszald, *On the Certainty of the Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein*, [w:] *Gadamer's Century*, Cambridge 2002, s. 25–44.

peutycznej pomocy, język jest dla niego całością, nie zaś zbiorem różnych całości językowo-społecznych, które nachodzą na siebie i wiążą zgodnie z logiką „rodzinnych podobieństw”. Wittgenstein mówi o swojej pracy filozofa ujawniającego wielość form życia jako o „szkicowaniu coraz to nowych obrazów”, które dopiero w formie albumu dają nam jakieś wyobrażenie na temat *tych samych zagadnień*, pytań nigdy do końca nieartykułowalnych w języku, i w języku niewyrażalnych. Gadamer podobnie jak Wittgenstein broni źródłowo wspólnotowego, społecznego charakteru języka, pierwszeństwa *My*, perspektywy kulturowej i wspólnotowej wobec wtórnej idei wyizolowanego podmiotu, wobec *Ja*: „byt języka charakteryzuje się tym, że *Ja* nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle [...] Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty”¹⁰.

W przeciwieństwie do autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*, Gadamer twierdzi, że w języku można wyrazić wszystko. Skoro proces interpretacji jest konstytutywny dla naszej egzystencji, nie ma sensu mówić o mistycznym doświadczeniu tego, co pozajęzykowe: „język nie jest zamkniętym obszarem tego, co da się powiedzieć, obok którego leżałby obszar niewypowiedzianego”¹¹. Szkicowanie obrazów ujmujących rzeczywistość z perspektyw różnych form życia jest również czymś innym aniżeli idea ewolucyjnego, stopniowego poszerzania wspólnego horyzontu możliwych sensów i znaczeń; w tym również sposobu w jaki pojmujemy nasze doświadczenia życia politycznego.

Język w filozofii hermeneutycznej jest słowem, które otwiera nas na nieskończoną możliwość rozmowy o egzystencjalnym wymiarze – „właśnie na drodze skończoności, partykularności naszego bycia, która jest widoczna także w różnorodności języków, otwiera się nieskończona, nakierowana na prawdę rozmowa, którą jesteśmy”¹², a w innym miejscu – Gadamer pisze, iż „nie jesteśmy skazani na jeden język”¹³, nie jesteśmy zamknięci w monadycznej formie życia. Istotą naszej egzystencji jest przemieszczanie się pomiędzy formami życia, płynne poszerzanie horyzontu wspólnego celu. Wittgensteinowska forma życia jest całością, w której działanie i mówienie są równouprawnione, wzajemnie się konstytuują. W hermeneutyce język (którego istotą jest mówienie) odgrywa funkcję „lustra” jest środkiem zapośredniczenia naszego bycia-w-świecie, doświadczenia świata. W sporach językowych artykułujemy nasze „spotkanie z rzeczywistością”, w tym również z rzeczywistością polityczną, „konkretne doświadczenia naszej ludzkiej egzystencji, związane z władzą i pracą”¹⁴. Tym ważniejsza jest perspektywa krytycznej funkcji, jaką zdaniem Gadamera może

¹⁰ H-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2000, s. 59.

¹¹ Tamże, s. 60.

¹² H-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego...*, s. 154.

¹³ Tamże, s. 154.

¹⁴ H-G. Gadamer, *Jak dalece język dyktuje myślenie...*, s. 161.

odgrywać rozmowa z kimś, kto nie należy do kręgu najbliższej nam formy życia. Kluczowe słowa dla Gadamera brzmią: „język to nie wypracowana konwencja, to nie ciężar *preschematów*, które nas przytłaczają, lecz kreatywna zdolność do ciągłego destruowania takich całości¹⁵. Nie ma tu miejsca na językową terapię, na leczenie w sobie wielu chorób umysłu”, jak głosi Wittgenstein¹⁶. Jest w zamian wezwanie i zobowiązanie człowieka do dialogicznego otwarcia na drugiego, na perspektywę ewolucyjnego *stapiania horyzontów*, nie po to, by stworzyć jeden wszechogarniający i totalizujący horyzont, lecz by zachować ciągłość zmiany własnego pola widzenia, by kształcić w sobie swoistą cnotę akomodacji – sprawność doboru odpowiedniej ostrości widzenia. „Autentyczne mówienie, które ma coś do powiedzenia i dlatego nie szuka z góry przewidzianych sygnałów, lecz słów, dzięki którym dociera się do drugiego, jest powszechnym zadaniem człowieka”¹⁷. Gdzie szukać źródła tej powinności? W czymś, co Gadamer nazywa *głodem języka*, palącą potrzebą „znalezienia właściwego słowa”, odpowiedniego wyrazu, co stanowi naturalną konstytucję człowieka:

W jaki sposób człowiek doświadcza świata – osobliwe, niespokojne i męczące uczucie, dopóki nie znajdziemy właściwego słowa. Gdy już je mamy, gdy znaleźliśmy już właściwy środek wyrazu (nie zawsze musi nim być słowo), gdy już jesteśmy pewni, że je mamy [...] to zdobyliśmy znowu oparcie pośród potoku obcych zdarzeń językowych, których nieskończone wariacje prowadzą do utraty orientacji [...] Opisany w ten sposób proces powtarza się stale aż do powstania zażyłości¹⁸.

Stąd możemy twierdzić, iż *istnieje rozumna potrzeba jedności*, nie jest to jednak wezwanie do realizacji emancypacyjnych idei. Rozumna jedność to jedność ludzkiej natury, która ujawnia się w niezaspokojonym głodzie języka, potrzebie myślenia, zaprzeczeniem którego jest coś, co sam Wittgensteina nazywa chorobą „utraty problemu”, płaskości, trywialności i prostoty. Różnica jest taka, iż Wittgenstein przyznaje filozofowi uprzywilejowaną pozycję zewnętrzną wobec wszystkich gier językowych, Gadamer zaś pozbawiony jest tego złudzenia. Filozof – wbrew Wittgensteinowi – zawsze jest już „obywatelem wspólnoty myśli”¹⁹, z większą jasnością formułuje on kwestie wobec których staje każdy człowiek nie pozbawiony daru myślenia, daru „głodu języka”, człowiek szukający *właściwego sposobu wyrazu*. Z Gadamerowskiego punktu widzenia absurdem jest podejrzewać zatem język o fałszowanie rzeczywistości, nie oznacza to

¹⁵ Tamże, s. 164.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 73.

¹⁷ H-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego...*, s. 155.

¹⁸ H-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego...*, s. 153.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Kartki...*, s. 109.

jednak braku miejsca dla tych rozmówców, którzy głoszą polityczne idee emancypacyjne, którzy – pozostając przy terminologii filozoficznej hermeneutyki – poszukują odpowiedniego środka wyrazu dla własnego poczucia niesprawiedliwości i zniewolenia. Należy uznać ich roszczenie do udziału w rozmowie, z zastrzeżeniem jednakże, by żaden z tych głosów nie zdominował rozmowy, a zatem by ideał emancypacyjny nie ujawnił swojego opresywnego oblicza. Hermeneutyka filozoficzna namawia nas do dwóch rzeczy – by zaufać „wrośniętemu” w nas językowi, jako niezbędnemu punktowi oparcia, bez którego wszelkie rozumienie i po-rozumienie byłyby niemożliwe, a także zaufać jego krytycznemu potencjałowi, którego poświadczeniem i zarazem źródłem jest owo naturalne dla człowieka „osobliwe, niepokojące i męczące uczucie, dopóki nie znajdziemy właściwego słowa”²⁰.

Wszelkie dyskursy emancypacyjne sięgające do proceduralnego rozumu, podświadomości czy dekonstrukcji społecznych form wiedzy są wtórne wobec mowy szukającej rozumienia, będącego jednocześnie po-rozumieniem. Wszelkie życiowe doświadczenie opresji, niesprawiedliwości, podporządkowania musi się artykułować w języku, ponieważ tylko język „odzwierciedla” to, w jaki sposób doświadczamy świata i staramy się o samorozumienie.

Aby wyjaśnić na czym polega polityczna gra językowa, należy wyjść od postawionego przez Gadamera pytania: co dziś dla filozofii polityki oznacza Arystotelesowski *zoon politikon*, co należy rozumieć, przez to, że jesteśmy istotami żywymi posiadającymi mowę? Gadamer krytykując nowożytny rozum indywidualny oraz naukową racjonalność instrumentalną nawołuje do rehabilitacji klasycznego pojęcia fronezy, rozumności praktycznej: „ciągłym przypomnieniem, którym są dla nas Grecy, pozostanie to, że ich rozpoczęcie myślenia myślało rozum, logos, jako to, co wspólne, względem czego każde odosobnienie, było czymś nieprawdziwym”²¹. Nie jest to jednak wezwanie do akceptacji zastanych struktur, zwyczajów, norm, działań i wartości. *Logos* jest przede wszystkim zadaniem myślenia, jest ruchem myśli. Racja, iż „posiadać logos to znać liczbę, zdawać sprawę z tego co jest, logos” odsyła zatem w jakiejś mierze do pewnej całości, którą należy wyartykułować, nie zaś tworzyć. Życie człowieka nie polega jednak na czytaniu natury, relacjonowaniu rzeczywistości. Istotą człowieka jest nieustanna artykulacja rozumności, *logosu*, wydobywanie go w procesie nieustannej komunikacji, przy czym nie dysponujemy żadną zewnętrzną miarą, żadnym kryterium, by osądzić stopień adekwatności naszych artykulacji. *Logos* odsyła do pewnej całościowej wizji a jednocześnie dopiero ją zapowiada, jest twórczy i otwarty; stąd powoływanie się na jakąkolwiek ostateczną racjonalność i prawdę w imię emancypacji celem skonstruowania wolne-

²⁰ H-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego...*, s. 153.

²¹ H-G. Gadamer, *Racjonalność wobec przemiany epok...*, s. 199.

go, przejrzystego społeczeństwa politycznego jest zafałszowaniem, zakłamaniem i uproszczeniem ludzkiej kondycji.

Nie oznacza to bynajmniej ujęzyczenia „rozumu”, sprowadzenia *logosu* do kompetencji komunikacyjnej. „Poza wszystkimi względnościami języków i konwencji znajduje się coś wspólnego, co nie jest już wcale językiem, lecz wspólnością nakładającą się na możliwe językowe ukształtowania”²². Z tego powodu możemy mówić o jednej wszechogarniającej grze językowej, nie zaś wielości gier językowych. Uczestnictwo w grze wymaga w pierwszym rzędzie pewnego wtajemniczenia pozwalającego na pierwotne dostosowanie się do reguł. W języku Gadamerowskim owo wtajemniczenie dokonuje się poprzez przesąd, tradycję i autorytet²³.

Paradoksalnie, warunkiem emancypacji okazuje się uprzednie otwarcie na to, co teorie posługujące się metodą podejrzeń skłonne określać będą mianem opresji. Źródłem faktycznej opresyjności jest ucieczka od tego co nas „wiąże” – od zastanych wartości, wizji świata i przyzwyczajęń. Ucieczka taka zawsze bowiem oznaczać musi dogmatyzm, bezrefleksyjność, zamknięcie się we własnej nieufności i podejrzliwości. Emancypacyjna moc tego, co rzekomo jest rzeczywiste, prawdziwe, absolutne, zakończone, nie poddające się już dalszym interpretacjom jest iluzją. Wszelkie projekty emancypacyjne grożą śmiercią polityki. Nie jest to jednak zagrożenie o jakim napomykają przedstawiciele radykalnych wizji polityki agonistycznej, oskarżający liberalno – konsensualne projekty o zaniedbanie najbardziej żywotnego wymiaru tego, co polityczne, czyli konfliktu.

Wydaje się, że wymiar polityczności nie sprowadza się ani wyłącznie do wypracowywania wspólnie podzielanych poglądów, ani do egzystencjalnej walki przyjaciela z wrogiem, ani do pielęgnowania zastanych porządków. Człowiek jest istotą polityczną gdyż polityka jest sferą bycia człowieka w jego podstawowej kondycji – niepokodzonego ze sobą samym, pozostającym dla siebie samego nieprzejrzystym, nigdy do końca niezrozumiałym i nigdy całkowicie nie zdomowionym w świecie. Jeśli człowiek sam dla siebie jest niezrozumiały, nie ma też możliwości budować absolutnie przejrzystego porządku politycznego. Ponieważ jednak każdy z nas jest częścią konkretnej życiowej wspólnoty, którą tworzy język i często dzięki potrzebie i zdolności rozumienia wkracza w obce sobie językowe światy, mamy możliwość budowania coraz to szerszej politycznej perspektywy. „Język jest językiem samego rozumu”, stwierdza Gadamer i należy uznać, że w języku – a dokładnie – w mowie przejawia się jedyny możliwy rozum polityczny. I, bynajmniej, nie jest to rozum mający moc czynienia świata politycznego absolutnie transparentnym.

²² H-G. *Jak dalece język dyktuje myślenie...*, s. 162.

²³ Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.

Bibliografia:

- Arnszwałd U., *On the Certainty of the Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein*, [w:] *Gadamer's Century*, Cambridge, 2002.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Gadamer H-G., *On the Political Incompetence of Philosophy*, "Diogenes", nr. 182, vol. 46/2, 1998.
- Gadamer H-G., *On the Scope Und Function of Hermeneutical Reflection*, [w:] Brice R. Wachterhauser (red.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany 1986.
- Gadamer H-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2000.
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i inni, Wrocław 2004.
- Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000.

Przemysław TACIK

Szibboleth dla Karola Marksa

Jest między ludźmi wiele różnic, ale nie należy uważać, że są one naturalne; przeciwnie, wszystko, cokolwiek jest już ludzkie, jest nienaturalne. Człowiek żyje zanurzony w języku i tylko w nim jawi mu się rzeczywistość. Cokolwiek w języku zostanie wyróżnione i nazwane, przechodzi do ludzkiego świata. To, co się zauważa, o czym się mówi i za co walczy, byłoby z punktu widzenia pozaludzkiej rzeczywistości – gdyby taki punkt widzenia istniał – ledwo przypadkiem. Ale człowiek żyje w języku i nie sprawuje kontroli nad tym, jak język funkcjonuje. Jediną jego rzeczywistością jest ta, o której myśli i rozmawia, lecz przecież słowa znaczą niezależnie od niego. Dlatego też niemała część językowej rzeczywistości wydaje mu się naturalna. Podobnie naturalne zdają mu się różnice, które dostrzega: choćby zbudowane były na najbardziej kuriozalnym kryterium, jakie można sobie wyobrazić.

Z tytułu różnic ludzie oddzielają się od siebie. Ci, którzy zostali naznaczeni specjalną, rzadszą różnicą, niejednokrotnie padają ofiarami nienawiści lub ognia. Tak na przykład, jak w opowieści z Księgi Szof'tim o wojnie Gileada i Efraima:

Następnie Gileadczycy odcięli Efraimitom drogę do brodów Jordanu, a gdy zbiegowie z Efraima mówili: „Pozwól mi przejść”, Gileadczycy zadawali pytanie: „Czy jesteś Efraimitą?” A kiedy odpowiadał: „Nie”, wówczas nakazywali mu: „Wymów więc Szibbolet”. Jeśli rzekł: Sibbolet – a inaczej nie mógł tego wymówić – chwyтали go i zabijali u brodu Jordanu [Sdz 12, 5-6, cyt. wg Biblii Tysiąclecia].

W tej jednej konkretnej chwili najważniejszą z różnic stało się poprawne wymówienie litery *sz*. Jak pisze Derrida,

Szibbolet, słowo szibbolet, jeśli jest jedno, nazywa, w największym rozszerzeniu swego uogólnienia lub swego zastosowania, wszelkie znamię nieznaczące, arbitralne, np. fonematyczną różnicę pomiędzy „sz” i „si”, kiedy ta różnica staje się dyskryminująca, decydująca lub autorytatywna. Ta różnica nie ma żadnego znaczenia sama przez się, ale staje się ona tym, co trzeba umieć rozpoznać, a przede wszystkim zaznaczyć, aby zrobić krok, aby przekroczyć granicę miejsca lub próg wiersza, aby uznać się za kogoś, komu przyznano prawo do azylu lub prawnego zamieszkania w języku. Aby nie być poza prawem i aby mieszkać w języku, trzeba posiadać szibbolet: nie tylko rozumieć znaczenie słowa, nie tylko znać to znaczenie lub wiedzieć, jak należy wymawiać to słowo (różnica „s” lub „sz”, pomiędzy „sz” i „si”: Efraimici ją znali), ale być w stanie je wypowiedzieć, tak jak trzeba je wypowiedzieć. Nie wystarczy znać różnicę, trzeba ją móc, trzeba być w stanie ją wykonać lub umieć ją wykonać – a wykonać znaczy tu zaznaczyć¹.”

Wysnuć stąd można dwa wnioski. Po pierwsze, sama różnica nie znaczy nic, póki nie zostanie odczytana; nazwijmy za Derridą kontekst rozumienia różnicy – jej lekturą. To lektura przesądza o ważności i konsekwencjach różnicy; tym, czy będzie ona niezauważalną odmiennością w wymowie, czy też wyrokiem śmierci. Spośród wszelkich możliwych sposobów rozróżniania lektury wybierają te, które będą znaczyć – i układają je w hierarchię. Nad brzegiem Jordanu wymowa *sz* była bowiem najważniejsza: inne różnice usuwały się w cień, czy też, mówiąc dokładniej, ginęły w jej oślepiającym świetle.

Po drugie, lektura różnicy, jej pojawienie się, modyfikacja i zniknięcie, podlegają ciągłym zmianom, niezależnym od konkretnych osób, które jej podlegają. Różnica jest śmiertelnie niebezpiecznym żywiołem; w jednej chwili może nie istnieć, w następnej zaś – wieść odróżnionych w ogień.

Psychologia społeczna poucza o pewnym eksperymencie, któremu zostały poddane dzieci w wieku szkolnym. Nauczycielka poinformowała je, że te z nich, które mają brązowe oczy, są lepsze od tych, których oczy są innego koloru. Po pewnym czasie w obrębie klasy zdołała się wytworzyć hierarchia społeczna – z brązowookimi dziećmi na szczycie, a także przejawy dyskryminacji wobec dzieci o innym kolorze oczu. Eksperyment ten w swej trywialności pozostał ciekawostką z domeny mniej lub bardziej popularnej psychologii, podczas gdy stanowi ledwo wierzchołek góry lodowej, z którą wypadałoby się zmierzyć. Oto bowiem różnice są podstawą mowy; mówić, opisywać świat, znaczy – rozróżniać. Niektóre pozostają bardziej stabilne, inne łatwiej podlegają zmianie. Do pierwszych należą przede wszystkim imiona, pozwalające na odróżnianie odrębnych przedmiotów; pośród drugich znaleźć można na przykład predykaty, łączone mniej lub bardziej przypadkowo z imionami.

¹ J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 30-31.

Imiona to wyjątkowo zdradliwe różnice: za sprawą faktu, że nie posiadają wiele własnej treści, można połączyć je z dowolnymi określeniami, także obraźliwymi, także dyskryminującymi – a w dodatku utrwalić jako naturalne w postaci stwierdzenia „X są tacy a tacy/takie a takie”, gdzie pod X podłożyć można dowolne imię, człowieka lub grupy społecznej. Ponieważ imię wiąże osobę – tak, jak nie wiąże jej żaden predykat – przeniesienie różnicy z określenia w obręb samego imienia czyni ją z natury taką, jak mówi określenie; a naturze nie da się przecież zaprzeczyć. Tam, gdzie ktoś obarczony co najmniej nieżyczliwym dla siebie połączeniem imienia i predykatu usiłuje się zeń wyzwolić, napotyka w przeciwniku na głos samej natury: „Możesz mówić co chcesz, ale jesteś tym a tym, stąd musisz być...”. Rozbijanie tej struktury uprzedzenia nie jest łatwe. Albo się powiedzie – a imię zostanie uwolnione z oków określenia – albo nie, a wtedy na imieniu osadzi się jeszcze typ predykatów, kłamliwość i obłuda; skoro ktoś przeczy naturze, samemu sobie, musi być oszustem.

W ten sposób imię, które strzeże unikalności swego nosiciela/nosicielki, staje się dla niego/niej przekleństwem: dźwięk, za pomocą którego wchodzi się w język, w świadomość innych ludzi, przyjmuje w siebie zewnętrzne określenia. Imię reprezentuje unikalny świat jednostki, lecz musi zostać wydane innym, by w ogóle mogło znaczyć; w rękach innych zostaje urobione i przekazane z powrotem; w tej postaci odzwierciedla w sobie struktury świata, stosunki władzy, sposób percepcji rzeczywistości. W najlepszym razie powraca jako karykatura. Ale imię nie jest tylko obiektem zmian; samo w zmianach tych uczestniczy. Wchodzi w zasób języka, może być używane w wyjaśnieniach niezrozumiałych zjawisk, może służyć za skrót dla złożoności rzeczy. W ten sposób nosiciel/nosicielka imienia wydaje się na działanie rzeczywistości. Jedyne czego sam dostarcza to imię: pusty, nieznaczący dźwięk, nacięcie – jak powiedziałby Derrida. Zostaje mu/jej zwrócone jako element świata, obarczony konotacjami. Zatem i on/ona zostaje złączony/złączona z tym, co stoi za określeniami. W skrajnym przypadku z ogniem. Posłuchajmy jeszcze raz Derridy:

Niewymawialność strzeże i niszczy imię. Ochrania je jak imię Boga lub skazuje na unicestwienie w popiołach.

Może się zdarzyć, że te dwie możliwości, pozornie różne i sprzeczne, przekroczą granicę i zamienią się z sobą.

Z powodu szibbolethu i w takiej mierze, w jakiej nim rozporządzamy, można dostrzec, jak zwraca się on przeciwko sobie: obrzezani zostają wygnani lub zatrzymani na granicy, wykluczeni ze wspólnoty, zabici lub obrócenii w proch: od jednego spojrzenia, od jednego imienia, od pierwszej lektury blizny².

² Tamże, s. 57, 71.

Obrzezanie, które zrodziło się jako nacięcie świadczące o przynależności do Najwyższego, przekształciło się w znak śmierci. Jest ono tylko symbolem różnic, które – choć kulturowe, przy czym owo „choć” ma sugerować arbitralność – osadzają się na człowieku, przede wszystkim zaś na jego ciele. Pisze Derrida:

To właśnie w ciele, z racji pewnej niemocy biorącej się z jego organów wokalnych, ale z niemocy ciała właściwego, ciała już ukształtowanego, ograniczonego przez nieorganiczną, nienaturalną barierę, Efraimici odczuwali swą niezdolność do wymówienia tego, o czym wiedzieli, że musi być wypowiedziane jako szibbolet, a nie sibbolet³.

Postawmy więc pytanie o emancypację w świecie Szibbolethu. Co można uczynić z różnicą, by uwolnić tych, którzy jej podlegają? W jaki sposób uniknąć ryzyka przerodzenia się różnicy w ogień? Jak oderwać różnice od człowieka, skoro to one go konstytuują? I wreszcie kwestia centralna: co zrobić może w tej sprawie państwo?

Artykuł Marksa *W kwestii żydowskiej* porusza powyższe problemy. Oddziela przede wszystkim państwo feudalne i chrześcijańskie od państwa demokratycznego, burżuazyjnego. W obu bowiem różnica funkcjonuje odmiennie.

Państwo feudalne jest wsparte przez określoną religię. Religia stanowi cechę określającą samo państwo; przez to oczekuje się w sposób naturalny, że poddani państwa również naznaczeni będą tą cechą. Wszyscy, którzy jej nie podlegają, stają się odmieńcami. Ale jest to odmienność państwowo usankcjonowana. Bycie Żydem w państwie chrześcijańskim nie jest równoznaczne po prostu z byciem nie-chrześcijaninem. Państwo, właśnie dlatego, że zajmuje określone stanowisko w kwestii religii, nie toleruje swobodnie dryfującej odmienności: musi ją samo określić, ukształtować podlegającego/podlegającą różnicy przez pryzmat własnej pozycji. Dlatego też każdy, kto odróżnia się od uznanych przez państwo cech, otrzymuje od niego własne miejsce. Jak pisze Marks,

państwo chrześcijańskie może ustosunkować się do Żyda tylko na sposób państwa chrześcijańskiego, tj. stosując przywileje; pozwala więc Żydom wyodrębnić się od reszty poddanych, naraża ich jednak na ucisk ze strony pozostałych wyodrębnionych warstw, i to tym dotkliwszy ucisk, że jako Żydzi znajdują się oni w przeciwieństwie religijnym do religii panującej⁴.

Tym niemniej ów ucisk, usankcjonowany przez państwo, jest również formą ochrony: p r ó c z niego nie ma szykan. Jest się rozpoznawanym/rozpoznawaną

³ Tamże, s. 67.

⁴ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dziela t. I*, Warszawa 1960, s. 421.

po swoim „obusiecznie” działającym przywileju, stanowi się dla pozostałej części społeczeństwa element rzeczywistości – odmienny, lecz jednak element.

Państwo demokratyczne uwalnia się od przypisanych sobie cech na drodze emancypacji politycznej. Przestaje utożsamiać się z określoną religią, stanem, nie wymaga już cenzusu majątkowego dla rozpoznawania poddanego jako pełnowartościowego. Tworzy konstrukcję obywatela, którym jest każdy poddany, niezależnie od swoich właściwości. Ale z faktu, że religia, stan czy cenzus nie są już wspierane przez państwo, nie wynika, że nie istnieją: przeciwnie, zostają nawet potwierdzone. Marks dodaje:

Jednakże polityczne anulowanie własności prywatnej nie tylko nie oznacza jej likwidacji, lecz nawet zakłada jej istnienie. Państwo znosi na swój sposób różnice urodzenia, stanu, wykształcenia, zatrudnienia, jeśli uznaje je za różnice niepolityczne, jeżeli każdemu członkowi narodu, bez względu na te różnice, przyznaje jednakowy udział w narodowej suwerenności, jeżeli wszystkie elementy rzeczywistego życia narodu rozpatruje z państwowego punktu widzenia. Niemniej jednak państwo pozwala działać własności prywatnej, wykształceniu, zatrudnieniu we właściwy im sposób, tzn. jako własność prywatna, jako wykształcenie i zatrudnienie, i przejawiać swą odrębną istotę. Będąc dalekie od tego, by znieść te faktyczne różnice, państwo istnieje raczej tylko pod warunkiem zachowania tych różnic; uważa się ono za państwo polityczne i przejawia się jako to, co ogólne, jedynie w przeciwieństwie do tych swoich elementów⁵.

Państwo ustanawia ogólnego obywatela nie jako podstawową właściwość człowieka, różnicę, wobec której wtórne i płynne stają się inne różnice. Obywatelstwo nie jest podstawą jednostki, lecz przeciwnie: abstrakcją od jej realnych cech. Ludzie pozostają zróżnicowani, ale państwo nie chce w to wnikać. Kształtuje się jako obszar całkowitej równości, choć w społeczeństwie nie ma równości. Każda jednostka pozostaje tedy w rozdzieleniu: sama posiada właściwości, czyniące ją nierówną – a państwo przekonuje ją, że równość istnieje. Państwo i żywioł zróżnicowania to wzajemnie uwarunkowane przeciwieństwa: państwo istnieje, bo abstrahuje od zróżnicowania i tym samym je potwierdza; zróżnicowanie istnieje, bo państwo się nim nie zajmuje.

W żywiole społeczeństwa uwolnionego od pęt państwa różnice mieszają się oraz ewoluują w nieprzewidzianym kierunku. Teoretycznie każdy obywatel/obywatelka może przyjąć dowolną różnicę: zniesiono granice stanów i inne „bloady”, można więc zdobyć dowolną pozycję społeczną, dowolne wykształcenie, dowolną zamożność. W praktyce jest to uwarunkowane złożoną siecią zależności, przeciw której jednostka nie ma wiele mocy. Nadto nie ma gdzie szukać

⁵ Tamże, s. 429.

wsparcia. Nawet wtedy, gdy sprawy przybiorą zatrważający obrót – z imionami, których nie można przecież zrzucić, zaczynają być wiązane absurdalne właściwości (na przykład łączy się Żydów z wszelkim złem tego świata), państwo nie reaguje. Obywatelstwo jako abstrakcja od realnych różnic jest ślepe i bezsilne. Nie można powiedzieć, na czym miałyby polegać w świetle prawa antysemityzm. Współczesne prawodawstwa próbują penalizować tę plagę, lecz z niewielką skutecznością. Antysemityzmem nie jest bowiem wyłącznie niechęć czy napaść, którą jeszcze od biedy państwo potrafiłoby zauważyć. Antysemityzm ma miejsce wówczas, gdy wydane na żywioł swobodnej wymiany imię jest łączone z tym, z czym łączone nie może być żadne imię. Państwo, które chciałoby wypłenić antysemityzm, czy jakkolwiek wrogość wobec różnicy, musiałoby nauczyć się odczytywać kontekst, rozpoznawać charakterystyczne antysemickie frazy, z pozoru niewinne, bo „mówiące o świecie, jakim jest”, wyczuwać niuanse. Państwo, które chciałoby dokonać emancypacji, musiałoby uczynić obywatelstwo nie abstrakcją, lecz realną podstawą percepcji człowieka, przekształcając inne różnice w absolutnie wtórne. Jednak wydanie takiej wojny, jak zauważa sam Marks⁶, kończy się gilotyną. By uniknąć krzepnięcia coraz to nowych różnic w stałe, określające człowieka właściwości, państwo musiałoby uciec się do rewolucji permanentnej. Ta jednak wyczerpuje, terror się kończy, a w efekcie wszystkie różnice powracają, nierzadko jeszcze umocnione przez wystąpienie przeciw nim. Stworzony przez terror abstrakcyjny obywatel, bez własnych myśli i właściwości, tym chętniej powraca w utarte koleiny, im bardziej uzna terror za przypadek, stan wyjątkowy. To, przeciw czemu terror walczył, ulega „kanonizowaniu”. Poddani terrorowi nie zastanawiają się nad jego sensem, lecz za wszelką cenę starają się go uniknąć, przyjmując najędzniejsze wyjaśnienia. A przecież – zaznaczmy w benjaminowskim duchu – terror nie jest stanem wyjątkowym, lecz zaledwie objawieniem faktu, że stan wyjątkowy trwa zawsze⁷.

Nadto państwo wkraczające w żywioł różnicy, np. rozpoznające antysemityzm w niuansie, mogłoby go pogarszać, stosując, choć ze znakiem ujemnym, jego konstrukty. Lecz przecież i milczenie państwa nie jest rozwiązaniem. Państwo stanowi abstrakcję od społecznego żywiołu różnicy i jest z nim przeto ściśle powiązane; nie może dojść do zwycięstwa jednej ze stron tej opozycji.

W swobodnym żywiole różnic nigdy nie ma pewności, że różnica raz wyeliminowana nie powróci. Wraz z upływającym czasem zmienia się percepcja rzeczywistości, używane wyjaśnienia, panujące formy ideologiczne: różnica raz naznaczona, nacięta, jak powiedziałaby Derrida, w każdej chwili może „powró-

⁶ Por. Tamże, s. 432.

⁷ Por. W. Benjamin, *Tezy o pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] *Anioł historii*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 417-418.

cić do gry”. Wyrugowanie antysemityzmu niczego nie gwarantuje na przyszłość, a już najmniej tego, że nie powróci on ze zdwojoną siłą.

Wszystko trwa dopóty, dopóki ma miejsce swobodna gra różnic, w której każda jednostka bierze udział w ich wymianie, nie wiedząc zarazem, jaki obrót przybiorą różnice w całości. Ostateczna lektura wyłania się z interferencji pomiędzy zachowaniami odrębnych jednostek, a następnie powraca do nich z zewnątrz jako stosunki, w których tkwią. Wymiana trwa, póki postrzega się jako naturalne oraz dane zarówno państwo, jak i jego przeciwieństwo – społeczny żywioł różnicy. Póki różnice przesłaniają samego człowieka i go definiują. Dopiero wówczas, gdy uzna się każdą chwilę za stan wyjątkowy, a każdą różnicę – za płynną, można zbliżyć się do emancypacji. Nie chodzi jednak o zastąpienie różnic cząstkowych uniwersalną, taką jak obywatelstwo: albo będzie ona nieskuteczna, albo zastygnie w kolejną formę opresji. Chodzi o, na tyle częstą, zmianę różnic, a zarazem rozpoznawanie ich na tyle wielu, by żadna nie zdobyła monopolu. Sprawa nie jest łatwa. Przede wszystkim dlatego, że nie może istnieć emancypacja jednej grupy – bez emancypacji innych. Dopiero dystansując się od własnych różnic można oddalić ich panowanie od pozostałych ludzi. Dlatego też emancypacja jest kwestią uniwersalną. Co więcej, nie dokonuje się w jednym akcie, lecz może istnieć tylko jako proces, wtedy, gdy dzieje się bez przerwy. Również jednorazowe rozpoznanie i opisanie opresyjnych stosunków nie wystarcza. Emancypacja gra po stronie czasu przeciw tym, którzy chcą mu zaprzeczać. Zna jedynie teraźniejszość, teraźniejszą nierówność, teraźniejszą arbitralność i pozór, które bierze się za wieczną prawdę. Ostatecznie państwo warte jest tyle, ile w danej chwili potrafi rzeczywiście zdziałać – i co naprawdę znaczy.

Chodzi tu nie tylko o to, by wiedzieć, na czym polega emancypacja – tak jak Efraimici znali różnicę w wymowie szy. Chodzi o to, by *uczynić krok*.

Ale czy nad różnicą można przejąć kontrolę? Czy można uchylić wyrok nacięcia? Zatrzymać rękę, która trzyma nóż? Jedność możliwości i niemożliwości – Bożego wyroku i ręki trzymającej nóż – jest (nie)przekraczalnym wyzwaniem dla Marksa. Szibbolethem dla Karola Marksa.

Bibliografia:

- Benjamin W., *Tezy o pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] *Anioł historii*, red. H. Orłowski, Poznań 1996.
- Derrida J., *Szibboleth dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Bytom 2000.
- Marks K., *W kwestii żydowskiej*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła t. I*, Warszawa 1960.