

rocznik naukowy

Zoon Politikon

1/2010

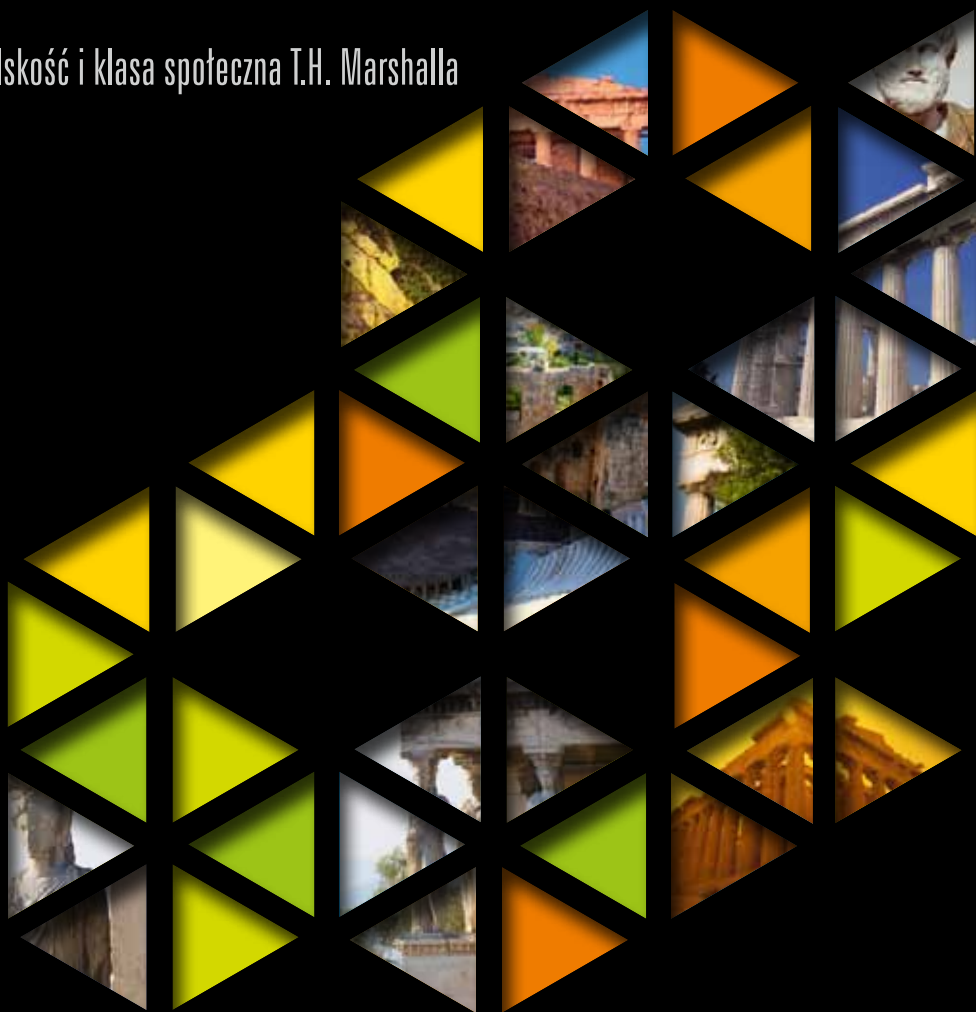
ISSN 2082-7806

Obywatel, niewolnik, zwierzętekobywatel?

Wokół Arystotelesa

Debata o obywatelu i obywatelskości

Obywatelskość i klasa społeczna T.H. Marshalla



Zoon Politikon

Nr 1

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych

Warszawa 2010



Rada Naukowa i Redakcyjna:

Edmund Wnuk-Lipiński – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN
Ewa Nalewajko – Instytut Studiów Politycznych PAN i Collegium Civitas
Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku
Maria Mendel – Uniwersytet Gdański
Andrzej Zybała – Krajowa Szkoła Administracji Publicznej
Bohdan Skrzypczak – Stowarzyszenie CAL
Katarzyna Iwińska – Collegium Civitas

Redakcja:

Stanisław Mocek (redaktor naczelny) – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN
Rafał Krenz (sekretarz redakcji) – Stowarzyszenie CAL
Marta Sałkowska – Collegium Civitas
Anna Siwek – Instytut Studiów Politycznych PAN
Barbara Markowska – Collegium Civitas
Szymon Wróbel – Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku

Adres redakcji:

zoopolitikon@collegium.edu.pl

Wydawca:

Stowarzyszenie CAL

Projekt graficzny, skład i łamanie:

Pracownia C&C

Druk:

Agencja Reklamowo-Wydawnicza A.Grzegorzczak

Nakład:

500 egz.

ISSN 2082-7806

Przekazując teksty do redakcji, autorzy przenoszą na wydawcę prawo do publikacji (prawa autorskie i wydawnicze). Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i adiustowania nadesłanych tekstów.

Publikacja wydawana w ramach realizacji projektu „Decydujemy razem” i rozprowadzana bezpłatnie.



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPÓJNOŚCI



**Decydujemy
Razem**

UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI
FUNDUSZ SPOŁECZNY



Spis treści

Od Redakcji.....	5
<i>Obywatel, obywatelstwo i obywatelskość</i>	
<i>Historyczne modele obywatelstwa. O źródłach teoretycznego pomieszczenia wokół kwestii obywatelstwa z perspektywy tradycji zachodniej cywilizacji.....</i>	8
Xymena Bukowska	
<i>Człowiek jako obywatel w myśli Arystotelesa.....</i>	39
Marcin Gajek	
<i>Pomiędzy obywatelem a niewolnikiem. Dwa komentarze z zakresu historii filozofii.....</i>	49
Szymon Wróbel	
<i>Szlachetny, obyty, cywilizowany: obywatel w dobie klasycyzmu ..</i>	64
Paweł Załęski	
<i>O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa</i>	73
Rafał Wonicki	
<i>Obywatel – artysta</i>	84
Jarosław Lubiak	
<i>Rozdroża obywatelskości a zmiany natury społeczeństwa obywatelskiego</i>	96
Artur Kościański	
<i>Łamiąc prawa na poważnie. O nieposłuszeństwie obywatelskim ..</i>	108
Anna Siwek	
<i>Zwierzoczekobywatel?</i>	
<i>O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela....</i>	118
Barbara Markowska	
<i>Kanon Zoon Politikon</i>	
<i>Obywatelstwo i klasa społeczna</i>	
Thomas H. Marshall (przeł. Aleksander Manterys).....	135
Komentarz do tłumaczenia: Thomas H. Marshall,	
<i>Obywatelstwo i klasa społeczna.....</i>	154
Aleksander Manterys	

Deбата Zoon Politikon

<i>Obywatel, niewolnik, człowiek</i>	157
Szymon Wróbel, Małgorzata Kowalska, Jacek Raciborski, Tomasz Żyro	

Recenzje

<i>Performatywna bezsilność czyli o skuteczności demokracji</i> ...	163
recenzja książki: Elżbieta Matynia, <i>Demokracja performatywna</i> Barbara Markowska	

<i>Inny: obcy, różny czy taki sam?</i>	172
recenzja książki: Jürgen Habermas, <i>Uwzględniając Innego</i> Monika Nowicka	

<i>Republikanizm w solidarnościowej polis</i>	178
recenzja z książki: Elżbieta Cizewska, <i>Filozofia publiczna</i> <i>Solidarności 1980–1981 z perspektywy republikańskiej</i> tradycji politycznej Barbara Stefańska	

Biblioteka Zoon Politikon

<i>Wybrane książki z zakresu problematyki obywatelskości,</i> <i>obywatelstwa, społeczeństwa obywatelskiego 2005–2010</i>	182
--	-----

<i>Wybrana literatura polskojęzyczna z zakresu</i> <i>problematyki obywatelskości, obywatelstwa,</i> <i>społeczeństwa obywatelskiego</i>	185
--	-----

<i>Maria Ossowska o wzorze obywatela</i>	186
--	-----

<i>O autorach</i>	191
-------------------------	-----

Od Redakcji

Tworzeniu nowego pisma zawsze towarzyszy uczucie spełnienia, ale także niepewności. Spełnienia, bowiem realizuje się pewien zbiorowy zamiysł, będący wytworem myśli, poszukiwań, badań, spekulacji i analiz. I niepewności, bo nigdy nie wiadomo, z jakim ten nowy pomysł spotka się odbiorem. Czy wniesie nową jakość do życia umysłowego i czy wokół niego wytworzy się dyskusja, spór czy konstruktywna debata?

Przekazujemy Państwu nowe pismo, które pomyślane zostało jako połączenie twórczości, uprawianej według naukowych i akademickich standardów, z odniesieniami do rzeczywistości społecznej i politycznej. Ale nie chodzi w tym przypadku o konfrontowanie czysto abstrakcyjnych sądów z nacechowaną aktualnością, trzeźwą i realistyczną oceną zdarzeń, ale o próbę znalezienia teoretycznych inspiracji, uzasadnień i interpretacji tego, co być może budzi niekiedy zachwyt lub zdziwienie, powoduje akceptację lub odruch sprzeciwu, skłania do myślenia lub drażni i niepokoi. U podstaw założenia takiego pisma tkwiło przekonanie, że mimo nieskrywanego jego naukowego charakteru powinno ono skłaniać do myślenia o aktywnym udziale w życiu publicznym i docierać do środowisk najbardziej w tym względzie reprezentatywnych. Zależy nam bowiem, aby „Zoon Politikon” był otwarty na takie środowiska i takie osoby, które będąc liderami aktywizacji i partycypacji są jednocześnie liderami opinii publicznej w środowiskach lokalnych. Dotarcie do tego typu uczestników życia publicznego będzie wykreśleniem poza formułę ścisłej elitarności rozumianej jako zawężenie pewnych postaw i zachowań tylko do określonych środowisk i grup intelektualnych.

Sam tytuł pisma w sposób oczywisty nawiązuje do arystotelesowskiej tradycji myślenia o sprawach społecznych i życiu publicznym. To nieco prowokacyjnie brzmiące sformułowanie powinno skłaniać do refleksji nad tradycją i współczesnością szeroko pojmowanego uczestnictwa, budzenia jego świadomości.

mości i upowszechniania jego wzorców. Spojrzenie na ten problem będzie miało charakter interdyscyplinarny, wynikający z różnego typu doświadczeń i odmienności dyscyplin, różnych sposobów myślenia o sprawach publicznych, rozmaitych podejść i szkół myślenia.

Pismo będzie miało układ tematyczny, to znaczy w każdym numerze będzie zawarty problem dominujący, głównie w wiodącym dziale, zawierającym teksty zamawiane. Będą one w znacznej mierze wynikać z zakładanej interdyscyplinarności i otwartości na różne ujęcia badanych i analizowanych spraw. Istotnym wsparciem dla tej części pisma będzie możliwość włączenia interesujących tekstów tłumaczonych z innych języków, nieznanych lub znanych bardzo wąskiemu kręgowi osób, co w istotny sposób może wpłynąć na jakość pisma i jego rezonans. Kolejnym działem tematycznym będą materiały w formie debat, dyskusji redakcyjnych, paneli seminaryjnych lub relacji z raportów z badań lub opinii sondażowych. W końcowej części zawarte będą recenzje z interesujących książek, dotyczących problematyki wiodącej w danym numerze pisma, poszerzających wiedzę o niej oraz biblioteka i księgarnia „Zoon Politikon”, które przybliżą literaturę poświęconą tematyce dominującej w danym numerze i zaprezentują najnowsze pozycje książkowe w tym zakresie.

Inauguracyjny numer pisma postanowiliśmy poświęcić problemowi obywatela i obywatelskości, odwołując się zarówno do tradycji myślenia i działań w tej sferze życia społecznego, jak i współczesnego rozumienia tych terminów. Rozpoczynamy tekstem Xymeny Bukowskiej o historycznych modelach obywatelstwa w tradycji zachodnioeuropejskiej. Z racji tego, że jest to pierwszy numer pisma w sposób naturalny nawiązujemy do Arystotelesowskiej konstrukcji teoretycznej „politikon zoon” i „zoon politikon” jako swego rodzaju deklaracji programowej i ideowej nowego rocznika. Do tego problemu w sposób bezpośredni będą odwoływać się artykuły o pojęciu obywatela w myśli Arystotelesa autorstwa Marcina Gajka i relacji między obywatelem a niewolnikiem z punktu widzenia historii filozofii Szymona Wróbla. W dalszej kolejności zamieszczamy teksty Pawła Załęskiego o obywatelu w dobie klasycyzmu i Rafała Wonickiego o kosmopolitycznym

obywatelstwie oraz Jarosława Lubiaka o politycznej funkcji sztuki. Do roli obywatela wpisującego się w wielorakość koncepcji społeczeństwa obywatelskiego nawiązuje tekst Artura Kościańskiego, natomiast do teorii i praktyki obywatelskiego nieposłuszeństwa artykuł Anny Siwek. Tę część pisma zamyka rozprawa Barbary Markowskiej o biopolitycznych aspektach praw człowieka i obywatela.

Różnorodność tematyczna tych tekstów powinna ukazać wielopłaszczyznowość problemu, który z pozoru wydaje się oczywisty, wielokrotnie opisany i zbadany, powszechnie używany w dyskusji publicznej i politycznym sporze. Rozwinięciem tej problematyki będzie debata o obywatelu i obywatelskości, pochodząca z konferencji poświęconej problemom partycypacji oraz tłumaczenie klasycznego już dziś tekstu Thomasa Marshalla *Obywatelstwo i klasa społeczna*.

Następny rocznik zamierzamy poświęcić ważnemu, choć słabo zbadanemu problemowi autonomii, niezależności i suwerenności, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, mikrostrukturalnym, a także odnoszącym się do wielkich zbiorowości. Zapraszamy do współpracy autorów z różnych ośrodków akademickich i naukowych, czekamy na teksty dotyczące tej problematyki.

Mamy nadzieję, że materiały zamieszczone w tym zbiorze, a z czasem także dalsze numery naszego pisma będą przyczyniać się do tworzenia – w sposób pewnie żmudny i rozciągnięty w czasie, ale też konsekwentny – kultury, a zarazem ducha uczestnictwa, wyrażających się nie tylko w rozmaitych formach aktywności, ale także różnorodnych sferach myślenia o roli obywatela w społeczeństwie, o jego podmiotowości, o jego niekiedy niewykorzystanych szansach i nieświadomionych zagrożeniach.

Postaramy się, aby poprzez „Zoon Politikon” towarzyszyć temu przekonaniu, niezależnie od wszystkich społecznie pożądanых przejawów takich nieustannych poszukiwań, twórcze myślenie i pasja w działaniu.

Życzymy miłej i inspirującej lektury!

XYMENA BUKOWSKA

Instytut Studiów Politycznych PAN, Collegium Civitas

Historyczne modele obywatelstwa

O źródłach teoretycznego pomieszania wokół kwestii obywatelstwa z perspektywy tradycji zachodniej cywilizacji

Słowa kluczowe: obywatel, modele obywatelstwa, rzeczpospolita, republikanizm, liberalizm, wolność polityczna, tożsamość narodów

Współcześnie wokół idei obywatelstwa panuje niezwykle pomieszanie: wzmożone, wielostronne i wielorakie zainteresowanie ideą obywatelstwa powoduje jednak wielki chaos definicyjny. Okazuje się, że istnieje nie tylko obywatelstwo cywilne, polityczne i społeczne, liberalne i republikańskie, pasywne i aktywne, prywatne i publiczne, ale także obywatelstwo przemysłowe, ekologiczne, radykalno-demokratyczne, globalne, kulturowe. Czym jest jednak samo obywatelstwo? Intuicyjnie pojęcie to wydaje się względnie uchwytnie i zrozumiałe: oznacza ono przynależność do państwa czy wspólnoty politycznej, kojarzy się także z prawami i ewentualnie obowiązkami jednostki względem nich, i wreszcie przywodzi na myśl element jakiegoś uczestnictwa w życiu owej wspólnoty. Niniejszy zarys historycznie zmiennych modeli obywatelstwa ma za zadanie ukazać, w jaki sposób idea obywatelstwa ewoluowała, ale też gwałtownie zmieniła się w czasie, by ostatecznie wyodrębnić dwa przeciwstawne modele, których nieprzekraczalna antynomiczność jest źródłem współczesnych sporów i debat.

Wprowadzenie

Obywatelstwo stało się w ostatnich dekadach kategorią szalenie popularną, interesującą w równej mierze polityków czy działaczy społecznych, jak i badaczy życia publicznego, politologów, filozofów polityki, prawników i socjologów¹. Głębszych przyczyn owej

¹ Obywatelstwo przestało być postrzegane jako pojęcie *stricte* polityczne i domena zasadniczo filozofów czy socjologów polityki w latach 60., po publikacji klasycznego już dziś dzieła *Class, Citizenship and Social Development* Thomasa H. Marshalla. Ukazując obywatelstwo z perspektywy zmiany społecznej, procesów społecznej demokracji oraz mechanizmów społecznej inkluzji, Marshall uczynił zeń koncepcję o znacznie szerszym społecznym zasięgu aniżeli sama polityka. Stało się ono tym samym atrakcyjnym pojęciem dla przedstawicieli nauk społecznych, zajmujących się czy to nierównościami społecznymi, czy też polityką społeczną, ruchliwością społeczną, zjawiskami wykluczania społecznego itp. Wskazując najważniejsze zasługi teorii Marshalla wspomnieć należy, że: po pierwsze, „uspocenił” on to pojęcie, wychodząc poza widzenie obywatelstwa jako zjawiska przynależnego wyłącznie sferze

zwiększonej koncentracji na kategorii obywatelstwa upatruje się w wydarzeniach nieodległej historii oraz w procesach i zjawiskach współczesności, które w różnorodny sposób podważają czy rozrywają – historycznie przypadkowy, z czasem jednak utrwalony i zinstytucjonalizowany – **związek obywatelstwa i państwa narodowego**². Te pierwsze, to przede wszystkim przemiany w państwach Europy Środkowo-Wschodniej i innych miejscach globu³, zainicjowane przez demokratyczne czy narodowe ruchy o obywatelskim charakterze, dążące do wyegzekwowania podstawowych praw obywatelskich i realizacji idei obywatelskiej wspólnoty politycznej w miejsce dyktatorskich czy autorytarnych systemów – **zmiany „poddanych” w obywateli**. Te drugie z kolei, to postępujący proces integracji europejskiej w wymiarze ekonomicznym, prawnym i politycznym, zwłaszcza zaś pojawienie się koncepcji „**obywatelstwa europejskiego**”, stanowiącego swego rodzaju wyzwanie dla narodowej suwerenności. Tu także mieszczą się masowe migracje, rzesze nowych **pół-obywateli** (*denizens*), rodzące potrzebę redefinicji podstaw wspólnoty politycznej. Wśród tej kategorii zjawisk wymienia się także **procesy globalizacji** zachodzące w różnych obszarach życia społecznego: gospodarczym, politycznym czy kulturowym, w tym ekologicznym⁴. Rosnąca rola międzynarodowych trybunałów oraz swego rodzaju ideologizacja praw człowieka spowodowały zmianę widzenia także praw obywatelskich i zatarcie granicy między jednymi a drugimi. Część praw niegdyś określanych **mianem obywatelskich weszła do katalogu praw człowieka, część jest tak postrzegana przez obywateli** (na przykład prawo wyborcze czy prawo do pracy). Niektórzy specjaliści od rozwoju praw człowieka używają tego określenia po prostu jako synonimu „praw obywatelskich”⁵. Wpływa to na relację państwo–obywatel: **państwo przestaje być jedynym gwarantem praw**, co także zmienia jego dotychczasową funkcję.

Jeśli spojrzeć na politykę – a tu tkwią początki obywatelstwa – jako na sferę określaną przez stosunki władzy, jednostka może być owej władzy poddanym lub jej źródłem. Obywatelstwo, jeśli nie ma oznaczać ani poddanego, ani władcy, musi stanowić jakąś trzecią formę: bycie poddanym i władcą zarazem. „Rządzić i być rządzonym” można jednak w sferze polityki tylko pospołu z innymi, także „rządzącymi i rządzonymi”. I jakkolwiek ową wspólnotę polityczną pojmować, jednym z aspektów obywatelstwa jest **przynależność do grupy „rządzących i rządzonych”**. Bycie członkiem samorządnej zbiorowości równoznaczne jest z byciem uprawnionym do decydowania, do zajmowania stanowisk, do stano- wienia prawa – niezależnie od tego, z czego to uprawnienie wywodzić, jak je uzasadniać, czym gwarantować. Zarazem jednak oznacza obowiązek podporządkowania się określonym przez grupę zasadom, niezależnie od sposobu postrzegania natury tego obowiązku.

polityki; po drugie, je „zdynamizował”, ukazując jako proces w perspektywie społecznej zmiany; po trzecie, „demokratyzował”, łącząc proces rozwoju praw z włączaniem w obszar ich oddziaływania kolejnych grup społecznych; po czwarte wreszcie, na swój sposób je „zinstrumentalizował”, ukazując jego rolę dla społecznej inkluzji i wyłączenia. Można zastanawiać się, do jakiego stopnia jego teoria przyczyniła się do współczesnego „pomieszczenia” wokół pojęcia obywatelstwa. Por. Thomas H. Marshall, *Obywatelstwo i klasa społeczna*, tłum. A. Manterys (w tym tomie).

² Por. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993.

³ Por. Jerzy Szacki, *Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] idem (red.), *Ani księżę, ani kupiec: obywatel*, Warszawa–Kraków 1997.

⁴ Por. Edmund Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki, Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004.

⁵ Por. Witold Osiatyński, *Demokracja a prawa człowieka*, [w:] Andrzej Rzepliński (red.), *Prawa człowieka w społeczeństwie obywatelskim*, Warszawa 1993.

Drugim aspektem obywatelstwa jest zatem **prawo do rządzenia i obowiązek poddania się normom i regułom ustanowionym przez ową władzę**. Co więcej jednak, przynależność do samorządnej wspólnoty oznacza przecież także po prostu współrządzenie, udział w sprawowaniu władzy. Stąd **uczestnictwo, udział, partycypacja** stanowią trzeci aspekt pojęcia obywatelstwa.

Te trzy elementy – przynależność, prawa i obowiązki oraz praktyczne uczestnictwo – stanowią trzy kluczowe wymiary pojęcia obywatelstwa, formalną i strukturalną ramę definicyjną tej kategorii. Jaką jednak treścią wypełniają się te poszczególne wymiary? Jak uzasadniane bywa członkostwo, jakie jest źródło praw i obowiązków, na czym polega uczestnictwo? W jaki sposób są one wszystkie ze sobą powiązane, jak się warunkują, który z tych elementów jest nadrzędny? W rozmaitych kontekstach historycznych, w odmiennych tradycjach ideowych inaczej formułowane są odpowiedzi na te pytania. Inna jest ich normatywna podstawa, bardzo różnie bowiem pojmowana może być wolność i równość – wartości, na których zasadza się instytucja obywatelstwa. Rekonstrukcji owych rozmaitych teoretycznych ujęć i historycznych wcieleń obywatelstwa, składających się na heterogeniczną tradycję tej idei i instytucji, poświęcone jest niniejsze opracowanie.

Obywatele Rzeczypospolitej – model klasyczny

Starożytne koncepcje obywatelstwa – idealizowane przez jednych, krytykowane przez drugich – stanowią we współczesnej debacie na ten temat istotny punkt odniesienia. Mimo wielu podobieństw między koncepcjami grecką i rzymską, dotyczących w szczególności założeń co do natury człowieka oraz natury politycznej wspólnoty, różnice między nimi są na tyle istotne, że należy omówić je oddzielnie.

Obywatel greckiej *polis*

Grecka *polis* to wspólnota życia o wymiarze tak politycznym, jak społecznym, etycznym, religijnym i kulturowym. Swoista *Lebenswelt* jej członków. Świat autarkiczny zarówno pod względem ekonomicznym, jak i przede wszystkim moralnym. „Wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz przede wszystkim piękne uczynki”⁶. Prawdziwa *polis* powstaje dopiero, „gdy wspólnota ludności dojdzie do stanu samowystarczalności”. *Polis* jest zatem „wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczającego bytowania”. Człowiek, istota z natury stworzona do życia w *polis*, rodzi się w niej, żyje i umiera (w przeciwnym bowiem razie jest albo „nędznikiem”, albo „nadludzką istotą”) i jest mu ona niezbędna, by mógł on realizować swoje człowieczeństwo. I dokładnie w takim sensie, w jakim naturalnym powołaniem człowieka, niezdolnego do życia w pojedynkę, jest życie we wspólnocie, nieuchronna jest zatem jego dążność do jej stworzenia i doskonalenia, tak też *polis* jest „tworem natury”, „powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie to było dobre”.

Członkami tak rozumianej *polis* są jednak różni ludzie – różni w dwojakim sensie. Po pierwsze, różni pod względem swych cech jednostkowych, cnót, talentów, zawodów, majątków, rodzinnych i prywatnych aspektów życia. Arystoteles dostrzegał i postulował, krytycznie odnosząc się do *Państwa* Platona, zachowanie ludzkiej różnorodności w *polis*:

⁶ Wszystkie cytaty z tego akapitu, por.: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, ks. I 1253a.

„państwo postępujące i rozwijające się ku coraz ściślejszej jedności, przestanie w ogóle być państwem. Państwo bowiem z natury jest pewną wielością (...) składa się nie tylko jednak z większej liczby osób, ale i z osób różnorodnych”⁷. **Ta jedność w różnorodności, próba zrównoważenia pierwiastka jednostkowego i wspólnotowego – jedna z podstawowych, jeśli nie podstawowa kwestia całej niemalże myśli społecznej – jest jednym z kluczowych wątków debaty o obywatelstwie.**

Po drugie jednak, społeczną różnorodność czy złożoność mieszkańców-członków *polis* odnieść należy także do zróżnicowania społeczno-politycznych „ról”, by użyć współczesnego określenia. Kobiety, dzieci, starcy, niewolnicy, wyzwolenicy, metojkowie – wszyscy oni, przez taki czy inny swój związek z rodziną, domem, rodem danej *polis* byli jej członkami. Jednakże tymi, na których ustrój *polis*, jej byt, kondycja i morale zasadały się w pełni i u samych podstaw, byli jej obywatele – „ci, którzy uczestniczą w rządzeniu państwem”. To oni – obywatele z urodzenia, najlepiej pochodzący w linii tak ojca, jak i matki z rodów obywatelskich – stanowili **łącznie i spoiwo dwóch porządków, w jakich żyje człowiek: tego, co prywatne, i tego, co publiczne**. To w obywatelskim statusie i etosie, poprzez członkostwo i uczestnictwo w czymś rozciągającym się ponad prywatnym życiem jednostki – w polityce – zawierała się i była możliwa do zrealizowania całkowita i skończona forma człowieczeństwa. Polityka, niebędąca jedną ze sfer życia wspólnoty, ale życiem wspólnoty po prostu, była przestrzenią pełnego urzeczywistniania się owej społecznej natury człowieka.

Jednym z aspektów obywatelstwa jest **przynależność do grupy „rządzących i rządzonych”**. Drugim aspektem obywatelstwa jest zatem **prawo do rządzenia i obowiązek poddania się normom i regułom ustanowionym przez ową władzę**. Co więcej jednak, przynależność do samorządnej wspólnoty oznacza przecież także po prostu współrządzenie, udział w sprawowaniu władzy. Stąd **uczestnictwo, udział, partycypacja** stanowią trzeci aspekt pojęcia obywatelstwa.

Obywatelstwo pojmowane jako realizacja pełni człowieczeństwa przez udział w życiu *polis* zgodny z jej cnotą, jej prawem, jej tradycją, dobrem i moralnością, znajdowało swe odzwierciedlenie w silnie ekskluzywnym charakterze warunków przynależności do wspólnoty obywateli. Z obywatelstwa wykluczone były kobiety, niewolnicy, wyzwolenicy, mieszkający w danej *polis* na stałe cudzoziemcy oraz ich potomkowie. Co jednak równie istotne, pozbawione ono było także powszechności i jego znaczenie ograniczone było wyłącznie do danej *polis*. Przekładało się to na sposób pojmowania praw, uprawnień czy wolności obywatelskich. Jako atrybut członkostwa w danej *polis*, nie miały one w żadnym razie uniwersalnego charakteru i nie sięgały poza własną wspólnotę. Obywatelstwo danej *polis* nie implikowało także żadnych praw w innych wspólnotach.

Wolność, w rozumieniu starożytnych Greków, oznaczała rządy prawa oraz udział w podejmowaniu decyzji i urzeczywistniała się jedynie poprzez uczestnictwo w *polis* – w „życiu wedle ustroju”. Jej wyrazem było „prawo udziału w sądzie i rządach”. Prawu temu towarzyszyło również uprawnienie obywatela do zabierania głosu na zgromadzeniu (*isegoria*), a zatem wolność publicznego przemawiania i udziału w dyskusji poprzedzają-

⁷ Ibidem, ks. II 1251a.

cej głosowanie (szczególnego rodzaju „wolność słowa”, mająca jednak niewiele wspólnego z tym, co dziś rozumiemy pod tym pojęciem, niedopuszczalne bowiem było publiczne głoszenie idei niepopularnych, burzycielskich, sprzecznych z interesem *polis*). Prawo zabierania głosu przysługiwało na równi wszystkim obywatelom. Tak też rzecz się miała z drugą istotną grecką równością: „równością wobec prawa” (*isonomia*). Oznaczała ona nie tylko równość w dostępie do urzędów, równy głos w zgromadzeniu i równe prawo do podejmowania wspólnych decyzji w radzie czy w zgromadzeniu – a zatem równość w stanowieniu prawa. Ale też równość podlegania prawu, którą to zasadę akceptowano w większości greckich państw-miast. Posłuszeństwo prawu, podobnie jak realizacja obywatelskich uprawnień stanowiły moralne zobowiązania, efekt poczucia obywatelskiej odpowiedzialności. Krótko mówiąc, obywatelskie prawa były zarazem obywatelskimi obowiązками, zakorzenionymi w politycznej cnocie, umacnianej nieustannym uczestnictwem w życiu *polis* – efektem udanej edukacji obywatelskiej. Na ile kruche to jednak podstawy, świadczyć może krótka historia ateńskiej demokracji.

Obywatel rzymskiej *res publica*

Res publica res populi... w idei państwa, o które troszczyć się mają obywatele, słychać echo greckiego ideału *polis*: politycznej wspólnoty członków zaangażowanych w jej trwanie, bezpieczeństwo i dalszy rozwój. Jednakże Rzym, który w ciągu kilku stuleci podbojów rozpostarł swoje *limes* w promieniu tysięcy kilometrów od *Forum Romanum*, i pod którego panowaniem znalazły się społeczności o różnorodnej kulturze, religii i tradycji politycznej, rozsadał ramy myślenia opartego na małej i względnie homogenicznej *polis*. Za sprawą koncepcji prawa naturalnego i uniwersalistycznej wizji człowieka zapożyczonej od stoików miejsce *polis* zajęła *kosmopolis*.

Najdobitniej związek tych dwóch, niełatwych do pogodzenia tradycji – na wskroś politycznej acz „ciasnej” Arystotelesowskiej koncepcji człowieka oraz uniwersalistycznej lecz apolitycznej z kolei antropologii stoików – wyrażają pisma Cyserona. Zawarte w nich idee stanowią drugi starożytny korzeń współczesnych koncepcji obywatelstwa. Co istotne, korzeń niejako podwójny: jako twórczy kontynuator myśli Arystotelesa Cyseron inspirował myślicieli republikańskich, jednakże jako stoik odwołujący się do odwiecznego *logosu*, prawa naturalnego, wywodzonego zeń prawa stanowionego i idei legalności, kładzie także ideowe podwaliny pod formalnoprawne ujęcie obywatelstwa – perspektywę rozwijaną później na gruncie myśli liberalnej.

*Quid est enim civitas nisi iuris societas civium?*⁸, pyta retorycznie Cyseron, wyrażając zarazem w tej formule istotę rzymskiego obywatelstwa – udział we wspólnocie prawa. Myśl ta pojawia się także w jego definicji *res publica*⁹ – „wspólnej sprawy, o którą dbamy pospołu, nie jako beładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie”¹⁰. O roli prawa i rządach za jego pośrednictwem pisali

⁸ W zależności od tłumaczenia: „Czymże bowiem jest społeczeństwo, jeśli nie wspólnotą jednoczoną prawem?” (Cyseron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 30) lub „Czym jest bowiem państwo, jeżeli nie opartym na prawie związkiem obywateli?” (Cyseron, *O państwie*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 51). W dalszej części za podstawę służyć będzie tłumaczenie Iwony Żółtowskiej.

⁹ Podobnie jak w przypadku *polis*, także tu zasadne będzie unikanie słowa „państwo”, którego z braku lepszego terminu zazwyczaj używa się w tłumaczeniach (zresztą często tak w odniesieniu do *civitas*, jak i do *res publica*).

¹⁰ Cyseron, *O państwie*, [w:] idem, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 26.

już klasyczni filozofowie greccy, jednakże nowatorstwo rzymskiej jurysprudenencji polegało na sformułowaniu i rozwinięciu **idei legalności**, bez której z kolei nie sposób zrozumieć współczesnych koncepcji obywatelstwa. I jakkolwiek rzymska *civitas* nosiła znamiona greckiej *polis* – tak samo oznaczała wspólnotę obywateli – teoria i praktyka praworządności pozwala wydobyć kluczowe różnice między greckimi *polites* i rzymskimi *cives*. Z tej perspektywy właśnie należy przyrzeć się poszczególnym wymiarom rzymskiego obywatelstwa: członkostwa jako równoznacznego z posiadaniem *status civitas*, praw i obowiązków jako *ius civile* oraz uczestnictwa rozumianego jako urzeczywistnianie *ius*.

Za stoikami Cyceon przekonuje, że istnieje coś takiego jak naturalny porządek i jego prawo. Celem człowieka i jego najwyższym dobrem jest życie zgodne z owym prawem, które „równoznaczne jest z roztropnością zdolną nakazać właściwe postępowanie i zabronić błędnych uczynków”, a zatem życie sprawiedliwe – wszak „rodzaj ludzki zrodził się dla czynienia sprawiedliwości”. Stąd nieprzestrzeganie jego postanowień oznacza „utrata samego siebie i odrzucenie własnego człowieczeństwa”.

Człowiek nie rodzi się jednak do życia w pojedynkę, kieruje nim „wrodzona potrzeba bytowania wśród innych”¹¹ i jego naturalnym żywiołem jest ludzka zbiorowość. Zgodnie z rozszerzonym antropologicznym horyzontem „społecznego popędu”, w jakim ludzkie istoty postrzegali stoicy, ten aspekt człowieczeństwa nie zamyka się jednak w granicach państwa-miasta. Istnieje wiele rodzajów ludzkich zrzeszeń, w których realizuje się ta naturalna ludzka predyspozycja: rodzina (*domus*), wspólnota (*civitas*), naród (*gens*) czy też rodzaj ludzki (*hominum universum*). Każde z nich stanowi element naturalnego porządku, a jako takie, zawierając w sobie boski, wiekuisty i rozumny pierwiastek, podlega ostatecznie prawu naturalnemu.

Z połączenia tych dwóch naturalnych przymiotów człowieka: przeznaczenia do życia zgodnego z prawem natury oraz do życia w ludzkiej społeczności, rodzi się naturalna wspólnota prawa – bowiem „natura powołała nas do życia, byśmy wspólnie przestrzegali prawa i uświadamiali je sobie nawzajem”¹². To jednak możliwe jest jedynie w ramach *civitas* – dopowiada Cyceon-arystotelik. To ona stanowi ostoję prawdziwej sprawiedliwości, tutaj prawo – „samo w sobie ważne i godne najwyższego uznania” – znajduje najpełniejszą możliwość realizacji. Prawo naturalne, owe „szczytne zasady, powstałe całe stulecia przed wszelkimi pisanymi systemami prawnymi” nie objawiają się bowiem same, trzeba je odkryć, znaleźć, rozpoznać. Dobre prawo w ludzkim wymiarze to efekt namysłu i rozumnego wyboru sprawiedliwości i prawdy – uświadomienia sobie treści prawa naturalnego i sformułowania go w postaci praw pozytywnych. Prawo stanowione, wyrosłe z rozumnego wyboru, ma także swój cel praktyczny, powstaje bowiem ostatecznie „dla dobra obywateli oraz dla zachowania państw, a także z myślą o bezpiecznym, spokojnym życiu ogółu ludności”¹³.

Odkrywanie prawa – stanowienie sprawiedliwości – dokonuje się za sprawą rozumu, „najlepszej części naszego ducha”. To dzięki niemu udaje się okiełznać tkwiące w ludziach namiętności, chęć urzeczywistniania interesu własnego, on też jest podstawą cnoty. Cnota zatem jest kolejnym ludzkim przymiotem o naturalnej proveniencji, „dosko-

¹¹ Ibidem, s. 26.

¹² Cyceon, *O prawach*, [w:] idem, op. cit., s. 110.

¹³ Ibidem, s. 127.

nałą roztropnością, opartą na porządku naturalnym”¹⁴. Ostatecznie to dzięki niej ludzie nie tylko potrafią rozpoznać sprawiedliwość, ale także gotowi są zgodnie z nią postępować – nie tylko wiedzą, co czynić należy, ale też to, co czynić należy, faktycznie czynią. Spełnieniem człowieczeństwa jest zatem ostatecznie w wymiarze ludzkim, praktycznym czy doczesnym wspólne stanowienie praw zgodnych z nakazem rozumu oraz ich przestrzeganie – wcielanie „rozumnego poczucia sprawiedliwości”.

Prawa te powinny dotyczyć wszystkich członków *civitas* w równym stopniu, co prawda nie z naturalnych, a raczej praktycznych względów: tylko wtedy bowiem możliwe jest kształtowanie względnej jedności celów i dążeń członków wspólnoty. To zaś jest gwarancją jej stabilności, jako że „niezgoda powstaje z odmiennego pojmowania korzyści, gdy każdy forsuje własny pogląd”¹⁵. Zgoda co do wspólnych celów oznacza wspólne pojmowanie pożytków, dostrzeganie na czym w istocie zasadza się dobro wspólnoty. A zatem „skoro nie życzymy sobie równego podziału dóbr materialnych, skoro rozmaite bywają zdolności, to przynajmniej niech wszyscy obywatele danego państwa mają równe prawa”, postuluje Cynceron¹⁶.

Tak właśnie powstaje *res publica* – rzecz jak najbardziej ludzka. Nie dzieło demiurga, efekt kreacji, realizacja doskonałego zamysłu, ale skutek ciągłych zabiegów niedoskonałych ze swej natury ludzi. Ze wspólnego działania, wspólnego stanowienia praw, wspólnego im podlegania, opartego na jednym dla wszystkich pojęciu sprawiedliwości i jednakowym rozpoznaniu interesu *civitas* rodzi się „rzecz wspólna”. Jako wspólnota jednoczona prawem wywodzonym z prawa naturalnego, jest ona także wspólnotą moralną – zdolność rozpoznania odwiecznej i rozumnej sprawiedliwości równoznaczna jest przecież ze świadomością tego, co dobre, słuszne, godne i szlachetne. Czym jednak różniło się bycie *civis Romanus* od obywatelstwa w greckiej *polis*?

Zacznijmy od kwestii przynależności do grona *cives*. Wprzęgnięcie w światopogląd Rzymian stoickiej idei prawa naturalnego i wywodzonej z niego odwiecznej i rozumnej sprawiedliwości, której poznanie właściwe jest każdemu człowiekowi, a także postrzeganie cnoty jako w pierwszej kolejności opartej na rozumie, nie zaś na praktyce uczestnictwa (jak to miało miejsce w *polis*), wynosi rzymskie obywatelstwo ponad mury Wiecznego Miasta. Nie jest już ono kwestią przyrodzoną i ograniczoną wyłącznie do jego rdzennych mieszkańców oraz ich potomków. Nabiera znamion uniwersalistycznych – potencjalnie każdy człowiek może być obywatelem Rzymu, bez względu na miejsce zamieszkania, rasę, religię, a nawet (co w przypadku Rzymu nieoczywiste) status materialny czy pochodzenie społeczne. Jedynym warunkiem pozostaje oczywiście płeć oraz fakt bycia wolnym (posiadanie *status libertatis*).

Jednak idea „równych praw” wcale nie musi implikować demokracji i „jak melodia powstaje z różnych dźwięków, łączonych ze sobą zgodnie i harmonijnie, tak państwo funkcjonuje jako zwarta całość, gdy wyższe, niższe i średnie warstwy społeczeństwa współistnieją niczym właściwie uporządkowane dźwięki” – przekonuje pięknie Cynceron¹⁷. Obywatelstwo odnoszone ostatecznie do prawa naturalnego oznacza równe jemu podleganie,

¹⁴ Ibidem, s. 115.

¹⁵ Cynceron, *O państwie*, [w:] idem, op. cit., s. 29.

¹⁶ Ibidem, s. 30.

¹⁷ Cynceron, *O państwie*, [w:] idem, op. cit., s. 63.

sকoro więc *res publica* jest oligarchiczna od swego zarania, taka jest najwyraźniej rozumna sprawiedliwość.

W konsekwencji obywatelstwo rzymskie miało niezwykle złożoną strukturę: obywatele podzieleni byli wedle klasy, rodu, wieku oraz miejsca zamieszkania i na tej podstawie przypisani do konkretnej kurii, centurii i *tribes*. Z punktu widzenia równości w wymiarze politycznym ten „nadzwyczaj zwarty i ustrukturyzowany system obywatelskiej organizacji”¹⁸ oznaczał równość warstwową czy też geometryczną – na zgromadzeniach za jeden liczył się głos całej zbiorczej jednostki cenzusowej (w ramach których głosy były już jednak równe), i decyzja zapadała dopiero większością takich jednostek, a tę mieli (w przypadku zgromadzenia centurii) lub łatwo zdobywali (na komicjach trybusowych) przedstawiciele najznamienitszych rodów. Waga poszczególnego obywatela zależała zatem ściśle od jego cenzusu i bez pozycji społecznej, mimo posiadania praw, nie miał on szczególnego znaczenia politycznego.

O ile jednak „równość wobec prawa” w materii politycznej (w sensie prawa jego stanowienia) w Rzymie dalece odbiegała od naszego jej pojmowania (a także od sytuacji w demokratycznej *polis* ateńskiej), o tyle nierówności tego rodzaju nie dotyczyły regulowanych przez *ius civile* stosunków prywatnych.

Wspólnota prawa ma jednak także wymiar moralny – wspólnego postrzegania tego, co słuszne i dobre, jednakowego widzenia pożytków całej *civitas*. W tym miejscu płynnie przechodzimy do kwestii uczestnictwa: udziału we wspólnocie prawa poprzez realizację *ius* – tego, co słuszne. Służba w legionach, podatki, sprawowanie rządów – to podstawowe *ius civile*. W tym miejscu wyraźnie widać, że *ius* – **reguła z natury rzeczy sprawiedliwa – oznacza zarazem obywatelskie prawo, jak i obowiązek**. Każdy obywatel, w zależności od okoliczności i potrzeby wspólnoty, może lub musi być żołnierzem, podatnikiem, wyborcą bądź urzędnikiem. Te prawa i powinności należy zrównoważyć, rozłożyć w czasie, przypisywać w różnych sytuacjach różnym obywatelom. Udziału we wspólnocie prawa nie należy rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia równości w jego stanowieniu. Cnota cnotą, lecz prawa, jeśli są to wyłącznie prawa pozytywne, mające charakter obowiązku, trudno uczynić równymi inaczej aniżeli w oparciu o równość proporcjonalną.

W wymiarze politycznym, jeśli chceć w nim widzieć kluczowy żywioł obywatelskiego uczestnictwa, rzymskie obywatelstwo miało zatem zdecydowanie okrojony charakter. Republikańskie hasło „Rządzić i być rządzonym zarazem” w Rzymie ograniczało się do warstwy możniejszych obywateli. niesprawiedliwe byłoby jednak określenie republiki rzymskiej jako jedynie fasady obywatelskości. **Obywatelstwo przybiera różne oblicza**, istotę rzymskiego *status civitas* stanowił jego potencjalny i praktyczny uniwersalizm oraz *ius civile* – prawa obywatelskie, przewidywalne podleganie prawu wspólnotowemu, przede wszystkim w wymiarze prywatnym.

Na zakończenie warto jeszcze zapytać o wolność. Sam Ciceron również wielokrotnie wspomina, że *res publica*, gdzie rządy sprawuje ogół obywateli, jest ostoją wolności, a „jej smaku z niczym nie da się porównać”. Przy tak ograniczonych wolnościach pozytywnych i obcej starożytnym idei „wolności od władzy”, upatrywać należy jej w podleganiu prawu, w którego stanowieniu się współuczestniczy – niechby i w ograniczonej postaci, niechby i przeciw większości – oraz we wspólnym wespół z innymi i na równi im podleganiu.

¹⁸ Claude Nicolet, *Obywatel, polityk*, [w:] Andrea Giardina (red.), *Człowiek Rzymu*, tłum. P. Brawo, Warszawa 1997, s. 37.

Podobnie jak w przypadku greckich *polis*, także w Rzymie wolnością obdarzała jednostkę dopiero *res publica*.

Obywatel-mieszczanin włoskiego *città-stato*

Włoskie *città-stato*, stały się średniowiecznym łącznikiem starożytnego i nowożytnego świata, tak w wymiarze politycznym, jak i społecznym czy kulturowym. Stanowiąc jeszcze odprysk rzymskiego imperium, a po części produkt uboczny średniowiecznych zmagani państwa z cesarstwem, owoc rozwijającego się handlu i nowożytnego humanizmu, okazały się jednym z kluczowych momentów w rozwoju praktyki i idei obywatelstwa.

Mieszkańcy miasta stanowili zbiorowość bardzo silnie zróżnicowaną pod względem pochodzenia, tradycji kulturowej, etnicznej czy religijnej, o różnicach zawodowych czy majątkowych nie wspominając. Wspólnotę miejską współtworzyli rdzenni mieszkańcy i ludność napływowa, pozostający na miejscu rzemieślnicy i opuszczający miasto na dłużej kupcy. Wspólnotę zatem, nie tylko złożoną i heterogeniczną, ale także ruchliwą, zmienną, płynną. Tym samym społeczność już nie tak „naturalną” jak *polis*, o wiele bardziej zaś „sztuczną”, a zarazem ludzką, bo przez ludzi stworzoną.

„Sztuczne” i „ludzkie” miasto stanowiło tętniącą sieć rozmaitych ludzkich interesów i namiętności, celów i ambicji, które miejska wspólnota faktycznie łatwiej pozwalała realizować, niemniej w miejskiej rzeczywistości u podłoża „społecznego popędu” ludzi dawał się wyraźnie zauważyć i odczuć ich indywidualny, egoistyczny popęd. Egoizm był zły o tyle, o ile zagrażał trwałości ludzkiej wspólnoty. Machiavelli dokonuje iście makiawelicznej rewolucji w republikańskim światopoglądzie, oddzielając religię od polityki, a w zasadzie wskazując na istnienie dwóch odrębnych porządków, często ze sobą sprzecznych, nakazujących bowiem posłużenie się środkami postrzeganymi przez drugi system za niedopuszczalne.

Zarazem jednak w egoizmie upatrywał też przeciwieństwo źródła cnoty (*virtu*) – męstwa, dzielności, rozumu, ambicji, wigoru. Człowiek i jego potencjał – destrukcyjny bądź też twórczy – stały się renesansowym kluczem do przewartościowania zarówno antycznych, jak i średniowiecznych wyobrażeń społeczno-politycznych. Wywodząca się z antycznej tradycji cnota, przestaje tu być przyrodzonym darem każdego człowieka. Cnota dana jest niewielu, a i ci muszą ją w sobie wzbudzić i się w niej wprawiać, żyjąc nie tyle zgodnie z nurtem spraw codziennych, codziennych obowiązków i przyzwyczajęń, co na każdym kroku „ucząc się odwagi i poskramiania fortuny”. Cnota bowiem to umiejętność przeciwstawiania się losowi, gotowość walki z Boską Opatrznością, którą – nawet jeśli jej całkowicie okiełznać niepodobna – można wykorzystać, nagiąć do własnych celów, gdyż „los nie rządzi światem tak dalece, aby wolna wola nie miała swego udziału w tym wszystkim, co się dzieje”¹⁹.

Jednakże w złożonej wspólnocie doby renesansu, tętniącej „różnorodnością usposobień swych obywateli” – jak pisał o republikach Machiavelli – trudniej odnaleźć naturalne elementy wspólnego dobra. Co więcej, renesansowa wspólnota miejska przeorana była

¹⁹ Niccolò Machiavelli, *Książe*, r. XXV, [w:] idem, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, *Książe*, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 2005. W *Rozważaniach* Machiavelli w istocie jest bardziej ostrożny w swych sądach, co do możliwości przeciwdziałania fortunie, ale i tam apeluje, by „nigdy nie opuszczać rąk”, „nie tracić nadziei”, „nigdy nie zaprzestawać swych wysiłków” – czujnie śledzić Opatrzność, nie zaś poddawać się jej bezwolnie; por. Niccolò Machiavelli, *Rozważania*..., ks. II, XXIX.

jeszcze innym rodzajem społecznych zróżnicowań, po części mających swoje źródło w średniowiecznych wyobrażeniach społecznych. Na „społeczeństwo” (wspólnotę wszystkich ludzi) składały się zarówno pionowe powiązania lojalności i podległości w ramach systemu feudalnego i stanowego, jak i silne więzi o charakterze poziomym powstające w ramach i pomiędzy rozmaitymi korporacjami, bractwami, zrzeszeniami – łącznie wszystkie budujące swego rodzaju wspólnotę wspólnot, wszystkie powiązane ze sobą ostatecznie w strukturę uważaną za analogiczną do organizmu. Jednostka wpisana była w określone miejsce w owym całościowym społecznym organizmie w sposób niejako zapośredniczony przez swoją przynależność do zbiorowości niższego rzędu, i poprzez owo miejsce – wypełniając związane z nim obowiązki – realizować miała swe życie doczesne²⁰.

Samorządne *città-stato* w swym szczytowym okresie stanowiło niejako zjednoczenie rozmaitych, przede wszystkim jednak zawodowych organizacji, cechów i gildii: „gmina miejska była organem, emanacją tych korporacji (...) była własnością mieszczan zorganizowanych w korporacje”²¹. Posiadanie obywatelstwa – niezależnie czy z urodzenia, czy przez naturalizację – uwarunkowane było na ogół kilkoma czynnikami: wyznawaną wiarą, posiadaniem w obrębie miejskich murów nieruchomości, długością pobytu w mieście i wreszcie właśnie członkostwem w jednej z uznanych przez miasto zawodowych korporacji. I ten ostatni warunek nadawał obywatelstwu we włoskich renesansowych republikach rys swoisty. Podobnie jak w greckiej *polis* było ono ograniczone do danego terytorium, jednakże (mimo kryterium religijnego) znacznie bardziej inkluzywne i otwarte, przede wszystkim jednak „zapośredniczone” przez przynależność do zbiorowości o charakterze pierwotnie niepolitycznym.

Owo zapośredniczenie obywatelstwa przez przynależność do zawodowej korporacji, silnie odbijało się na konstrukcji, na pojmowaniu i praktykowaniu „rzeczy wspólnej”. Cechy i gildie, nakładając z jednej strony rozliczne obowiązki i ograniczenia na swoich członków, przyznawały i gwarantowały im nade wszystko rozmaite prawa i przywileje, decydujące w znacznej mierze o materialnym, socjalnym i bytowym bezpieczeństwie jednostek. Jakkolwiek zatem republika stanowiła teoretycznie wspólnotę wszystkich obywateli, to jednak najsilniejsze i kluczowe więzy lojalności i odpowiedzialności wiązały mieszkańców miast ostatecznie z korporacjami zawodowymi.

W czymże więc w tak heterogenicznej sieci interesów i w tak wielorako złożonej wspólnocie upatrywać wspólnego dobra? W rządach tonujących tę burzliwą sieć namiętności i ambicji i równoważących rozmaite interesy grupowe – za pośrednictwem mądrych praw, wydawanych w idealnym układzie przez republikański samorząd, w razie konieczności jednak przez mądrego księcia. Trwałość, bezpieczeństwo i stabilność wspólnoty były niewątpliwie elementami istotnymi w politycznie niestabilnej rzeczywistości włoskich republik doby Renesansu. Machiavelli nie tracił jednak z oczu wartości kluczowej dla każdego państwa, nie tylko dla republiki – wolności. To klasyczne dla republikańskiej tradycji pojęcie zyskuje w swym renesansowym przewartościowaniu nowe znamiona: zewnętrzną wolność republiki jako całości, jej autonomii czy suwerenności – by posłużyć się anachronicznymi w tym przypadku określeniami. W świecie feudalnych struktur, personifikowa-

²⁰ Por. Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, ss. 43–47; Stanisław Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2003, ss. 122–123.

²¹ Antoni Mączak, *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 2002, s. 55.

nej i przyrodzonej władzy, w otoczeniu senioralnych domen, w nieodległym sąsiedztwie Państwa Kościelnego, w obszarze dominacji kanonu prawa rzymskiego, miasta, które „nie należą do nikogo” z zewnątrz, nie uznają zwierzchności władzy cesarskiej ani papieskiej, są natomiast swoim własnym wyłącznym zwierzchnikiem i wyłączną „własnością” składającego się nań „ludu” – nawet jeśli na czas jakiś poddanego panowaniu mądrego księcia – stanowią prawdziwie inną jakość. Tę właśnie wolność w pierwszej kolejności ma na myśli Machiavelli, gdy pisze: „Kiedy bowiem chodzi o ocalenie ojczyzny nie wolno kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nad wszystkim inne zważać należy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować wolność”²².

To oczywiście jedynie ślad rozwijanych później koncepcji **suwerenności państwa** i błędem byłoby go tu przeceniać. Niemniej, jeśli chceć zrozumieć pojęcie obywatelstwa w republice doby Renesansu, ów aspekt zewnętrznej niezależności warto mieć w pamięci – **obywatelstwo oznaczało bowiem właśnie przynależność do wolnej wspólnoty**. Do wspólnoty samorządnej rzecz jasna również – te dwa aspekty wolności są tu ze sobą ściśle powiązane – jednakże owa niezależność wspólnoty oznaczała zarazem wolność osobistą każdego z jej członków. „Miejskie powietrze czyni wolnym” – mawiano w ówczesnej Europie, dając tym samym wyraz świadomości odmiennego statusu mieszkańca wsi i miasta, możliwości i perspektyw z tym związanych.

Zdobycie statusu obywatela miasta, zaprzysiężenie na członka miejskiej wspólnoty oznaczało z mocy tego członkostwa podleganie na równi ze wszystkimi innymi obywatelami prawu miejskiemu. Mieszczaninowi przysługiwały zatem prawa, które miasto – będące wszak w pierwszej kolejności swoistą organizacją gospodarczą – w taki czy inny sposób uzyskało jako zbiorowy podmiot: prawo uprawiania rzemiosła, prawo handlu, prawo składu, prawo własności, prawo obrony, prawo do sądu itp. Istotne jest jednak właśnie to, że nośnikiem, podmiotem tych praw był nie tyle człowiek jako jednostka, ile ówże jako członek miejskiej wspólnoty, tudzież członek korporacji zawodowej. Z drugiej zaś strony, obywatelska przysięga zobowiązywała każdego mieszczanina do działań na rzecz miejskiej wspólnoty: opłat podatkowych kierowanych na utrzymanie części urzędników, rozbudowę infrastruktury, utrzymanie współfinansowanych niekiedy przez miasto instytucji opiekuńczych (dla starców, sierot, wdów) oraz do obrony miasta (wznoszenia fortyfikacji i zaciągu, z którego jednak włoskie republiki często ostatecznie rezygnowały na rzecz armii najemnej). Te prawa, będące zarazem obowiązkami, i obowiązki postrzegane jako przywileje w stosunku do pozbawionych ich mieszkańców miasta, czyli plebsu, były normami stanowiącymi fundament istnienia miejskiej wspólnoty i były przez nią egzekwowane. I ten społeczno-ekonomiczny rys, wzmacniany dodatkowo obecnością i pośrednictwem struktur korporacyjnych w społeczno-politycznej przestrzeni miasta, silnie zaznaczał się na formalnoprawnym wymiarze obywatelstwa we włoskim *città-stato*.

Jednakże przynależne jednostce mocą członkostwa we wspólnocie zbiorowe przywileje – prawo handlu, prawo uprawiania rzemiosła czy prawo własności – zyskiwały jak najbardziej wymierny i namacalny kształt w życiu codziennym za sprawą towarzyszącej im wolności osobistej. Ów wolnościowo-prawny splot tak oto opisywał sam Machiavelli: „ogromne czynią postępy te wszystkie miasta i kraje, które cieszą się wolnością. Więcej jest w nich ludności, gdyż łatwiej tam przychodzi zawieranie małżeństw i ludzie bardziej są do tego

²² Niccolò Machiavelli, *Rozważania...*, ks. III, XLI.

skorzy; każdy chętnie płodzi dzieci wiedząc, że będzie mógł je wyżywić, i nie obawiając się, że pozbawione zostaną ojcowizny. Każdy cieszy się myślą, że dzieci jego rodzą się wolnymi, nie niewolnikami, a co więcej, jeśli obdarzone są cnotami, będą mogły zająć zaszczytne miejsca w republice. Rosną w państwie wolnym bogactwa, których źródłem jest rolnictwo i przemysł, bo każdy obywatel stara się nabyć i pomnożyć dobra, z których spokojnie będzie mógł korzystać. Dlatego też obywatele współzawodniczą ze sobą w trosce o prywatne i publiczne dobro, co prowadzi w obu przypadkach do wspaniałych rezultatów”²³.

Powiedzenie, że obywatelska partycypacja ograniczała się do sfery współtworzenia materialnego dobrobytu i przez to siły wspólnoty, byłoby może pewną przesadą. Jednakże dla znakomitej większości obywateli do tego w istocie sprowadzała się, tak postulowana przez republikańskich ideologów, *vita activa*. Rozwój miast, handlu i wytwórczości oraz związany z tym stopniowy wzrost znaczenia cechów w XII–XIV wieku spowodował, iż korporacjonizm stał się ostatecznie ustrojową podbudową włoskich republik²⁴ – organizacje zawodowe stały się niejako zbiorowymi podmiotami życia politycznego, skupiając w swoich rękach rządy. Zdominowanie życia politycznego w miastach przez gildie i cechy prowadziło zazwyczaj do oligarchizacji²⁵. W istocie włoskie republiki były w mniejszym lub większym stopniu plutokracjami – od skrajnie „arystokratycznej” Wenecji, po znacznie „zdemokratyzowaną” Florencję – w których dostęp do władzy mieli, po pierwsze, członkowie określonych zrzeseń zawodowych, po drugie zaś, spośród członków tychże, ich co możniejsi przedstawiciele, czyli grupa, z której z czasem wyłonił się patrycjat. Korporacjonizm sprawiał, że rywalizacja i konkurencja, a także sprzeczności interesów w sferze ekonomicznej znajdowały łatwe przełożenie na sferę polityczną. Samo pojęcie „oligarchii” – którym posługują się tu zgodnie współcześni historycy (i z którym zgodziliby się zapewne także republikańscy apostołowie doby późnego Średniowiecza i Renesansu) – jednoznacznie wskazuje już, że w przypadku włoskich republik możemy mówić jedynie o ograniczonym uczestnictwie obywateli w sprawowaniu władzy. Istotne jest także, iż w praktyce nie funkcjonowała instytucja powszechnego zgromadzenia – tego swoistego „listka figowego” władzy ludu – choć w teorii można je było zwołać i wówczas miało ono władzę zwierzchnią. Bezpośrednia i aktywna troska o dobro wspólne w wymiarze politycznym – zarówno jeśli idzie o legislację, jak i egzekutywę oraz sądownictwo – stanowiła prawo i obowiązek najlepszych i najszlachetniejszych spośród obywateli. I do nich w istocie ograniczało się uczestnictwo obywatelskie w wymiarze politycznym²⁶.

²³ Ibidem, ks. II, II.

²⁴ John H. Mundy, *Europa średniowieczna 1150–1309*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2001, s. 138.

²⁵ Por. ibidem, s. 133; Antoni Mączak, op. cit., s. 55.

²⁶ Za klasyczny oligarchiczny przypadek uchodzi Republika Wenecka, gdzie pod koniec XIII wieku formalnie zamknięto (*serrata*) krąg ludzi uprawnionych do zasiadania w organach rządzących miastem, spisując ostatecznie w 1325 roku tzw. „Złotą Księgę”. Znalazły się w niej nazwiska rodów (ok. 240), których członkowie mogli uczestniczyć w sprawowaniu władzy. Przykładowo w 1493 roku liczba dorosłych osób (powyżej 25. roku życia) uprawnionych w ten sposób do zasiadania w Wielkiej Radzie, Radzie Dziesięciu i Senacie wynosiła 2420 mężczyzn w odniesieniu do około 100 000 populacji całego miasta. Istniejące natomiast wcześniej zgromadzenie powszechne wszystkich obywateli (*arengo*), które do czasów „zamknięcia” wybierało członków Wielkiej Rady, przyjmowało nowe ustawy i zatwierdzało wybór doży, utraciło w wyniku *serrata* wszelkie polityczne znaczenie i przestało istnieć. Por. Antoni Mączak, op. cit., s. 116; Denys Hay, *Europa XIV i XV wieku*, tłum. H. Zaremska, Warszawa 2001, s. 109. W przeciwstawianej „arystokratycznej” Wenecji „demokratycznej” Florencji co roku (w XIV i XV wieku) do obsadzenia pozostawało ok. 2200 stanowisk w administracji, aczkolwiek część urzędów można było pełnić kilkakrotnie

Obywatel włoskiego *città-stato* to przede wszystkim członek rozmaitych wspólnot, rodziny, parafii, zawodowej korporacji, z których zbudowany był miejski organizm, i poprzez nie członek swoistej „wspólnoty wspólnot” – suwerennej i samorządnej wspólnoty miejskiej. Z mocy tej zbiorowej niezależności wolny i za sprawą członkostwa posiadający prawa przysługujące całej wspólnotie. Samorządne państwo-miasto wyposaża swoich członków w szereg przywilejów, odróżniających obywatela od poddanego. Toteż w sposób zależny od stopnia swych duchowych przymiotów i materialnych warunków zobowiązany w najlepiej pojętym interesie własnym wspólnotie tej służyć. Otóż to – również w interesie własnym.

Posiadana wolność to wartość, którą należy chronić. A nie uchroni się jej inaczej, jak angażując się aktywnie w życie polityczne – obywatelska bierność to pierwszy krok do utraty wolności, do przejęcia władzy przez nazbyt ambitną jednostkę. Zaangażowanie obywatelskie oznacza otwarte współzawodnictwo z innymi obywatelami, ale właśnie to nieustanne współzawodnictwo jest najlepszym gwarantem wolności – ujawnia sprzeczności, ale i stanowi narzędzie ich uzgodnienia i tym samym opanowania. Polityka – pojęta jako sfera zarządzania interesem wspólnoty – to żywioł, w którym bezpośredni udział winni mieć najmężniejsi, najmądrzejsi, najbardziej godni i sprawdzeni obywatele. Ograniczenie udziału w rządzeniu do tych, których własne interesy najsilniej wiązały z wolną rzecząpospolitą, czyniło zeń przywilej i przedmiot aspiracji dla obywateli pośledniejszych. A tym samym narzędzie mobilizujące do aktywności i zaangażowania, do wykazania się działaniem na rzecz wspólnoty. W renesansowej republice obywatelskie uczestnictwo staje się aktywnością wzbudzoną, ujawnieniem własnych ambicji, baczny przyglądaniem się ambicjom i działaniom współobywateli. W tym wyraża się wolność obywatela, działanie jego wolnej woli – w niełatwym praktykowaniu obywatelskiej cnoty, która w tej przeoranej rozmaitymi interesami i dobrami niższego rzędu wspólnotie, stanowiłaby swoiste moralne spoiwo wolnej rzeczypospolitej.

Jako egzemplifikację klasycznego, republikańskiego modelu obywatelstwa znajdujemy więc trzy rzeczypospolite – jakże różne, jeśli porównywać je między sobą, jakże podobne, gdy zestawić je ze współczesnymi liberalno-demokratycznymi republikami. Wyrastają z pewnych wspólnych założeń co do natury politycznego zrzeszenia i roli jednostki, które w postaci podobieństw uwidaczniają się na każdym z wymiarów obywatelstwa. Pierwszy z nich, to założenie o nieuchronności życia we wspólnotie, a w związku z tym postrzeganie ludzkiej zbiorowości jako wartości samoistnej i centralnego punktu odniesienia wszelkich działań i ocen. Drugim jest sposób widzenia ludzkiego zrzeszenia: wspólnota stanowi tu

pod rząd, niekiedy też zasiadać w dwóch gremiach równocześnie. Wybór na stanowiska dokonywany był w toku złożonej procedury zgłaszania godnych kandydatów (reprezentantów cechów), głosowania nad tymi kandydaturami urzędujących funkcjonariuszy, a następnie losowania spośród tak wybranych nowych urzędników, gdy upływała każda kolejna kadencja każdego z urzędujących ciał przedstawicielskich. Jak wylicza Christiane Klapisch-Zuber, badaczka średniowiecznej i renesansowej Florencji, liczba samych zgłaszanych nazwisk – a zatem osób, które choćby tylko potencjalnie mogły uczestniczyć w życiu politycznym – na przełomie XIV i XV wieku wahała się w granicach 5000–6000 obywateli w odniesieniu do ok. 40 000–60 000 populacji miasta. Za potencjalnie uczestniczących w polityce obywateli w najszerszym tego rozumieniu uznać można jedynie 10–15% mniejszość mieszkańców miejskiej republiki. W istocie zaś realna „klasa rządząca” (wskutek odrzucania „niegodnych” kandydatów w głosowaniu nad zgłoszonymi nazwiskami) wahała się w granicach 2000–3000 obywateli – co jednakowoż stanowiło niemal dwukrotnie wyższy poziom partycypacji aniżeli w Wenecji; por. Christiane Klapisch-Zuber, *Les acteurs politiques de la Florence communale (1350–1430)*, [w:] Jean Boutier, Sandro Landi, Olivier Rouchon (ed.), *Florence et la Toscane XIV^e–XIX^e siècles. Les dynamiques d'un État italien*, Rennes 2004; distribuito in formato digitale da «Storia di Firenze. Il portale per la storia della città»: <http://www.storiadifirenze.org>

odrębną całość, czy to plemienną – jak *polis*, czy cywilizacyjną – jak Republika Rzymska, czy też jest suwerennym organizmem – jak włoskie państwo-miasto. Po pierwsze zatem, jest ona przede wszystkim wspólnotą ludzi, nie zaś instytucjonalną budowlą. Jest zatem tym wszystkim, czym ludzie żyją – rozmaite wymiary: społeczny, gospodarczy, polityczny, kulturowy, obyczajowy, religijny przenikają się wzajemnie, łącznie stanowiąc obszar publiczny i wspólny. Po drugie zaś, choć przez ludzi tworzona, widzi się jako wielkość samoistna i zdaje się posiadać także swój własny cel, interes czy dobro, niekoniecznie zgodne z interesami partykularnymi jej członków. Człowiek przeznaczony do życia we wspólnocie (czy na nie „skazany”), mogący zrealizować swoje człowieczeństwo jedynie w jej ramach, troszczyć się musi przede wszystkim o jej dobro i interes, przedkładając je nad interes własny w sytuacjach konfliktowych. Członkostwo w takiej wspólnocie ma więc charakter nie tylko formalny, ale również emocjonalny oraz moralny. Obywatelstwo to więź jednostki ze wspólnotą o charakterze afirmatywnym, sposób ciągłego konstruowania i wyrażania pojęcia „my”, zbiorowego „ja”, zbiorowej tożsamości – czy to bardziej przez powszednią partycypację, czy też przez najwyższy stopień prawnego upodmiotowienia, czy wreszcie udział w przywileju zbiorowej suwerenności. Jacy obywatele, taka rzeczpospolita – kto jak kto, ale republikańscy myśliciele i ideologowie doskonale widzieli tę zależność, opisując lub postulując to, co dziś nazywamy „obywatelskim etosem”. Tylko w ramach suwerennej wspólnoty, działając wraz z nią – nie zaś obok lub przeciw niej – a, co za tym idzie, ostatecznie także wraz z innymi współobywatelami, jednostka-obywatel urzeczywistniała i osiągała wolność.

Rzeczpospolita obywateli – model nowożytny

Księcia lubił ponoć czytywać kardynał Mazarin, raczej jednak nie z intencją, by młodego Ludwika XIV uczynić władcą, który ustanowi prawa budzące i umacniające w poddanych republikańskiego ducha wolności: siedemnaste i osiemnaste stulecie było epoką narodzin i trwania absolutystycznych monarchii – suwerennej władzy personalnej, niepodzielnej i nieograniczonej²⁷. W owym okresie powszechnego „bycia poddanym” – wcale nie paradoksalnie – pojawiły się i znaczenia nabierać zaczęły koncepcje, które odmieniły dotychczasowe sposoby myślenia o tym, co to znaczy „być obywatelem”. W dużej mierze za sprawą szczególnej skłonności, która ostatecznie stała się kluczowym intelektualnym wyróżnikiem ówczesnej epoki, zwanej skądinąd Oświeceniem: „umiłowania Rozumu”, który wsparty doświadczeniem, stopniowo, acz coraz powszechniej, uznawany być zaczął za naczelne narzędzie poznania i wiedzy o świecie, a zarazem wyzwolenia człowieka spod władzy przesądów, tradycji i irracjonalnych autorytetów intelektualnych, religijnych czy w końcu politycznych.

Owo pierwotne intelektualne przedsięwzięcie – racjonalna rekonstrukcja ładu społecznego – wsparło się na fundamencie spinającym niejako świat przyrody i świat człowieka

²⁷ Określenie „era absolutyzmu” jest zdecydowanym uproszczeniem czynionym często przez wzgląd właśnie na francuski przypadek „wzorcowy” z czasów panowania Ludwika XIV. Faktycznie zróżnicowanie ustrojów w ówczesnej Europie sięgało od biegunów autokratycznej Rosji po republikańską Federację Szwajcarii. Uznawane za wcielenia absolutyzmu: Francja Ludwika XIV, Anglia Jakuba I, czy potem absolutyzmu oświeconego: Prusy Fryderyka II lub Austria Józefa II różniły się co do zakresu kompetencji władcy, roli organów przedstawicielskich i doradczych, autonomii podległych miast czy prowincji. W istocie „absolutyzm” traktować należy raczej jako swoisty typ idealny, narzędzie poznawcze służące do opisu i analizy systemu politycznego, tudzież jako ideę lub ideał, który nigdzie „nie zdołał powołać do istnienia państwa doskonale absolutnego”; por. Norman Davies, *Europa: rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1998, ss. 619–622.

(a zarazem przeszłość i przyszłość historii idei: filozofię stoików, średniowieczną scholastykę, aż po współczesną doktrynę praw człowieka), na koncepcji stałych i niezmiennych praw natury – założeniu czy przekonaniu o istnieniu porządku świata, w tym przypadku świata społecznego, a w szczególności ładu normatywnego niezależnego od ludzi, od konkretnego „tu i teraz”, a także od ingerencji Boskiej Woli. Jakkolwiek bowiem traktować „pierwszą przyczynę”, z „istoty” czy „natury” stałego zjawiska, jakim w tym przypadku jest człowiek, wywieść można drogą rozumowego poznania i przy współudziale doświadczenia treść owego odnoszącego się do ludzkiego życia prawa naturalnego. Skutkiem takiego naturalistycznego ujęcia także w dziedzinie filozofii społecznej i politycznej dokonało się stopniowe oddzielenie etyki od religii: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność” – twierdził prekursor nowożytnej doktryny prawno-naturalnej, Hugo Grotius²⁸. Prawda, dobro i sprawiedliwość tkwią w umyśle każdego człowieka i z natury rzeczy każdy człowiek sam, i to w równym stopniu, potrafi je rozpoznać: „Zdolność dobrego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi” – pisał Kartezjusz²⁹. W tym miejscu ujawnia się też drugi istotny element nowożytnej doktryny prawno-naturalnej: uniwersalny w swych tendencjach indywidualizm – nośnikiem czy podmiotem prawa naturalnego miała być każda ludzka jednostka wzięta z osobna, nie zaś społeczeństwo jako całość. Zasady stanowiące treść prawa natury „miały regulować wzajemne stosunki między członkami społeczeństwa i tylko pośrednio funkcjonowanie społecznego organizmu”³⁰, ich początkiem są jednak ludzkie indywidua, zaś ludzkie zrzeszenie (społeczeństwo, społeczeństwo polityczne czy też państwo) nie stanowi bezpośredniego tworu natury.

Od koncepcji, że stan uspołecznienia jest stanem sztucznym czy wtórnym, wiedzie już tylko krok do teoretycznego konstruktu, jakim stał się pierwotny „stan natury”. Wyobrażając sobie ów naturalny stan pierwotny – usuwając niejako z człowieka i relacji międzyludzkich to wszystko, co dodało doń społeczeństwo – dotrzeć można do owych wpisanych w naturę każdej ludzkiej istoty, przyrodzonych, a tym samym i niezbywalnych właściwości. Oczywiście równość założona jest tu już na wstępie – wynika z faktu przynależności do „tego samego rzędu i gatunku”, którego członkowie „rodzą się, by wykorzystać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności”³¹. Natomiast co do przedmiotu i materii owej równości – prócz rozumności, której towarzyszą z mniejszą lub większą siłą różne namiętności i popędy – kluczową właściwością człowieka, jego „uprawnieniem przyrodzonym”, stanowiącym o jego istocie jest wolność – według Hobbesa: „wolność (...) używania swej własnej mocy, wedle swojej własnej woli, dla zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia”, a zatem brak zewnętrznych przeszkód i niezależność od woli

²⁸ Hugo Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, t. 1, Warszawa 1957, s. 92.

²⁹ René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawd w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 3.

³⁰ Jerzy Szacki, *Historia...*, s. 63.

³¹ John Locke, *Drugi traktat o rządzie*, [w:] idem, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 165.

innych³², według Locke’a: „wolność dysponowania swą osobą i majątkiem”³³. Przy czym przyrodzona każdemu człowiekowi równość i rozumność „nakazuje” mu – prawo natury zawiera w sobie wszak aspekt normatywny – nie wyrządzać drugiemu tego, czego samemu nie chciałoby się zaznać (Hobbes), tudzież powstrzymywać się od naruszania uprawnień innych (Locke). Uprawnienie do zachowania własnej osoby, do pokoju i bezpieczeństwa, a zatem i do kary i zadośćuczynienia za doznane przestępstwo – to dalsze uprawnienia wpływające z tej wolnościowej podstawy wszystkich uprawnień.

Owe – niezależne ze swej natury – jednostki w końcu jednak nie bytują w odosobnieniu, ale w mniejszych czy większych zbiorowościach. A i równe sobie z racji jednakiej swej ludzkiej natury, mimo wszystko różnicując się na rządzących i rządzonych, podlegają jedne drugim. Skoro zrzeszenie to nie jest wytworem natury, podmiotem prawa naturalnego jest bowiem rozumna jednostka, przejście ludzi ze stanu natury w stan uspołecznienia dokonywać się musi wskutek działania rozumnej woli i za zgodą wolnych i równych podmiotów – drogą zawarcia umowy społecznej. Stan natury nie „jest”, mimo wszelkich swych przywilejów, szczególnie dogodny, nie zabezpiecza bowiem nikomu ich naturalnych uprawnień. W tym celu jednostki powołują do istnienia państwo czy też społeczeństwo polityczne – świadomie i dobrowolnie rezygnują z nieograniczoności swoich uprawnień, przekazując pieczę nad nimi instytucji władzy.

Dla Hobbesa – orędownika monarchii absolutnej – akt zawarcia „umowy społecznej” równoznaczny jest z powołaniem do życia Lewiatana – państwa, któremu przekazana zostaje przez jednostki pieczę nad ich uprawnieniami. Tego „boga śmiertelnego” ucieleśnia ostatecznie (jednoosobowy lub kolegialny) władca suwerenny, który mocą i przemocą stanowionego prawa realizuje cel swoich „mocodawców”, acz w konsekwencji swych „poddanych”: zapewnia im bezpieczeństwo i pokój. Locke natomiast – zwolennik monarchii konstytucyjnej – w celu tym, dla którego władza zostaje przez zrzeszone już w społeczeństwie jednostki powołana – w obowiązku ochrony życia, wolności i własności obywateli – upatruje zarazem jednoznacznej granicy jego działań. Prawo stanowione przez władzę ma zabezpieczać naturalne uprawnienia jednostek – własność osoby i mienia – i kompetencje legislatywy oraz egzekutywy nie mogą wykraczać poza ten warunek. Toteż „rząd posiadający pełną władzę dla dobra społeczeństwa, nie może sprawować jej arbitralnie ani według swego upodobania, lecz poprzez ustanowione i ogłaszane prawa, tak, aby lud mógł znać zarówno swe obowiązki, jak i być chroniony i bezpieczny w granicach tych praw. Na rządzących zaś prawa te powinny nałożyć stosowne ograniczenia, by nie wystawiać ich na próbę wykorzystania władzy złożonej w ich rękach w celu i w sposób ludowi nie znany i przezeń nie uznany”³⁴. Albowiem suwerenem w koncepcji Locke’a jest i pozostaje lud: to on sam ustanawia formę wspólnoty przez ukonstytuowanie legislatywy i naznaczenie osób, w rękach których będzie spoczywać jej władza. Innymi słowy, w tej inicjującej liberalne koncepcje obywatelstwa wizji politycznego zrzeszenia „wolność ludzi pod władzą rządu oznacza życie pod rządami stałych praw, powszechnych w tym społeczeństwie i uchwalanych przez powołaną w nim władzę ustawodawczą. Jest to wolność do kierowania się swoją

³² Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

³³ John Locke, op. cit., s. 166.

³⁴ Ibidem, s. 262.

własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodleganie zmiennej, niepewnej, nieznanej, arbitralnej woli innego człowieka”³⁵. Obywatel, którym jednostka staje się w momencie powoływania społeczeństwa politycznego, wyposażony jest w te podstawowe uprawnienia, które posiadał jako człowiek w stanie przedpolitycznym. Przybierając politycznie podmiotową postać, domaga się od swojej władzy gwarancji ich realizacji – człowiek staje się obywatelem z własnej woli, wskutek własnego świadomego, podmiotowego działania, nie po to jednak, by dopełnić swego człowieczeństwa, ale by zyskać narzędzie jego zachowania.

Etiuda rewolucyjna

Zaledwie 38 lat dzieliło wydanie *Lewiatana* (1651) i *Dwóch traktatów o rządzie* (1689) – okres wydawałoby się krótki, a jednak na tyle długi, by Anglia zdążyła doświadczyć wojny domowej, ustroju republikańskiego, rządów lorda protektora, restauracji Stuartów i wreszcie Wspaniałej Rewolucji³⁶. Układ społeczny, a zwłaszcza ustrój polityczny, jaki wyłonił się z tego burzliwego okresu, przypieczętowany uchwaloną w 1689 roku *Bill of Rights*, stał się zasadniczym punktem odniesienia dla analiz tyleż znakomitego, co zapomnianego francuskiego liberała doby Oświecenia – Charlesa Louisa de Secondat, Barona de la Brède et de Montesquieu. Znakomitego, albowiem domysławającego do końca koncepcje angielskich myślicieli, oraz formułującego teorię, ogólne zasady i rozwiązania instytucjonalne, które ostatecznie legły u podstaw liberalno-demokratycznych republik (przez niego samego jeszcze niepomysłanych). Chociaż jako anglofil nie zyskał sobie na kontynencie tak wielkiej poczytności jak inni oświeceniowi *philosophes*, swymi konstytucjonalnymi koncepcjami sugerowanymi wyspiarskim rozwiązaniem, inspirował zarówno amerykański, jak i francuski ruch rewolucyjny. Bez ich krótkiego opisu nie sposób zrozumieć rewolucji, jaka dokonała się w oglądzie obywatelstwa.

Monteskiusz kontynuował niejako dzieło Locke’a w miejscu, w którym tamten skończył – mając przed oczami zarówno angielską *Bill of Rights*, jak i skutki jej realizacji: Locke szukał politycznych gwarancji wolności jednostki, zmuszeni do zawarcia rozejmu wigowie i torysi je znaleźli, Monteskiusz je usystematyzował nadając im postać teorii politycznej.

Człowiek w ujęciu Monteskusza, istota wolna i rozumna, ale swymi namiętnościami, strachem i nadziejami ograniczona w swym poznaniu, a zatem i błędząca w swoich działaniach – wobec Boga, siebie samego i bliźnich. Różne rodzaje praw (boskie, moralne, pozytywne) przywołują jednostki do porządku i obowiązku w tych poszczególnych relacjach. Rozum dany ludziom od Boga pozwala w złożeniu historycznych, kulturowych, społecznych czy geograficznych czynników rozpoznać i zestroić najwłaściwszy dla każdego narodu kształt praw stanowionych, czyli jego „ducha praw”³⁷.

³⁵ Ibidem, ss. 178–179.

³⁶ Różni historycy są względnie zgodni w swoich opiniach na temat „Wspaniałej Rewolucji”, iż nie była ona w istocie żadną rewolucją, ale swoistym zamachem stanu, którego celem nie była zmiana, ale zachowanie istniejącego stanu rzeczy i uchronienie religijnego protestanckiego establishmentu przed prokatolickimi i absolutystycznymi zakusami Jakuba II. Niemniej, jak pisze Norman Davies, „nabrała kształtu potężnego mitu”, kładąc podwaliny pod doktrynę konstytucyjną: w jej pierwotnej angielskiej wersji – z supremacją parlamentu, w wersji wtórnej – w połączeniu z ideą supremacji ludu czy narodu; por. m.in. Norman Davies, op. cit., ss. 674–683; George M. Trevelyan, *Historia Anglii*, tłum. A. Dębicki, Warszawa 1963, ss. 561–633.

³⁷ Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 16.

Analizując rozmaite rodzaje praw stanowionych (prawo cywilne, prawo państwowe i prawo narodów) i wskazując rozłączne obszary ich obowiązywania (między obywatelami, między rządzącymi i rządzonymi, między narodami), Monteskiusz wyróżnia dwa odrębne wymiary czy stany społeczeństwa: stan cywilny i stan polityczny. Stan cywilny poprzedza logicznie stan polityczny i jest swoistą reminiscencją „umowy społecznej”: stan cywilny powstaje w wyniku „skupienia wszystkich woli”. Dopiero, gdy jednostki zjednoczą się wskutek racjonalnego samookreślenia się jako obywatele, jako podmioty posiadające moc działania i działające w przestrzeni publiczno-prawnej, może, a nawet musi, zaistnieć stan polityczny, będący „skupieniem wszystkich sił poszczególnych” – czyli rząd³⁸. Rodzące się równymi ludzkie jednostki zatracają ową równość zrzeszając się w społeczność, by na powrót stać się równymi w stanie cywilnym i politycznym, a zatem dzięki obowiązywaniu praw pozytywnych.

Obywatelstwo jest tu więc stanem równej podmiotowości prawnej jednostki w jej relacjach z innymi jednostkami-obywatelami oraz w relacji z władzą. Znamy tę formułę już z Republiki Rzymskiej. Jednakże w czasach nowożytnych, za sprawą chrześcijaństwa, a zwłaszcza indywidualizmu renesansowego humanizmu i współczesnej szkoły prawa naturalnego nabrała ona dodatkowego wymiaru i zakorzenienia w koncepcji „człowieka jako osoby”, gdzie „obywatel” to tylko jedna z twarzy „człowieka”, ale pod tym właśnie obliczem obecna w przestrzeni cywilnej i politycznej³⁹. Monteskiusz nie szermuje co prawda naturalnymi uprawnieniami jednostki ludzkiej, które władza ma jej jako obywatelowi zagwarantować. Nie posługuje się też jeszcze wyraźnie owym rozróżnieniem wymiarów uspołecznionego życia jednostki, które później znalazło swój wyraz między innymi w kategorii społeczeństwa obywatelskiego. Zdaje się raczej wyciągać prosty wniosek z faktu, że stan cywilny, a zatem i obywatelstwo, oraz stan polityczny, konstytuowane są w podmiotowych działaniach ludzkich jednostek. Że obywatelstwo nie jest w swej istocie nadaniem przez wspólnotę człowiekowi prawnej podmiotowości, ale jest efektem racjonalnego samookreślenia się jednostek w przestrzeni publiczno-prawnej. I w konsekwencji to obywatel stwarza prawo, a nie na odwrót. To zaś oznacza, że to on jest źródłem i początkiem, punktem zaczepienia – by ująć rzecz obrazowo – wolności, którą w tym wymiarze słusznie nazywać jest „wolnością polityczną”. I skoro tak, to dla realizacji w tym znaczeniu podmiotowego obywatelstwa niezbędne są odpowiednie warunki, zabezpieczające możliwość politycznego działania – przestrzeń wolności politycznej w ramach owej *stricte* politycznej relacji między rządzonymi i rządzącymi, między obywatelami i władzą. Innymi słowy, konieczne jest ustanowienie pewnych praw cywilnych oraz pewnych zasadniczych praw politycznych zabezpieczających wolność każdego obywatela tak *de jure*, jak *de facto*⁴⁰.

Ostatecznie Monteskiusz, inspirowany ówczesnym ustrojem angielskim, o którym pisał, że jako jedyny za swój bezpośredni cel, obok samozachowania, obrał polityczną wolność⁴¹, daje względnie systematyczny wykład tego, co później nazwane zostało wolnością negatywną, zasadą konstytucjonalizmu i ograniczonej władzy państwowej. „Wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej (jeżeli mamy uwzględnić wszystkie

³⁸ Ibidem, s. 15.

³⁹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 350.

⁴⁰ Por. Monteskiusz, op. cit., s. 173.

⁴¹ Por. ibidem, s. 148.

systemy) na przeświadczeniu, iż się wykonywa swoją wolę”⁴², ale „wolność polityczna nie polega na tym, aby robić to co się chce”⁴³. „Wolność polityczna obywatela jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie”⁴⁴, stan, gdzie żaden obywatel nie potrzebuje lękać się o swoje życie i własność ze strony innego obywatela ani władzy publicznej, albowiem w prawie zawarte są określone zabezpieczenia i ograniczenia dowolności i arbitralności ich działań. W odniesieniu do polityki wolność ta, polegająca na bezpieczeństwie osoby-obywatela, oznacza istnienie „wokół” niego obszaru wolnego od ingerencji ze strony innych aktorów politycznych (współobywateli i państwa), ale zarazem ustanawia dla każdego innego podmiotu naturalną granicę wykonywania jego z kolei woli.

Stąd jedną z kluczowych kwestii jest ograniczenie penalizacji: prawa nie powinny zakazywać tego, co nie powinno być zakazane, albowiem „wszelka kara, która nie wynika z konieczności, jest tyrańska”⁴⁵. Wyznacznikiem tej konieczności jest spokój i bezpieczeństwo obywateli oraz porządek publiczny, nie powinno się zatem przykładowo „miarkować prawami ludzkimi tego, co winno być miarkowane prawami boskimi”⁴⁶, a i raczej nadzorowi społecznemu pozostawić należy wykroczenia przeciw obyczajności – religia i moralność jedynie incydentalnie pokrywają się z obszarem polityki, co w innym nieco kontekście postulował już Machiavelli, a co swoje uzasadnienie ostatecznie znaleźć mogło po rewolucji w sposobie pojmowania obywatelstwa, oddzielającej tę kategorię od idei spełnionego przez wspólnotę człowieczeństwa. Przekonując, że karze podlegać powinny jedynie konkretne uczynki obywatela, nie zaś wyobrażenia o nich, Monteskiusz opowiada się wyraźnie za pozostawieniem wolnymi od penalizacji snów, myśli, słowa mówionego i pisanego. Postuluje, by zasądzane przez sędziów kary nie naruszały godności człowieka, by nie stosowano tortur, a w toku postępowania procesowego obowiązywała zasada domniemania niewinności⁴⁷. Tego rodzaju prawne regulacje, które później przyjęto się nazywać podstawowymi prawami cywilnymi, miał na myśli Monteskiusz, mówiąc o obywatelu wolnym *de jure*, spoglądając na XVIII-wieczną Anglię, gdzie od czasów Wspaniałej Rewolucji „procesy prowadzono przyzwocie i na ogół uczciwie. Okrutne chłosty i nadmierne grzywny nie były już zwykłą bronią polityki partyjnej. W 1695 roku pozwolono na likwidację cenzury prasy (...). Po upływie tysiąca lat religia uwolniła się wreszcie od obowiązku stosowania okrucieństwa dla zasady, przyjmując jako założenie, że w niepoprawnej naturze człowieka istnieje potrzeba wyznawania różnych przekonań w sprawach filozoficznych”⁴⁸.

Jednakże przygodna i chwiejna byłaby moc takich regulacji – obywatel nie byłby wolny *de facto* – gdyby wolny nie był także cały ustrój. To zaś zagwarantować mogą jedynie postanowienia praw zasadniczych. Nie ma bowiem wolności w państwie, gdzie kapryśna wola jednego, wielu lub wszystkich może w dowolnej chwili wszystko odmienić. A ponieważ „wiekuiste doświadczenie uczy, iż wszelki człowiek, który posiada władzę, skłonny

⁴² Ibidem, s. 174.

⁴³ Ibidem, s. 147.

⁴⁴ Ibidem, s. 149.

⁴⁵ Ibidem, s. 284.

⁴⁶ Ibidem, s. 434. W innym miejscu Monteskiusz przekonuje, że „zło poczęło się z tej myśli, iż trzeba mścić Boga (...) W istocie gdyby się tym powodować, gdzież byłby koniec kar?”, ibidem, s. 175.

⁴⁷ Por. ibidem, ss. 173–193.

⁴⁸ Georg M. Trevelyan, op. cit., ss. 571–572.

jest jej nadużyć; posuwa się tak daleko, aż napotka granicę”⁴⁹, toteż owe zawarte w prawach obywatelskie wolności nie będą zabezpieczone, jeśli sam ustrój państwa nie będzie ukonstytuowany na stojących niejako ponad władzą prawach zasadniczych, zawierających zarazem mechanizmy dalece ograniczające możliwości dowolnej ich zmiany. Rządy prawa ujęte w tryby liberalnego konstytucjonalizmu oraz zasada trójpodziału władz – oto techniczne rozwiązania zabezpieczające ostatecznie wolność polityczną obywatela.

Kluczowa jest tu idea ograniczenia władzy państwowej w imię wolności obywatela: nie ma wolności, gdy jedno i to samo ciało lub osoba stanowić może tyrańskie prawo, które będzie tyrańsko wykonywała; nie ma wolności, gdy sędzia w toku procesu miałby moc arbitralnej decyzji, co podlega karze; nie ma wolności, gdy wykonawca publicznych postanowień posiada władzę przesądzania o winie sprawcy. Nie ma wolności, bo nie ma poczucia bezpieczeństwa wśród obywateli od strony władzy. Obywatel będzie faktycznie wolny, gdy rozdzielone władze będą powściągać i kontrolować się nawzajem, gwarantując zarazem wstrzemięźliwe prawodawstwo, okiełznaną egzekutywę i zrównoważone sądownictwo – w ustroju poddanych rządowi prawa, ale zarazem możliwie wolnych od władzy państwa obywateli.

Rewolucyjne wariacje

Koncepcje Locke’a i Monteskiusza – stawiające wolną i rozumną jednostkę ludzką, wyemancypowany podmiot, u źródeł ludzkich zrzeszeń, opisujące wolność polityczną z perspektywy jednostkowego obywatela, uwydatniające konfliktowy charakter relacji obywatel–władza i zarazem opowiadające się po „obywatelskiej” stronie tego konfliktu – były wyrazem głębokiej rewolucji, jaka dokonała się w dziedzinie myśli, a także próbą teoretycznego ujęcia i ideowego uzasadnienia gruntownych przemian antyabsolutystycznych, zachodzących na terenie Anglii. Ów absolutystyczny kontekst jest tu istotny dla właściwego rozumienia retoryki obu myślicieli (w szczególności Locke’a) – idei „stanu naturalnego”, „naturalnych uprawnień”, „umowy społecznej” i suwerenności ludu, ograniczonej władzy i wolności obywatelskiej – będącej przecież także politycznym narzędziem, wymierzonym przeciw tradycyjnemu porządkowi społecznemu, widzianemu dotąd jako organiczny, i systemowi niedobrowolnych zależności i podległości, uzasadnianemu dotychczas jako naturalny. W tym sprzecznie tkwiła moralna siła nowożytnej doktryny prawno-naturalnej, tak jak w jej obrazowości siła perswazyjna – obie zawierające niebagatelny potencjał rewolucyjny. Bo przecież era rewolucji nie dobiegła jeszcze końca⁵⁰.

Jednakże tym, co tu najistotniejsze, to fakt, iż z tych wszystkich wolnościowych rewolucji wyłonił się rzeczywiście nowy obywatel w całej swojej rozciągłości. Odjednostkowe spojrzenie na wolność polityczną, stanowiące centralną ideę liberalnej teorii politycznej

⁴⁹ Monteskiusz, op. cit., s. 147.

⁵⁰ Ze względu na ograniczoną objętość tekstu pominięte zostaną tutaj bezpośrednie odniesienia do obu rewolucji – amerykańskiej i francuskiej. Piśmiennictwo dokumentujące ich znaczenie w rozmaitych kontekstach stanowi pokaźną bibliotekę, podobnie jak imponujący jest zbiór analiz dotyczących przyczyn ich wybuchu. Niewątpliwie czynniki ideowe i ruch umysłowy Oświecenia, tu głównie eksponowane, dalece nie wyczerpywały tych okoliczności. Aby ukazać przemiany w idei obywatelstwa, nacisk położony zostanie tu na wpływ i realizację idei (wczesno) liberalnych, bez uwzględniania republikańskich wątków bliskich zwłaszcza Ojcom Założycielom, podkreślanych przez wielu autorów. Por. Stanisław Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty – republikańskie credo Ameryki*, Kraków–Warszawa 1997.

i motyw przewodni rewolucyjnych dokumentów, ukształtowało bowiem nowożytny sposób pojmowania obywatelstwa na wszystkich jego wymiarach.

Zacząć należy od podstawowego tu wymiaru praw i obowiązków, w którym obywatelstwo znajduje swój wyraz w pierwszej kolejności, w tak czy inaczej zagwarantowanych prawnie wolnościach podstawowych, swobodach indywidualnych, nazywanych dziś niekiedy za Isaiahem Berlinem wolnościami „negatywnymi” lub „wolnościami *od*” – w obszarze spraw jednostki, do których nikt nie może się mieszać – czy inaczej: w sferze wolnej od jakiegokolwiek zewnętrznej ingerencji⁵¹. Nie potrzeba jednak wybiegać w kolejne stulecie, gdy specyficzność tego pojęcia wyartykułować można językiem epoki, która je zrodziła, gdy odnośnikiem intelektualnym i politycznym była władza absolutna. „Co dzisiaj dla Anglika, Francuza, mieszkańca Stanów Zjednoczonych Ameryki oznacza słowo «wolność»?” pytał w 1819 roku Benjamin Constant, by zaraz odpowiedzieć: „niemożność bycia uwięzionym, ani uśmierconym czy maltretowanym w jakikolwiek sposób na skutek arbitralnej woli jednego lub wielu osobników (...) prawo do wyrażania swoich poglądów, wyboru zajęcia i wykonywania go; dysponowania swoją własnością (...), poruszania się bez konieczności proszenia o zezwolenia i zdawania sprawy z motywów i przebiegu podróży; (...) prawo do gromadzenia się, bądź celem omówienia interesów, bądź wyznawania wybranego przez siebie kultu, bądź po prostu spędzenia swoich dni i godzin w sposób bliski swoim inklinacjom i kaprysom”⁵². „Katalog” Constanta powtarza zarówno wspomniane przez Monteskiusza wolności, wyłuskane przez niego z angielskiego prawa, jak i wolności obywatelskie zapisywane w uchwalanych po obu stronach Atlantyku dokumentach.

Zgodnie z ideą uprawnień wypływających z natury, a znajdujących swój wyraz w obywatelskich wolnościach, żaden z tych fundamentalnych dokumentów nie mówił nic o obywatelskich powinnościach⁵³. Obywatelskie obowiązki wypływają bowiem z innego źródła – z umowy społecznej, którą obywatele zawierają między sobą, i która poprzedza akt konstytucji, będący już aktem powoływania przez zrzeszonych obywateli władz. **Władza nie jest stroną umowy obywatelskiej, ale narzędziem obywateli mającym chronić i umożliwiać realizację ich praw.** Zawierając między sobą umowę obywatele zgadzają się na podleganie prawu. Podporządkowanie rządowi prawa jest wyrazem racjonalnej konieczności, wprowadzającej wolność w miejsce dowolności. Toteż jedynym obowiązkiem obywatela staje się w istocie posłuszeństwo prawu⁵⁴. Co przy założeniu jego ograniczenia podstawowymi uprawnieniami jednostki, miałoby teoretycznie pozwolić zawrzeć kompromis między subordynacją obywatelską, a indywidualną niezależnością.

Kompromis to jednak rzecz trudna, wymagająca daleko idącej świadomości warunków, na jakich jest zawierany. Na ile trudna, pokazał rozwój rewolucyjnych wypadków:

⁵¹ Por. Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1994.

⁵² Benjamin Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, [w:] Stanisław Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, t. II, Warszawa 2002, s. 246.

⁵³ W istocie zostały one zapisane dopiero w trzeciej francuskiej konstytucji uchwalonej w 1795 roku przez jakobinów, która jednak nigdy nie weszła w życie.

⁵⁴ *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku wspominała wprawdzie o konieczności utrzymywania armii w celu zagwarantowania praw Człowieka i Obywatela oraz o innych wydatkach administracji wymagających środków finansowych, a zatem i opodatkowania obywateli. Ani służby wojskowej, ani płacenia podatków nie nazywała jednak obowiązkami obywatelskimi.

w drodze do ziemskiego raju negatywnie pojmowana wolność „nowożytnych” pomieszana została z wolnością „starożytnych”. Ta ostatnia polegała na „kolektywnym, lecz bezpośrednim sprawowaniu wielu części całej władzy, na publicznym obradowaniu w sprawie wojny i pokoju, na zawieraniu przymierzy z cudzoziemcami, uchwalaniu praw, ferowaniu wyroków, badaniu rachunków, rozporządzeń i poczynaniach urzędników, stawianiu ich przed całym narodem, oskarżaniu ich, skazywaniu lub uwalnianiu od winy”⁵⁵ – oznaczała wolność kolektywu, podporządkowującego sobie w imię własnego dobra całą jednostkę, wkraczając ze swym autorytetem w ową przestrzeń osobistą, którą z wolnością z kolei utożsamiają nowożytni. **Zapoznając różnicę między tymi dwoma rodzajami wolności, można łączyć w imię wolności ludu zniewolić ludzi** – jakobiński terror łamał warunki kompromisu i oznaczał, zdaniem Constanta, wyzwalanie obywatela właśnie na starożytną modłę.

Swobody osobiste zajęły centralną pozycję w obywatelskim wymiarze praw i obowiązków w nowożytnym liberalnym ujęciu tej koncepcji. Jednakże koncepcja umowy społecznej, czyniąca z rządu agendę upolityczniającego się zrzeszenia odpowiedzialną przed nim za realizację celu, do jakiego została powołana, przyznaje obywatelowi, jednostkowemu podmiotowi życia publicznego, przecież także jak najbardziej polityczną kompetencję interakcji z władzą tudzież jej kontrolę – by płynnie przejść w wymiar obywatelskiego uczestnictwa. To jednak w pierwszym rzędzie o tyle, o ile owe prawa polityczne miałyby swój odpowiednik w naturalnym uprawnieniu i mogły stanowić jego wyraz. Stąd silny nacisk kładziony na wspomniane przez Monteskiusza i Constanta wolność słowa, prasy i zgromadzeń, tak czy inaczej gwarantowane przez prawo w porewolucyjnej Anglii, Stanach Zjednoczonych czy (w założeniach przynajmniej) w rewolucyjnej Francji – wolności pozwalające obywatelowi w nieograniczony sposób uczestniczyć w przestrzeni publicznej. Koncepcja umowy społecznej uzmysławiająca odrębność dwóch bytów: społeczeństwa – dobrowolnego i racjonalnego zrzeszenia jednostek, oraz państwa – abstrakcyjnej konstrukcji prawnej, konstytuowała między nimi przestrzeń wzajemnych odniesień – czy to jako buforu, czy jako pośrednika – w której jednostki, powodowane własnymi potrzebami, organizowałyby się samorzutnie i „oddolnie”, w celu artykulacji i urzeczywistniania swych interesów i wizji dobrego życia. Oto podstawowy żywioł obywatelski: wspólna przestrzeń urzeczywistniania jednostkowych swobód, społeczeństwo obywatelskie w pełnej krasie, kwitujące niejako pomiędzy jednostką a państwem i władzą, powołaną po to, by swobody te gwarantować.

Partycypacja widziana przez pryzmat odjednostkowo pojętej wolności politycznej to uczestniczenie w owej wspólnej, ale też niezwykle różnorodnej i wielowątkowej przestrzeni samoorganizujących się zrzeszeń, jak również jednostkowych przedsięwzięć i wystąpień, skrepowanych jedynie zastrzeżeniem nienaruszania analogicznych swobód współobywateli – to pozytywny wyraz realizacji obywatelskiej indywidualistycznie pojętej wolności, polegający na przełożeniu wolności o charakterze negatywnym na wolności „pozytywne”, jednakże już w ich nowożytnej, zakorzenionej w racjonalnej i wolnej jednostce, postaci, odwołującej się do jak najlepiej pojętego przez indywidualium jego własnego interesu i jego własnych koncepcji dobrego życia. Wyrazem tak widzianej partycypacji obywatelskiej stawałoby się zatem w równym stopniu głoszenie Słowa Bożego na miejskim placu, publikowanie pamfletu krytykującego działania rządu, jak i zakładanie sąsiedzkiego klubu właścicieli psów.

⁵⁵ Benjamin Constant, op. cit., s. 246.

Jednakże spontaniczny i dobrowolny z założenia charakter partycypacji obywatelskiej czyni ze społeczeństwa obywatelskiego bardziej postulat i projekt, którego forma, trwałość i rozwój zależą również od innych czynników, składających się na szeroko rozumianą kulturę polityczną czy kapitał społeczny i mogących na różne sposoby współkształtować *ethos* wolności. Tymczasem kwestia innego rodzaju praw politycznych schodziła niejako na margines. Dogłębna rewolucja w sposobie pojmowania obywatela nie dotyczyła co prawda samej istoty tego pojęcia: „rządzenia i bycia rządzonym” i diametralna zmiana perspektywy z odwspółnotowej na odjednostkową nie rugowała z obszaru konotacyjnego obywatelstwa jako takiego idei samorządności, samostanowienia czy współudziału w rządzeniu. Jednakże nie negując tego aspektu, nowożytnie ujęcie obywatelstwa w swym podstawowym kształcie koncentrowało się głównie na bardziej w owym czasie palącym aspekcie „bycia rządzonym” – jak najbardziej ograniczenie pod rządami prawa. Natomiast zagadnienie bezpośredniego współudziału w tym rządzeniu stawało się kwestią wtórną i dotyczyło bardziej obszaru praktyki, by nie rzec – pragmatyki, oraz związanych z tym potrzeb i możliwości absorpcji idei już ściśle demokratycznych.

Prawo wyborcze nie należało do kategorii naturalnych uprawnień ludzkiej i obywatelskiej jednostki w Anglii. Nieco inaczej w Ameryce, gdzie z czasem idea Thomasa Paina, iż wbrew zapatrywaniu Locke’a tak właśnie jest, powoli torowała sobie drogę. Amerykanie znaleźli się w bezprecedensowej sytuacji konstytucji nowego państwa, przejęli angielską arystokratyczną instytucję przedstawicielstwa wywodzącą się ze średniowiecza adaptując ją do potrzeb pierwszej nowożytnej republiki i kojarząc z ideą demokracji – wynalazek zaiste na miarę odkrycia Ameryki. Demokratyzacja systemu wyborczego postępowała jednak etapami i w pierwszej fazie istnienia Stanów Zjednoczonych był on nie mniej (poza słynnym wyjątkiem stanu Maryland) aniżeli angielski obwarowany rozmaitymi cenzusami własnościowymi, majątkowymi czy podatkowymi (o rasowych i płciowych nie wspominając)⁵⁶. Francuska Konstytucja z 1791 roku dzieliła z kolei obywateli na „czynnych” i „biernych”, z których prawo wyborcze przysługiwało jedynie tym pierwszym. Kryteria były jednoznacznie określone: francuskie pochodzenie lub naturalizacja, ukończony 25. rok życia, określony czas zamieszkania we Francji, opłacenie podatku w wysokości równej trzem dniówkom, praca inna aniżeli w charakterze służby, uregulowany stosunek do służby wojskowej, złożona przysięga obywatelska. Ich opracowaniem zajęli się wielki admirator idei Locke’a, Emmanuel Sieyès. Na progu realizacji idei powszechnego i równego obywatelstwa w wymiarze możliwie najbardziej politycznym autor powiedzenia, że „stan trzeci to wszystko”, odmówił prawa wyboru przedstawicieli połowie tych wszystkich Obywateli.

Constant kończąc swą wyliczankę tego, czym dla współczesnego mu Anglika, Francuza i Amerykanina jest wolność, mówił, że jest to też „prawo do wywierania wpływu na sprawowanie rządu, bądź przez mianowanie wszystkich lub części jego funkcjonariuszy, bądź przez reprezentacje, petycje, wnioski, które rządzący muszą w większym lub mniejszym stopniu brać pod uwagę”. I nawoływał do moralnej edukacji obywateli, tak iżby chcieli oni z tych praw korzystać, świadom zagrożeń, jakie dla samej wolności nowożytnej nieść może

⁵⁶ Demokratyczne zmiany zapoczątkowała dopiero era prezydenta Jacksona (1829–1837), cenzus majątkowy zniesiono w 1856 roku, czarnym mężczyznom prawo głosu przyznała XV Poprawka z 1870 roku (aczkolwiek w południowych stanach obwarowano je dodatkowym warunkiem umiejętności czytania i pisanie po angielsku, co w praktyce odbierało prawo głosu wielu Murzynom, a przez które biali analfabeci prześlizgiwali się przez odwołanie do praw wyborczych uprawnionych przodków), Amerykanki wywalczyły sobie prawo głosu w 1924 roku.

nadmierne zaabsorbowanie własnymi sprawami⁵⁷. Aby nie być wewnętrznie sprzeczny, postulat ten zasadzać się jednak musi na pojmowaniu obywatelskiego uczestnictwa nie jako naturalnej powinności wobec „rzeczy wspólnej”, ale jako narzędzia jednostki służącego realizacji jej własnych celów życiowych. Liberalny model obywatelstwa daje szerokie pole do wprowadzania instytucji, zapewniających możliwość **obywatelskiej partycypacji**. Czyniąc jednak podstawowym podmiotem życia publicznego wolną i rozumną jednostkę, decyzję o zaangażowaniu musi pozostawić jej dobrowolnej i racjonalnej decyzji: bądź to uświadomieniu sobie, że w istocie owa indywidualna wolność w pełni, w swym negatywnym i pozytywnym aspekcie, zrealizowana może zostać właśnie w przestrzeni publiczno-prawnej, w odniesieniu do innych współobywateli – w społeczeństwie obywatelskim, bądź też pragmatycznemu instrumentalnemu zaangażowaniu. Tak czy inaczej aktywne uczestnictwo w owej przestrzeni może łatwo okazać się jedynie przygodne.

I wreszcie trzeci wymiar obywatelstwa – **kwestia przynależności do politycznego zrzeszenia**. Anglicy tocząc debaty nad reformami systemu wyborczego, ewentualną demokratyzacją oligarchiczno-arystokratycznego ustroju, wynikające z leżącej u kontraktu społecznego przesłanki o suwerenności ludu, nie formalizowali tego zagadnienia. Obywatelami byli coraz bardziej wolni „poddani” JKM, ale swobody obywatelskie przysługiwały w niemalże równym stopniu także przybywającym na Wyspy cudzoziemcom. Przesłankę tę poważniej natomiast potraktowali Amerykanie i ustanawiając swoją republikę dali niejako werbalny wyraz temu, co Locke uczynił przedmiotem swojej teoretycznej rekonstrukcji. Pierwsza fraza amerykańskiej konstytucji „We the People of the United States”, to najwięźlejsza formuła, wyrażająca ideę suwerenności „ludu” powstałego na skutek świadomego zespolenia wolnych jednostek w jedną, świadomą swęj podmiotowości, wielkość polityczną. W owym czasie były to jednak w istocie „ludy” poszczególnych stanów, dopiero XIV Poprawka do Konstytucji (1868 rok) wprowadziła jednolite obywatelstwo amerykańskie. „Lud” ten długo postrzegany był w znacznej mierze jako męskiego rodzaju i białej barwy. W tym miejscu istotniejsze jest jednak prawo naturalizacji – kluczowe w kraju, którego „lud” przez stulecia ustanawiali imigranci. To zaś od samego początku otwarte było na wszystkich (białych i wolnych) przybyszy, którzy postanowili osiedlić się w Stanach Zjednoczonych i w zamierzeniu swym wytrwali kilka lat. Francuzi podążając tym samym tropem, wyrazili ideę Locke’a jeszcze bardziej *explicite*, pisząc w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* o „politycznym stowarzyszeniu” (*association politique*), którego celem jest zachowanie naturalnych praw człowieka, oraz o „narodzie” (*Nation*), będącym źródłem wszelkiego zwierzchnictwa i wszelkiej władzy. I tak jak onegdaj książę przekształcał mocą swej suwerenności wszystkich mieszkańców podległych mu włości – „wolnych poddanych”, czyli obywateli – w polityczną jedność, co ładnie wyrażał (przynajmniej zgodnie z tradycją) Ludwik XIV mawiając: „Państwo, to ja”. Tak teraz wszyscy owi mieszkańcy, ustanawiając między sobą więzi prawne – stając się obywatelami – przekształcali się w polityczną jedność, konstytuując naród dzierżący równie suwerenną władzę nad państwem. W ten sposób pojęcie obywatelstwa skojarzone zostało nie tylko z przynależnością do politycznego zrzeszenia – narodu, ale i z przynależnością do państwa, w czym znalazło swój formalny wyraz (i co wraz z konsolidacją nowożytnych państw w znacznej mierze zaważyło na rozumieniu obywatelstwa często wyłącznie do tego sprowadzanego).

⁵⁷ Por. Benjamin Constant, op. cit.

Formuła suwerennego narodu przywracała w jakiejś mierze koncepcji obywatelstwa tożsamość rządzących i rządzonych. Owo utożsamienie narodu z politycznym zrzeszeniem oznaczało bowiem potraktowanie każdego indywiduum żyjącego w obrębie państwa tak, jak gdyby faktycznie wyraził on wolę członkostwa, niezależnie od tego, czy miał on po temu realną okazję. Tym samym suwerenność kolektywu zakorzeniona została w koncepcji suwerenności każdej jednostki, która to właśnie jednostkowa podmiotowość pozostać miała przedmiotem ochrony ze strony władzy wyłonionej przez ów zbiorowy podmiot. Status obywatela przestawał wynikać z faktu przynależności do jakiegokolwiek pośredniej zbiorowości (stanu, korporacji, kościoła), nie był też skutkiem przynależności do suwerennego podmiotu kolektywnego, ale efektem przystąpienia do niego – sformalizowaniem podmiotowości człowieka-jednostki na gruncie prawa. Członkostwo w narodzie pojmowanym jako polityczne zrzeszenie mieszkańców określonego terytorium – suwerennego państwa – nosić musiało zatem znamiona otwartości i dobrowolności. Przynależność do politycznego zrzeszenia, jakim był naród, związane zostało w pierwszej kolejności z domicylem, a prawo ziemi (*ius soli*) było równie istotne, co prawo krwi (*ius sanguinis*).

Nowożytny model obywatelstwa określa zatem członkostwo jako przynależność do otwartego politycznego zrzeszenia – narodu politycznego czy państwowego – opartą na mniej lub bardziej sformalizowanym statusie prawnym, regulującym relację obywatel–władza, a w szczególności ściśle zakreślającym obszar kompetencji tej ostatniej. Trzymając się ściśle tego modelu, można by powiedzieć, że jest to członkostwo „dobrowolne”, zasadza się ono bowiem na zgodzie każdego zrzeszonego – obywatela – na określone reguły gry (jakiegokolwiek w praktyce byłaby to retoryczna fikcja). „Reguły gry”, których celem jest zagwarantowanie każdej jednostce maksimum wolności, tak iżby mogła ona realizować swoją wizję dobrego życia, ze świadomością, że równoległe swoje, niechby i odmienne, wizje realizować mogą pozostali członkowie tego zrzeszenia. Owa wola życia w konkretnym ustroju – pod rządami prawa, zabezpieczającymi podstawowe uprawnienia i określającymi zasady równych dla wszystkich możliwości korzystania z nich – zasadza się na racjonalnym osądzie, że jedynie w ramach tego zrzeszenia w istocie możliwa jest realizacja jednostkowej wolności.

Dwa modele obywatelstwa

Przedstawione tu dwa modele obywatelstwa, oparte na teoretycznych założeniach dwóch tradycji, które ujmuje się jako antynomiczne, wpisują się w cały szereg nieprzezwyciężalnych sporów. „Wciśnięcie” tak różnorodnych koncepcji i wcieleń obywatelstwa w dwa modele jest analitycznym nadużyciem. Wszyscy przywołani autorzy w taki lub inny sposób zmagali się z problemem napięcia wynikającego z relacji „jednostka–zbiorowość”. Powyższe przyporządkowanie stanowi wyraz interpretacji ich zmagających się jako ostatecznie lokujących ich po jednej ze stron tej relacji – stronników raczej pierwiastka „wspólnotowego” lub „jednostkowego”. Tego rodzaju „manicheizm” nie jest elegancki w rozważaniach, ale przydatny w analizach. Zarysowane tu kontury dwóch modeli obywatelstwa uznać można za swoiste typy idealne, kontrastujące: dobrowolność vs przypisanie, zrzeszenie vs wspólnota, uniwersalizm vs partykularyzm, „wolność negatywna” vs „wolność pozytywna”, przyrodzone uprawnienia vs prawa przyznane, obowiązki uzgodnione vs zobowiązania moralne, społeczeństwo plus państwo vs państwo plus społeczeństwo itd. Wszystkie człony tych diad, mające swoje umocowania w całościowych modelach, mogą stać się kategoriami

do empirycznej analizy dyskursu na temat obywatelstwa, a w konsekwencji do rekonstrukcji zmieniających się w czasie sposobów określania obywatelstwa na przestrzeni dziejów w rozmaitych republikach⁵⁸.

Dyskusje te pozwalają uświadomić sobie bolączki i słabości nowożytnego modelu obywatelstwa, a – na poziomie filozoficzno-teoretycznym – zmuszają kolejne pokolenia myślicieli do niuansowania refleksji na temat wzajemności relacji jednostki z polityczną zbiorowością. Ostatecznie na początku XXI wieku stoimy być może przed pytaniem, jaki sens i znaczenie ma kategoria i instytucja obywatelstwa. O tyle też na koniec warto przybliżyć owe, ujawniające się wobec wspomnianych przemian społecznych, słabości liberalnego modelu, przyglądając się jego poszczególnym wymiarom.

Zarysowane kontury dwóch modeli obywatelstwa uznać można za swoiste typy idealne, kontrastujące: dobrowolność vs przypisanie, zrzeszenie vs wspólnota, uniwersalizm vs partykularyzm, „wolność negatywna” vs „wolność pozytywna”, przyrodzone uprawnienia vs prawa przyznane, obowiązki uzgodnione vs zobowiązania moralne, społeczeństwo plus państwo vs państwo plus społeczeństwo itd.

„Kryzys” obywatelstwa?

Zaczynając od jego największej bolączki, obywatelskiej partycypacji, przywołać można raz jeszcze słowa Benjamina Constanta z 1819 roku: „Niebezpieczeństwem wolności nowożytnej jest zaś to, że zaabsorbowani cieszeniem się naszą wolnością prywatną i zagonieni w poszukiwaniu zysku, zbyt łatwo możemy zrezygnować z należnego nam prawa do udziału we władzy politycznej”⁵⁹. Kilkanaście lat później Tocqueville, jakkolwiek opiewał udział Amerykanów w rozmaitych stowarzyszeniach, dostrzegał to samo zagrożenie dla demokratyzujących się porewolucyjnych społeczeństw: „Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma się na uboczu wraz ze swą rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek swoje małe społeczeństwo pozostawia wielkie społeczeństwo jego własnym losom (...) Indywidualizm ma źródło w demokracji i rośnie w miarę rozwoju równych możliwości”⁶⁰. Niezależnie jednak od tego, czy przestrogi Constanta i Tocqueville’a okazują się współcześnie przejawem czarnowidztwa czy jasnowiedzenia, faktem jest, że nowożytny model obywatelstwa sam w sobie nie zawiera bodźców kreujących uczestnictwo, generujących aktywny udział w sferze publicznej, animujących partycypację. „Pasywny obywatel” może stać się zmorą spędzającą sen z powiek zwolennikom liberalnej republiki demokratycznej, którzy bujnie kwitnącemu społeczeństwu obywatelskiemu – obszarze publicznej artykulacji i wspólnej realizacji jednostkowych interesów obywateli, ścierania się opinii i wypracowywania porozumień, w tym też tych politycznych – przypisują rolę bezpiecznika praw obywatelskich, a także funkcję legitymizacji demokratycznych procesów. „Liberalny ustrój

⁵⁸ Najpełniejszą, historyczną już debatą, podnoszącą też kwestie obywatelstwa, był tzw. spór liberałów i komunitarian. Jego szczegółowe omówienie w kontekście wypracowanego tu aparatu pojęciowego dwóch modeli obywatelstwa por. Xymena Bukowska, *Liberalne i komunitariańskie koncepcje obywatelstwa*, [w:] Bogdan W. Mach, Edmund Wnuk-Lipiński (red.), *O życiu publicznym, kulturze i innych sprawach*, Warszawa 2007, ss. 31–51.

⁵⁹ Benjamin Constant, op. cit., s. 254.

⁶⁰ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 339.

może utrzymać się przy życiu jedynie pod warunkiem, że demokracja jest mocno zakorzeniona w społeczeństwie obywatelskim” – pisał Ralf Dahrendorf, zastanawiając się, jak zbudować je w młodych demokracjach wschodnioeuropejskich i uchronić przed ewentualnym zanikiem w starych demokracjach⁶¹. Potrzeba aktywnego obywatela, to pierwszorzędnym punktem zaczepienia dla renesansu klasycznego modelu obywatelstwa, znajdująca szeroki oddźwięk we współczesnej myśli politycznej. Debata wokół obywatelskiej partycypacji, aktywnego zaangażowania się obywateli w sferę publiczną, swój współczesny początek znalazła w okolicach rewolty '68 roku, kontestującej skostniałe struktury demokracji przedstawicielskiej. Debata ta po raz kolejny odżyła w okolicach demokratycznych rewolucji w Europie Środkowo-Wschodniej realizowanych, jak się hasłowo mawiało siłami „społeczeństw obywatelskich”, i toczona jest do dziś, chociażby w kontekście „prywatyzacji” sfery publicznej czy kultury konsumpcjonizmu.

Bezpośrednio z wymiarem uczestnictwa wiąże się też druga kwestia: obywatelskie prawa i obowiązki oraz ich wzajemna relacja. Przywołajmy raz jeszcze Tocqueville’a, kierującego uwagę na kolejny problem tkwiący w nowożytnym obywatelstwie. Analizując tendencję centralizacji władzy w systemie demokratycznym Tocqueville konkludował: „Nie obawiam się tyranii władców, ale raczej ich opiekuńczości (...) Kiedy próbuję sobie wyobrazić ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją obok niego, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje. Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli nawet ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny”⁶². Nad tymi zaabsorbowanymi sobą obywatelami panuje miła opiekuńcza władza, „drobiazgowa, pedantyczna, przewidująca i łagodna (...) Lubi, gdy obywatelom żyje się dobrze pod warunkiem wszakże, by myśleli wyłącznie o własnym dobrobycie. Otacza ludzi opieką, uprzedza i zaspokaja ich potrzeby, ułatwia im rozrywki, prowadzi ważniejsze interesy, kieruje przemysłem, zarządza spadkami, rozdziela dziedzictwo”⁶³.

Liberalny model obywatelstwa, kładący tak wielki nacisk na uprawnienia jednostek przeciw absolutnej władzy, nie zawiera mechanizmów broniących je przed zniewalającą mocą państwowego bóstwa opiekuńczego. Marshall, jeden z protagonistów owego państwa opiekuńczego, z niejakim smutkiem podsumowywał swoje analizy: „prawa zostały rozmnożone i są bardzo konkretne (...) obowiązkiem najbardziej oczywistym i nieodzownym dla ich realizacji jest obowiązek płacenia podatków i składek ubezpieczeniowych. Ponieważ są obowiązkowe, nie wymagają żadnego aktu woli, żadnego żywego odruchu lojalności. Edukacja i służba wojskowa są także obowiązkowe. Pozostałe powinności są raczej nieokreślone i zawierają się w ogólnym zobowiązaniu do życia zgodnego ze wzorem dobrego obywatela, wnoszącego swój wkład w rozwój dobrobytu społeczności. Ta jednak jest tak

⁶¹ Por. Ralf Dahrendorf, *Zagrożone społeczeństwo obywatelskie*, [w:] Krzysztof Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków, Warszawa 1994.

⁶² Alexis de Tocqueville, op. cit., s. 469–470.

⁶³ Ibidem, s. 470.

wielka, że obowiązek ten jawi się jako daleki i nierzeczywisty”⁶⁴. Kontynuatorzy Marshalla spod znaku socjaldemokracji, którzy w znacznej mierze kształtowali treść liberalnego modelu obywatelstwa w ramach państwa opiekuńczego, poczęli definiować je wprost jako zestaw „praw (i obowiązków)”, dzięki którym jednostka jest pełnym członkiem społeczności, i które wyposażają ją w dostęp do rzadkich środków. W ujęciu tym, koncentrującym się w pierwszym rzędzie na prawach socjalnych, podkreśla się ochronną funkcję obywatelstwa zabezpieczającą jednostkę przed kapryсами procesów rynkowych i niepewnością związaną z cyklami życia. Obywatelstwo sprowadzone do udziału w społecznym systemie redystrybucji wkłada jednak w treść obywatelskiej cnoty niewiele ponad uczciwe wypełnianie podatkowych deklaracji, które stanowi dość mechaniczny wyraz międzypokoleniowej i społecznej solidarności, niekoniecznie będący aktem rozumnej woli obywatela.

Teoretyczny fundament nowożytnego obywatelstwa, nieodżegnujący się wszak nigdy od kwestii obywatelskich zobowiązań względem zbiorowości, osadziwszy je w moralnym źródle jednostkowego rozumu uniwersalistycznie pojmowanego człowieka, na wszelki wypadek w praktyce skompensował potencjalne ułomności ludzkiego umysłu formalnymi procedurami. Strategia ta, przy wszystkich swoich zaletach, zemściła się jednak także na swoich autorach. Niezależnie od stopnia zróżnicowania ludzkich społeczności wkraczających powoli w nowoczesność, republiki liberalne u ich początków cechował wyższy stopień jednorodności kulturowej, w tym też – co istotne – religijnej (utrzymywany dodatkowo na poziomie politycznym za pomocą cenzusów), aniżeli liberalne republiki przełomu tysiącleci. Uniwersalizm otwierał nowe szanse przed tymi społecznościami, ale też w nich praktykowany mógł wydawać się realistyczny, tak jak wyrosłe z niego liberalne obywatelstwo w całej swojej rozciągłości. Społeczeństwo nowoczesne jest systemem nieporównanie bardziej spluralizowanym, tak wskutek wewnętrznego rozwoju, jak i napływających z zewnątrz imigrantów, stając się źródłem różnorodnych partykularyzmów. Partykularyzm przybierać może bardzo różnorodne oblicze, niemniej trudno bezpośrednio wpisywać je w uniwersalistyczne założenia nowożytnego obywatelstwa. Oderwanie obywatelskich praw od obowiązków oraz ich formalizacja i swoista „prywatyzacja”, jak na ironię, otwierają drogę partykularystycznym postawom, poszukującym intensywniejszych więzi jednostki ze zbiorowością, które swój wyraz znaleźć by mogły między innymi w pojmowanej na sposób klasyczny cnotie obywatelskiej.

I wreszcie trzeci, w zasadzie kluczowy w tym układzie wymiar: obywatelska przynależność. „Dobrowolne stowarzyszenie” – retoryczny wzorzec czy normatywny postulat nowożytnego modelu obywatelstwa – w praktyce, wskutek historycznej koincydencji, zyskało mocnego sprzymierzeńca w postaci państwa narodowego. Nowożytny, „liberalny” rodzaj członkostwa – realizowany „modelowo” w Stanach Zjednoczonych czy we Francji – zasadza się w ujęciu teoretycznym na politycznej woli samookreślających się jednostek, chcących żyć razem w ramach określonego, „uzgodnionego” porządku polityczno-państwowego, który im ich wolność i możliwość samookreślania gwarantuje. „Ta właśnie wola polityczna konstituuje naród” – podkreśla Ernst-Wolfgang Böckenförde, omawiając ten polityczny typ narodu⁶⁵. Rzecz jasna nie był to jedyny scenariusz powstawania państw narodowych: wywodzące się

⁶⁴ Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, [w:] Bryan S. Turner, Peter Hamilton (eds.), *Citizenship. Critical Concepts*, London–New York 1994, vol. II, s. 40.

⁶⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Naród – tożsamość w swych różnych postaciach*, [w:] Krzysztof Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, Kraków–Warszawa 1995, s. 119.

z rzymskiej tradycji pojęcie „narodu” – a w zasadzie w kontekście tym lepiej użyć określenia „nacja”⁶⁶ – jako wspólnoty rodowej zintegrowanej geograficznie (przez sąsiedztwo i terytorium) i kulturowo (język, obyczaje, tradycja) przeniknęło do większości języków europejskich i tak też w nich funkcjonowało. Nadanie temu pojęciu politycznego znaczenia, które swój dobitny wyraz znalazło właśnie w hasłach francuskiej rewolucji, nie wyrugowało etniczno-kulturowych konotacji, rodząc państwowotwórcze aspiracje rozmaitych europejskich nacji (czy raczej najpierw części ich elit), przekształcających się za ich sprawą w narody, znajdujące z czasem swoją polityczną instytucjonalizację w państwie narodowym⁶⁷. Niezależnie jednak od tego, czy naród powstawał w państwie, czy państwo powstawało wskutek działań narodu – państwo narodowe (przynajmniej w swej początkowej fazie) podpierało się tak czy inaczej pojmowaną ideą narodową, integrującą jednostki „uwalniane” wskutek procesów gospodarczej i społecznej modernizacji z więzów właściwych społeczeństwu stanowym we „wspólnotę wyobrażoną”. Tożsamość narodowa stawała się podstawową więzią spajającą wyrwane ze starych struktur i kontekstów społecznych, wyabstrahowane jednostki.

Obywatelstwo pojmowane jako status wolnego i równego członka tak czy inaczej określonego narodu, z założenia „ślepe” na różnice kulturowe, etniczne, religijne, rasowe, klasowe, stanowe i inne, miało w sobie analogiczną homogenizującą siłę i formalizowało więź jednostki ze zbiorowością i państwem jako całością, bez mediacji owych pośrednich struktur (aczkolwiek – w zależności od tego, co dany naród uważał za definiujące go „narodowe imponderabilia”, jak określa to Böckenförde – różne były realne konsekwencje owej „ślepoty”: od asymilacji po ludobójstwo, od integracji wielokulturowej po hegemoniczną kontrolę)⁶⁸. „Nacjonalizm zapośredniczony przez historyczną świadomość i romantyzm, stworzył podstawy kolektywnej tożsamości, która okazała się funkcjonalna dla tej roli obywatela, jaką określiła Rewolucja Francuska” pisze Habermas, podkreślając ową funkcjonalność idei narodowej dla nowożytnego obywatelstwa, kiedy to jeden posłużył jako nośnik przy powstawaniu drugiego (w tę czy inną stronę), ale zarazem brak conceptualnych powiązań między nimi: „Państwo narodowe jedynie na krótko połączyło ze sobą «ethnos» i «demos». **Zgodnie ze swą treścią pojęcie obywatelstwa było zawsze niezależne od pojęcia narodowej tożsamości**”⁶⁹.

Owa historyczna koincydencja **łącząca *ethnos* i *demos*** w państwie narodowym, która jak twierdzi Habermas, ostatecznie została przezwyciężona i *demos* zwyciężył, daje jednak trochę do myślenia. W tym miejscu uwzględnić trzeba dwa zagadnienia związane z nowożytnym modelem: pierwsze o charakterze technicznym, dotyczące współczesnej roli państwa narodowego w odniesieniu do obywatelstwa, wskazujące na drugie, bardziej substancjalne – naturę politycznego zrzeszenia.

Różnicowane procesy globalizacji i glocalizacji zachodzące tak w obszarze gospodarki, jak i polityki oraz kultury niewątpliwie naruszyły ów historyczny związek państwa narodowego i obywatelstwa. Międzynarodowe trybunały, w tym zwłaszcza Europejski

⁶⁶ „Natio” była rzymską boginią urodzin i urodzaju.

⁶⁷ Literatura przedmiotu jest tu znów niezwykle bogata. Do klasycznych pozycji wydanych także w języku polskim zaliczane są zwłaszcza prace: Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991; Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1998.

⁶⁸ Na temat związków najnowszych debat o kwestiach praw mniejszości i obywatelstwa por. Will Kymlicka, Wayne Norman, *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach*, [w:] Bronisław Misztal, Marek Przechodzień (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Warszawa 2005.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Obywatelstwo...*, ss. 10–11.

Trybunał Praw Człowieka, stały się poniekąd ostatnią instancją strzegącą fundamentalnych praw jednostki, choć ich wykonawcą nadal w znacznej mierze pozostają państwa narodowe. Ale i część z owych państw – większość tych ze Starego Kontynentu – przestaje być suwerennym decydem, jeśli idzie o obywatelskie prerogatywy: „obywatelstwo europejskie” określające jednolity (z ograniczeniami) charakter przynależności jednostek do tej ponadpaństwowej struktury, zasadzające się na szeregu praw cywilnych oraz socjalnych i w mniejszym stopniu politycznych, zobowiązuje państwa członkowskie do ich zabezpieczenia i realizacji także w odniesieniu do „nie-swoich” obywateli. I wreszcie, zarówno coraz liczniejsze i bardziej skonsolidowane skupiska imigrantów, jak i subnarodowe regionalizmy postawiły państwa narodowe przed koniecznością rewizji dotychczasowej „ślepej na kolory” polityki obywatelskiej i wprowadzenia różnorodnych „praw mniejszości”. To jeden z przejawów owych partykularyzmów wyłaniających się z procesu formalizacji obywatelskich atrybutów. Powyższe procesy, ujawniające się tak czy inaczej we współczesnych państwach narodowych, rozrywając ów pierwotny narodowo-obywatelski spłot, kierują uwagę na kwestię, która paradoksalnie dzięki niemu mogła pozostawać w ukryciu – kwestię tożsamości obywatela i jego identyfikacji ze zbiorowością, natury politycznych więzi i ich źródeł. Czy trwałość i funkcjonowanie politycznej zbiorowości może opierać się jedynie na uznanych za sprawiedliwe instytucjach i regułach gry, czy są one wystarczająco silnym i atrakcyjnym konkretem, aby stać się dla obywatela przedmiotem identyfikacji, a w konsekwencji elementem jego tożsamości? Czy liberalny model obywatelstwa, koncentrując się na pierwszej osobie liczby pojedynczej – na „ja” – nie zapoznaje drugiej strony obywatelskiej relacji wyrażanej w pierwszej osobie liczby mnogiej, w kategorii „my” – pytają niektórzy współcześni myśliciele polityczni, wskazując fałszywość założeń modelu jednostki samookreślającej się względem zbiorowości, i poszukując alternatywnych rozwiązań w nawiązaniach do klasycznego modelu obywatelstwa i jego kluczowej kategorii: politycznej wspólnoty.

Wszystkie powyższe kwestie stają się punktem zapalnym debat wokół obywatelstwa toczonych w późno- czy ponowoczesnych republikach liberalno-demokratycznych. Pojawiające się w tym kontekście propozycje obywatelstwa deliberatywnego, obywatelstwa responsywnego, obywatelstwa refleksyjnego, obywatelstwa krytycznego, obywatelstwa radykalno-demokratycznego wysuwane są przez myślicieli i działaczy bardzo różnorodnych preferencji ideowych i opcji politycznych, których zazwyczaj lokuje się po przeciwnych stronach lewicowo-prawicowej barykady. Niezależnie od wszelkich innych niezgodności dzielących przedstawicieli antyliberalnej krytyki sięgających po argumenty Arystotelesa, Cyserona, Machiavellego łączy ich silny postulat i potrzeba uczynienia obywatela bardziej aktywnym, bardziej moralnym, bardziej zidentyfikowanym – obywatela odpowiedzialnie zaangażowanego w sprawy publiczne. Na ile wkomponowanie tradycji klasycznych w świat liberalnych republik jest w ogóle możliwe, pozostaje pytaniem otwartym na forum akademickich i politycznych sporów⁷⁰, aczkolwiek wydaje się, że próba łączenia tych dwóch

⁷⁰ Onegdaj próbę taką przeprowadził G.W.F. Hegel czyniąc obywatela (*Bürger*) istotą przynależną do dwu porządków: jako *bourgeois* pozostaje on członkiem społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*) – i tu nosi znamiona teorii liberalnej; jako *citoyen* jest elementem porządku państwowego – obywatelem iście republikańskim; por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969; idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, [w:] Stanisław Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, t. 2, Warszawa 2001. I choć, powiedzieć by można, że w tym obywatelu o podwójnym obliczu spotykały się obydwie sfery: społeczno-ekonomiczna i państwowo-polityczna, tak jak obydwie stanowiły w Hegłowskim ujęciu dwa dopełniające się aspekty współczesnego społeczeństwa, to jako rządzące się innymi zasadami (pierwsza: koniecznością woli partykularnej,

tradycji jest trudna do zrealizowania w całej swojej rozciągłości: republikańska i liberalna tradycja zasadzają się na przeciwstawnych fundamentalnych założeniach, których pogodzić nie sposób, a konsekwentnie wyciągane z nich wnioski prowadzić muszą w przeciwnych kierunkach.

druga: rozumnością woli uniwersalnej) analitycznie pozostawały oddzielne, a obywatel obecny był w każdej z nich w odmienny sposób, realizując w tej pierwszej jako aktywny uczestnik społeczeństwa obywatelskiego swoje liberalne wolności i cywilne prawa, partykularne i prywatne interesy, potrzeby oraz namiętności, w tej drugiej zaś, jako „częstka świadomości, wiary i woli ogółu”, z którego się wywodzi, jako członek etycznej totalności, urzeczywistniał swoją wolność polityczną; por. Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, ss. 131–138. Czy taka „schizofreniczna” figura lub inne teorie stawiające za punkt wyjścia fakt relacyjności jednostki–zbiorowości mogą być dobrą podstawą do rozwiązywania współczesnych sporów o obywatelstwo – pokaże ich dalszy przebieg.

Człowiek jako obywatel w myśli Arystotelesa

Słowa kluczowe: człowiek, obywatel

Pojęcie obywatelstwa wypracowane przez Arystotelesa odpowiada wymogom nowej formy organizacji społeczno-politycznej, jaką była demokratyczna *polis*. Nacisk położony jest tu na polityczną podmiotowość i autonomię. Obywatel – w przeciwieństwie do poddanego – dysponuje realną możliwością samostanowienia, a zarazem współdecydowania o najważniejszych sprawach dotyczących całej wspólnoty politycznej. Obywatelstwo w myśli Stagiryty wykracza jednak poza czysto formalny status. Oznacza, nade wszystko, możliwość partycypacji w unikalnej przestrzeni wolności. W działaniu politycznym człowiek wykracza poza sferę bezpośredniej konieczności, której to podporządkowane jest życie prywatne związane z zapewnieniem sobie bytu. Tym samym jego życie otrzymuje niejako drugi – poza czysto biologicznym – wymiar (*bios politikos*). Przestrzeń polityki należy zatem rozumieć również jako obszar swobodnej kreacji, w którym to wolny, działający człowiek odciska trwały ślad na rzeczywistości. Zdaniem Arystotelesa partycypacja w życiu politycznym stanowi nie tyle kwestię wyboru, co naturalnego uwarunkowania wynikającego z ludzkiej natury. Będąc z natury „zwierzęciem politycznym” (*zoon politikon*) człowiek konstituuje sferę publiczną nie po to, aby zapewnić sobie wymierne materialne korzyści, lecz aby osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa, prowadzić „możliwie doskonale życie”, którym kierują reguły rozumnej celowości, nie zaś zwierzęcej konieczności. W ostatecznym rozrachunku wydaje się, że myśl Arystotelesa zakłada jedność człowieczeństwa i obywatelstwa. Człowiek – w pełnym tego słowa znaczeniu – to obywatel.

W swojej klasycznej pracy *Źródła myśli greckiej* Jean-Pierre Vernant, wskazywał na nierozwalny związek pomiędzy narodzinami zachodniej filozofii a kształtowaniem się nowego, demokratycznego porządku społeczno-politycznego. Pomiedzy oboma tymi zjawiskami zachodzi swoiste sprzężenie zwrotne. Emancypacji naukowego rozumu spod dominacji mitu towarzyszą narodziny *polis*. Nowa forma politycznego ładu wypiera wspierany autorytetem mitu porządek monarchiczny: „Zniszczona zostaje ostatecznie pewna forma życia społecz-

nego, której ośrodkiem był pałac. Z horyzontu greckiego znika też postać boskiego Króla”¹. Centrum życia politycznego przenosi się zatem z królewskich komnat na agorę – przestrzeń publiczną, wypełnioną przez wolnych i równych obywateli. Konsekwencje owego przesunięcia – twierdzi Vernant – wykraczają jednak poza sferę historii społecznej i politycznej: „Znajdują one odbicie w samym człowieku greckim: zmienia on swój duchowy świat, przekształca niektóre swe postawy”². Owemu przekształceniu towarzyszy, co zrozumiałe, nowy rodzaj refleksji filozoficznej na temat człowieka, który to nie jest już postrzegany wyłącznie jako poddany monarchy czy też zabawka w rękach kapryśnej Tyche, lecz jako obywatel – autonomiczny podmiot podejmujący wraz z innymi, jemu podobnymi ludźmi, wysiłek samorządzenia oraz świadomego kształtowania swego losu. Refleksja ta, rozwijana początkowo przez sofistów oraz – pozostającego z nimi w sporze – Sokratesa, a następnie przez Platona przyjmuje swą w pełni dojrzałą formę w myśli politycznej Arystotelesa.

Kategoria obywatelskości w myśli Stagiryty wiąże się jednak ściśle z jego koncepcją człowieka jako takiego. I to od niej wypada zacząć niniejszy wywód. Wedle często przytaczanego określenia człowiek jest „zwierzęciem politycznym” (*zoon politikon*), istotą „z natury stworzoną do życia w państwie”³. Twierdzenie to należy oczywiście pojmować w – charakteryzującym całą Arystotelesowską filozofię – porządku teleologicznym. „Naturalnej polityczności” człowieka nie należy więc odnosić do jakichkolwiek cech biologicznych, lecz raczej do tkwiącej w nim potencji. Wspólnota polityczna stanowi nie tyle punkt wyjścia, co raczej naturalny cel ludzkiej egzystencji. Warto pamiętać, że używany przez Greków termin oznaczający naturę wskazywał nie tylko na właściwość (cechy charakterystyczne) danej rzeczy, czy zjawiska, ale też na jej „wzrastanie”, a co za tym idzie – również na cel owego wzrostu. Natura danej rzeczy obejmowała zatem nie tylko jej obecny stan, ale zarazem jej „ostateczny” obraz, który uzyskuje ona dopiero w pełni rozwiniętej postaci. To właśnie w ten sposób należy rozumieć Arystotelesowskie określenia człowieka jako zwierzęcia „z natury” politycznego. Zakładając *polis*, konstytuując – wraz z innymi ludźmi – wspólnotę polityczną, „człowiek jedynie wykonuje to, do czego skłania go natura”⁴. Dopiero w obrębie wspólnoty politycznej jest on w stanie osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa i tym samym wieść prawdziwie ludzkie (w odróżnieniu od zwierzęcego) życie. Właściwy wszystkim ludziom naturalny „pęd do życia we wspólnocie” stanowi zatem istotne kryterium odróżniające człowieka od innych stworzeń – zarówno niższego, jak i wyższego rzędu. Kto bowiem „nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, (...) jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁵.

Należy przy tym koniecznie zaznaczyć, że autorowi *Polityki* nie chodzi w powyższym cytacie o jakąkolwiek wspólnotę, ale o jej szczególną – polityczną – formę. A zatem to nie społeczny, lecz polityczny charakter ludzkiej natury przesądza o jej wyjątkowości. Wiemy wszak, że zwierzęta również posiadają własne formy „społeczności” (stada, roje itp.). Niemniej „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie *więcej niż pszczoła lub jakiekol-*

¹ Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Warszawa 1969, s. 6.

² Ibidem.

³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1253a3-4, 1253a10, 1278b19-20.

⁴ Leo Strauss, *O Polityce Arystotelesa*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 51.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1253a29-32. W innym miejscu filozof pisze: „ten zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą” (ibidem, 1253a3-4).

wiek zwierzę żyjące w stadzie”⁶. Zdaniem antycznych filozofów – wyjaśnia Hannah Arendt – społeczne uwarunkowanie ludzkiej egzystencji nie nadawało jej „cech specyficznie ludzkich; wręcz przeciwnie, było ono czymś wspólnym życiu ludzi i zwierząt i z tego powodu nie mogło być fundamentalnie ludzkie. Naturalne, społeczne towarzystwo gatunku ludzkiego uważano za ograniczenie narzucone nam przez potrzeby życia biologicznego, te same u istoty ludzkiej i innych form życia zwierzęcego. Wedle myśli greckiej ludzka zdolność do politycznej organizacji jest nie tylko odmienna od owego naturalnego stowarzyszenia, którego centrum stanowi dom (*oikia*) i rodzina, ale stoi wobec niego w wyraźnej opozycji”⁷. Dopiero powołanie do życia wspólnoty politycznej – ucieleśnianej przez *polis* – nadawało ludzkiemu życiu nowy wymiar. Człowiek zyskiwał – jak określił to Werner Jaeger – „jak gdyby drugą egzystencję, *bios politikos*”⁸.

Przedstawione wyżej rozumowanie jest równoznaczne z niezwykle silnym dowartościowaniem polityki. Jeśli człowiek istotnie jest z natury zwierzęciem politycznym, to polityka stanowi nie tylko nieodłączną część ludzkiej kondycji, ale wręcz kwintesencję prawdziwie ludzkiej (w odróżnieniu od zwierzęcej) egzystencji. Udział w niej staje się zaś nie tyle kwestią osobistego wyboru, co najpełniejszą emanacją naszego człowieczeństwa, której istotę stanowi zdaniem Arystotelesa działanie (przeciwstawione wytwarzaniu). To w działaniu politycznym ludzka natura realizuje się w sposób najpełniejszy. Warto przy tym podkreślić, że polityka – oraz związane z nią działanie – mają w ujęciu Stagiryty charakter autoteliczny; stanowią cel sam w sobie, a zarazem ich sens nigdy się nie wyczerpuje. Nie ma tutaj zatem mowy o pojmowaniu polityki jako dziedziny „służebnej” względem innych sfer ludzkiego życia. Ludzka skłonność do życia w ramach wspólnoty politycznej motywowana jest czymś znacznie głębszym niż jedynie pragnienie zapewnienia sobie bezpieczeństwa, wygody, czy samowystarczalności (choć ta ostatnia stanowi zdaniem Arystotelesa istotny wyznacznik państwa): „ludzie, nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczności”⁹. Dlatego też – jak wyjaśnia Carnes Lord – błędem byłoby „postrzegać państwo-miasto jako stowarzyszenie zawiązane w celu zapewnienia swoim członkom dóbr zewnętrznych”, naczelną zasadą zrzeszenia politycznego jest raczej „wspólna intuicja dotycząca tego, czym jest dobre życie. Człowiek jest zwierzęciem politycznym *par excellence*, ponieważ jest istotą moralną i racjonalną”¹⁰. Ludzka natura, rzecz można, domaga się polityczności. Człowiek bowiem realizuje w pełni tkwiący w nim potencjał człowieczeństwa nie przez odosobnione zajmowanie się sprawami prywatnymi (choćby i najbardziej pożytecznymi), lecz poprzez współuczestnictwo w życiu politycznym. Jedynie ono – referował poglądy znacznej większości jemu współczesnych Greków Arystoteles – „godne jest człowieka, bo dla każdej cnoty otwiera się szersze pole działania raczej wówczas, gdy się ktoś sprawom publicznym poświęca i czynny jest politycznie [niż gdy jest prywatnym człowiekiem]”¹¹. Prowadzi nas to do konkluzji, iż w myśl filozofii Arystotelesa człowiek w pełnym znaczeniu tego słowa, to po prostu obywatel.

⁶ Ibidem, 1253a9-10. Kursywa dodana – M. G.

⁷ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 29.

⁸ Cyt. za: Hannah Arendt, op. cit., s. 29.

⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1278b20-21.

¹⁰ Leo Strauss, Joseph Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, red. naukowa P. Nowak, T. Wiśniewski, Warszawa 2010, s. 144.

¹¹ Arystoteles, *Polityka*, 1324a39-1324b2.

Warto przy tej okazji przypomnieć, iż powyższy sposób rozumienia polityki i ludzkiej natury odżyje z całą mocą w epoce renesansu, czemu wyraz dał Dante Alighieri pisząc: „Nie ma niczego gorszego dla człowieka, jak nie być obywatelem”¹². Zdaniem autora *Boskiej komedii* najgorsze, co może spotkać człowieka, to „pozbawienie go tego, co polityczne – obywatelskości. Dlaczego? Ponieważ od tego zależy jego człowieczeństwo. Brak obywatelskości łączy się z utratą człowieczeństwa. Człowiek żyje tylko wtedy naprawdę w ludzki sposób, kiedy żyje z równymi sobie, żyje odpowiedzialnie, równoprawnie i wolno. Sensem nowego ufundowania tego ideału europejskiej ludzkości, uskrzydłonego przez renesansowy humanizm staje się – krótko mówiąc – jedność obywatelskości i człowieczeństwa”¹³.

Z całą pewnością poczucie takiej jedności bliskie było starożytnym Grekom, których przekonania w tym zakresie – w większym lub mniejszym stopniu – oddawał autor *Polityki*. To właśnie na tle owego rozumienia człowieczeństwa jako ściśle związanego z obywatelstwem, możemy właściwie zrozumieć dolegliwość wymierzanej przez Greków kary wygnania z *polis*, którą to – jak przypomina Zbigniew Stawrowski – uważano za coś gorszego od śmierci: „Człowiek poza swoją wspólnotą, poza *polis*, tracił rację swojego istnienia, stawał się potępieńcem wiodącym żywot przeklęty, pozbawiony sensu i celu”¹⁴.

O ile człowieczeństwo w myśli Arystotelesa jest ściśle powiązane z obywatelstwem, o tyle treść tego ostatniego pojęcia jest ściśle związana z ustrojem: w różnych ustrojach różne grupy cieszą się statusem, a i samo obywatelstwo oznacza w nich niekiedy różne rzeczy¹⁵. Na początku książki III *Polityki*, autor podaje jednak definicję, która przewijając się będzie w dalszych rozważaniach i stanowić dla nich swoisty punkt odniesienia. Otóż, „(...) pojęcia obywatela w istotnej jego treści nic bezwzględnie trafniej nie określa niż prawo udziału w sądach i rządzie”. Chwilę dalej zaś autor dodaje, iż „obywatelami są ci, którzy uczestniczą w rządzeniu państwem”¹⁶. Choć definicja ta może wydawać się banalna, warto poświęcić jej nieco uwagi.

Definicja obywatelstwa zaproponowana przez Stagirytę kładzie nacisk na kwestię podmiotowości. Klasyczna filozofia polityczna niezwykle mocno akcentowała różnicę pomiędzy poddanym a obywatelem. Sytuacja tego pierwszego (charakterystyczna dla różnych form jedynowładztwa) do pewnego stopnia przypominała sytuację niewolnika, który w najistotniejszej sferze – spraw publicznych – pozbawiony był możliwości realizowania swojej woli. I choć sytuacja poddanego w istotny sposób różni się od kondycji niewolnika, to jednak z fundamentalnego dla naszych rozważań, politycznego punktu widzenia więcej ich łączy niż dzieli. Choć poddany króla bądź tyrana posiadał pewien (większy lub mniejszy) zakres swobody w sferze prywatnej, to jednak pozostawał niejako „upośledzony” – skoro nie posiadał możliwości swobodnego działania politycznego, które to – jak zostało powiedziane wcześniej – przesądzało w optyce Arystotelesa o pełni człowieczeństwa. Doskonale widać to w stosowanej przez Greków terminologii: używane na określenie sfery prywatnej słowo *idion* stanowi podstawę terminu *idiotēs*, który to oznaczał wieśniaka, osobę nieuczestni-

¹² Cyt. za: Manfred Riedel, *W poszukiwaniu „związku obywatelskiego”. Idea tego, co polityczne, i problem demokracji europejskiej*, [w:] Barbara A. Markiewicz (red.), *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Warszawa 1993, s. 42.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Zbigniew Stawrowski, *O republice i postawie republikańskiej. Część II: Wkład Arystotelesa*, „Rzeczy Wspólne” nr 2 (2010), s. 168.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1275b1-4, 1277b36-1278b1, 1284a1-3.

¹⁶ Ibidem, 1275a25-26, 1275a37-38.

czącą w życiu politycznym miasta (z terminu tego, rzecz jasna, wywodzi się nasze słowo „idiota”). W optyce antycznej zatem, to poświęcenie sprawom publicznym było jedynym zajęciem godnym wolnego, rozumnego człowieka¹⁷. W przeciwieństwie bowiem do energii poświęcanej sprawom gospodarstwa domowego, działający w przestrzeni publicznej obywatele zajmują się rozstrzyganiem „spraw najważniejszych”¹⁸.

Aby w pełni zrozumieć to ostatnie stwierdzenie należy przypomnieć, że obywatela charakteryzuje przede wszystkim „prawo udziału w sądach i rządzie”. W realiach ateńskiej *polis* rządzenie oznaczało przede wszystkim prawo udziału w obradach Zgromadzenia Ludowego, a zatem możliwość współstanowienia prawa. Prawo zaś wyznacza konkretne granice akceptowanego zachowania – dopuszczając pewne jego formy i zabraniając (pod groźbą sankcji) innych. Oznacza więc bardzo realną ingerencję w swobodę ludzkiego działania, w istotny sposób wyznaczając jego kierunek. Możliwość zaś wpływania na zachowanie innych, to bodaj najistotniejszy element władzy (rządzenia). Podobnie rzecz przedstawia się we wspomnianym przez Arystotelesa prawie udziału w sądach. Decyzja ławników o skazaniu bądź uniewinnieniu oskarżonego, oznacza najbardziej bezpośredni wpływ jaki tylko można sobie wyobrazić na los drugiego człowieka (z pozbawieniem go życia włącznie). Wyartykułowane przez Stagirytę „prawo udziału w sądach i rządzie” oznacza zatem – ni mniej ni więcej – (współ)sprawowanie władzy nad innymi (współ)obywatelami. Jest to zarazem jedyna relacja władzy zgodna z opartym na wolności ustrojem demokratycznym (czy też republikańskim)¹⁹ – przyznaje bowiem równy udział we władzy wszystkim bez wyjątku obywatelom, a zarazem wszystkich ich jednocześnie owej władzy poddaje. W pojęciu obywatelstwa zawiera się więc w równym stopniu pierwiastek rządzenia i podlegania, wydawania rozkazów i posłuszeństwa. Dobry obywatel zaś „powinien posiadać umiejętność tudzież zdolność zarówno słuchania jak rządzenia. Na tym polega właśnie cnota obywatela, by wykazać umiejętność rządzenia wolnymi a zarazem słuchania”. Nie może bowiem „dobrze rządzić, kto się wpięrow nie nauczył słuchać”²⁰.

Powyższa charakterystyka obywatela wpisuje się, rzecz jasna, w praktykę demokratycznej *polis*, w której to nikt nie posiada wyłączności na sprawowanie władzy, a częsta rotacja na urzędach wpisana jest w istotę całego systemu. Ukazuje ona jednak również fundamentalną różnicę pomiędzy różnymi rodzajami władzy – w szczególności pomiędzy władzą despotyczną, a władzą polityczną – „którą się wykonuje nad równymi sobie pochodzeniem i wolnymi”²¹. Rozróżnienie to pozwala nam również uchwycić istotę **polityczności** – tak,

¹⁷ Na możliwą w tym kontekście uwagę, że zarówno Platon, jak i Arystoteles niezwykle wysoko oceniali ideał życia kontemplacyjnego (stawianego – szczególnie przez pierwszego z nich – wyżej od zaangażowania w bieżącą politykę) należałoby odpowiedzieć, że uprawianie filozofii na wzór sokratejski właściwie rozumieć należy jako działalność publiczną (w swej dyskusji z Kaliklem Sokrates powie: „Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, że-bym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny pośród współczesnych uprawiam działalność społeczną”. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 521d).

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, 1275a32.

¹⁹ Sam Arystoteles zauważył, że podana przez niego „definicja obywatela odpowiada głównie ustrojowi demokratycznemu, w innych natomiast ustrojach może ona wprawdzie być też odpowiednia, ale niekoniecznie” (ibidem, 1275b 5-7).

²⁰ Ibidem, 1277b13-14, 1277b14. Por. ibidem, 1277a27-28.

²¹ Arystoteles, *Polityka*, 1277b 9-10. W świetle całości wywodów zawartych na kartach *Polityki* należy przyjąć, że zdaniem autora tyrania, czy też rządy despotyczne nie przynależą właściwie do sfery zjawisk politycznych. Mają one raczej charakter przedpolitycznych stosunków zwierzchności – charakterystycznych dla gospodarstwa domowego,

jak rozumieli ją starożytni Grecy. Otóż odnosiła się ona wyłącznie do sfery stosunków pomiędzy „równymi i wolnymi” obywatelami. Można powiedzieć, że relacje władzy politycznej (w odróżnieniu od despotycznej) mają charakter horyzontalny – zachodzą pomiędzy równouprawnionymi, autonomicznymi podmiotami, nie przeradzając się nigdy w stosunki trwałej, strukturalnej zwierzchności konkretnej osoby (czy grupy) nad innymi. To właśnie z tego powodu – jak twierdzi Arendt – arystotelesowskie pojęcie wolności i obywatelstwa jest nierozzerwalnie związane z kategorią równości (oczywiście w jej czysto formalnym, prawnym wymiarze): „Równość (...) była samą istotą wolności: być wolnym znaczyło być wolnym od nierówności obecnej w rządzeniu i poruszać się w dziedzinie, w której nie istniało ani rządy, ani bycie rządzonym”²².

Pojęcie obywatelstwa, jakie odnajdziemy u Arystotelesa, zakłada zatem ścisły związek pomiędzy wolnością i równością. W wymiarze politycznym, ta druga stanowi wręcz istotę tej pierwszej. Być wolnym oznacza przede wszystkim wolność od nierówności charakteryzującej relacje zwierzchności (występujące pomiędzy monarchą a poddanymi, czy pomiędzy panem a niewolnikiem). Polityka zatem, to domena ludzi wolnych i równych; wolność i równość zaś były zdaniem Arystotelesa zjawiskami występującymi wyłącznie w obrębie *polis*. „Wolność jako zjawisko polityczne – tłumaczy Arendt – była współczesna powstawaniu greckich miast-państw. Od czasów Herodota rozumiano ją jako formę organizacji politycznej, w której obywatele żyją razem w warunkach nieistnienia władzy zwierzchniej, a więc bez podziału na rządzących i rządzonych. Taki rodzaj stosunków społecznych wyrażano słowem «izonomia» (równouprawnienie), a jego cechą wyróżniającą – wśród form ustrojowych wymienianych przez starożytnych – stanowiło to, że nie istniało w nim pojęcie «władztwa» i «władzy». (...) Izonomia zapewniała *isotes* (równość), nie dlatego jednak, że wszyscy ludzie rodzili się, czy też byli stworzeni jako równi, lecz właśnie dlatego, że z natury (*physei*) nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła uczynić ich równymi na mocy swego prawa (*nomos*). Równość istniała więc tylko w specyficznym świecie polityki, w którym ludzie spotykają się jako obywatele, nie zaś jako osoby prywatne. Trudno przecenić różnicę pomiędzy tym antycznym pojmowaniem równości a naszym, zgodnie z którym ludzie rodzą się bądź są stworzeni jako równi sobie, tracą zaś tę równość za sprawą powołanych przez człowieka społecznych i politycznych instytucji. Równość w greckim mieście-państwie, jego izonomia, nie była właściwością ludzi, lecz atrybutem *polis*. Nie otrzymywało się jej wraz z przyjściem na świat, lecz na mocy obywatelstwa”²³. W świetle powyższego wywodu jeszcze lepiej rozumiemy, dlaczego starożytni traktowali politykę z tak wielką estymą. Przestrzeń *polis*, przestrzeń działania politycznego była bowiem jedyną, w której człowiek osiągał ów specjalny status pozwalający mu cieszyć się równością względem innych ludzi. Status ów, co należy podkreślić, był całkowicie obcy

w którym to pan domu zajmował względem reszty domowników (tak żony i dzieci, jak i niewolników) pozycję uprzywilejowaną i całkowicie niesymetryczną. Jak przypomina Arendt – powołując się na Numa Denis Fustel de Coulanges’a – „wszystkie greckie i łacińskie słowa wyrażające jakąś władzę nad innymi, jak *rex*, *pater*, *anax*, *basis-leus*, odnosiły się pierwotnie do stosunków w gospodarstwie domowym i były nazwami nadawanymi panom przez niewolników”. Hannah Arendt, op. cit., s. 38.

²² Hannah Arendt, op. cit., s. 38. Oczywiście słowo „rządy” użyte jest tu we współczesnym rozumieniu. Przywołana interpretacja nie kłóci się z przedstawioną wcześniej koncepcją „współrządzenia”, czy też „obywatelskiego samorządzenia”.

²³ Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, ss. 32–34. Podkreślenie – M. G.

życiu przedpolitycznemu, przepełnionemu różnicującymi ludźmi uwarunkowaniami biologicznymi. Tak wolność, jak i równość ujmowane były w tradycji myślenia prezentowanej przez Arystotelesa jako artefakty; stanowiły zdobycz ludzkiego umysłu i jego twórczej pracy – tym cenniejszą, że nadawały ludzkiej egzystencji dodatkowy, ponadbiologiczny (to jest polityczny) wymiar.

Pojęcie obywatelstwa, jakie odnajdziemy u Arystotelesa, zakłada zatem ścisły związek pomiędzy wolnością i równością. W wymiarze politycznym, ta druga stanowi wręcz istotę tej pierwszej. Być wolnym oznacza przede wszystkim wolność od nierówności charakteryzującej relacje zwierzchności (występujące pomiędzy monarchą a poddanymi czy pomiędzy panem a niewolnikiem). Polityka zatem, to domena ludzi wolnych i równych; wolność i równość zaś były zdaniem Arystotelesa zjawiskami występującymi wyłącznie w obrębie *polis*.

Warto przy tej okazji zauważyć, że w zaprezentowanej przez Arystotelesa koncepcji polityczności i obywatelstwa odnajdziemy zaczął rozwiniętej następnie i wyniesionej na piedestał przez XVIII-wiecznych demokratów zasady suwerenności ludu opartej na przekonaniu, iż każdy obywatel dysponuje taką samą częścią suwerennej władzy i na równi z innymi bierze udział w rządzeniu państwem. Tradycja obywatelstwa zapoczątkowana przez autora *Polityki* wyrastała bowiem z przekonania, iż wolni ludzie są w stanie podjąć racjonalny wysiłek samo-rządzenia. Parafrazując napisane wiele stuleci później przez Immanuela Kanta słowa, można by rzec, że obywatelstwo jest równoznaczne z „wyjściem człowieka z niepełnoletności” polegającej – w tym wypadku – na poddawaniu się opiece i zwierzchności monarchy²⁴. Obywatel to człowiek „pełnoletni”, zdolny do wzięcia we własne ręce zadania wspólnego z innymi obywatelami rozstrzygania spraw publicznych i rządzenia państwem. Obywatel to także człowiek wolny, a jego wolność przejawia się właśnie w tym, iż nie podlega on żadnej arbitralnej władzy, lecz sam w sprawowaniu owej władzy współuczestniczy. Wolność bowiem, jak zauważył Ciceron, „nie polega na tym, by służyć dobremu panu, lecz by nie mieć nad sobą żadnego”²⁵.

Należy jednak pamiętać, że pojęcie wolności ma w myśli Arystotelesa wiele wymiarów i wykracza poza jej wąskie rozumienie jako stanu formalnoprawnego. Zarazem jednak ludzka wolność objawia się (i realizuje) jedynie w przestrzeni publicznej. Działanie polityczne bowiem wykracza poza sferę konieczności obejmującą wszelkie zajęcia mające na celu zaspokojenie czysto biologicznych potrzeb. O ile biologia determinuje ludzki byt w stopniu, w jakim człowiek jest zwierzęciem, o tyle przestrzeń polityki umożliwia wykroczenie poza ów determinizm związany z walką o czysto fizyczne przetrwanie i osiągnięcie statusu istot wolnych (a więc ludzi w prawdziwym tego słowa znaczeniu). Sfera konieczności – obejmująca pracę, zapewnianie sobie pożywienia oraz schronienia – była „zjawiskiem przedpolitycznym, cechą charakterystyczną prywatnej organizacji gospodarstwa domowego”²⁶.

²⁴ „Niepełnoletność – pisał Kant – to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”. Immanuel Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. T. Kroński, [w:] Stanisław Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych*, Warszawa 2001, s. 95.

²⁵ Ciceron, *O państwie*, [w:] idem, *O państwie, O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 54 (II.43).

²⁶ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 37. W innym miejscu ta sama autorka pisze: „Wolność znaczyła pierwotnie nic innego jak możliwość pójścia tam, gdzie się chce, ale zakładało się tu więcej aniżeli dziś rozumiemy przez swobodę

Polityka w klasycznym ujęciu – prezentowanym przez Arystotelesa, to zatem przestrzeń swobodnej kreacji; przestrzeń, w której ludzkie działania – nieuwarunkowane czysto biologicznymi potrzebami – odciskają trwały ślad na rzeczywistości (zapewne tak właśnie należy rozumieć stwierdzenie Cyserona, zgodnie z którym polityka jest dziedziną, w której „męstwo człowieka przypomina moc bóstwa”²⁷; człowiek byłby tutaj kimś w rodzaju *demiurga*).

Ów antyczny sposób rozumienia polityki w czasy nowożytne przeniesie Machiavelli identyfikując swoje rozumienie cnoty z odwagą, energią i gotowością aktywnego kształtowania własnego losu. Jeżeli bowiem prawdą jest, jak pisze autor *Księcia*, „iż los w połowie jest panem naszych czynności”, to wciąż jeszcze „pozostawia nam kierowanie drugą ich połową lub nie o wiele mniejszą ich częścią”²⁸. Machiavellowska *virtù*, to zatem przede wszystkim gotowość przeciwstawienia się ślepego losowi, odwaga stawienia czoła fortune i wzięcia swego losu we własne ręce, próba jego aktywnego i rozumnego współkształtowania.

Pamiętajmy, iż polityka była dla Arystotelesa dziedziną wiedzy praktycznej – a zatem wiedzy zajmującej się tym, co „może być inne” (niż jest). W przeciwieństwie do sfery konieczności, polityka jest więc przestrzenią racjonalnej kreacji. Życiem politycznym rządzą reguły celowości, nie zaś konieczności. Chodzi w nim o urzeczywistnienie rozumnej potencji. A zatem, to właśnie dzięki działaniu politycznemu ludzie uzyskują status istot zasadniczo odmiennych od zwierząt; wyrывают się z rządzonej przez biologiczne uwarunkowania sfery konieczności i racjonalnie współkształtują otaczający ich świat – stając się w ten sposób istotami prawdziwie wolnymi. Przestrzeń polityki jest zatem obszarem – jak ujmuje to Arendt – „w którym możemy być prawdziwie wolni (...) i który nie zależy od uwarunkowań egzystencji materialnej. Wolność istnieje tylko w owej jedynej w swoim rodzaju, pośredniczącej między ludźmi przestrzeni politycznej”²⁹.

Należy przy tym podkreślić, że chodzi o przestrzeń polityczną właśnie, nie zaś o każdego rodzaju strukturę społeczną. Wolność jest tym, „co wyróżnia wspólnotowe życie ludzi w *polis* od wszystkich innych form ludzkiego życia wspólnotowego”³⁰. A zatem wolność nie jest w tym ujęciu cechą stosunków międzyludzkich w ogóle, ale sytuuje się wyłącznie w obrębie stosunków politycznych – w sferze publicznej. Pozbawione było jej natomiast życie prywatne, co wyjaśnia małe zainteresowanie starożytnych tą sferą życia (czy wręcz jej lekceważenie).

ruchu. Chodziło nie tylko o to, że człowiek nie był poddany przymusowi ze strony kogoś innego, ale także o to, że mógł oddalić się ze sfery przymusu (...). Idem, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2007, s. 150.

²⁷ Cyseron, op. cit., s. 14 (I.12). Zob. też: ibidem, s. 28, 64.

²⁸ Niccolò Machiavelli, *Książę*, [w:] idem, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1984, s. 110. Uderzające podobieństwo do myśli autora *Historii florenckich* wykazują późniejsze o trzy stulecia przemyslenia Alexisa de Tocqueville’a: „Opatrzność nie stworzyła rodzaju ludzkiego ani absolutnie wolnym, ani całkowicie zniewolonym. Zakreśliła, to prawda, wokół każdego człowieka fatalny krąg, którego nie można przekroczyć, lecz w jego granicach człowiek jest potężny i wolny; podobnie jest ze społeczeństwem”. Idem, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków–Warszawa 1996, t. II, s. 344). W innym miejscu stwierdzi on, że „ludzka pomyślność zależy dużo bardziej od instytucji i woli człowieka niż od warunków zewnętrznych, które go otaczają”, a los – zarówno indywidualny, jak i zbiorowy – człowieka „jest tym, czym człowiek chce go uczynić”. Cyt. za: Marek Tracz-Trzyński, *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Kraków 2009, ss. 55–56.

²⁹ Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, s. 126. Nieco dalej autorka pisze: „Konieczność – czy to w sensie nieodpartych potrzeb natury ludzkiej, jak głód czy miłość, czy w sensie niezbędnych instytucji ludzkiego życia wspólnotowego – jest właśnie tym, czym nie jest polityka. W istocie rozpoczyna się ona tam, gdzie kończy się sfera materialnych konieczności i nagiej siły”. Ibidem, s. 148. Zob. też ibidem, s. 50, 150.

³⁰ Chwilę później autorka dodaje: „Być wolnym i żyć w *polis* to było w pewnym sensie jedno i to samo”. Ibidem, s. 145.

Powyższe uwagi pozwalają nam lepiej zrozumieć niezwykłą wagę, jaką przywiązywali starożytni Grecy do pojęcia obywatelstwa, które to dalece wykraczało poza czysto formalnie pojmowane prawo współudziału w rządach. Obywatelstwo, w ujęciu Arystotelesa, nie było jedynie prawnym statusem, lecz wyznacznikiem prawdziwie ludzkiego i wolnego życia. Było także (niezwykle rzadkim w realiach antycznego świata) uprawnieniem do partycypowania w owej unikalnej „wspólnocie szczęśliwego życia, obejmującej rodziny i rody dla celów doskonałego i samowystarczającego bytowania”, którą Arystoteles nazywa państwem³¹. Obywatelstwo otwierając przed człowiekiem możliwość działania w sferze wyzwolonej od bezpośredniej konieczności stwarzało tym samym możliwość prowadzenia prawdziwie ludzkiego życia, którego sensem jest nie tyle fizyczna egzystencja, co „piękne uczynki”³². Będąc z natury „zwierzęciem politycznym” (*zoon politikon*) człowiek konstituuje sferę publiczną nie po to, aby zapewnić sobie wymierne materialne korzyści, lecz aby osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa, prowadzić „możliwie doskonałe życie”³³, którym kierują reguły rozumnej celowości, nie zaś zwierzęcej konieczności.

Obywatelstwo, w ujęciu Arystotelesa, nie było jedynie prawnym statusem, lecz wyznacznikiem prawdziwie ludzkiego i wolnego życia. Było także (niezwykle rzadkim w realiach antycznego świata) uprawnieniem do partycypowania w owej unikalnej „wspólnocie szczęśliwego życia, obejmującej rodziny i rody dla celów doskonałego i samowystarczającego bytowania”, którą Arystoteles nazywa państwem.

Nowożytność – wraz z towarzyszącym jej rozwojem filozofii politycznej liberalizmu – doprowadziła do szeregu przewartościowań w zaprezentowanym wyżej rozumieniu polityczności i obywatelstwa. Poza wyniesieniem na piedestał jednostki – postrzeganej odtąd jako uprzednia (i niejako ważniejsza) względem wspólnoty – doprowadziła do rehabilitacji sfery prywatnej. Zajmowanie się realizacją prywatnych interesów i pasji stopniowo przestało być postrzegane jako zajęcie poślednie, niegodne wolnego i ambitnego człowieka. Z kolei wraz z rozwojem parlamentaryzmu oraz instytucji przedstawicielstwa istota obywatelskiej aktywności w coraz większym stopniu zaczęła się sprowadzać do okresowego udzielania mandatu wyłanianej w wyborach władzy.

Wydaje się jednak, że antyczny ideał obywatelstwa zaprezentowany przez Arystotelesa ma nam wciąż wiele do zaoferowania i może stać się istotnym źródłem inspiracji dla wszystkich, którzy szukają *remedium* na bodaj najważniejsze bolączki trapiące współczesne demokracje liberalne: kryzys demokratycznej legitymacji oraz deficyt obywatelskiego zaangażowania. Po krótkim okresie optymizmu czy wręcz triumfalizmu (którego bodaj najbardziej wyrazem był słynny manifest Francisca Fukuyamy wieszczący koniec historii³⁴), większość teoretyków demokracji zaczyna bowiem ponownie zadawać pełne zatroskania pytania o jej kondycję we współczesnym świecie. Pytania te wyrastają z przekonania – wyrażonego przez Philippe’a Schmittera – zgodnie z którym „nie ma żadnego dowodu na to, że

³¹ Arystoteles, *Polityka*, 1280b37-39.

³² Ibidem, 1281a 4-5.

³³ Ibidem, 1328a34-35.

³⁴ Francis Fukuyama, *Koniec historii?*, [w:] *Czy koniec historii?*, Irena Lasota (red.), Warszawa 1991.

demokracja jest czymś nieuchronnym, nieodwołalnym lub że stanowi historyczną konieczność. (...) Istnieją wszelkie powody, by mniemać, że jej utrwalenie wymaga nadzwyczajnych i ustawicznych wysiłków”³⁵.

Obawy te podzielane są również przez polskich badaczy. Na uwagę zasługuje sformułowana jakiś czas temu przez Pawła Śpiewaka diagnoza, sugerująca, iż grozi nam swoje „zwijanie się demokracji” – polegające na tym, że „coraz mniej osób chce i potrafi uczestniczyć w procesie demokratycznym, że maleje zaufanie do elit administracyjnych i politycznych, i wreszcie, że obywatele generalnie nie ufają prawu, sądom i instytucjom własnego państwa. Są bowiem przekonani o tym, że decyzje polityczne zapadają poza społeczną kontrolą, a społeczeństwo nie ma na nie nawet pośredniego wpływu. Obywatele, co dramatycznie pokazują liczne badania socjologów, uważają, że o ile doszło już do konsolidacji systemu kapitalistycznego, o tyle w sferze politycznej nie odeszliśmy zbyt daleko od praktyk czasów realnego socjalizmu. Nasza demokracja jest oceniana fatalnie i tak samo fatalnie bywa oceniana jej dojrzałość (...) Grozi nam nie eksplozja wściekłości z powodu polityki rządu lub decyzji tej czy innej koalicji, ale implozja, wycofywanie się obywateli do swojej prywatności”³⁶.

Byłoby jednak błędem uznać, że niebezpieczeństwo zdiagnozowane przez Śpiewaka wynika wyłącznie z lokalnych uwarunkowań i adekwatnie opisuje jedynie specyficzne, polskie problemy. Wydaje się raczej, że problem przez niego opisany ma charakter strukturalny i tkwi – do pewnego stopnia – w samej istocie współczesnych demokracji przedstawicielskich. Niezależnie od niewątpliwych zalet instytucji politycznej reprezentacji (o których warto przypominać w kontekście pojawiających się ostatnio coraz częściej tęsknot za powrotem do bezpośrednich form sprawowania władzy przez lud) demokracja jako system rządów nie jest w stanie przetrwać bez aktywnych, świadomych swoich praw i obowiązków obywateli – podejmujących, mimo występującego niekiedy zniechęcenia, wysiłek wspólnego z innymi samo-rządzenia. Wydaje się, że koncepcja obywatelstwa wypracowana przez Arystotelesa stanowić może cenne źródło inspiracji dla współczesnych projektów obliczonych na ożywienie oraz dowartościowanie ideału aktywnego, odpowiedzialnego i świadomego obywatelstwa demokratycznego.

³⁵ Philippe Schmitter, *Demokracja – zagrożenia i problemy*, [w:] Paweł Śpiewak (red.), *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, Warszawa 2005, ss. 13–14.

³⁶ Paweł Śpiewak, *Zwijanie demokracji*, „Europa – Tygodnik Idei” nr 35 (2006), s. 11. Warto również przy tej okazji wspomnieć o diagnozie Arendt, sugerującej w *Korzeniach totalitaryzmu* istnienie ścisłej zależności pomiędzy zanikiem wypełnionej obywatelską aktywności przestrzeni publicznej a pojawieniem się reżimu totalitarnego. Zob. Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.

SZYMON WRÓBEL

Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Instytut Badań Interdyscyplinarnych Artes Liberales

Pomiędzy obywatelem a niewolnikiem

Dwa komentarze z zakresu historii filozofii

Słowa kluczowe: obywatel, niewolnik, polityka, przemoc, domostwo, przestrzeń publiczna, państwo, ekonomia, praca, działanie

„(...) państwo jest społecznością ludzi wolnych”.

Arystoteles¹

„Wiem, że Arystoteles twierdził w pierwszej księdze Polityki, iż podstawą całej wiedzy politycznej jest, że jednych ludzi natura uczyniła godnymi, iżby władali, innych zaś, iżby służyli, tak jakby różnica między panem i sługą nie powstawała z umowy między ludźmi, lecz z przyrodzonych uzdolnień, to znaczy z przyrodzonej wiedzy czy niewiedzy. Takie założenie niezgodne jest z rozumem (...), lecz również niezgodne jest z doświadczeniem”.

Thomas Hobbes²

W prezentowanym tekście zderzają się ze sobą wizje obywatelstwa zaproponowane przez Arystotelesa i Thomasa Hobbesa głównie dlatego, aby skonstruować starożytny i nowożytny sposób rozróżniania obywateli i niewolników. Nie decydują o tym jednak tylko i zaledwie cele komparatystyczne. Chodzi o coś więcej. Porównanie konstrukcji Arystotelesa i Hobbesa ma pozwolić zebrać materiał dowodowy dla pewnej diagnozy dotyczącej współczesności. Ta diagnoza w wersji lapidarnej dałaby się zawrzeć w tezie: wyzwalaając niewolników i usiłując przekształcić ich w obywateli, dokonaliśmy w świecie współczesnym czegoś niespodziewanego: to obywatele zostali wyłączeni z obywatelstwa i stali się masowymi niewolnikami³.

¹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 85.

² Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 245.

³ Jean-Jacques Rousseau w *Umowie społecznej* w 1794 roku pisał, wyrażając już w pierwszym zdaniu oburzenie:

1. Wbrew powszechnej opinii, współczesność nie okazała się zmasowanym procesem emancypacyjnym dokonującym powszechnego wyzwolenia, nie nastąpiło wchłonięcie treści słowa „niewolnik” przez treść słowa „obywatel”, dokonał się raczej odwrotny proces: treść słowa „niewolnik” wchłonęła treść słowa „obywatel”. Ta zmiana relacji pomiędzy niewolnikiem a obywatelem wiąże się nade wszystko ze zmianą relacji pomiędzy tym, co publiczne a prywatne. Dla Greków praca nie miała charakteru nobilitującego, a już na pewno nie definiowała ludzkiego życia, nie zasługiwała na istnienie w sferze publicznej. Człowiek pracujący był człowiekiem zdegradowanym, a jego aktywność była aktywnością dokonującą się w granicach prywatności *oikos*. Oczywiście takie postawienie sprawy mogłoby się wydawać niesłuszne, można by bowiem argumentować, że rzemieślnicy, kupcy i inni metojkowie pracowali na mieście, a nie w granicach *oikos*, a zatem nie wszyscy pracujący byli niewolnikami. Byłby to jednak klasyczny błąd projekcji narzucający nasze współczesne podziały na opozycje rządzące greckim *polis*. Rzecz w tym, że semantyka słowa „praca” w naszym świecie wytwarza podział na pracujących (najemników) i niepracujących (właścicieli). Traktujemy ten podział za prymarny i związany z organizacją gospodarki (ekonomii). Podział polityczny dzielący świat na sferę prywatną i publiczną jest wtórny i „zszywany” z tym podziałem ekonomicznym. Nic bardziej obcego myśli greckiej. Tu właśnie rządzi opozycja polityczna dzieląca przestrzeń miasta na *oikos* (gospodarstwo domowe) i agorę. W rezultacie wszystko to, co znajduje się pod opieką *oikos* i w granicach *oikos* jest właśnie pracą. Cała subtelność w myśleniu politycznym polega na zmianie całego dyferencjału pojęciowego, a nie tylko na manipulacji znaczeniem jednego lub drugiego terminu.

Wywyższenie pracy w świecie współczesnym musiało spowodować jej upublicznienie. Upublicznienie, to nic innego jak wyjście poza granice gospodarstwa domowego. To wyjście poza granice gospodarstwa domowego stało się w XVIII wieku tak dramatyczne, że zdefiniowano społeczeństwo jako publiczną organizację samego procesu pracy, a człowieka potraktowano jako istotę pracującą i spełniającą się przez ten typ aktywności, który nazwano pracą. Oświecenie spełnia się zatem pod hasłem, że to praca (a nie Bóg lub natura) stworzyła człowieka i że praca (a nie rozum) odróżnia człowieka od innych zwierząt. John Locke zasugeruje, że praca jest źródłem wszelkiej własności⁴, Adam Smith stwierdzi, że praca jest źródłem wszelkiego bogactwa i dobrobytu narodów⁵, wreszcie Karol Marks wyprowadzi wniosek ostateczny: praca jest źródłem wszelkiej produktywności i wyrazem człowieczeństwa. Marks na wszystkich etapach swojej twórczości definiuje człowieka poprzez pracę, a następnie wiedzie go ku społeczeństwu, w którym owa najpotężniejsza ludzka siła przestanie być konieczna. Pozostaje zatem przed ludzkością tragiczny wybór: pomiędzy produktywnym niewolnikiem a bezproduktywną wolnością. Ceną absolutnej wolności jest to, że w miejsce realnego życia (pracy) wchodzi życie zastępcze – nieograniczona konsumpcja.

„Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana nad innymi uważa się ten, który nie przestaje być większym od nich niewolnikiem. Jak się dokonała ta zmiana? Nie wiem. Co mogłoby ją uprawdopodobnić? Tę kwestię, jak sadzę, jestem w stanie rozstrzygnąć”. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 12. Gdybym chciał być lapidarny, powiedziałbym, że mój tekst jest refleksją nad wyrażonym przez Rousseau stanem niewiedzy dotyczącym przemiany człowieka wolnego w niewolnika.

⁴ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, ss. 180–198.

⁵ Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. Z. Sadowski, Warszawa 2007, t. I, księga 2, rozdział III, s. 428.

Ta zamiana doprowadziła do tego, że rzesza istot, która rozpoznawana była w świecie starożytnym jako armia niewolników (pracowników), stała się armią obywateli. Marzenie, że nadejdzie dzień, w którym ludzkość będzie już w pełni uspołeczniona, a różnica między pracą i wytwarzaniem zniknie zupełnie (wszelkie wytwarzanie stanie się pracą, a praca rozrywką), spełnia się na naszych oczach, w naszym świecie, ale spełnia się jako przekleństwo, spełnia się pod szyldem prywatyzacji własnych pasji oraz samorealizacji dokonującej się w przestrzeni prywatnej. Kiedy piszę, że wytwarzanie stanie się pracą mam na myśli wytwarzanie w greckim znaczeniu tego słowa, wytwarzanie jako pracę rąk (*techné*), jako rzemiosło. Na ironię słowo „wytwarzanie” w świecie nowożytnym złożyło się ze znaczeniem słowa produkcja, gdzie paradygmatem jest efektywność.

Moje rozpoznania podążają zatem za diagnozami Hannah Arendt, która twierdziła, że epoka nowożytna przyniosła teoretyczną gloryfikację pracy i zaowocowała przekształceniem społeczeństwa w społeczeństwo pracujące. Zwycięstwo pracy jako podstawowej aktywności ludzkiej, to nade wszystko zwycięstwo *animal laborant*. Kim jednak jest to zwierzę pracujące? To stworzenie, które koncentruje się nade wszystko na ochronie biologicznego trwania swego ciała. Zwycięstwo pracy, to także klęska *zoon politikon* – stworzenia poszukującego nieśmiertelności w sferze publicznej w bezpośredniej, agonistycznej rywalizacji z innymi równymi sobie obywatelami, jak i klęska *homo faber* – stworzenia, które w wytwarzaniu sztucznego świata przedmiotów znalazło formę kompensacji faktu własnej śmiertelności. Na skutek tego tryumfu *animal laborans* oraz zniknięcia sfery publicznej w nowożytności, społeczeństwo przeobraziło się w organizację (urządzenie) samego procesu pracy.

Chciałbym opowiedzieć zaledwie o dwóch epizodach tego długiego procesu – wizji obywatela/niewolnika u Arystotelesa i wizji niewolnika/obywatela u Hobbesa. No koniec próbuję wyprowadzić wniosek ogólny, odwołując się głównie do rozpoznań Hegla.

2. Arystoteles w księdze trzeciej *Polityki* powiada, że warunki uznania kogoś za obywatela wcale nie są oczywiste. Człowiek np. nie staje się obywatelem przez to, że zamieszkuje jakiś obszar świata: metojkowie (przybysze z innego miasta) i niewolnicy zasiedlając miasto nie stają się bowiem obywatelami. Nie są nawet obywatelami ci, którzy mają udział w wymiarze sprawiedliwości, w ten sposób, że stają przed sądem, czy to jako pozwani, czy jako pozywający, gdyż to uprawnienie przysługuje również obcym. Bycie podmiotem prawa i bycie podmiotem polityki, to dla Arystotelesa dwie różne domeny. Sam Arystoteles powiada, że poszukuje „czystego pojęcia obywatela”⁶. Pytaniem kluczowym wydaje się zatem być: co dla Stagiryty oznaczałoby spełnić kryteria bycia obywatelem?

Arystoteles pisze *explicité*: „Pojęcie obywatela w istotnej jego treści nic bezwzględnie nie określa, niż prawo udziału w sądach i rządzie”⁷. Nie ma obywatela bez dostępu do uczestniczenia w rządzeniu państwem. Z tej racji jednak, że jest rzeczą niemożliwą, by wszyscy ludzie byli sobie równi, państwo zakłada wykluczenie, a obywatelskość implikuje podział na ludzi wolnych – obywateli spełniających się w życiu publicznym (obywatelskim) i ludzi niewolnych – pracujących dla przetrwania biologicznego *polis*. Jeśli przez państwo rozumieć społeczność ludzi wolnych, to zakłada ono jako swój fundament istnienie ludzi zniewolonych. *Politeia* to po prostu rządy obywateli lub inaczej: „(...) wspól-

⁶ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 77.

⁷ Ibidem, s. 77.

nota szczęśliwego życia, obejmująca rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczającego bytowania”⁸. Wspólnota oparta na wymianie handlowej, jak i wspólnota oparta na bezpieczeństwie (wspólnota militarna), jest – dla Arystotelesa – niewystarczającą gwarancją ufundowania wspólnoty politycznej. Dla Arystotelesa dystynkcja między niewolnikiem a obywatelem była zatem dystynkcją fundamentalną, pozwalającą stworzyć wspólnotę wolnych ludzi.

Arystoteles w miarę pisania wyostrza w sobie świadomość tego, że koncepcja obywatela jest zawsze powiązana z koncepcją ustroju politycznego, z jakim mamy do czynienia. Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że w niektórych formach politycznych lud nie gra żadnej roli.

Sam Arystoteles po odnalezieniu owego „czystego pojęcia obywatela”, szybko jednak ulega wątpliwościom. Jakim? Otóż, jak sam wyznaje, podana definicja obywatela odpowiada głównie ustrojowi demokratycznemu, w innych natomiast ustrojach może ona nie być odpowiednia. Wydaje się, że Arystoteles w miarę pisania wyostrza w sobie świadomość tego, że koncepcja obywatela jest zawsze powiązana z koncepcją ustroju politycznego, z jakim mamy do czynienia. Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że w niektórych formach politycznych lud nie gra żadnej roli. Stąd Stagiryta proponuje szerszą (i nieczystą) koncepcję obywatela pisząc, kto w państwie ma prawo uczestniczenia w zgromadzeniach i trybunałach, tego nazywamy już obywatelem, państwem zaś zwiemy ogół takich ludzi, odpowiednio wielki, by w wystarczającej mierze zapewnić sobie wszystko, co do życia potrzebne. Przestraszony jednak swoim odkryciem „szerokiej koncepcji obywatelstwa”, koryguje się natychmiast dodając: „W praktyce jednak mianem obywatela określa się tego, który zarówno w linii ojca, jak i matki pochodzi z rodziny obywatelskiej, a nie z jednej tylko strony, a więc z ojca jedynie lub matki. Niektórzy idą w tym względzie jeszcze dalej, domagając się dwóch czy trzech, albo i więcej dziadków-obywateli”⁹. Pochodzenie zatem byłoby tu kwestią rozstrzygającą o statusie człowieka. Obywatel płodzi obywatela, niewolnik płodzi niewolnika. W rezultacie Arystoteles podał trzy modele obywatelstwa – czysto polityczną koncepcję obywatela (ten kto ma wpływ na sprawowanie władzy), czysto adaptacyjną koncepcję (lud zdolny zapewnić sobie przetrwanie), wreszcie naturalistyczno-genealogiczną koncepcję obywatela (ten, który pochodzi z rodziny obywatelskiej). Tylko jednak ta pierwsza koncepcja stanowi dla niego prototyp myślenia o obywatelu.

Spójrzmy na ten problem jeszcze inaczej. Miasto jest zbiorem obywateli, a każdy obywatel jest potomkiem prawdziwych obywateli – obywatela ojca i obywatelki matki. Ale jest on obywatelem tylko wtedy, jeśli obywatel ojciec i obywatelka matka, którzy go urodzili, są prawnie zaślubieni, albo jeśli jego domniemany ojciec jest mężem jego matki. W przeciwnym razie będzie on tylko „naturalnym”, a nie „legalnym” dzieckiem. To zaś czym jest dziecko legalne, zależy nie od natury, lecz od ustawy czy konwencji. Nawet dla Arystotelesa rodzina nie jest grupą naturalną; istnieje fakt zwany „naturalizacją”, na mocy którego „naturalny” cudzoziemiec przeobraża się „sztucznie” w „naturalnego” obywatela. Oznacza to, że fakt bycia obywatelem zależy od ustawy i tylko od ustawy. Różnica między obywatelami

⁸ Ibidem, s. 89.

⁹ Ibidem, s. 78.

a nie-obywatelami jest zatem czysto konwencjonalna, a nie naturalna. To zaś oznacza, że wszyscy obywatele są ustanowionymi, a nie urodzonymi obywatelami¹⁰.

Dla nas ważne jest także inne odkrycie Arystotelesa, mianowicie to, że model obywatela jest powiązany z koncepcją ustroju politycznego, co wyraża lapidarne stwierdzenie: „cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem”¹¹. Ustrój państwowy jest dla Arystotelesa kategorią nadrzędną. Jeśli ustrój państwowy jest tak zaprojektowany, że zmierza on do pożytku ogólnego, to obywatelem można być zarówno w monarchii, gdzie władza jeden, ale dla pożytku wszystkich, w arystokracji gdzie władają najlepsi, ale dla dobra publicznego i wreszcie w demokracji, gdzie mamy rządy samych obywateli. Wynika z tego, że jeśli monarchia obraca się w tyranie (jedynowładztwo służące tylko władcy), a arystokracja przemienia się w oligarchię (władzę najbogatszych dla najbogatszych), to obywatel znika. Jak pisze sam Stagiryta – „(...) ustrój jest niejako życiem państwa”¹². I poza tym życiem nie ma życia dla obywatela.

Nowożytny komentator pism Arystotelesa ten fakt interpretuje następująco. „Wydaje się, że obywatel jest czymś zależnym od «ustroju», porządku politycznego: człowiek, który byłby obywatelem w demokracji, niekoniecznie byłby obywatelem w oligarchii. [...] Przez sformułowanie pytania o to, kim jest obywatel, Arystoteles zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*”¹³. Ustrój jest formą miasta (państwa) w odróżnieniu od jego materii, która składa się z ludzi zamieszkujących dane miasto, o tyle, o ile są oni traktowani jako nieukształtowani przez żaden ustrój. Człowiek jako obywatel nie należy do materii, gdyż bycie obywatelem zależy właśnie od formy. Forma jest czymś szlachetniejszym od materii, gdyż ma bezpośrednio powiązanie z celem: charakter danego miasta staje się widoczny dopiero wówczas, gdy poznamy, jaki rodzaj ludzi w nim przeważa, to znaczy jakiemu celowi ludzie ci się poświęcili. Wbrew potocznej opinii, dla Arystotelesa człowiek nie jest z natury istotą społeczną, czy nawet polityczną. Jest tak dlatego, że słowo „natura” jest słowem mylącym. Odkrycie natury dla Arystotelesa znaczyło odkrycie *nomos* w *physis*. Co to odkrycie oznacza? Oznacza ono odkrycie konieczności, to jest odkrycie tego, że wolność może być tylko mocą ograniczoną poznaniem natur rzeczy w mnogościowym znaczeniu tego wyrażenia; wszelka wolność zakłada zatem bardziej fundamentalną konieczność. Natura definiowana jest przez ograniczenia, a nie przez wolność.

Jaka jest natura człowieka? Natura człowieka spełnia się w życiu wolnym wśród innych wolnych stworzeń. Tu jednak natrafiamy na paradoks. To, co naturalne dochodzi do istnienia i istnieje bez przemocy. Wszelka przemoc stosowana wobec jakiejś istoty zmusza ją do czynienia tego, co jest przeciwne jej usposobieniu, jest przeciw naturze. Ale miasto istnieje tylko dzięki przemocy, dzięki przymusowi. Wobec tego nie ma żadnej różnicy między rządami politycznymi a rządami pana nad niewolnikami. Nienaturalny charakter niewolnictwa jest oczywisty i zarazem konieczny dla trwania naturalnego i niekoniecznego związku politycznego. Tylko za cenę nienaturalnego niewolnictwa, człowiek może stać się naturalnym obywatelem i zgodnie ze swoją naturą realizować się jako istota nienaturalna. Przemoc (gwałt na naturze) jest zatem aktem uwalniania się od konieczności życiowych po to, aby osiągnąć wolność w polityce pozwalającej na realizację natury (powołania) człowieka. Ten skomplikowany związek pomiędzy słowem „natura” i „natura człowieka” i status

¹⁰ Por. Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 99.

¹¹ Arystoteles, *Polityka*, s. 80.

¹² Ibidem, s. 121.

¹³ Leo Strauss, *O polityce Arystotelesa*, tłum. P. Maciejko, [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 56.

„natury człowieka” w naturze, wytwarza specyfikę arystotelesowskiej polityki, ale też i antropologii. Powtórzmy zatem w formie konstatacji raz jeszcze: przez sformułowanie pytania o to, kim jest obywatel, Arystoteles zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*.

Obywatelem w mocnym (wąskim/czystym) znaczeniu tego słowa jest się zatem tylko w demokracji; w słabym (szerokim/nieczystym) znaczeniu jest się także w monarchii i arystokracji. Demokracja jest właściwym środowiskiem, w którym rodzi się obywatel. Ale co to jest demokracja dla Arystotelesa? No cóż, jest to ustrój, w którym „najzupełniej przeprowadzona została zasada równości”¹⁴. Są różne rodzaje demokracji, bo różnie może być przeprowadzona zasada równości. Gdy wszyscy obywatele są nieposzlakowani i mają taki sam udział w rządach – mamy demokrację obywatelską. Gdy jednak panem w demokracji jest nie prawo a lud, to mamy demokrację radykalną, plebejską. Arystoteles ma świadomość, że taka radykalna demokracja mogłaby się okazać rozwiązaniem niewiele bardziej fortunnym od tyranii. W demokracji lud jest takim samym despotą, jak despota w tyranii i w obu sytuacjach uciskani (lub wykluczeni) są najlepsi. Radykalna demokracja i tyrania to rządy napiętnowane przez demagogów i pochlebców. Dlatego *politeq* Arystoteles nazywa mieszaniną oligarchii i demokracji¹⁵. Cechą znamionną arystokracji jest cnota, oligarchii bogactwo, a demokracji wolność. „Zasada zaś, że wola większości rozstrzyga, obowiązuje wszędzie, bo i w oligarchii, i w arystokracji, i w demokracji, a moc rozstrzygającą ma to, co uchwali większość biorących udział w zarządzie państwa”¹⁶. Obywatel to wolny człowiek mający dostęp do rządzenia państwem, który został w swej obywatelskości rozpoznany przez innych wolnych obywateli troszczących się o losy wspólnoty.

W ten sposób wracam do mojego podstawowego pytania, czy niewolnictwo w Grecji było środkiem pozyskiwania taniej siły roboczej lub narzędziem eksploatacji wykluczonych z obywatelstwa dla zysku, czy też zaledwie – jak to sugeruje Arendt – próbą wykluczenia pracy spośród uwarunkowań ludzkiego życia?¹⁷. Czy ceną wolnego obywatela było istnienie niewolnika? Czy Arystoteles zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence* nie przez to, że sformułował pytanie o to, kim jest obywatel, ale przez to, że sproblematyzował relacje między obywatelem a niewolnikiem?

3. W przeciwieństwie do pojęcia obywatela wydaje się, że Arystoteles nie oferuje nam „czystego pojęcia niewolnika”; więcej – wydaje się, że takiego pojęcia w ogóle nie szuka. Dlaczego? No cóż, głównie dlatego, że ma pełną świadomość tego, że źródła niewolnictwa wcale nie są jednorodne. Za główne źródło niewolnictwa uznawano zawsze wojnę. Znalazło to wyraz w sentencji Heraklita, głoszącej, że „wojna jest ojcem i królem wszystkiego – jednych odsłania jako bogów, innych jako ludzi, jednych czyni niewolnikami, innych wolnymi”¹⁸. Niewolnikiem zatem stawał się każdy jeńiec wojenny, któremu nie odebrano życia. Drugim źródłem niewolnictwa było dobrowolne sprzedanie się człowieka wolnego, który ukończył 20. rok życia; a kolejnym – pochodzenie od matki, która jest niewolnicą. Niewolnika można też było zdobyć przez odziedziczenie, przez dar lub przez zabranie porzuconego

¹⁴ Arystoteles, *Polityka*, s. 113.

¹⁵ Ibidem, s. 117.

¹⁶ Ibidem, s. 118.

¹⁷ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, ss. 37–44.

¹⁸ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, „Pismo Literacko-Artystyczne”, nr 1 (1989), s. 6.

dziecka, niezależnie od jego pochodzenia, a także drogą kupna¹⁹. W starożytności ludzi dzielono zatem na wolnych (*eléutheroi*) i niewolnych (*doúloi*). Wolnych na urodzonych z wolnych rodziców (*ingenui*) oraz na wyzwolenców (*libertini*). Ponadto w Grecji i w Rzymie ustanowiono prawa regulujące legalne posiadanie i nabywanie niewolników, a za sprzedanie niewolnika państwo pobierało podatek. Arystoteles miał zatem pełną świadomość tego, że niewolnikiem mogło się być, ale też niewolnikiem mógł się człowiek stać. Kondycja obywatela dla Arystotelesa była czymś niepewnym i permanentnie zagrożonym, zagrożonym degradacją w kondycję niewolnika.

Często powiada się, że Arystoteles był zwolennikiem naturalnej koncepcji niewolnictwa. Otóż, wydaje mi się to więcej niż dyskusyjne. Nie kto inny, jak Arystoteles zadał podstawowe pytanie: czy ktoś z natury (*phýsei*) jest niewolnikiem, czy niewolnikiem się jest przeciw naturze (*pará physin*)²⁰? Odpowiedź jest złożona, opiera się na Arystotelesowskiej koncepcji natury, w tym natury człowieka. W całej naturze ma miejsce, zdaniem Stagiryty, hierarchiczne podporządkowanie jednych części innym dla dobra całości. Części człowieka to ciało i dusza, ciało podporządkowane jest wyższej od siebie duszy. W duszy też są różne części, wśród nich naczelną rolę odgrywa rozum, który powinien kierować człowiekiem. Tu pojawia się pytanie: czy wszyscy ludzie mają rozum, a jeśli mają, to czy w równym stopniu jest on u wszystkich rozwinięty? Odpowiedzi na te pytania w tekstach Arystotelesa podlegają stopniowaniu – od prawie całkowitej negacji rozumności u niektórych, aż po równe w nim uczestnictwo wszystkich ludzi. Arystoteles pisze: niewolnik ma tylko taki związek z rozumem, że spostrzega go u innych, ale sam go nie posiada; ale pisze też – niewolnik ma rozum, ale nie posiada w ogóle zdolności do rozważania (*bouleutikón*); pisze jednak także – niewolników należy poprawiać przez rozumne zwracanie uwagi i więcej przemawiać im do rozumu niż dzieciom; wreszcie pisze – niewolnicy są ludźmi i mają rozum w równym stopniu co ludzie wolni, a zaprzeczenie tego byłoby niedorzeczne (*átopos*)²¹.

Zasadniczy problem polega nie na tym, czy każdy człowiek ma rozum, który jest tylko potencjalnością, ale czy każdy rozum jest równie rozwinięty? Ten fakt właśnie, a nie posiadanie wolnej woli ma w filozofii Arystotelesa podstawowe znaczenie dla określenia stopnia obywatelskości. Obywatel to człowiek wolny, a jego wolność, to wolność suwerennego posługiwania się rozumem. Zdaniem Stagiryty wolne jest to, co jest samo w sobie, czyli co jest celem, a niewolne to, co jest podporządkowane, czyli służy celowi. W ten sposób Arystoteles odróżniał myśli, które są wolne od niewolnych i nauki, z których jedna jest wolna, a pozostałe jej służą, ponieważ owa nauka-mądrość ukazuje cel-dobro samo w sobie²². Rozum pozwala człowiekowi poznać, co jest celem obiektywnie, a co tylko środkiem, ale nie każdy rozum, lecz tylko ten, który ma moc i zdolność do rozważania. Arystoteles uważał, że ludzie nie posiadają tej zdolności na tym samym poziomie, a ci, którzy jej nie posiadają, są tymi, którzy się na niewolników urodzili. Obywatel zatem to ktoś, kto za sprawą swej mocy do rozważania ma wpływ na kierunek i bieg rzeczy w państwie, to ktoś, kto władny jest decydować o celach miasta/państwa.

¹⁹ Rafał Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych*, Warszawa 1955, s. 59.

²⁰ Arystoteles, *Polityka*, s. 77.

²¹ Arystoteles, *Polityka*, s. 98.

²² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 10–15.

Arystoteles nie posługuje się zatem kategorią niewolnictwa w sensie socjologicznym czy politycznym (instytucja), dostrzegał raczej, że „są ludzie, z których jedni są wszędzie niewolnikami, a drudzy nigdzie”. Niewola oznacza tu stan wewnętrzny, jaki reprezentuje sobą człowiek – niezależnie od tego, czy formalnie jest wolny, czy niewolny. Podstawowy wymiar niewolnictwa wyznacza umiejętność sterowania własnym życiem, które da się jedynie porównać do sterowania statkiem, a nie wola. Wolę swoją potrafi objawić już dziecko, natomiast zdolność rozumowania rozwinać się może dopiero wraz z wiekiem, dzięki dojrzałości intelektualnej.

Arystotelesowska dystynkcja niewolnik/obywatel pozostaje w spójności z jego całościową wizją polityki: podstawowym celem *polis* było stworzenie możliwości, a następnie zwielokrotnienie okazji dla obywatelskiego działania, czyli dla uprawiania *bios politikos*. Oczywiście, polityka grecka oznaczała pewne instytucje, pewne praktyki, czy też pewne techniki wyborcze (losowanie). Polityki greckiego miasta-państwa nie dałoby się jednak sprowadzić do zespołu instytucji, ani do systemu prawa, ani do wyborczych praktyk, technik czy mechanizmów sprawowania władzy. Polityka grecka nade wszystko stanowiła bowiem wyróżniony, uznany za dobry rodzaj życia, uprawianie którego owe instytucje czy praktyki umożliwiały. Innymi słowy, to nie dla zbiorowego bezpieczeństwa, dla jednostkowego samozachowania czy też dla swobody obrotu gospodarczego zakładane były państwa, ale dla egzystencjalnie unikalnej szansy bycia obywatelem. Niewątpliwie w domenie zainteresowań starożytnego miasta-państwa leżały również cele takie, jak obrona przed atakiem z zewnątrz, zapobieżenie wojnom domowym czy państwowa ochrona kultów religijnych. Jednakże polityka rozumiana była jako cel sam w sobie. Wedle słów z Arystotelesowskiej *Polityki*, miasto zasługujące na nazwę państwa „musi się troszczyć o cnotę”, jego formacyjnym celem jest bowiem „urabianie dobrych i sprawiedliwych obywateli”, których publiczną służbę wieńczą „piękne uczynki”²³.

Wedle Greków każdy obywatel przynależy do dwóch porządków egzystencji: tego, co prywatne (*idion*) i tego, co wspólne (*koinon*). Nie są to porządki równoważne, ale pozostające w trwałej relacji hierarchicznej. To, co prywatne, stanowiąc obszar tego, co w człowieku idiotyczne, musi być w swej godności podrzędne wobec tego, co publiczne. Koncepcja *bios politikos* jako pożądanego sposobu życia zakłada bowiem uznanie, że uczestnictwo w polityce, oprócz bycia przywilejem, jakim – w odróżnieniu od reszty ludności – cieszyć się mogą obywatele miasta, stanowi najwyższy cel egzystencjalnego spełnienia się istoty ludzkiej. Mimo to, człowiek nie wyczerpuje się w istnieniu politycznym. To, co nadapolityczne – życie umysłu jako coś różnego od życia politycznego – ukazuje się jako granica tego, co polityczne. Człowiek jest czymś więcej niż obywatelem miasta. Człowiek przerasta miasto jedynie dzięki temu, co w nim najlepsze. „Stwierdzając, że człowiek przerasta miasto – konkluduje Leo Strauss – Arystoteles zgadza się z nowożytnym liberalizmem. Ale różni się od tego liberalizmu przez ograniczenie tego przerastania jedynie do tego, co w człowieku najlepsze. Człowiek przerasta miasto, jedynie dążąc do prawdziwego szczęścia, nie zaś szczęścia jakkolwiek pojętego”²⁴. Arystoteles zadając pytanie o obywatela i niewolnika zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*, nie wyczerpuje jednak w tym pytaniu sposobów realizacji naszego człowieczeństwa.

²³ Arystoteles, *Polityka*, s. 123.

²⁴ Leo Strauss, *O polityce Arystotelesesa*, s. 60.

4. Przejdźmy teraz do drugiego komentarza na temat filozofii politycznej Hobbesa. Stosunek Hobbesa do tradycji antycznej budzi kontrowersje. Leo Strauss, w swych już dziś kanonicznych tekstach powiada, że poglądy autora *Lewiatana* cechuje pewna dwuznaczność, to jest „stanowcze odrzucenie tradycji z jednej strony i prawie milcząca zgoda na tę tradycję z drugiej strony”²⁵. Hobbes utożsamia tradycyjną filozofię polityczną z poszukiwaniem najlepszego ustroju czy po prostu sprawiedliwego porządku politycznego. Chodzi o poszukiwanie, które ma charakter polityczny nie tylko dlatego, że zajmuje się sprawami politycznymi, ale przede wszystkim dlatego, że jest inspirowane politycznym motywem – motywem idealistycznym – troską o dobro publiczne. Utożsamiając milcząco tradycję filozofii politycznej z tradycją idealistyczną, Hobbes wyraża cichą zgodę na funkcję i zakres filozofii politycznej. Zarazem jednak Hobbes odrzuca tradycję w milczącej polemice z nią. Ta polemika ma charakter raczej antropologiczny niż polityczny. Hobbes odrzuca mianowicie założenie, że człowiek jest zwierzęciem z natury politycznym. W zamian przyjmuje, że człowiek z natury jest zwierzęciem apolitycznym, a nawet aspołecznym, ponadto dobro definiuje w sposób hedonistyczny, utożsamia je z tym, co przyjemne. Tym apolitycznym poglądem Hobbes posługuje się jednak w celu osiągnięcia zamierzenia politycznego. W rezultacie staje się twórcą czegoś, co Strauss nazywa „hedonizmem politycznym” – syntezą hedonistycznej tradycji antropologii Epikura z duchem idealizmu politycznego zaangażowanego republikanizmu.

Tradycja, której przeciwstawił się Hobbes zakładała, że człowiek nie może osiągnąć doskonałości swej natury inaczej, jak tylko wewnątrz państwa i poprzez państwo, wobec czego państwo obywatelskie jest formą wyższą niż jednostka, niż pojedynczy obywatel. Ten właśnie postulat doprowadził do poglądu, że pierwszym naturalnym faktem jest obowiązek, a nie prawo. Nie można było stwierdzić pierwszeństwa prawa bez stwierdzenia, że obywatel pod każdym względem jest „konstruktem” wytworzonym przez prawo. Dla zachowania pokoju potrzebne jest prawo, a w zasadzie gotowość do przestrzegania prawa, do tego jednak potrzebne jest bezpieczeństwo. Dlatego Hobbes przystępuje do przeanalizowania warunków bezpieczeństwa obywatelskiego. Hobbes pisze: „Bezpieczeństwo bowiem jest celem, dla którego ludzie poddają się innym; i gdyby go nie można było osiągnąć, to nikt by się nie poddawał innym ludziom ani wyrzekał się uprawnienia, by bronić się wedle własnego rozumienia”²⁶.

Państwo może mieć dwojakiego rodzaju źródła – może powstać poprzez podbój, na drodze naturalnej, „ale może też powstać z intencji i decyzji zbioru osób, które się ze sobą wiążą dzięki umowie lub ustanowieniu. Państwo naturalne ma władzę ojcowską i despotyczną, drugie zaś stanowi właściwe urządzenie polityczne i w zasadzie tylko ono stanowi przedmiot rozważań Hobbesa. W państwie naturalnym władca zdobywa obywateli na mocy swojej woli; w drugim – obywatele własną decyzją narzucają sobie postanowienia sformułowane przez jednego człowieka (wariant monarchiczny) lub przez zgromadzenie (wariant republikański) dając im władzę najwyższą. Niezależnie jednak od tego, jak została ufundowana władza w państwie, tylko w jego obrębie można żywić nadzieje na egzekwowanie prawa. „Poza państwem, każdego człowieka każdy może prawnie obrabować i zbić.

²⁵ Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 155. Por. idem, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, trans. E.M. Sinclair, Chicago & London 1973.

²⁶ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 284.

W państwie tylko jeden może to uczynić. Poza państwem chronią nas tylko nasze siły; w państwie siły wszystkich”²⁷. Hobbes wypowiada te słowa, co prawda w kontekście państwa monarchicznego, wydaje się jednak, że je generalizuje na każdą formę ustrojową. Poza tym, to właśnie Hobbes (a nie Arystoteles) rekomenduje nam najlepszą formę ustrojową *explicite*, pisząc: „Tak więc monarchia jest najlepszym ze wszystkich ustrojem w obozie”²⁸.

Z tego wynika jedna poważna konsekwencja. Hobbes bagatelizuje różnice między trzema podstawowymi ustrojami rozważanymi przez Arystotelesa: monarchią, arystokracją i demokracją, twierdząc, że we wszystkich tych trzech porządkach nasza wolność jest w zasadzie taka sama. W rezultacie, dla Hobbesa, to nie ustrój modeluje obywatela, ale władza, która jest wolą suwerena. Hobbes pisze: „(...) przede wszystkim należy obalić pogląd tych, którzy w ogóle zaprzeczają, iżby państwem był zespół ludzi, który składa się z pewnej liczby niewolników pod wspólnym panem. (...) Państwem jest to, co składa się z pana i z wielu niewolników. I nie można przytoczyć żadnego argumentu z tym niezgodnego, który by w równym stopniu nie zwracał się przeciw państwu, składającemu się z ojca i z dzieci”²⁹. Hobbes poprzez marginalizację ustrojów politycznych i położenie akcentu na samą technikę sprawowania władzy, zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*. Tym pytaniem nie jest już kwestia „jak z człowieka wyłania się obywatel?”, ale kwestia: jak z człowieka wyłania się bezpieczny i zadowolony niewolnik?

Hobbes bagatelizuje różnice między trzema podstawowymi ustrojami rozważanymi przez Arystotelesa: monarchią, arystokracją i demokracją, twierdząc, że we wszystkich tych trzech porządkach nasza wolność jest w zasadzie taka sama. W rezultacie, dla Hobbesa, to nie ustrój modeluje obywatela, ale władza, która jest wolą suwerena.

W słynnym rozdziale *Elementów filozofii* zatytułowanym *O obywatelu*, po wyjaśnieniu idei, zgodnie z którą dzieci nie mniej są poddane władzy tych, którzy ich żywią i wychowują, niż niewolnicy panom, czy też poddani temu, kto ma władzę najwyższą, Hobbes zadaje lakoniczne pytanie: „jaka jest więc (...) różnica między człowiekiem wolnym, czy też obywatelem a niewolnikiem? Nie wiem bowiem nic o tym, iżby jakiś pisarz wyjaśnił, co to jest wolność, a co niewola?”³⁰. Hobbes drwi sobie z podziału na niewolnika i obywatela, pisząc *de facto* książkę o niewolniku i pozorując tylko, że pisze o obywatelu. Autor *Lewiatana* pisze, że wolność to nieobecność przeszkód do kontynuowania ruchu. Z tego wyprowadza szybki wniosek: „(...) w tym znaczeniu wolni są wszyscy niewolnicy i poddani, którzy nie są skrępowani więzami, czy też zamknięci w więzieniu”³¹, by z właściwym sobie dystansem i samoopanowaniem dodać: „Obywatele wolni i synowie rodziny mają tę wyższość nad niewolnikami (we wszelkim państwie i we wszelkiej rodzinie, gdzie są niewolnicy), iż tamtym przypadają w udziale bardziej zaszczytne obowiązki w państwie czy w rodzinie i że posiadają więcej rzeczy, które są nieodzowne. I w tym również jest różnica między obywatelem wolnym a niewolnikiem, że

²⁷ Ibidem, s. 341.

²⁸ Ibidem, s. 356.

²⁹ Ibidem, s. 345.

³⁰ Ibidem, s. 334.

³¹ Ibidem, s. 335.

wolny jest ten, kto służy samemu państwu, niewolnikiem zaś, kto służy również współobywatelowi”³². Hobbes pytając, kto komu służy i jaka jest istota służby, zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*. Może się wydawać na pozór, że Hobbes pytając „kto komu służy?”, oddala się od pytania politycznego *par excellence*. W tym jednak rzecz, że Hobbes pytając o służbę, a nie o spełnienie przez politykę, pytając o warunki przeżycia człowieka, a nie warunki dobrego życia obywatela, odmienia nasze klasyczne wyobrażenie polityki i tym samym zmusza nas do przeformułowania jej celów lub – mocniej – jej stawek.

Oczywiście samemu Hobbesowi należy zadać pytanie: czemu służy to zamazanie dysfunkcji obywatel/niewolnik i z czego ono wynika? No cóż, wynika ono z nowej konstrukcji państwa. Wspólnota państwowa dla Hobbesa, to przeciwieństwo tego, czym ona była dla Arystotelesa. Państwo służy pomyślności i bezpieczeństwu obywateli. Ta pomyślność mierzona jest możliwościami wchodzenia w transakcje handlowe oraz skuteczną obroną przed zewnętrznym wrogiem. Człowiek stając się obywatelem, staje się nade wszystko przedmiotem/podmiotem prawa, albowiem nie ma innego prawa niż to, które jest inkorporowane we władzy suwerena. Hobbes sugeruje, że wolny obywatel służy tylko samemu państwu, niewolnik zaś służy także innym współobywatelom. To oznacza jednak, że obywatele są niewolnikami państwa, zaś niewolnicy są niewolnikami do kwadratu: są niewolnikami państwa oraz niewolnikami innych obywateli. Podstawowym celem państwa jest stworzenie możliwości, a następnie zwielokrotnienie okazji dla transakcji handlowych i pomnażania dóbr, czyli jego celem jest stworzenie warunków ucieczki od *bios politikos*. Przyjrzyjmy się Hobbesowskiej konstrukcji państwa.

5. W *Lewiatanie* czytamy, że uprawnieniem przyrodzonym (*ius naturale*) jest wolność, jaką ma każdy człowiek do używania swej własnej mocy wedle swojej woli dla zachowania swej własnej istoty, swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim rozumie będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania. Przypomnijmy raz jeszcze, że przez wolność Hobbes rozumie brak zewnętrznych przeszkód, które „często mogą pochłonąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swego celu, ale nie mogą mu przeszkodzić, by zużył resztę swych sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum”³³. Zasada samozachowania staje się zatem dla Hobbesa nowym aksjomatem polityki. Ale tu zaczynają się problemy.

Przez prawo natury bowiem (*lex naturalis*), Hobbes rozumie regułę, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia. Jednocześnie nakazuje mu ona dbać o to, co najlepiej może jego życie zachować. Tu Hobbes dodaje „ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, a przecież należy te rzeczy rozróżnić. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej sprawie”³⁴. Nie mogą zatem, w świetle tej deklaracji, zrobić ze swoim życiem, co mi się jawnie podoba, albo-

³² Ibidem, s. 336.

³³ Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 211.

³⁴ Ibidem.

wiem *lex naturalis* zabrania mi czynić to, co jest niszczące dla mojego życia. Paradigmat przeżycia jest zatem paradygmatem dla Hobbesa nadrzędnym; to nie poszukiwanie dobrego życia, to nie poszukiwanie szczęścia, ale poszukiwanie gwarancji przeżycia nakazuje mi stać się obywatelem, czyli przedmiotem prawa, rozumianego jako zabezpieczenie przed cudzą (prze)mocą.

Kolejne fragmenty *Lewiatana* sprawiają nie mniejsze problemy interpretacyjne. Hobbes pisze bowiem, że stanem naturalnym człowieka jest stan wojny każdego z każdym, co oznacza, że nie ma rzeczy, jakiej by człowiek nie mógł użyć dla obrony swego życia przeciw wrogom. To jednak skazuje go na brak bezpieczeństwa i brak pewności, czy „przeżyje czas, jaki zazwyczaj natura pozwala przeżyć ludziom”. Jeśli tak rzeczy się mają – konkluduje Hobbes – to regułą ogólną rozumu winno być, że „każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać”³⁵. Problem w tym, że prawo to jest koniunkcją dwóch praw: pierwsza część tego prawa zawiera prymarne prawo, którym jest: dążyć do pokoju i podtrzymywać go, a druga część zawiera najwyższe uprawnienie przyrodzone, którym jest: bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe. Powstaje problem: kiedy i jak bronić swego życia, a kiedy za wszelką cenę dążyć do pokoju? Pokój i wojna są w tym prawie – jak widać – ściśle zespolone³⁶.

Nie koniec jednak na tym, albowiem z tego podstawowego prawa natury, które nakazuje nam szukać pokoju wynika drugie prawo, zgodnie z którym „człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”³⁷. Hobbes zdaje się sugerować, że jak długo każdy człowiek zachowuje pierwotne uprawnienie, by czynić wszystko, co mu się podoba, tak długo wszyscy ludzie znajdują się w stanie wojny.

Problem w tym, że to uprawnienie każdy człowiek zachowuje zawsze, albowiem rezygnuje z niego: (1) tylko wówczas, gdy inni są również gotowi zrezygnować z tego uprawnienia, (2) wraca do niego, kiedy nie ma nadziei na osiągnięcie pokoju. Czyż nie dlatego Carl Schmitt utrzymywał, że stan wyjątkowy i moc czynienia wyjątków jest mocą pierwotną wszelkiego prawa³⁸? Formułowane przez Hobbesa prawo ma bowiem znaczenie warunko-

³⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, s. 211.

³⁶ Warto z tej perspektywy przyjrzeć się pojęciu „obywatela”, a zwłaszcza szczególnej więzi, jaka łączy to pojęcie z pojęciem „żołnierza”. W antycznych *polis*, prawa obywateli posiadali ci mężczyźni członkowie wspólnoty, których stać było na uzbrojenie wojenne: armie greckie okresu archaicznego i klasycznego, armia rzymska z czasów republiki, były to armie obywatelskie *par excellence*. W średniowieczu pojęcie obywatela zanika, władza i prestiż nadal jednak spoczywają przede wszystkim w rękach tej grupy, która broni pozostałych. Początek epoki nowożytnej zbiega się z wielkim powrotem piechoty na pola walki; nad znaczeniem gwardii narodowej i armii obywatelskiej w rewolucji francuskiej nie warto się chyba rozwodzić. Odwracając zatem formułę *homo sacer* Agambena – jako istnienia, które w każdej chwili można zabić, ale którego nie można złożyć w ofierze. (zob. Giorgio Agamben, *Homo sacer; suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008), zaryzykowałbym stwierdzenie, że obywatel to ten, którego w państwie nie można bezkarnie zabić, ale który w każdej chwili musi być gotowy do poniesienia za wspólnotę najwyższej ofiary.

³⁷ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, s. 211–212.

³⁸ Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000. Suwerenem jest ten – stwierdza Schmitt – „kto decyduje zarówno o tym, czy wystąpiła sytuacja wyjątkowa, jak i o metodach jej przezwyciężenia. Stoi ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja, czy konstytucja może zostać *in toto* zawieszona”. Fundamentem porządku prawnego, jego ostatecz-

we. Ten warunek brzmi: jeśli inni są również gotowi zrezygnować z uprawnienia do wszelkich rzeczy. Kiedy jednak, o ile w ogóle kiedyś, uzyskuje pewność, że tak właśnie się dzieje?

Po tej deklaracji woli ustanowienia państwa jako państwa prawa następuje u Hobbesa litania lub raczej katalog cnót liberalnych. Czym są jednak cnoty dla autora *Lewiatana*? Pierwszą cnotą wskazaną i rekomendowaną przez Hobbesa jest wzajemność. Hobbes powiada *explicite*: człowiek, który otrzymuje dobrodziejstwo od innego człowieka, winien starać się, iżby ten, który go obdarował, nie miał powodu, by żałować swej dobroci. Druga cnota to uprzejmość, która rozumiana jest jako dyspozycja do zachowań konformistycznych: człowiek powinien się starać przystosować do reszty. Człowiek, który przez chropawość swej natury nie potrafi dostosować się do innych, powinien być pozostawiony poza społeczeństwem albo z niego usunięty jako uciążliwy. Kolejna cecha człowieka politycznego to gotowość do wybaczenia (zapominania): człowiek winien przebaczać krzywdy doznane w przeszłości od tych, którzy wykazują skrucę. Wybaczenie oznacza także rezygnację z logiki zemsty: kara za zło zabrania stosowania jej w innym celu niż poprawa winnego albo wpływ na innych ludzi. Wzajemność, uprzejmość, konformizm, gotowość do wybaczenia to nie są jednak cnoty heroiczne czy obywatelskie, są to po prostu cnoty mieszczańskie.

Hobbes oczekuje wreszcie od obywatela państwa uhonorowania równości, a co za tym idzie wyrzeczenia się pychy: żaden człowiek nie powinien okazywać innemu nienawiści czy pogardy i każdy człowiek winien uznawać innych za sobie równych z natury. Idea równości winna być nade wszystko uhonorowana przez sądy: jeżeli jakiemuś człowiekowi jest powierzone rozsądzenie sporu między ludźmi, to winien on traktować ich jednakowo, a rzeczy, które nie mogą być podzielone (np. dobra ekologiczne – powietrze, lasy, łąki, morza), należy wykorzystać wspólnie. Ta równość ma oczywiście charakter czysto postulatyczny, tym niemniej jest ona na tyle mocno wyartykułowana, że pozwala w państwie prawa abstrahować od interesu partykularnego. Pomylenie jednak równości wobec prawa, o którym pisze Hobbes, z wolnością biologicznie nam daną, jest źródłem dramatycznych konfliktów. Im silniej ludzie wierzą w równość „ginekologicznie” ofiarowaną (równość z natury), z tym większą zawziętością reagują na nierówności odkrywane w realnym społeczeństwie (równość wobec prawa). Grecka duma z faktu bycia obywatelem, odwaga publicznego ujawnienia swych poglądów w sporze z innymi równymi obywatelami, dla Hobbesa staje się wyrazem ludzkiej pychy.

Hobbes pisze wreszcie, że o przydziale całkowitego i wyłącznego uprawnienia (czyli o tak zwanym pierwszym posiadaniu) rozstrzyga los. Los może być jednak dwojaki: umownie ustanowiony lub przyrodzony. Przyrodzony to po prostu los odziedziczony. Umownie ustanowiony jest natomiast wówczas, gdy w kwestii podziału nastąpiła ugoda między rywalami. Losem jest zatem albo pierworództwo, albo zawłaszczenie. Wynika z tego, że Hobbes dopuszcza, iż legitymizacją własności może być pierwsze zawłaszczenie, a zatem podbój. Pozostawienie zaś prawa własności w rękach tego, co Hobbes nazywa losem, jest wyraźnym symptomem nieomknięcia przez Hobbesa systemu sprawiedliwości społecznej. Natura jest stale obecna w państwie i wydaje się, że nie ma od niej ucieczki. Ucieczką od niej byłaby jakaś wersja teorii sprawiedliwości społecznej, która interweniowałaby w niesprawiedliwość stanu natury (np. niesprawiedliwość genową), przed czym ostrzegał Robert

nym gwarantem okazuje się więc być jego negatyw. Prawo opiera się na czymś, co do niego bezpośrednio nie należy. Jego gwarantem jest coś, co znajduje się ponad lub poza prawem. Jak pisze Schmitt „nawet porządek prawny, tak jak każda inna forma porządku, nie opiera się na normie, lecz na decyzji” (ibidem, s. 37).

Nozick, a do czego się zbliżał John Rawls. Z pewnością Hobbes, pytając o polityczne warunki depolityzacji świata mieszczańskiego, o polityczne warunki bezpieczeństwa i dobrego powodzenia społeczeństwa obywatelskiego, zbliża się do istoty pytania politycznego *par excellence*. Cały urok filozofii politycznej polega jednak na tym, że to pytanie każdorazowo jest inne. Zmieniając kontekst polityczny, w którym to pytanie zadajemy, zmieniamy sens tego pytania. Tym razem brzmi ono: czym jest prawo do życia i czym jest prawo do posiadania w świecie, w którym gwarancji przeżycia i gwarancji posiadania nie posiada już jednostka, ale państwo? To pytanie brzmi także, czym jest państwo (państwo prawa) w świecie, w którym podstawowym prawem (a nie tylko uprawnieniem) jest prawo do życia będące prawem jednostki a nie państwa?

6. Na koniec, wyjdę poza lekturę tekstów Arystotelesa i Hobbesa, i pozwolę sobie na jedną uwagę uogólniającą, poprzez odwołanie do dzieła Alexandre’a Kojève’a, a co za tym idzie Hegla³⁹. Dla Kojève’a walka o uznanie stanowi początek historii – pojawiają się ci, którzy zaryzykowali życie i ci, którzy wyżej postawili swoją biologiczną egzystencję, czyli panowie i niewolnicy⁴⁰. U Kojève’a pragnienie uznania rodzi dialektykę panowania i niewoli, a ta dialektyka, pomijając szczegóły, rodzi pracę, sama praca jest motorem dziejów. Człowiek narodził się wraz z pierwszą walką o uznanie, która zakończyła się narodzinami pana i niewolnika. Kojève czyni zatem z dialektyki panowania i niewoli – z fragmentu o „samoistności i niesamoistności samowiedzy, panowaniu i niewoli” z pierwszego tomu *Fenomenologii ducha* Hegla, klucz do zrozumienia dziejów świata.

W antropologicznej interpretacji Kojève’a pan zmusił niewolnika, aby go uznał jako pana i aby dla niego pracował i odstępował mu rezultaty swojego działania. Życie pana jest zatem życiem czysto próżniaczym i pasożytniczym, jest to życie bez podejmowania przeciw przyrodzie walki, to życie oparte na zasadzie rozkoszy i bezpieczeństwa. Pan po wygranej walce daje się uznać niewolnikowi, którego uznanie nie jest wiele warte. Pan ryzykuje tylko w pierwszej walce, po zwycięstwie staje już tylko cieniem pana, staje się tylko prawem wiary w moc pana, staje się zatem pomówieniem i opinią na swój własny temat. Kiedyś ta opinia miała moc czegoś szlachetnego, nazywaliśmy ją bowiem sławą. Dziś jest tylko opinią.

Panowanie okazuje się egzystencjalną ślepą uliczką. Pan może albo ulec letargicznemu ośpieniu od nadmiaru rozkoszy, albo umrzeć na polu bitwy jako pan; nie może jednak żyć świadomie i czuć zaspokojenia będąc tym, kim jest. Pan okazuje się tylko katalizatorem dziejów, zaistniałym po to, aby dać początek niewolnikowi, który go „znosi” jako pana, a dzięki pracy przekracza siebie jako niewolnika. Pracujący, „panujący” nad naturą niewolnik, którego praca jest „hamowanym pożądaniem”, dla Hegla stanowi podstawę abstrakcyjnego pojęcia wolności, albowiem tylko on może się przekształcać dzięki pracy. Praca otwiera drogę do wolności, czy też dokładniej, do wyzwolenia, a tam, gdzie jest praca, tam w sposób konieczny jest zmiana, postęp, historia.

Schemat procesu dziejowego wyglądałby zatem w skrócie tak: po pierwotnej walce na śmierć i życie o uznanie, pan zmusza niewolnika do pracy, sam rozkoszując się produktem jego pracy. Natomiast niewolnik stawia wyżej swoje życie, pracuje, przemienia naturę, a więc i siebie. Proces dziejowy jest dziełem niewolnika; pan jest tłem, nie byłoby jednak

³⁹ Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.

⁴⁰ Idem, *Tyrania i Mądrość*, tłum. P. Armada, A. Górnisiewicz, [w:] Leo Strauss, *O tyranii*, Kraków 2009, ss. 223–256.

bez niego dziejów, bo nie byłoby niewolnika, a więc i jego pracy. Droga od niewolnika – wyraźnego początku dziejów – do mieszczanina i wyraźnego kresu dziejów w „powszechnym państwie homogenicznym” jest kręta i zawiła. Ewolucję dziejów zamyka (wedle Hegla czytane przez Kojève’a) rewolucja francuska i Napoleon. Po terrorze rewolucyjnym przychodzi imperium napoleońskie, które zamyka dzieje rozwoju ludzkości. Napoleonowi brakuje jedynie samowiedzy – Hegla jako autora *Fenomenologii ducha*. Fenomenem, który doprowadza do kresu ewolucję historyczną, a tym samym umożliwia wiedzę absolutną, jest więc „zrozumienie” Napoleona przez Hegla, który jest zarazem samym szczytem filozofii.

Arystoteles w tej historii reprezentuje chwilę, kiedy wyłonił się ów katalizator dziejów – elitarny obywatel, który *de facto* był panem. Wyłonił się on po to, aby dać początek niewolnikowi, który będzie go „znosił” i przekraczał siebie jako niewolnika. Będzie zatem ów niewolnik katalizatorem wszelkich walk o uznanie – walk emancypacyjnych. Hobbes natomiast w tej historii reprezentuje chwilę, kiedy ludzkość przeistacza się w rzeszę pozornych panów, ludzkość staje się populacją, a człowiek staje się obywatelem, tj. układem biologicznym, który uzyskuje polityczne i prawne gwarancje swojego trwania.

Ceną tak pojętego obywatelstwa jest skierowanie aktywności ludzkiej na źródło jej pozornej siły – pracę. Upublicznienie pracy przyniosło jednak swój rewers w postaci prywatyzacji życia nakierowanego na spełnienie, życia wartego przeżycia. Stało się to, czego tak bardzo obawiali się Grecy: (1) człowiek może dostąpić jednostkowego samospełnienia nie wiodąc życia politycznego; (2) człowiek realizuje się poprzez przywiązanie do wygody i niechęć do podejmowania ryzyka, pacyfikując tymotejski aspekt swej natury; (3) człowiek realizuje się poprzez realizację celów pozapolitycznych, a politykę traktuje jedynie jako środek do osiągnięcia tych celów. Czy mamy prawo jeszcze wierzyć w greckiego obywatela, człowieka, dla którego aktywność nie jest skierowana na sferę prywatną, który nie lęka się odważnego życia w świecie oraz który nie poświęcił się wyłącznie gromadzeniu dóbr?

Arystoteles i Hobbes pytając o polityczne warunki dobrego życia i warunki przeżycia, o polityczne warunki zaangażowanego obywatelstwa i polityki bezpieczeństwa, zbliżyli się do istoty pytania politycznego *par excellence*.

PAWEŁ ZAŁĘSKI
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Szlachetny, obyty cywilizowany: obywatel w dobie klasycyzmu

Słowa kluczowe: obywatel, wykształcenie, klasycyzm, republikanizm

Koncepcja obywatelstwa zmieniała się w czasie. W epoce klasycyzmu jego istotnym wyznacznikiem stało się wykształcenie. Obejmując przede wszystkim kwestie z zakresu filozofii moralności, ówczesne nauczanie opierało się na studiach tradycji antycznej, głównie rzymskiej. Odwoływanie się do tradycji wielkiego Rzymu stanowiło wyznacznik klasowego ucywilizowania, czyli obyczajności. Klasycystyczny obywatel był przede wszystkim człowiekiem obyczajnym.

Nowoczesne rozumienie obywatelstwa wiążące się z określeniem przynależności prawnej, terytorialnej, językowej i kulturowej danego człowieka ukształtowało się dopiero w XIX wieku. Wcześniej miało ono charakter klasowy, związany z rozwojem samoświadomości i kultury europejskiej arystokracji. Od czasów renesansu do końca epoki klasycyzmu wyznacznikiem szlachectwa, oprócz urodzenia, było w rosnącym stopniu wykształcenie.

Arystokratyzacja szkolnictwa

Przeciętny średniowieczny rycerz był niepiśmiennym i nieokrzesany rębajłą. Większość czasu poświęcał fechtunkowi i konnej jeździe, a wolny czas spędzał na polowaniach, ucztach i zabawach. Życie *bellatore* polegało na walce, obżeraniu się i upijaniu, hazardzie i uganianiu za dziewczkami. Żeby przeczytać list musiał często posyłać po księdza. Z etosem rycerskim związana była pogarda dla *les lettres*. Bazgranina należała do pismaków, w większości kleru, *oratores*. Tym bardziej sztuki typu malarstwo albo muzyka, którymi zajmowali się oficjalnie wyłącznie plebejusze, *laboratores*, a szlachcicowi po prostu nie wypadało¹. Jeszcze Diego Rodriguez de Silva y Velázquez mógł malować na dworze Filipa IV tylko jako jego nadworny malarz – nie mógł malować na zamówienie i sprzedawać swoich dzieł, gdyż straciłby swe szlachectwo. Rycerz potrzebował raczej praktycznej zaprawy przygotowującej do wojny, służby swemu panu i tylko dodatkowo nieco dworskiego obycia.

¹ Andreas Kinneging, *Aristocracy, Antiquity, and History: An Essay on Classicism in Political Thought*, Leiden 1994, ss. 72–74.

W okresie renesansu doszło do stopniowej zmiany tego stanu rzeczy, co znalazło swój moment kulminacyjny w dobie klasycyzmu. Norbert Elias z perspektywy życia codziennego pokazał, że renesans stanowił okres stopniowego ucywilizowania europejskich obyczajów². Procesy te dotyczyły przede wszystkim arystokracji – poprzez odrodzenie znaczenia i roli kultury klasycznej, czyli fascynacji potęgą militarną i kulturą cesarstwa rzymskiego.

Wraz z upadkiem feudalnego porządku i terytorialną konsolidacją państwa klasycystycznego, jedynym sposobem zachowania uprzywilejowanego statusu i prestiżu stało się dążenie do wyższych szarzy wojskowych oraz godności administracyjnych. Wymagały one jednak odpowiedniego wykształcenia, zwłaszcza znajomości łaciny. Brak edukacji zamykał drogę do kariery zarówno w armii, jak i w kościele, sądownictwie czy administracji. Od wykształcenia zaczęto oczekiwać przygotowania do odgrywania wiodącej roli i odpowiedzialności w rządzeniu państwem³. Nawet niezbyt wysokie stanowiska w lokalnej administracji od XVI wieku wymagały wykształcenia i tytułu prawnika⁴.

Głównym celem burżuazji nie była rewolucja, tylko nobilitacja. Zarówno z perspektywy lokalnej, jak i państwowej w kolegiach kształcono elity, do których należała arystokracja i szukające nobilitacji mieszczaństwo. Wychowankowie tych szkół stawali się architektami nowoczesnego państwa, monopolizującego w swym aparacie funkcje militarno-fiskalne.

Początek XXVII wieku wyznaczył zwrot arystokracji ku kształceniu swych potomków, swoistą *révolution scolaire*. Muncypalne kolegia od renesansu zdominowane przez bogatych mieszczan, szybko stały się ekskluzywnie arystokratyczne. Tylko najbogatsi przedstawiciele patrycjatu mogli sobie teraz pozwolić na posyłanie do nowych szkół latorośli, która poprzez bliski kontakt ze szlachtą ulegała arystokratyzacji. Klasycystyczna burżuazja nie miała swojej własnej wizji świata, a rzeczywistość widziała oczyma arystokracji. Jej aspiracje dotyczyły możliwości wkroczenia w szranki arystokracji, jeśli nie w tym, to w którymś z przyszłych pokoleń, co umożliwiały im instytucje skartabellatu i nobilitacji⁵. W całej Europie szlacheckość była do kupienia, a tytuł angielskiego barona miał swą rynkową cenę dziesięciu tysięcy funtów w 1616 roku⁶. We Francji wydatnie tym dalekosiężnym celom pomagała sprzedaż urzędów, zwykle jednak służyło temu kupno ziemi. Głównym celem burżuazji nie była rewolucja, tylko nobilitacja. Zarówno z perspektywy lokalnej, jak i państwowej w kolegiach kształcono elity, do których należała arystokracja i szukające nobilitacji mieszczaństwo. Wychowankowie tych szkół stawali się architektami nowoczesnego państwa, monopolizującego w swym aparacie funkcje militarno-fiskalne⁷. Transformacja muncypalnego szkolnictwa średniego była po części efektem reakcji hierarchii kościelnej, w równym stopniu katolickiej, co protestanckiej, na laicki charakter

²Zob. Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford 2000.

³Andreas Kinneging, op. cit., s. 57.

⁴George Huppert, *After the Black Death: A Social History of Early Modern Europe*, Indianapolis 1986, s. 54.

⁵Skartabellat jako forma niepełnego szlacheństwa stanowiła często etap przejściowy do pełnej nobilitacji.

⁶George Huppert, op. cit., s. 64.

⁷Ibidem, s. 55.

nauczania. Wprowadzenie łaciny do szkół było jednym z elementów ograniczenia dostępności nauki, którą wyższe sfery zaczęły postrzegać jako niebezpieczną⁸. Arystokratyzacja szkół jednocześnie spowodowała podniesienie poziomu nauczania, poszerzenie materiału, wydłużenie czasu nauki, wprowadzenie wielostopniowego systemu szkolnictwa.

Klasyczne *curriculum*

Jednym z głównych narzędzi arystokratyzacji szkolnictwa było rozszerzenie studiów literatury klasycznej, a właściwie ograniczenie *curriculum* do ekskluzywnie klasycznej tematyki, swoiście „bezużytecznej” i czysto akademickiej. W obliczu upadku rycerskiego *élan*, zbyt kosztowna klasyczna edukacja stała się wyznacznikiem rewerencji każdego *gentilshomme*, podkreślając jego szlacheckość i wyróżniając z bigoterii mieszczańskiej użyteczności. Klasycyzm zmienił koncepcję szlacheckiej dystynkcji z etosu rycerskości na doktrynę ucywilizowania. Klasyczna literatura odpowiadała gustowi i preferencjom arystokracji. W szkole średniej poświęcano energię nauce antycznej gramatyki, głównie łaciny. Ostatni rok poświęcony był klasycznej poezji i literaturze, czyli Homerowi, Sofoklesowi, Eurypidesowi, Wergiliuszowi, Owidiuszowi, Horacemu i wielu innym. Retoryka, czyli studia antycznych mówców, pisarzy, filozofów i historyków, była najważniejszym elementem praktyki uniwersyteckiej. Czytano zatem Arystotelesa, Platona, Herodota, Tucydidesa, Ksenofonta, Demostenesa, Plutarcha oraz Polibiusza spośród Greków, a z autorów rzymskich: Cezara, Tacyty, Liwiusza, Senekę i ponad wszystko Cyncerona⁹.

Warto wiedzieć o ograniczeniach tej nauki. Przeważała łacina. Mówiąc „klasyczny” lub „antyczny”, myślano „rzymski”. Zupełnie przeciwnie niż w wieku XIX i następnych, które upodobały sobie grekę, co zawdzięczamy w największym chyba stopniu heglowskiej interpretacji dziejów filozofii, która nie poświęciła Rzymianom w ogóle miejsca, natomiast Grekom około dwu trzecich swej objętości¹⁰. Osiemnastowieczny klasycyzm tym różnił się od dziewiętnastowiecznego neoklasycyzmu, że ten pierwszy odwoływał się do kultury rzymskiej, a drugi do greckiej¹¹. W dobie klasycyzmu myśliciele greckich czytano głównie w tłumaczeniu na łacinę, bądź język ojczysty. O ile znajomość łaciny była powszechna, greką posługiwali się tylko intelektualni liderzy. Nie znaczy to, że nie znano myśli greckiej, jednak jej wpływ i atencja, jaką ją darzono były daleko mniejsze niż było to udziałem łaciny. Słowa Monteskiusza: „niepodobna rozstać się z Rzymianami”¹². Tę fascynację klasycyzm odziedziczył po Odrodzeniu, które przecież zyskało swą nazwę jako odrodzenie kultury wielkiego Rzymu, przywrócenie uniwersalizmu republiki i cesarstwa, powrót

⁸ Ibidem, s. 134–135.

⁹ Andreas Kinneging, op. cit., ss. 58–59.

¹⁰ Zob. Friedrich Georg Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002. W ślad za tym Władysław Tatarkiewicz poświęcił Rzymianom w swej monumentalnej *Historii filozofii* niecałą stronę (*sic!*), tylko po to, by stwierdzić, że ich filozofia była wtórna w stosunku do greckiej. Zob. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1995, t. 1, ss. 154–155. Podobnie Bertrand Russell, „kulturowemu znaczeniu imperium rzymskiego” poświęcił dwanaście stron w tysiącstronicowym dziele. Zob. Bertrand Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Basznia, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa 2000.

¹¹ Można stwierdzić, że popularność Grecji wynikała też w pewien sposób z nieznamości innych starożytnych języków, np. perskiego czy egipskiego.

¹² Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 161.

do klasycznych cnót i wzorów wychowania. Ze względu na włoskie korzenie, Odrodzenie skoncentrowane było kulturowo na rzymskim imperium. Studia rzymskiej filozofii, polityki i sztuki wojennej stanowiły fundamenty arystokratycznego wykształcenia. Rzymska piechota stanowiła przedmiot wnikliwych studiów głównodowodzących. Samą Grecję znano głównie, o ile w ogóle, poprzez Spartę a nie Ateny, ta pierwsza bowiem bardziej wyrażała bojowego ducha i umiłowanie wojskowej dyscypliny *noblesse d'épée*.

Znajomość literatury antycznej była dużo mniejsza niż obecnie, bowiem znaczna jej część została odkryta czy odnaleziona dopiero w dziewiętnastym wieku. Cycerońska *De Re Publica* znana była dzięki Makrobiuszowi głównie z ostatniej szóstej księgi *Somnium Scipionis* i kilku innych cytowań, większość dzieła skompletował watykański bibliotekarz Angelus Maio z palimpsestu świętego Augustyna dopiero w 1821 roku. Znaczące partie *Konstytucji Aten* Arystotelesa zostały odkryte w roku 1891. O ile jednak zasoby wiedzy o Rzymie i Grecji powiększyły się znacznie w ciągu ostatnich dwu stuleci, to ich społeczna dystrybucja uległa znacznej redukcji. Antyczna literatura stała się w XIX wieku wyłącznie domeną akademików, tracąc swój bezpośredni wpływ na umysły współczesnych. Ta specjalizacja przyczyniła się jednak do wzrostu analitycznego potencjału studiów literatury antycznej. Obecna wiedza o antyku jest dużo większa, głównie z powodu gigantycznej pracy analitycznej i interpretacyjnej wykonanej nad znanymi już wcześniej tekstami¹³.

Na tym polega główna różnica pomiędzy późniejszym romantyzmem a klasycyzmem. Ówczesni nie postrzegali Rzymu jako kamienia węgielnego cywilizacji, ale jako lustro, w którym przeglądała się ich rzeczywistość. Historia Rzymian nie była historią starożytnych, których instytucje i idee wpłynęły na europejską cywilizację, ale historią cywilizacji *tout court*. Kiedy Monteskiusz pisał: „Czuję się silny w mych zasadach, kiedy mam za sobą Rzymian”¹⁴, stwierdzał, że rzymskie doświadczenie odzwierciedla uniwersalne prawa rządzące ludzkim życiem i rzeczywistością. Klasycyzm czytał klasykę, by poznać swój własny czas i historię w wymiarze uniwersalnym i ponadczasowym¹⁵. Rzym traktowany był nie jako podstawa cywilizacji (tak jak obecnie antyczna Grecja), ale jako punkt odniesienia wobec istniejącego wówczas stanu cywilizacyjnego.

Klasycyzm nie był tylko prądem w sztuce i literaturze. Miał on swój wymiar filozoficzny i polityczny i w tej perspektywie możemy mówić dzisiaj o politycznym klasycyzmie. Jak Józef Kalasanty Szaniawski, który w *Mowie o duchu klasycyzmu i romantyzmu we względzie filozoficznym* w 1822 roku analizował literacki spór pomiędzy klasykami a romantykami, dowodząc jego filozoficznego charakteru. Pierwsza praca, w której pojawiła się „epoka Oświecenia” w charakterze periodyzacji, została wydana dopiero pod koniec XIX wieku za sprawą neokantystów¹⁶.

Myśliciele, których zazwyczaj wrzuca się do oświeceniowej szufladki, tacy jak John Locke, Dawid Hume, Monteskiusz, Jean-Jacques Rousseau, byli w swych dziełach dziełami epoki. Jej charakter był odmienny od dziewiętnastowiecznego projektu romantycznego, którego źródła szuka się zwykle w „epoce Oświecenia”. W myśleniu o „epoce Oświecenia”

¹³ Andreas Kinneging, op. cit., s. 93, 96.

¹⁴ Monteskiusz, op. cit., s. 85.

¹⁵ Andreas Kinneging, op. cit., s. 100.

¹⁶ Zob. Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig 1878.

zawarty jest liberalno-marksistowski teleologiczny projekt postępu społecznego, postępu prowadzącego do rewolucji – projektu użytecznego politycznie jako instrument legitymizacji burżuazji jako klasy bez historii. Dopiero od czasu rewolucji francuskiej w burżuazji zaczęto widzieć klasę w decydujący sposób zmieniającą rzeczywistość społeczno-polityczną. „Burżuazja odegrała w historii rolę w najwyższym stopniu rewolucyjną” – jak napisał wówczas Marks w *Manifestie komunistycznym*¹⁷. W rzeczywistości Wielką Rewolucję rozpoczął podatkowy bunt francuskiej arystokracji, a w Stanach Generalnych z 1789 roku, decyzją króla znalazło się aż 584 przedstawicieli stanu trzeciego na zaledwie 270 szlachty i 291 kleru¹⁸. Samej rewolucji nie przeprowadzili kapitaliści a biurokraci jak pokazuje analiza składu osobowego Zgromadzenia Narodowego¹⁹.

Termin „oświecenie” pojawił się w XVIII wieku jako synonim fundamentalnej dla całego klasycyzmu koncepcji „ucywilizowania”, czyli „obyczajności”. Klasycystyczny mechanizm uniwersalistyczny wymagał ugruntowania zapewniającego mu ahistoryczny charakter. Temu służyło sięgnięcie do literatury antycznej, przede wszystkim historii Rzymu, a w mniejszym stopniu Sparty, Aten, Izraela, Egiptu. Klasycyzm polityczny pojawił się jako dyskurs uniwersalizujący, określający powszechne prawa społeczne i historyczne, obowiązujące w takim samym stopniu starożytnych, jak i współczesnych. Był to dyskurs arystokracji – o arystokracji i prowadzony w jej interesie, abstrahujący jej uniwersalne prawa z antycznej tradycji. *Classicus* w starożytnym Rzymie oznaczał obywateli ze szczytu hierarchii społecznej.

Obyczajność, czyli ucywilizowanie

Jak Jan Kochanowski pisał w *Wykładzie cnoty*: „Dwie tedy rzeczy człowieka szlachcią: obyczaje a rozum; obyczaje z cnót pochodzą, a rozum z nauk; obiedwie rzeczy w sobie mieć rzecz nieprzepłacona jest człowiekowi. Ale jeśli przy jednej tylko masz zostać, raczej przy cnotcie niż przy nauce zostać, bo nauka bez cnoty, jako miecz u szalonego, i sobie, i ludziom szkodzi; cnota, choć dobrze sama będzie, chwalebna jest i pożyteczna”²⁰.

Nauka o moralności została uznana za główny przedmiot nauczania. „A ponieważ człowiek najprędzej szkodzić człowiekowi może, według przyrodzonego rzeczy porządku, edukacja obywatela najpierwej dać mu poznać tych ludzi powinna, z którymi żyć musi. Tę naukę przezywam moralną. Nauka moralna jest ze wszystkich najpierwszą” – w słowach Stanisława Staszica z 1785 roku pobrzmiewają nauki znane z dzieła Thomasa Hobbesa²¹. Staszic powoływał się przy tym na Jana Zamoyskiego, który jeszcze przed Hobbesem szczegółowo plan nauki – w której moralność stanowiła główny przedmiot – przedstawiał:

„W pierwszej klasie, początki nauki moralnej, i od polskiego języka zaczynając, początki gramatyki łacińskiej i greckiej dawane będą. W drugiej, moralna nauka (*Syntaxis*)

¹⁷ <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>

¹⁸ W zamierzeniu miało to stanowić przeciwwagę dla stanu szlacheckiego, na którego żądanie zwołano po raz pierwszy od 75 lat Stany Generalne.

¹⁹ Zob. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge 1979, s. 174–179; Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation State, 1760–1914*, vol. 2, Cambridge 1993, s. 188–189.

²⁰ Zob. ściana zachodnia Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

²¹ Stanisław Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego kanclerza i hetmana w. k. do dzisiejszego stanu rzeczy-pospolitej przystosowane*, Kraków 1861, ss. 13–14.

i prozodya rzeczonych języków. W trzeciej, same tylko pierwsze początki retoryki, tłumaczenie i okazywanie osnowy, dobieranych w językach polskich, greckich i łacińskich pisarzów; sfera, arytmetyka, geometrya z doświadczeniem w polu, i logika. W czwartej, historia naturalna, fizyka, i nauka lekarska. W piątej, historia powszechna i wymowa. Nauczyciel wymowy zawsze materye, ściągające się do rzeczypospolitej, dawać swoim uczniom powinien, a w dziejopisie przyczyny główniejszych w rządach odmian dochodzić, i one przyrównywać do kraju, starać się będzie. W szóstej klasie, nauczyciele moralnej nauki, uczyć będą obowiązków człowieka i powinności obywatela. W siódmej, tłumaczone będą prawa w powszechności. W ósmej, prawa ojczyste, statuta, konstytucye, kancelaryi prawnomienności, sądów gatunek, i sądzenia sposób”²².

Uwagę powinien zwrócić fakt, że pod naukami moralnymi Zamoyski rozumiał społeczne i polityczne. Bowiem terminy „moralny”, „społeczny” i „polityczny” stanowiły w tym czasie synonimy. Ten stan wiedzy miał miejsce ponieważ, jak tłumaczył Staszic: „(...) Społeczność jest jedną moralną istotnością, której członkami są obywatele. Przeto prawdziwe i własne dobro każdego, nie różni się od dobra towarzystwa całego. Przeto w każdej społeczności, wszyscy obywatele między sobą tak są związani, iż jeden nie może szkodzić drugiemu, aby ten samemu nie krzywdził towarzystwa całego i nie szkodził sobie samemu. Ten to ostatni związek powinienby zostać się gruntem moralnej nauki”²³. W ramach zakresu wiedzy klasycznego republikanizmu, wychowanie moralne obywateli związane było bezpośrednio z powodzeniem instytucjonalnym tworzonej przez nich wspólnoty politycznej, co Zamoyski podsumowywał był słynnym zdaniem z dyploma swej akademii: „Zawsze takie rzeczypospolite będą, jakie ich młodzieży chowanie”²⁴.

Kategoria ucywilizowania była centralną dla dyskursu klasycystycznego, a „oświecenie” było jej synonimem. Nawet wojny tego okresu podlegały systemowi ucywilizowaniu, dzięki manewrom i taktyce wojskowej stając się, w porównaniu z innymi okresami, niemalże bezkrwawe.

Norbert Elias w swych analizach europejskiego procesu cywilizacyjnego pisał, że klasycystyczne rozumienie pojęcia *civilité* zawdzięczano wydanemu w 1530 roku krótkiemu traktatowi Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium* poświęconemu kwestiom wyglądu, zachowania i wychowania, a zadedykowanemu książęcemu synowi. Dzieło to dało nową formę i nową wagę znanemu od dawna słowu *civilitas*²⁵. Elias podaje przykład Kanta i Mirabeau, którzy *civilité* przypisywali charakterystyce arystokracji. *Civilise*, jak *cultive*, *poli* czy *polite*, było jednym z wielu terminów używanych jako synonimy, które używała arystokracja opisując swój sposób bycia i zachowania. Jednym z celów zastosowania tej semantyki było podkreślenie dystynkcji i wyróżnienie się spośród ludzi prostych, prymitywnych i barbarzyńskich, jak postrzegano zarówno tubylców w koloniach, jak i niższe warstwy społeczne²⁶. Pojawienie się pojęcia „cywilizacja” w kulturze europej-

²² Ibidem, ss. 7–8.

²³ Ibidem, s. 14.

²⁴ Ibidem, s. 7.

²⁵ Norbert Elias, op. cit., s. 47–48.

²⁶ Ibidem, s. 34.

skiej miało miejsce nieco wcześniej niż wskazał to Jerzy Szacki, który uznał za źródłowy wiek osiemnasty²⁷. Kategoria ucywilizowania była centralną dla dyskursu klasycystycznego, a „oświecenie” było jej synonimem. Nawet wojny tego okresu podlegały swoistemu ucywilizowaniu, dzięki manewrom i taktyce wojskowej stając się, w porównaniu z innymi okresami, niemalże bezkrwawe²⁸. Na „cywilizowany” charakter klasycystycznej koncepcji wskazywało już kilku autorów. Zbigniew Pełczyński pisał o *civilised society*²⁹, Jerzy Szacki natomiast, odwołując się do Adama Fergusona, utożsamiał „cywilne” z „cywilizowanym”³⁰. John Keane pisał o Fergusonie i jego *polished* czy *civilised societies*³¹. Christopher Bryant nadmieniał zaś, że dla wszystkich szkockich moralistów – Fergusona, Hutchesona, Smitha, Millera, Hume’a i innych – *civil society* oznaczało „civilized or polished” – *civility* dla Szkotów związane było z manierami, edukacją i wychowaniem³². *Republique des lettres* stanowiła swego rodzaju klub osób, których status społeczny wyznaczała umiejętność czytania i pisania, „wykształconych i odczytanych”.

Etymologia polskiego rzeczownika „obywatel” wskazuje na jego bliskie związki z byciem człowiekiem obyczajnym, obitym, tudzież bywałym, człowiekiem cywilizowanym, czyli na niezbyt mieszczańskie, a tym bardziej egalitarne pochodzenie. Rუსyfikacja polskiego „obywaciela” do obecnej formy nastąpiła w efekcie rwetesu, jaki ruska szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wzniosła, by zrównać ją w prawach i przywilejach ze szlachtą Korony. Pierwsze oficjalne użycie słowa „obywatel” datuje się na 1621 rok, początek epoki klasy-

John Locke w *Dwóch traktatach o rządzie*, podobnie jak Thomas Hobbes przeciwstawiając *civil society* innemu terminowi, czyli *state of nature*, dał wyraz pojmowaniu słowa *civil* w znaczeniu *civility*, czyli ucywilizowania. Stan natury jest stanem pierwotnym i barbarzyńskim, który człowiek opuszcza zrzeszając się w *civil society*. W stanie natury człowiek jest zdany tylko na siebie i do podstawowych jego praw należy samoobrona, zbrojna odpowiedź na atak³³. Cywilizowany sposób rozstrzygania sporów możliwy jest tylko w *civil society*, które powołuje suwerennego arbitra i prawodawcę rozsądzającego i regulującego zatargi pomiędzy członkami wybierającej go wspólnoty.

²⁷ Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*: Wydanie nowe, Warszawa 2002, s. 695.

²⁸ Wyznacznikiem zwycięstwa w bitwach od czasu wojny trzydziestoletniej do wojen rewolucyjnej Francji było rozbicie szyków przeciwnika i ucieczka przeważających wówczas na polu boju najemnych żołnierzy, którzy nieskorzy byli do ryzykowania własnego życia.

²⁹ Zbigniew Pełczyński, *Solidarity and 'The Rebirth of Civil Society' in Poland*, [w:] John Keane [ed.], *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London 1988, s. 363.

³⁰ Jerzy Szacki [red.], *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Kraków 1997, s. 11.

³¹ John Keane, *Despotism and Democracy*, [w:] Keane, op. cit., s. 39–40.

³² Christopher Bryant, *Civic Nation, Civil Society, Civil Religion*, [w:] John Hall [ed.], *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge 1995, s. 143.

³³ Jest to radykalna zmiana w stosunku do dyskursu średniowiecznego, gdzie stan natury utożsamiano z rajem, do czego próbował na zasadzie interesującego paradoksu nawiązać Rousseau w jednej z wczesnych swych rozpraw *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* z 1755 roku, ale w późniejszych pracach od tego odszedł.

Jest to zatem sposób rozwiązywania sporów na drodze politycznej. Rozdział siódmy drugiego traktatu Locke zatytułował *Of Political or Civil Society*. Słów *political* i *civil* używał zatem zamiennie. Manfred Riedel podkreśla, że aż do Kanta słowa te były używane jako synonimy³⁴. Podobnie należałoby stwierdzić o ówczesnej relacji polityczności do moralności. Nie bez przyczyny główne, choć rzadko cytowane dzieło Kanta z zakresu filozofii polityki *Die Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* z 1790 roku zostało włączone jako pierwsza część *Die Metaphysik der Sitten* z 1797 roku. „Społeczny”, „polityczny”, „moralny”, „cywilizowany” to pojęcia, które miały wówczas synonimiczny charakter³⁵.

Rozwiązać spór w sposób polityczny znaczyło tyleż, co dokonać go w sposób cywilizowany, czyli bez użycia przemocy fizycznej. Etymologicznie najbliższy słowu *political* jest w języku angielskim *polite*, czyli „uprzejmy”. Podobnie jest z *civility*, a samo słowo *civil* ma pośród innych współczesnych znaczeń sens uprzejmości, można na przykład *do something in civil manner*, czyli zrobić coś w uprzejmy sposób. Jeszcze sto lat później, w 1767 roku Adam Ferguson w dziele *An Essay on the History of Civil Society*, zamiennie z *civil society* używał *polished society* i *civilized nation*, a Adam Smith w pochodzącym z tego samego roku *Wealth of Nations* najczęściej używał terminów *civilised society*, *civilised nation*, czy *civilised state*³⁶. Rousseau w *Contrat social* z 1762 roku pisał zaś zarówno o *état civil*, jak i *société civile*.

Klasycystyczne *civilis* nie było kojarzone z miastem ani z mieszczaństwem, bo też nie był to termin burżuazyjny. Mieszczaństwo należało do *laboratores*, a wyzwoleni chłopci tytułowani byli *per* „bourgeois”³⁷. Niemiecki termin *Bürger* pochodzi od rzeczownika desygnującego nie miasto (czyli *Stadt*), a warowny gród, oznaczając pierwotnie broniące go rycerstwo. Na gruncie niemieckiego klasycyzmu nie należy zatem mylić ze sobą terminów *Bürger* oraz *Stadtbürger*, czyli obywatela i mieszczanina. Natomiast po zaadaptowaniu przez język francuski (w efekcie najazdu Franków) słowo *bourg* zmieniło swe znaczenie, opisując odtąd dużą wieś posiadającą, co istotne, targowisko. W krajach niemieckich dopiero w XIX wieku *Bürger* oznaczać zaczął to, co we Francji *bourgeois* – zgodnie z retoryką nowej liberalnej rzeczywistości ekonomicznej.

Etymologia polskiego rzeczownika „obywatel” wskazuje na jego bliskie związki z byciem człowiekiem obyczajnym, obytym, tudzież bywałym, człowiekiem cywilizowanym, czyli na niezbyt mieszczańskie, a tym bardziej egalitarne pochodzenie³⁸. Rusyfikacja polskiego „obywaciela” do obecnej formy nastąpiła w efekcie rwetusu, jaki ruska szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wzniosła, by zrównać ją w prawach i przywilejach ze szlachtą Korony. Pierwsze oficjalne użycie słowa „obywatel” datuje się na 1621 rok, początek epoki klasycyzmu³⁹.

Klasycystyczny obywatel był przede wszystkim człowiekiem cywilizowanym, czyli obyczajnym. W dobie klasycznego republikanizmu obywatelem nie było się na zasadzie

³⁴ Zbigniew Pełczynski [ed.], *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, s. 4.

³⁵ Podobnie jak nie istniała wówczas rozdzielność pomiędzy państwem a społeczeństwem, czy – jak pisał Staszic – towarzystwem.

³⁶ Praca ta powszechnie uchodzi za dzieło o *civil society*, jednak Smith nie używał w nim tego terminu, odwoływał się do niego w swej pracy o pochodzeniu postaw moralnych – *Theory of Moral Sentiments* z 1759 r.

³⁷ Georg Huppert, op. cit., s. 69.

³⁸ Krystyna Długosz-Kurczabowa, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 60.

³⁹ Andrzej Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000, t. 2, s. 356.

przynależności terytorialnej, tylko grupowej, wspólnotowej. Ściślej, przed rewolucją francuską obywatelem się było dzięki przynależności klasowej. Po rewolucji obywatelstwo zaczęło wiązać z przynależnością prawnno-terytorialną w ramach nowoczesnego państwa narodowego. Na skutek dynamiki rewolucyjnego dyskursu politycznego nowoczesny obywatel stał się wyabstrahowanym z relacji społecznych obywatelem określonego terytorium prawno-administracyjnego – obywatelem polskim, niemieckim, francuskim.

O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa

Słowa kluczowe: kosmopolityzm, obywatelstwo, patriotyzm, suwerenność, edukacja

Celem artykułu jest wskazanie na możliwość pogodzenia uniwersalnych norm etycznych z historycznymi i kulturowymi wartościami danego społeczeństwa. Te dwie perspektywy nie muszą się bowiem wykluczać, a ich połączenie jest możliwe dzięki idei obywatelstwa kosmopolitycznego w wersji umiarkowanej, w której każdy obywatel rozpoznaje określone wartości jako ważne dla wszystkich ludzi. Z uznania tych intersubiektywnie podzielanych wartości wynikałyby pewne ogólne zobowiązania nie tylko wobec współobywateli, ale również wobec nieobywateli. Jest to wersja patriotycznego kosmopolityzmu zasadzająca się na kompromisie między patriotycznym umiłowaniem ojczyzny i zobowiązaniami wobec współobywateli a kosmopolitycznym uznaniem praw obcych do ich odmienności i zobowiązaniami wobec niewspółobywateli. W tym celu rekonstruję stoickie założenia kosmopolityzmu, następnie opisuję słabości paradygmatu nacjonalistycznego, by na końcu, odwołując się do założeń edukacji kosmopolitycznej Marty Nussbaum, wskazać na możliwości zmiany polskiego podejścia do wspólnoty politycznej i tożsamości narodowej, przedstawiając kilka możliwych pozytywnych konsekwencji takiej zmiany.

W czasach globalnego zacierania się granic, wzajemnych powiązań na arenie międzynarodowej między bytami państwowymi i pozapaństwowymi (korporacje oraz organizacje pozarządowe) konieczne jest przyjrzenie się klasycznym pojęciom ze słownika filozofii polityki, takim jak suwerenność, patriotyzm i obywatelstwo. Potrzeba ich ponownego zdefiniowania jest ważna również dla Polski, choćby ze względu na zmianę sytuacji międzynarodowej po roku 1989 i naszą akcesję do Unii Europejskiej.

Zadaniem jakie sobie stawiam w tym artykule jest wskazanie na możliwość pogodzenia uniwersalnych, etycznych wartości z historycznymi i kulturowymi wartościami danego społeczeństwa, w tym przypadku społeczeństwa polskiego. Te dwie perspektywy nie muszą się bowiem wykluczać. Nie musimy przeciwstawiać uniwersalizmu partykularyzmowi. Chcę zatem pokazać, że jest możliwa idea obywatelstwa kosmopolitycznego w wersji umiarkowanej. W wersji tej możemy rozpoznać określone sfery wartości jako niezbędne

dla każdego człowieka do jego samorealizacji. Z powodu akceptacji tych sfer wartości wynikałyby pewne ogólne zobowiązania nie tylko wobec współobywateli, ale również wobec nieobywateli. Jest to wersja kosmopolityzmu, do której się przychylam, odrzucając tym samym z jednej strony skrajny nacjonalizm (brak zobowiązań wobec nieobywateli), a z drugiej strony skrajny kosmopolityczny uniwersalizm (brak specyficznych zobowiązań wobec obywateli). Zamiast tego proponuję kompromis między patriotycznym umiłowaniem ojczyzny a kosmopolitycznym uznaniem ważności zobowiązań moralnych ponad granicami narodowymi, którym jest kosmopolityzm patriotyczny.

Wytworzenie takiej tożsamości, zbudowanie postawy otwartości wobec inności oraz zmiana spojrzenia na naszą historię, na którą teraz patrzymy głównie pod kątem martyrologii (co powoduje zbytnie skupienie się na polityce historycznej) jest jednym z głównych powodów napisania tego artykułu. Uważam, że kosmopolityczna meliorystyka polskiego nostalgicznego, sentymentalnego patriotyzmu jest dziś niezbędną odpowiedzią na wyzwania współczesnego świata w sferze kultury, edukacji, relacji międzyludzkich i w końcu relacji ponadpaństwowych.

Aby w przekonujący sposób uargumentować moją tezę najpierw przypomnę stoickie założenia kosmopolityzmu, następnie opiszę pewne słabości paradygmatu nacjonalistycznego, by na końcu, odwołując się do założeń edukacji kosmopolitycznej Marty Nussbaum, wskazać na konieczność zmiany polskiego podejścia do wspólnoty politycznej i tożsamości narodowej oraz przedstawić kilka możliwych, pozytywnych konsekwencji takiej zmiany.

Kosmopolityzm w starożytnej Grecji i Rzymie

Rozpoczynając naszą rekonstrukcję idei kosmopolitycznej należy przede wszystkim zarysować intelektualne tło i dominujące rozumienie kultury politycznej w Grecji. Kultura polityczna, która została przedstawiona w pismach Platona i Arystotelesa nie jest z pewnością kulturą kosmopolityczną. Filozofowie ci, jak i większość myślicieli greckich w rozważaniach nad idealnym ustrojem, utożsamiali bowiem ideał dobrego człowieka z ideałem dobrego obywatela. Obywatel taki zarówno w swoich funkcjach prywatnych, jak i publicznych doskonale wypełnia prawa danej *polis*, które były zarazem ontologicznym opisem właściwych reguł, jakimi rządzi się wspólnota polityczna, jak i etycznym drogowskazem do uzyskania cnoty. Takie podejście, gdzie panuje jedność teorii i praktyki, ontologii i aksjologii było naturalnym sposobem myślenia dla starożytnych i średniowiecznych myślicieli¹

U Platona dobry obywatel to ten, kto zna swoje miejsce w państwie, wie co mu wolno, a czego mu nie wolno. Rozumie swoje powołanie i stara się je realizować w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należy: władców, strażników czy rzemieślników. Każdy z członków danej grupy, znając zaś swoje obowiązki obywatelskie i wypełniając je najlepiej jak potrafi, przyczynia się do przetrwania całej wspólnoty politycznej z jej tradycjami, etosem i instytucjami².

¹ Dopiero nowożytność w osobach Niccolò Machiavellego i Thomasa Hobbesa przyniosła zerwanie oczywistej relacji między tym jak jest, a tym jak powinno być i utrwaliła oddzielenie etyki od polityki jako dwóch różnych porządków. Co prawda, w pewnych okolicznościach mogą iść w parze, ale rządzą się różnymi prawami, a zatem w razie ich konfliktu powinniśmy wybierać, czy to rację stanu, jak chciał Machiavelli, czy to bezpieczeństwo, jak chciał Hobbes.

² Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009.

Arystoteles, mimo różnic dotyczących etyki i polityki w zasadzie próbuje rozwijać ten sam ideał życia obywatelskiego co Platon. Życie to ma być prowadzone według etycznego ideału „złotego środka” zapewniającego wspólnocie harmonijne trwanie i podtrzymywanie jej rytuałów, jedynie sam katalog cnót i sposób osiągnięcia idealnej *polis* jest odmienny od Platońskiego. Niemniej jednak, dokonując pewnego uogólnienia, z dzisiejszej perspektywy powiedzielibyśmy, że są to idealne *polis* typu republikańskiego, dbające o dobro wspólne i angażujące obywateli w życie publiczne. Nagrodą za odwagę prowadzenia takiego publicznego życia, jak przekonująco pisała Hannah Arendt, jest możliwość współpodejmowania decyzji o losach wspólnoty, oraz ewentualna wieczna chwała jaka czeka bohaterów³. Bohaterstwo w koncepcji Arystotelesa związane jest również z ponoszeniem kosztów życia publicznego włączając w to poświęcenie własnego życia w imię dobra całej *polis*. Arystoteles opisując życie obywatelskie będzie mówił tylko o wolnych i równych obywatelach – mężczyznach będących głowami rodów. To oni mają określone obywatelskie obowiązki i przywileje, to oni powinni realizować cnotę roztropności oraz przyjaźni politycznej, aby rozumnie rządzić, a także realizując obywatelskie obowiązki krytycznie oceniać rządzących.

W pismach etyczno-politycznych Platona i Arystotelesa człowiek rozpoznaje i opisuje siebie przede wszystkim jako obywatela określonej *polis*, dzięki czemu możemy zobaczyć, w jaki sposób grupa osób i instytucji zyskuje jego lojalność oraz *vice versa*: do jakiej grupy on się przyznaje i dla jakiej grupy jest się w stanie poświęcić. W czasie wojny, na przykład, może prosić swoich współobywateli o pomoc w obronie życia, a także może zostać o taką pomoc poproszony. Taka sieć zależności podtrzymuje w ramach *polis* określone instytucje sprawiedliwości i aktywny udział w dobru wspólnym. W ten sposób jego własne dobro i wyobrażenie dobrego życia jest nierozzerwalnie związane z grupą, z losem miasta-państwa i jego współobywateli. Dobry obywatel nie będzie więc, albo nie powinien, pomagać innym miastom-państwom.

Mimo że Platon i Arystoteles reprezentują starożytną normę myślenia o państwie i obywatelu, to błędne byłoby jednak założenie, że grecka myśl była wyłącznie antykosmopolityczna. Na marginesie ich rozważań pojawia się inny prąd myślowy, którego wyrazicielami byli stoicy. Kosmopolityzm stoików stanowi dziś jedną z możliwości rozumienia powinności ogólnoludzkich w państwie i poza nim. Etymologicznie nazwa „kosmopolityzm” wywodzi się od greckich terminów *cosmos* (ład, porządek) i *polis* (miasto-państwo)⁴. Klasyczny grecki kosmos zawierał *physis* (naturę) wszystkich istot, *ethos* społecznych konwensów, *nomos* zwyczajów, oraz *logos* czyli racjonalną podstawę wszystkiego, co istnieje. Kosmos był dla Greków idealnie harmonijnym, uporządkowanym wszechświatem, w którym królował *logos* – rozum, porządek i ład. Wierzyli oni, że logiczne i rozumne prawa rządzące kosmosem dają się odkryć. Tymczasem *polis*, czyli miasto-państwo nierozzerwalnie związane było z życiem pośród innych, z widocznym codziennym chaosem ludzkich spraw, partykularyzmem interesów. W *polis* rzadko panował spokój. Jednocześnie to właśnie dzięki uczestnictwu w *polis* człowiek mógł osiągnąć pełnię życia, dlatego wydalenie z miasta-państwa było traktowane często jak najgorsza kara. Wystarczy w tym miejscu

³ Zob. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

⁴ Jestem obywatelem świata (*kosmopolitês*) – tak miała brzmieć odpowiedź cynika Diogenesa z Synopy (ok. 412–323 p.n.e.) na pytanie, gdzie jest jego kraj ojczysty. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2004, s. 343.

przypomnieć wybór Sokratesa, gdy jego przyjaciele i uczniowie proponują mu ucieczkę⁵. Wybiera on śmierć zamiast ucieczki do innego miasta-państwa, gdzie nie miałby pełni praw i nie byłby obywatelem.

Kosmopolita, inaczej niż grecki obywatel z pism Platona czy Arystotelesa, żyje w dwóch światach – jest zarówno obywatelem kosmosu – czyli obywatelem świata, jak i obywatelem *polis* – obywatelem miasta-państwa. Wedle założeń wczesnych stoików (IV–III w. p.n.e.), każdy człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. Życie w społeczeństwie jest nakazem rozumu, który jest wspólną i podstawową naturą wszystkich ludzi. Ludzie mogą być postrzegani jako różni, ale wszyscy uczestniczą w tym samym porządku natury i posiadają rozum, dzięki któremu mogą ten naturalny porządek poznawać. Zarazem podstawowy instynkt człowieka, jakim jest chęć zachowania życia, powinien zostać rozszerzony także na inne jednostki, od rodziny przez przyjaciół aż po całą ludzkość. Tak jak natura nakazuje nam bowiem kochać samych siebie, tak samo nakazuje kochać innych ludzi. Jestem częścią kosmosu, rozumnego planu, tak jak inni są jego częścią. To prowadzi do etycznego stwierdzenia, że człowiek ma obowiązki moralne wobec innych ludzi i powinien wszystkich w miarę możliwości traktować tak samo.

Kosmopolita, inaczej niż grecki obywatel z pism Platona czy Arystotelesa, żyje w dwóch światach – jest zarówno obywatelem kosmosu – czyli obywatelem świata, jak i obywatelem *polis* – obywatelem miasta-państwa.

Jednak stoicy nie wierzyli, że życie w zgodzie z kosmosem – jako obywatele świata – wymaga krytycznego zdystansowania się od istniejących *poleis*. Raczej tak jak pisze Diogenes Laertios stoicy wierzyli, że dobroć wymaga od ludzi służenia i poświęcenia się dla innych osób najlepiej jak się potrafi, a służenie wszystkim ludziom na równi jest niemożliwe, zatem najlepsza forma poświęcenia wymaga politycznego zaangażowania – działania w *polis*⁶. Oczywiście stoicy przyznawali, że takie polityczne zaangażowanie nie będzie możliwe dla każdego, dlatego niektóre osoby będą najlepiej mogły pomagać innym jako prywatni nauczyciele cnoty, a nie jako politycy. Jednakże w żadnym wypadku nie można mówić o ograniczaniu politycznego zaangażowania jedynie do konkretnej *polis*. Podstawową ideą etyki i polityki stoików jest bowiem pomoc drugiemu człowiekowi jako człowiekowi, a nie jako obywatelowi danego państwa, a w wielu sytuacjach najlepszym sposobem takiej pomocy jest dzielenie się swoją wiedzą etyczną lub polityczną w innej *polis* niż ta, w której się urodziliśmy.

Globalizacja i jej wpływ na państwo narodowe

W tym paragrafie chciałbym zwrócić uwagę na pęknięcia jakie pojawiają się coraz wyraźniej na powstałym w wieku XIX, a dojrzałym po II wojnie światowej modelu państwa narodowego. Modelu, który jest zgodny z modelem Platona i Arystotelesa jeśli chodzi o przypisywanie obywatelom obowiązku większej pomocy współobywatelom niż nieobywatelom. Pęknięcia te pojawiają się na skutek coraz większego wzrostu znaczenia praw człowieka w prawie międzynarodowym oraz z powodu coraz silniejszych procesów globalizacyjnych.

⁵ Zob. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

⁶ Zob. Diogenes Laertios, op. cit.

Na początku należy przypomnieć, że państwa narodowe są tworam i młodymi. Nie są to zarazem naturalne i niezienne wspólnoty polityczne. Są to instytucje polityczne związane z danym terytorium, kontrolujące w jego granicach środki przemocy, posiadające bezosobową strukturę władzy, dysponujące legitymizacją na przemoc oraz wytwarzające poczucie tożsamości zbiorowej poprzez odwołanie do wspólnej kultury, historii, języka czy więzów krwi⁷. Państwa te funkcjonowały w XIX i XX wieku w sferze międzynarodowej jako niezależne ekonomicznie i politycznie, suwerenne byty. Dziś jednak możliwości prowadzenia absolutnie niezależnej polityki zagranicznej i wewnątrzpaństwowej przez państwo narodowe są silnie ograniczone ze względu choćby na gęstą sieć zależności ekonomicznych. Globalizacja coraz częściej prowadzi do tego, że sukces (czy to militarny, czy gospodarczy) można osiągnąć wyłącznie ponadpaństwowo. Narzędzia, którymi obecnie dysponują rządy nie są na tyle efektywne, aby skutecznie uprawiać niezależną politykę ekonomiczną, rozwiązywać problemy środowiskowe, zajmować się obroną kraju, walczyć z przemytem itp. Żeby osiągnąć taki poziom funkcjonowania państwa konieczna jest współpraca między państwami, obywatelami oraz ponadnarodowymi organizacjami rządowymi i pozarządowymi. Dlatego tacy autorzy, jak Ulrich Beck przekonują, że należy zmienić sposób opisu w naukach społecznych i politycznych z nacjonalistycznego (skupionego na państwie) na kosmopolityczny⁸.

Według Becka wizja społeczeństwa ograniczonego ramami państwa narodowego jest przestarzała i nie tłumaczy adekwatnie procesów mających miejsce w rzeczywistości. Przyjęło się mówić o społeczeństwie albo jako o tworze kształtowanym przez państwo, ograniczonym prawem i ustrukturyzowanym przez instytucje państwowe, albo jako o tworze, który leży u podstaw państwa i to z jego specyfiki wynika kształt państwa. Beck nie przychylił się ani do jednego, ani do drugiego stanowiska. Jego zdaniem, obecny kształt państwa tylko w niewielkim stopniu zależy od specyfiki społeczeństwa, ponieważ mają nań wpływ różne siły (aktorzy narodowi i międzynarodowi, korporacje, organizacje pozarządowe, inne kraje, wybitne jednostki). Zarazem promowanie idei suwerenności prowadzącej do tworzenia zamkniętego i niedostępnego, silnego i nastawionego na niezależność państwa jest dziś nieefektywne. Takie państwo, zdane tylko na siebie, ma małe szanse na zapewnienie swoim obywatelom bezpieczeństwa, ponieważ nie pozwalają na to warunki współzależności, jakie wytworzyła globalizacja. Suwerenność rozumiana jako niepodzielna i jedyna władza państwa tworzącego prawo, choć wciąż ważna jako zasada prawna gwarantująca polityczną niezależność państwa w prowadzeniu polityki krajowej i zagranicznej, nie jest możliwa do pełnej realizacji w praktyce. Nie powinno się jej więc traktować jak dogmatu, a polityka unilateralna powinna zostać zastąpiona przez politykę multilateralną. Jednym z powodów ograniczenia dziś możliwości wyegzekwowania tak rozumianej pełnej suwerenności jest to, że oprócz państw narodowych w sferze międzynarodowej pojawiły się również byty pozapaństwowe, takie jak korporacje transnarodowe czy międzynarodowe organizacje pozarządowe. Byty te nie tylko coraz bardziej się od państw uniezależniają, między innymi dlatego, że dysponują realną władzą, mają pieniądze i poparcie ludzi, ale co więcej, to właśnie dzięki swojej niezależności i władzy, mają one coraz większy wpływ na decyzje polityczne państw. Tym samym państwa mają coraz mniejszą możliwość pełnego i swobodnego kontrolowania swojej polityki wewnętrznej

⁷ Zob. Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, A. Kopacki, Kraków 1998.

⁸ Zob. Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Perspective. Sociology in the Second Age of Modernity w: Conceiving Cosmopolitanism*, Steven Vertovec, Robin Cohen (red.), Oxford University Press 2000, s. 61–86.

i zagranicznej. Suwerenność rozumiana jako niezależność może zanikać również z innych powodów. Jednym z nich jest konieczność współpracy między państwami w celu ochrony przed atakami terrorystycznymi. Kolejnym jest globalny rynek, który często „wymusza” na państwach dostosowywanie ich rozwiązań prawnych i systemowych do wymagań dużych firm⁹.

W tym miejscu powinniśmy jednak nadmienić, że chociaż państwa narodowe tracą, zdaniem Becka, władzę suwerenną, to porządek, jaki wyznaczają jest nadal ważny. Stanowią one platformę umożliwiającą obywatelom wymianę doświadczeń, zapewniają bezpieczeństwo, pomagają w realizacji planów życiowych¹⁰. Zmieniają się jedynie rola i funkcje państwa, które staje się bardziej elastyczne pod wpływem procesów globalizacyjnych. Tylko bowiem takie państwo, które skupia się na polityce życia może pomóc obywatelom wytworzyć refleksyjną tożsamość i pozwolić im na podejmowanie wspólnych decyzji oraz działań, aby zminimalizować różnego rodzaju globalne ryzyka, takie jak terroryzm czy zagrożenia ekologiczne. Z kolei państwa etniczne, zamknięte na świat i chroniące własną niezależność za wszelką cenę, takie które bronią tradycji tradycyjnymi metodami, zamykają przed sobą możliwość nie tylko dostępu do pozytywnych efektów globalizacji i rozwoju w zglobalizowanym świecie, ale również pozbawiają siebie i swoich obywateli jakiegokolwiek wpływu na te procesy, a tym samym wystawiają się w większym stopniu na uboczne skutki globalizacji. *Remedium* na osłabienie państwa jest zatem jedno – otwarcie na świat i polityka kooperacji z innymi państwami. Tym samym należy odejść od narodowego i autonomicznego pojmowania suwerenności na rzecz transnarodowego oraz kooperacyjnego budowania zależności i relacji na poziomie globalnym i lokalnym. Celem państw nie byłoby oczywiście porzucenie suwerenności, ale coraz większe jej współdzielenie pomiędzy państwami. Według Becka żyjemy bowiem w społeczeństwie ryzyka, w którym często nie znamy konsekwencji własnych działań. Efekty tych działań mogą z kolei być zagrożeniem dla wszystkich, niezależnie od geograficznego położenia ich państw, bogactwa danego narodu itp. W tym sensie jedynie elastyczność działań i stworzenie instytucji umożliwiających lepszą kooperację i wymianę informacji oraz wychowanie przyzwyczajonych do zmiany i żyjących ze świadomością ryzyka obywateli może stanowić szansę na minimalizowanie globalnego ryzyka.

Patriotyzm i kosmopolityzm – próba stworzenia nowego typu obywatelstwa

Jeśli zgodzimy się z diagnozą Becka, to powinniśmy też zastanowić się nad zmianą naszego sposobu myślenia o wspólnotcie i o tożsamości, zwłaszcza w kontekście polskim, gdzie tożsamość obywatelska budowana jest wciąż głównie w oparciu o romantyczny, religijny i tradycjonalistyczny komponent. Jeśli przyjrzymy się krajom Europy zachodniej i funkcjonującym tam typom obywatelstwa i patriotyzmu, to bez trudu dostrzeżemy różnicę, częściowo wynikającą z historii, w podejściu do relacji między wspólnotą i jednostką, państwem i społeczeństwem oraz kościołem i władzą. Różnica ta zasadza się na refleksyjnej, a nie emocjonalnej oraz pragmatyczno-funkcjonalnej, a nie jedynie tradycjonalistycznej więzi ze wspólnotą¹¹.

⁹ Zob. Ulrich Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002 oraz idem, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005.

¹⁰ Zob. Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001 oraz idem, *Runaway World*, Londyn 2000.

¹¹ Zob. Jacek Kłoczowski (red.), *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, Kraków 2006.

Chcąc zatem dać szansę kolejnym pokoleniom na bardziej harmonijny i bezkompleksowy sposób funkcjonowania w świecie, pasujący do obecnych zmiennych warunków należałoby się zastanowić jak można poprawić polski typ budowania więzi ze wspólnotą w trakcie procesu socjalizacji i edukacji. W tym celu odwołam się do teorii Marthy Nussbaum, która wykorzystuje elementy kosmopolityzmu stoików, by zbudować nowy sposób wychowania obywatelskiego i integracji obywatelskiej w zglobalizowanym świecie. Promuje ona ideę głoszącą, że ludzie kochający swój kraj mogą i powinni zabiegać o lepszy świat, gdzie wszyscy ludzie wiedliby godne życie. Innymi słowy, celem systemu edukacyjnego jest wykształcenie w nas kosmopolitycznej postawy otwartości i odpowiedzialności wobec całego świata. Zdaniem autorki może to osłabić ekstremalne formy nacjonalizmu, a tym samym przyczynić się do światowego pokoju oraz poprawić życie wielu lokalnych wspólnot. Poprawa ta może się dokonać poprzez codzienne zaangażowanie ich członków w polepszanie warunków życia ich bliższego i dalszego otoczenia bez poczucia, że wspólnoty te są pozbawiane swojego kulturowego dziedzictwa.

Martha Nussbaum wykorzystuje elementy kosmopolityzmu stoików, by zbudować nowy sposób wychowania obywatelskiego i integracji obywatelskiej w zglobalizowanym świecie. Promuje ona ideę głoszącą, że ludzie kochający swój kraj mogą i powinni zabiegać o lepszy świat, gdzie wszyscy ludzie wiedliby godne życie. Innymi słowy celem systemu edukacyjnego jest wykształcenie w nas kosmopolitycznej postawy otwartości i odpowiedzialności wobec całego świata.

Zdaniem Nussbaum poprawienie programów szkolnych i rozwój akademickich sylabusów pod kątem edukacji kosmopolitycznej umożliwiłoby nam:

- (a) Lepsze zrozumienie nas samych. Sami rozumiemy się bowiem lepiej, gdy opisujemy się w relacjach do innych osób. Wtedy widzimy wady i zalety własnej kultury, rozpoznajemy co jest lokalne i przygodne, a co podobne, uniwersalne i podzielane z innymi.
- (b) Postęp w rozwiązywaniu problemów. Postęp taki zależy dziś często od międzynarodowej współpracy, nie tylko od wiedzy o interesach politycznych czy ekonomicznych innych krajów, ale od zrozumienia ich kultury.
- (c) Możliwość rozpoznania naszych praw, ale również zobowiązań wobec innych ludzi, a nie tylko wobec własnych obywateli. Musimy zatem edukować młodych ludzi tak, by byli świadomi różnic kulturowych, trudności związanych z porównywaniem wartości, a nawet niemożliwości ich obiektywnego porównania i wreszcie tak, by byli otwarci, tolerancyjni, ciekawi świata, a nie egocentrycznie zamknięci na to, co obce czy inne. Celem edukacji kosmopolitycznej w duchu liberalnym byłoby zatem wytworzenie postawy humanistycznej, a więc otwartej, nastawionej na zrozumienie tego, jakie wszystkim ludziom przysługują prawa oraz propagowanie świadomości tego, że prawa te są wyrażone w różnych językach i okolicznościach. Osiągnąć to można wprowadzając więcej zajęć interdyscyplinarnych. To one właśnie sprzyjają ideom kosmopolitycznego obywatelstwa¹².
- (d) Myślenie o państwie demokratycznym, jako o państwie osadzone na wartościach, które łączą, a nie dzielą obywateli. Te wartości, które zostały sproblematyzowane i dzielą

¹² Obywatele powinni nauczyć się myślenia o tym, jakby to było znaleźć się na miejscu innej osoby, odczuwać altruizm i empatię. Jednym z zadań jest bowiem rozbudzanie w młodych osobach wrażliwości i wyobraźni. Martha Nussbaum uważa, że tego typu umiejętności najbardziej można rozwijać przez kontakt z literaturą i sztuką.

społeczeństwo, tak jak kwestia początku i końca życia, powinny być odsunięte z podejmowania decyzji politycznych. Te zaś wartości, które według Nussbaum sami obywatele uznają za takie, które ich łączą i mogą być uniwersalizowane, powinny przekraczać granice państwa narodowego.

Idąc za sugestią Nussbaum dotyczącą edukacji kosmopolitycznej, aby wychować „obywateli” świata, czyli humanistów wrażliwych na krzywdę innych, należałoby zmienić systemy nauczania. W taki sposób, żeby wszędzie tam, gdzie systemy te są skoncentrowane jedynie na budowaniu tożsamości narodowej poprzez wykluczenie, wprowadzić większą ilość zajęć i badań nad mniejszościami kulturowymi, interdyscyplinarne studia typu *gender* oraz badania nad przemianami tożsamości grupowych i narodowych. Podstawowym sposobem nauczania byłaby debata Sokratejska lub Millowska idea rynku opinii, na którym pozostaną argumenty koherentne i uznane refleksyjnie w debacie za wciąż ważne, a nie po prostu milcząco narzucone z pokolenia na pokolenie. Szkoły i uniwersytety powinny uczyć młode osoby krytycznego myślenia, a więc takiego, gdzie za wnioskami stoją racje, zaś dyskusja dotyczy argumentów, a nie personaliów¹³.

Jednocześnie, tak rozumiana teoria edukacji będąca częścią teorii politycznej powinna bazować na koncepcji człowieka, która określa i wyznacza sfery wartości niezbędne dla każdego, kto chce się cieszyć w pełni jakością życia. Najważniejszą składową tej koncepcji jest lista aspektów życia skorelowana z możliwościami rozwoju (*capabilities approach*). W celu jej utworzenia Nussbaum zadaje arystotelesowskie pytanie: „jakie aktywności charakterystyczne dla działań ludzkich są tak istotne, że wydają się definitywnie określać życie jako prawdziwie ludzkie?” i wymienia taki oto zbiór: (1) życie – zdolność do dożycia późnego wieku i do życia, które nie byłoby zakończone przedwcześnie, oraz do nieredukowania go do takiego poziomu, że przestaje być życia warte; (2) zdrowie fizyczne – cieszenie się dobrym zdrowiem włączając w to zdolność do reprodukcji, adekwatnego wyżywienia oraz posiadania schronienia; (3) integralność cielesna – zdolność do swobodnego przemieszczania się z miejsca na miejsce, możliwość zabezpieczenia się przed przemocą, włączając w to przemoc seksualną i przemoc w rodzinie; możliwość satysfakcji seksualnej oraz wyboru w kwestiach reprodukcyjnych; (4) zmysły, wyobraźnia, myślenie – bycie zdolnym od posługiwania się zmysłami, do wyobrażania sobie, do myślenia i analizowania w taki sposób, który związany jest z odpowiednim wykształceniem (włączając w to między innymi czytanie, pisanie i liczenie); wykorzystywanie tych środków do zdobywania doświadczenia, wiedzy oraz ich przekazywania w celu ochrony wolności, zwłaszcza wolności wypowiedzi; bycie zdolnym do swobodnej ekspresji artystycznej, politycznej i religijnej; (5) emocje – zdolność do odczuwania przywiązania do rzeczy i nawiązywania więzi z osobami poza nami samymi; bycie zdolnym do kochania tych, którzy nas kochają i troszczą się o nas; zdolność do miłości, żalu, wdzięczności, smutku, która nie jest podyktowana strachem (wspieranie tych zdolności obejmuje wspieranie instytucji, dzięki którym mogą się one rozwijać); (6) rozum praktyczny – możliwość tworzenia koncepcji dobra i bycia zdolnym do krytycznej refleksji oraz planowania własnego życia (wiąże się to również z ochroną

¹³ Zob. Martha C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reform kształcenia ogólnego*, Wrocław 2008, ss. 4–14; także Anna Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Warszawa 2010, ss. 51–58. Choć Nussbaum kieruje swoje uwagi głównie pod adresem systemu edukacji amerykańskiej, to warto się zastanowić jak przenieść niektóre z jej rad na polski grunt w ramach zbliżającej się reformy edukacyjnej szkół wyższych.

wolności sumienia); (7) przynależność – zdolność do życia w relacji z innymi i dla innych, do okazywania troski o innych, do zaangażowania w różne formy społecznych interakcji, zdolność do wczucia się w sytuację innych (wspieranie tej zdolności obejmuje budowanie instytucji, które umożliwiają takie formy związków z innymi, a także ochronę wolności słowa i zgromadzeń); bycie zdolnym do okazywania szacunku dla innych i samego siebie; bycie zdolnym do traktowania siebie i innych jako równych (pociąga to za sobą założenie o niedyskryminacji ze względu na rasę, płeć, orientację seksualną, pochodzenie, wyznanie); (8) inne gatunki – bycie zdolnym do nawiązywania relacji ze zwierzętami i światem natury oraz troska o ten świat; (9) zabawa – zdolność do śmiechu, do zabawy, do cieszenia się aktywnością rekreacyjną; (10) kontrola nad własnym otoczeniem – zarówno politycznym: zdolność do aktywnej partycypacji i wyborów politycznych, które mają wpływ na nasze życie; prawo do wolności słowa i stowarzyszeń; jak i materialnym: możliwość posiadania własności; prawo do szukania zatrudnienia na równych zasadach z innymi, ochrony przed nieuzasadnioną konfiskatą dóbr i przeszukaniem. W pracy – możliwość zapewnienia ludzkich warunków pracy, w której możemy wykorzystywać nasz rozum praktyczny oraz wchodzić ze współpracownikami w relacje oparte na wzajemnym uznaniu i szacunku¹⁴.

Martha C. Nussbaum uznaje wymienione wartości za wewnętrzne podstawowe możliwości każdej jednostki, które umożliwiają jej rozwój bardziej zaawansowanych zdolności. Wewnętrzne możliwości są rozumiane przez nią jako konieczne warunki do prowadzenia dobrego życia. Możliwości te są rozwijane dzięki procesowi edukacji, socjalizacji, treningowi, ćwiczeniom, interakcjom itp. Promocja wspomnianych możliwości jest celem polityki państwa wymagającym od niego równocześnie dwóch rodzajów wysiłku: a/ promowania wewnętrznych możliwości (edukacja) oraz b/ wsparcia instytucjonalnego i zapewnienia warunków materialnych.

Nussbaum łączy zarazem te możliwości z ideą praw człowieka, którą interpretuje jako zastosowanie następującej reguły moralnej: nie powinno się dopuścić do tego, by człowiek nie mógł rozwijać swoich wewnętrznych możliwości. W celu realizacji tejże reguły, państwa oraz wspólnota międzynarodowa powinny starać się zapewnić pewne minimum umożliwiający rozwój tych możliwości. Zwłaszcza, że rozwój wielu z nich zależy od zewnętrznych warunków, które państwo może starać się poprawić.

Nie należy jednocześnie zapominać, że pełnia realizacji tych możliwości/umiejętności wymaga również podjęcia określonego wysiłku przez samych obywateli. Patriotyzm w sprawiedliwie urządzonym państwie – przekonuje Nussbaum – ma służyć właśnie temu, aby do nich zachęcić. Ten – jak pisze – „oczyszczony” patriotyzm wymaga swoich rytuałów – świąt i ceremonii – które spajają wspólnotę¹⁵. Liberałowi mogą one wydawać się czasami puste, a czasami groźne, ale są pożyteczne. Propozycja Nussbaum nie jest więc czysto proceduralnym liberalizmem w stylu Johna Rawlsa albo jego komunitariańską korektą, jest raczej próbą kompleksowego podejścia do wspólnoty w duchu Arystotelesa i stoików, dzięki któremu udałoby się zbudować bardziej otwarty kosmopolityczny naród obywatelski. Pożytkiem ze stworzenia takiego patriotyzmu byłoby otwarcie na różnorodność wartościowych ludzkich zachowań i form życia. Po drugie, reguły te mogą być pomocne w elimi-

¹⁴ Warto dodać, że te wartości uzupełniają się wzajemnie i odnoszą do siebie w złożony sposób, który może być odkryty jedynie empirycznie, poprzez praktykę. Zob. Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999, ss. 41–42.

¹⁵ Zob. Martha Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, „The Boston Review”, 1994.

nowaniu skrajnych, ksenofobicznych stanowisk światopoglądowych z debaty publicznej. Po trzecie wreszcie, zmiana taka nie osłabiałaby wspólnoty i więzi wspólnotowych, ale uzupełniała je o kolejny wymiar.

Zakończenie

W krótkim szkicu nie sposób przedstawić dogłębnej relacji między zaproponowanym przez Nussbaum programem zmian a możliwymi zmianami mentalności społeczeństwa polskiego. Proponuję jednak w ramach podsumowania roboczą definicję patriotyzmu kosmopolitycznego oraz opis kilku prawdopodobnych efektów, jakie zmodyfikowanie programów edukacyjnych pod kątem kosmopolityzmu, mogłoby spowodować.

Kosmopolityczny patriotyzm polegałby na połączeniu wybranych pozytywnych elementów z polskiej historii, na których moglibyśmy oprzeć naszą zbiorową tożsamość wraz z kosmopolityczną sugestią, że podstawowe zasady etyczne obowiązują uniwersalnie i dotyczą wszystkich osób. Kosmopolityczny patriotyzm zwracałby również uwagę na edukację obywatelską w duchu liberalnej, kosmopolitycznej tolerancji wyznaczonej przez Nussbaum oraz empatycznego obowiązku pomocy sugerowanego przez Petera Singera¹⁶ czy Richarda Rorty'ego¹⁷. Miałby służyć dialogowi kulturowemu, a także polepszeniu jakości życia społecznego i standardów polityki (być może zmniejszeniu centralnej roli państwa i przypisaniu większej władzy decyzyjnej lokalnym, samorządowym wspólnotom). Byłby to nowoczesny patriotyzm pozwalający polskim obywatelom na lepsze poczucie bycia u siebie, tak w kraju, jak i za granicą.

Edukacja kosmopolityczna, proponowana przeze mnie za Nussbaum, jako środek do wytworzenia kosmopolitycznego patriotyzmu, mogłaby w społeczeństwie polskim zmienić przede wszystkim obecne podejście do naszej historii i relacji w świecie oraz rozumienie tego, czym jest obywatelstwo. Patriotyzm, choć jest bowiem ważnym elementem spajającym obywateli ze sobą i z państwem, nie może kreować w zglobalizowanym świecie postawy zamknięcia. Przeciwnie, powinien on dzięki komponentowi kosmopolitycznemu zachęcać do postawy otwarcia, do budowy społeczeństwa pluralistycznego światopoglądowo, do tworzenia patriotyzmu konstytucyjnego (czyli integracji obywateli wokół wspólnej wartości, jaką jest konstytucja). Kosmopolityczny patriotyzm pomagałby zatem w otwieraniu się na integrację z Europą bez poczucia zagrożenia utraty tożsamości narodowej; pomagałby obywatelom polskim poczuć się w Europie jak w domu, który kochają i za którego losy również ponoszą odpowiedzialność. Kosmopolityczny patriota szukałby też i promował nowe pozytywne mity, które pomogłyby kształtować przyszłe pokolenia Polaków jako ludzi gotowych do podejmowania wielkich wyzwań, pozytywnie myślących o świecie. Jeśli bowiem Polacy mają być faktycznie dumni ze swojego kraju i swoich osiągnięć, muszą przestać myśleć o sobie w kategoriach ofiary, przestać pielęgnować chwile wielkich traum i wielkich przegranych. Wytworzenie nowych mitów i nowego spojrzenia na historię mogłoby doprowadzić zarazem do zmiany rozumienia zadań polityki historycznej, z obecnej nastawionej przede wszystkim na sentymentalne rozpamiętywanie przeszłości na taką, która dowartościowuje pozytywne aspekty naszej historii.

¹⁶ Zob. Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalisation*, New Haven 2002.

¹⁷ Zob. Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 1996.

Aby zmienić negatywne myślenie Polaków o sobie i ich postawę podszytą wzajemną nieufnością oraz nieufnością do instytucji państwa, potrzebujemy zaszczepienia w nowym pokoleniu formy obywatelskiego, kosmopolitycznego patriotyzmu opartego na pozytywnych poszukiwaniach tego, co nas łączy, co między nami jest wspólne, na szukaniu pozytywnych historycznych przykładów zarówno z czasów oświecenia (Komisja Edukacji Narodowej), jak i z 20-lecia międzywojennego (różnorodność kulturowo-religijna); innymi słowy przykładów nieodwołujących się jedynie do romantyczno-religijnego mitu Polski jako „Chrystusa Narodów”. Edukacja kosmopolityczna mogłaby również przełamać dominujący dziś stosunek Polaków do państwa, który z jednej strony jest skrajnie roszczeniowy, a z drugiej charakteryzuje się wysokim brakiem poczucia odpowiedzialności za państwo oraz brakiem poszanowania prawa.

Wydaje mi się, iż pierwszym krokiem do osiągnięcia zarysowanej powyżej z grubsza zmiany jest pokazanie, że nie ma sprzeczności między patriotyzmem a kosmopolityzmem i że można budować obywatelskie poczucie więzi z jednej strony na patriotycznym odwołaniu do wybranych elementów z naszej przeszłości, a z drugiej strony na kosmopolitycznym uniwersalizmie moralnym, uznającym, że każdy człowiek ma przyrodzoną godność i w związku z tym każdy powinien przestrzegać, mówiąc za Immanuelem Kantem, minimalnych wymogów uniwersalnej gościnności w stosunku do obcych¹⁸. Taki model dodatkowo nie łączyłby dumy narodowej z brawurą albo byciem patriotą z bohaterską walką, przeciwnie, łączyłby obywatelstwo z poczuciem odpowiedzialności, obowiązkiem, kultem pracy, poszanowaniem siebie nawzajem, docenianiem zaangażowania zwykłych obywateli. Zadaniem dla dzisiejszych polityków jest więc stworzenie warunków i języka umożliwiających wkluczenie tych, którzy zostali wykluczeni z polityki lub wykluczili się na własne życzenie, bez odwoływania się do ich frustracji. Zmiana mentalności zajmie długie lata, ale wychowanie dobrego, krytycznie myślącego i strzegącego swoich praw obywatela jest jedną z kluczowych kwestii jeśli chcemy, by proces modernizacyjny nie ograniczał się jedynie do powolnej i nie zawsze udanej przebudowy instytucji, a dotyczył również zmiany postaw i zachowań, które mogłyby utrwalić porządek instytucjonalny¹⁹.

Reasumując, sami musimy sobie zadać pytanie o kształt przyszłego obywatelstwa, o to czy ma to być obywatelstwo zamknięte, czy otwarte. Takie, które jest zbudowane na elementach niedyskursywnych, ksenofobicznych, strachu przed innym, robieniu z innego (odmiennie myślącego czy przyjmującego odmienne wartości jako podstawę dobrego życia) wroga „polskości”, napiętnowaniu go. Czy też może chcemy budować naszą obywatelską tożsamość na komponentach oświeceniowych, pluralizmie światopoglądowym i kulturowym, nawiązywać do refleksyjnej teorii obywatelstwa liberalnego, doceniającej wartość zwykłej pracy, obywatelskie zaangażowanie w działalność lokalnej społeczności i budującej więź między obywatelami na fundamencie wzajemnego poszanowania mimo odmienności myśli, postaw i gustów. Jeśli wybierzemy tę drugą opcję, to jest szansa, że młode pokolenie nie będzie chciało w przyszłości emigrować z naszego kraju, że zmniejszymy dysproporcje między biednymi i bogatymi (jedne z największych na tle innych krajów) i że staniemy się dobrze zarządzanym państwem w środkowej Europie, które zapewnia szanse rozwojowe przyszłym obywatelom.

¹⁸ Zob. Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] idem, *O porządku...*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995.

¹⁹ Zob. Rafał Wonicki, *Polityka namiętności. Rzecz o obywatelstwie*, <http://publica.pl/teksty/polityka-namietnosci/>

JAROSŁAW LUBIAK

Akademia Sztuki w Szczecinie, Muzeum Sztuki w Łodzi

Obywatel — artysta

Słowa kluczowe: agon, demokracja, filozofia, parezja, polityka sztuki, sprawiedliwość, sztuka, wspólnota

Artykuł poddaje refleksji społeczną funkcję sztuki. Punktem wyjścia do analizy jest przeciwstawienie koncepcji sprawiedliwego ustroju państwowego zawartej w pismach Platona – wizji sprawiedliwie urządzonej wspólnoty ludzkiej, przedstawionej w projekcie Krzysztofa Wodiczko. Ta analiza jest podstawą do sformułowania teoretycznego postulatu „polityki sztuki”, jako narzędzia realizacji etycznych, społecznych i artystycznych założeń dotyczących organizacji życia wspólnoty.

Miasto-państwo

Znanym i wielokrotnie komentowanym gestem Platon odmówił sztuce i artystom prawa do obywatelstwa w dobrze urządzonym państwie. To wykluczenie stanowiło efekt szczegółowych przemyśleń na temat prawidłowej konstrukcji ustroju i to zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Zapewne to radykalizm tego wykluczenia nakazuje powracanie do niego przy próbach określenia społecznej czy politycznej funkcji sztuki. Próba przywrócenia sztuce obywatelstwa musi mierzyć się z odmową sformułowaną u początków namysłu nad urządzaniem życia wspólnoty. Zwłaszcza, że, paradoksalnie, usunięcie sztuki jest u Platona połączone z ustanowieniem sztuki właściwej („królewskiej”), czyli polityki¹.

Sztukę (ściślej: pewien rodzaj sztuk) – którą filozof rozważa głównie na przykładzie poezji, choć czasem dla wygody sięga również po przykłady z malarstwa – obciąża przede wszystkim zarzut naśladownictwa. Kwestia ta pojawia się głównie w *Państwie*, gdzie dyskusja o sprawiedliwości prowadzi do rozważań o najlepszym ustroju dla miasta-państwa. Uczestnicy rozmowy próbując dociec co charakteryzuje sprawiedliwego człowieka, przechodzą do dyskusji o sprawiedliwie urządzonej wspólnocie, aby przyglądając się czemuś znacznie większemu niż jednostka – wypatrzeć to, co wcześniej wymykało się możliwości pochwycenia.

I to właśnie w sprawiedliwie urządzonej mieście nie ma miejsca dla sztuki naśladowczej. Przede wszystkim ze względu na to, że jej wytworem jest fałsz. Poezja (podstawowy przykład dla sztuk naśladowczych) jest fałszywa zarówno ze względu na treść, jak i sposób swojej wypowiedzi. W księdze II *Państwa* Platon zarzuca poetom, że opowiadają „fałszywe mity”, mówią nieprawdę o bogach, przez to dostarczając złych wzorców swo-

¹ Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 650.

im słuchaczom, zwłaszcza młodzieży („niech nam żaden poeta, dobra duszo, nie mówi, że: «bogowie do obcych podobni / Wygląd swój odmieniają zwiedzając miasta śmiertelnych». I niech nikt nie szerzy kłamstw o Prometeuszu i o Tetydzie, i niech w tragediach ani w innych poematach nie wprowadza Hery zmienionej w kapłankę i zbierającej dla: «życie dających snów Inacha, co Argos opływa». I niech nam nikt innych podobnych kłamstw nie opowiada”)². Kłamliwe historie o bogach nie powinny być rozpowszechniane w państwie, jeśli miałyby być ono urządzone sprawiedliwie. W pewnym momencie Platon formułuje paradoksalny wobec sztuk naśladowczych zarzut, a mianowicie oskarża poezję o brak podobieństwa – pisze wprost: „tym bardziej największego z bogów [Zeusa], żeby nie śmieli [poeci] tak wbrew wszelkiemu podobieństwu malować”³. Zachowania i czyny, przedstawione przez poezję z całą jej naśladowczą siłą, są niepodobne do wiedzy o bogach, czy ściślej do wiedzy o tym, co czynić i jak bogowie zachowywać się powinni. Wśród tych zarzutów pojawiają się również sugestie jak mogłaby wyglądać dobra poezja – łatwo się domyślić, że przede wszystkim przedstawiałaby bogów w odpowiedni sposób oraz promowałaby odpowiednią wizję świata („i poeci, i powieściopisarze źle mówią o ludziach, jeżeli chodzi o sprawy najważniejsze – że wielu jest niesprawiedliwych, a niejednemu się dobrze powodzi, sprawiedliwi zaś żyją w nędzy – i to, że się niesprawiedliwość opłaca, jeżeli się ukryje; że sprawiedliwość to jest dobro cudze, a dla człowieka samego to kara. Więc takie rzeczy mówić zabronimy, a w przeciwnym duchu polecimy pisać wiersze i mity”⁴).

Zarzut Platona jest jednak jeszcze cięższy – sztuka jest nie tylko bezużyteczna – jest niebezpieczna. Poruszając do głębi swoimi fałszywymi obrazami, sztuka osłabia w obywatelu, czyli zgodnie z ówczesnym porządkiem w mężczyźnie, spokój i siłę ducha, a rozbudza i nasila emocjonalność – rozchwianie przypisywane kobiecości. Rozchwianie psychiki obywateli zagraża państwowemu ustrojowi, dla którego zresztą jednostkowa psychika jest modelem.

W księdze III *Państwa*, obok zarzutów o niegodnych przedstawieniach bogów („wyprosimy sobie u poetów, żeby bogowie nie jęczeli”⁵) i ukazywaniu świata niezgodnego z jego właściwym pojmowaniem, pojawia się zarzut innej natury – dotyczący samego sposobu, w jaki poezja jest wygłaszana. Poeci wcielają się w sytuację, którą relacjonują. Poetycka opowieść stwarza fałszywy obraz, w którym rolę utożsamia się z bohaterami wydarzeń: „A później mówi tak, jakby on sam był Chryzesem, i stara się w nas, ile możliwości, wywołać to wrażenie, że to nie Homer mówi, ale kapłan, starzec. I całą resztę opowiadania mniej więcej tak prowadzi, malując to, co było pod Ilionem i na Itace, i co się dzieje w całej Odysei”⁶. Zamiast ukrywać się w tym naśladownictwie poeta powinien raczej wystąpić otwarcie jako ten, który relacjonuje wydarzenia, wtedy „by nie było [to] naśladowanie, tylko opowiadanie proste”⁷.

² Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, 392ab.

³ Ibidem, 388c.

⁴ Ibidem, 392ab.

⁵ Ibidem, 388b.

⁶ Ibidem, 393a.

⁷ Ibidem, 393d.

W istocie chodzi tu o wykluczenie wszelkiego naśladownictwa: „A takiego męża, zdaje się, który by z wielkiej mądrości potrafił się mienić w oczach i naśladować wszystko możliwe, gdyby nam do miasta przyszedł sam i chciałby się u nas produkować, przyjęlibyśmy z wielkim szacunkiem jako istotę godną czci i podziwu i sympatyczną, ale byśmy powiedzieli, że u nas w mieście takich nie ma, i nie trzeba...”⁸. Ze wspólnoty wykluczone zostaje naśladownictwo, gdyż tworzy pozór i fałsz, podczas gdy wspólnota miasta powinna być zorganizowana wokół prawdy. Choć, jak się okaże, Platon przewiduje wyjątki od tej zasady.

Prawie na sam koniec dialogu w księdze X, Platon powraca do rozważań na temat funkcji sztuki we wspólnocie, precyzuje też czym jest naśladownictwo. Co ciekawe, w tym momencie w funkcji przykładu poeta zostaje zastąpiony na chwilę przez malarza. Naśladownictwo wytwarza obrazy, które są czymś „trzecim z rzędu w stosunku do prawdy”. Filozof dyskutuje to na przykładzie łóżka: prawdą jest jego idea (stworzona przez boga), konkretne łóżko wykonane przez stolarza jest czymś drugim z rzędu, natomiast obraz stworzony przez malarza jest czymś trzecim z rzędu i z prawdą nie ma zbyt wiele wspólnego. Malarstwo nie przedstawia prawdy o rzeczach, lecz jedynie ich widoki; pokazuje nie to, czym one są, lecz jedynie jak wyglądają. Co więcej, malarz, chociaż wie jak stworzyć obraz łóżka, to nie ma najmniejszej wiedzy o tym, jak stworzyć samo łóżko. Naśladownictwo, jako odtwarzanie najbardziej powierzchownej wiedzy o przedmiotach, przeciwstawione zatem być powinno wytwarzaniu przedmiotów, wymagającemu wiedzy prawdziwej. Imitacja nie wynika z wiedzy, nie wytwarza rzeczy, a jedynie ich widziadła – „naśladowcza sztuka – sama licha – z lichym pierwiastkiem obcuje i lichotę rodzi”⁹. Sprawiedliwe więc jest jej usunięcie jako bezużytecznej z miejskiej wspólnoty.

Zarzut Platona jest jednak jeszcze cięższy – sztuka jest nie tylko bezużyteczna – jest niebezpieczna. „To samo [co malarz], powiemy, robi i poeta-naśladowca; on w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczepta zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko”¹⁰. Sztuka naśladowcza osłabia kontrolę rozumu, rozbudza emocje, wyprowadza psychikę ze stanu równowagi. A co gorsza, „potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych, z jakimiś nielicznymi wyjątkami”¹¹. Poruszając do głębi swoimi fałszywymi obrazami, sztuka osłabia w obywatelu, czyli zgodnie z ówczesnym porządkiem w mężczyźnie, spokój i siłę ducha, a rozbudza i nasila emocjonalność – rozchwywanie przypisywane kobiecości. Rozchwywanie psychiki obywateli zagraża państwowemu ustrojowi, dla którego zresztą jednostkowa psychika jest modelem. Wspólnota podobnie jak jednostka, powinna zachować równowagę, pozostać pod kontrolą rozumu. Szczególnie młodzież narażona jest na deprawację, gdyż poezja wprowadza w jej dusze fałszywe przekonania, lękliwość, emocjonalność oraz brak opanowania. Skutkiem tego dusze młodych ludzi mogą stać się niesprawiedliwe i nieprawe, podobnie jak wspólnota stworzona z takich obywateli.

⁸ Ibidem, 398a.

⁹ Ibidem, 603b.

¹⁰ Ibidem, 605b-c.

¹¹ Ibidem, 605c.

Wydaje się, że „prawdziwy” powód wygnania poetów i malarzy (artystów, jakbyśmy powiedzieli dziś) z miasta, odebrania im obywatelstwa w sprawiedliwie urządzonym państwie jest jednak inny. Platonem kieruje raczej chęć usunięcia pretendentów do władzy nad wspólnotą. Motyw ten staje się czytelny w *Obronie Sokratesa*, w której oskarżony filozof dowodzi słuszności przekonania o swojej mądrości. Przekonanie to opiera na konfrontacji, jakiej dokonał osobiście. Sokrates rozmawiał z ateńskimi politykami, poetami i rzemieślnikami, aby dowiedzieć się czy dysponują oni mądrością, którą sobie przypisują. Wśród polityków najślawniejsi wykazywali znacznie więcej braków roztropności, niż ci pozostający w cieniu. Poeci zaś: „utworów swoich nie tworzą dzięki mądrości, lecz za sprawą jakiejś cechy naturalnej poprzez natchnienie tak jak boscy prorocy albo wróżbici. Ci również mówią wiele pięknych rzeczy, ale nie mają żadnej wiedzy o tym, co mówią”¹². Podobnie „rzemieślnicy popełniali ten sam błąd, co i poeci, każdy uważał się dzięki pięknemu wykonywaniu sztuki za mądrzejszego również w innych rzeczach o największej wadze”¹³. Umiejętność pięknego mówienia, wykonywania pięknych przedmiotów, pewne techniczne mistrzostwo nie oznacza dostępu do wiedzy ani tym bardziej nie uzasadnia roszczeń do mądrości w sprawach ogólnych. Tę ostatnią bowiem Sokrates zarezerwował dla siebie, nawet jeśli jego mądrość polegała przede wszystkim na świadomości braku wiedzy (i wsłuchiwaniu się w wewnętrzny głos *daimoniona*).

Rozstrzygnięcie o tym, kto ma dostęp do mądrości jest kluczowe dla organizacji ustroju państwa, które Platon projektuje. Bowiem to jedynie mądrość powinna uprawniać do sprawowania władzy we wspólnocie. „Jak długo – zacząłem (twierdzi Sokrates u Platona) – albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i póki to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”¹⁴. Umiłowanie mądrości, filozofia, jest konieczna nie tylko do sprawnego rządzenia państwem, ale nawet dla ratunku ludzkości.

Jeśli zatem Sokrates dokonał weryfikacji roszczeń polityków, poetów i rzemieślników do mądrości, to podjął się tego między innymi po to, by sprawdzić ich kompetencje do sprawowania władzy. Władzy, w której ustrój ateński gwarantował im udział. Jeśli jednak tylko filozofia gwarantować miała, jego zdaniem, możliwość opanowania najwyższej ze sztuk czyli sztukę polityczną, to jasne staje się, że Platon pragnął wygnać artystów z państwa, żeby filozofowie nie mieli konkurentów w opanowywaniu tej sztuki. Paradoksem jest, że skazując sztukę na banicję za naśladownictwo, jednocześnie w *Polityku* Platon stwierdza, że sztuka polityczna powinna naśladować sztukę tkacką¹⁵. Najwyższa ze sztuk nie tylko zatem zostaje określona przez potępiane w poezji i malarstwie naśladownictwo, ale w dodatku przez naśladownictwo rzemiosła, które przecież w *Obronie Sokratesa* zostało oskarżone o brak mądrości. Sztuka tkacka daje władzy królewskiej umiejętność tego, co dla tworzenia wspólnoty jest najbardziej konieczne, a mianowicie *splatania*. Sztuka polityczna splata

¹² Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko, Kraków 2007, 22b-c.

¹³ Ibidem, 22d.

¹⁴ Platon, *Państwo*, op. cit., 473d.

¹⁵ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, 308e.

obywateli we wspólnotę, tworząc państwo. Jak twierdzi Platon splata charaktery „mężne”, „silne” z „przyzwoitymi”, „milszymi” i „bogatszymi”¹⁶. John Wallah interpretuje platońską koncepcję sztuki politycznej jako splatanie, które „tworzy związki między *logoi* – słowami, dyskursami, racjonalnymi argumentami – a *erga* – czynami, praktykami, historycznymi realiami – w odniesieniu do ich wpływu na polityczną wspólnotę jako całość”¹⁷.

Jak pamiętamy jednym z głównych powodów, dla którego artyści (czyli uprawiający sztuki naśladowcze: poeci i malarze) zostają pozbawieni obywatelstwa w platońskim mieście był fałsz zawarty w ich utworach. Naśladownictwo, którym jest sztuka poetów i malarzy jest kłamstwem. Istnieje jednak kłamstwo, które Platon nie tylko dopuszcza, lecz wręcz nakazuje. Czynnikiem, który przesądza o tej konieczności jest użyteczność: „Fałsz zawarty w słowach, kiedy i w stosunku do kogo jest użyteczny? Tak że nie zasługuje na nienawiść? Czy nie w stosunku do wrogów i w stosunku do tak zwanych przyjaciół, kiedy skutkiem obłąkania albo jakiejś głupoty gotowi są robić coś złego? Wtedy, żeby to odwrócić, kłamstwo staje się użyteczne. Jak lekarstwo”¹⁸. Prawo do jego użycia jest ściśle limitowane: „I mówienie prawdy wypadnie cenić wysoko. Bo jeżeliśmy słusznie mówili przed chwilą, jeżeli istotnie bogowie nie używają kłamstwa, a ludziom ono się przydaje tylko jako lekarstwo, to jasna rzecz, że coś takiego trzeba zostawić lekarzom, a ludzie prywatni nie powinni tego tykać”¹⁹. Stosowanie tego lekarstwa jest wyłączną prerogatywą władcy: „Zatem jeżeli w ogóle ktokolwiek, to rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa. A inny nikt niech czegoś takiego nie próbuje”²⁰. A zatem staje się ono narzędziem sztuki politycznej.

Czy nie podważa to jednak wiarygodności tej królewskiej sztuki, czy kłamstwem powinien posługiwać się miłośnik mądrości, który zdaniem Platona jest jedynym pretendentem do roli władcy w jego państwie? Czy posługiwał się nim Sokrates – najprawdziwszy wzorzec filozofa? Tenże Sokrates, który potępił ateńskich polityków za niedostatki wiedzy i mądrości? Odpowiedzią na te pytania może być pewne odwrócenie, w którym sztuka polityczna włączająca kłamstwo i wykluczenie w swoje instrumentarium, zostałaby zastąpiona przez politykę sztuki, dla której mówienie prawdy i włączanie wykluczonych stają się głównymi narzędziami działania.

„Miasto ucieczki”

Platońskiej koncepcji państwa, w której wspólnota jest spleciona między innymi dzięki wygnaniu tych, którzy uznani zostają za nieodpowiednich, można bowiem przeciwstawić „miasto ucieczki”, w którym wspólnota organizuje się wokół zadania udzielania schronienia wygnancom czy uchodźcom. Przeciwwstawienie jest tym bardziej warte rozważenia, że impulsem do powstawania projektu artysty jest również głęboko krytyczny stosunek do konkretnej sytuacji politycznej oraz systemu politycznego, który ją zrodził. Krzysztof Wodiczko w swoim projek-

¹⁶ Ibidem, 309b.

¹⁷ John A. Wallach, *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*, University Park, Pennsylvania 2001, s. 44.

¹⁸ Platon, *Państwo*, 382c.

¹⁹ Ibidem, 389b.

²⁰ Ibidem, 389b.

cie *Miejsce Pamięci Ofiar 11 Września. Propozycja przekształcenia Nowego Jorku w „miasto ucieczki”* stwarza wizję przekształcenia amerykańskiej demokracji liberalnej w ustrój bardziej sprawiedliwy. Artystyczna wizja jest zmaterializowana w projekcie struktury architektonicznej oraz zespołu instytucji, dzięki którym taka przemiana mogłaby się dokonać²¹.

Platońskiej koncepcji państwa, w której wspólnota jest spleciona między innymi dzięki wygnaniu tych, którzy uznani zostają za nieodpowiednich, można bowiem przeciwstawić „miasto ucieczki”, w którym wspólnota organizuje się wokół zadania udzielania schronienia wygnańcom czy uchodźcom. Przeciwwstawienie jest tym bardziej warte rozważenia, że impulsem do powstawania projektu artysty jest również głęboko krytyczny stosunek do konkretnej sytuacji politycznej oraz systemu politycznego, który ją zrodził.

W przypadku Platona poszukiwanie sprawiedliwego ustroju, jak zauważa John Wallah w *The Platonic Political Art*, było sprowokowane przez wydarzenie, jakim był proces i skazanie na śmierć Sokratesa²². Wydarzenie to spowodowało, iż Platon wycofał się z bezpośredniego zaangażowania w działalność polityczną, ponieważ jego zdaniem ten akt rażącej niesprawiedliwości odsłonił ustrojowe wady ateńskiej demokracji. W przypadku projektu artystycznego, przeciwstawionego tu Platońskiemu, również kluczowe jest wydarzenie historyczne, które odsłania ustrojowe wady demokracji, tym razem zachodniej (a ściślej liberalnej). Oba projekty, mimo że ich powstanie rozdziela prawie dwa i pół tysiąca lat, w podobny sposób budowane są wokół idei sprawiedliwego urzędnictwa wspólnoty. Przy czym, o ile stosunek filozofa do demokracji jest złożony i raczej negatywny²³, o tyle artysta dokonuje krytyki demokracji w celu jej poprawienia. W drugim przypadku chodzi zatem o lepsze urządzenie ustroju demokratycznego.

Przed przedstawieniem głównych założeń projektu Krzysztofa Wodiczko, konieczne jest jeszcze rozważenie relacji sztuki współczesnej do sztuki naśladowczej pozbawionej prawa do obywatelstwa w urządzonym przez Platona państwie. Nie wchodząc w szczegółową analizę wielkiego i złożonego problemu relacji sztuki do naśladownictwa, problemu nazwanego na gruncie sztuki mianem realizmu, można założyć, że zjawiska określane mianem sztuki współczesnej stanowią kontynuację tradycji, którą Platon poddał krytyce w swoich dialogach. Równie istotne jest to, że tradycja ta uległa odwróceniu w działaniach sztuki awangardowej zapoczątkowanych w pierwszej połowie dwudziestego wieku. Odwróceniu ulega relacja tego, co Platon nazywał widziadłem (czyli przedstawienia artystycznego) do rzeczy, której jest ono widokiem (dajmy na to, by zostać w zgodzie z przykładem

²¹ Projekt ma formę artykułu wyjaśniającego koncepcję ilustrowanego wizualizacjami wykonanymi przez Jegana Vincenta de Paula. Wodiczko przygotowywał tę koncepcję w latach 2001–2007. Została ona zaprezentowana w formie książkowej. Por. Krzysztof Wodiczko, *City of Refuge: A 9-11 Memorial*, red. M. Jarzombek, M. Widrich, London 2009 oraz idem, *Miejsce Pamięci Ofiar 11 Września. Propozycja przekształcenia Nowego Jorku w „miasto ucieczki”*, [w:] Jarosław Lubiak (red.), *Propozycja przekształcenia Nowego Jorku w „miasto ucieczki”*, Łódź 2010.

²² Chociaż, wbrew utrwalonym opiniom jak przestrzega Wallah, nie należy go postrzegać jako myśliciela po prostu antydemokratycznego. Argumentem może tu być odrzucenie przez Platona propozycji bycia legislatorem dla kolonii Arkadyjczyków i Tebańczyków w Megalopolis ze względu na to, że nie chcieli oni „mieć równości”. John Wallah, *The Platonic Political Art*, op. cit., s. 60 i nn.

²³ Ibidem, s. 69.

Platona, łóżka). Artyści awangardowi nie naśladową już łóżek tworzonych przez rzemieślników naśladowujących idee, nie tworzą widziadeł „trzeciego rzędu”. Przeciwnie artyści awangardowi tworzą wzory, które rzemieślnicy mogliby naśladować konstruując łóżka, czy szerzej – artyści projektują rozwiązania, które powinna naśladować rzeczywistość. Można powiedzieć, że polemicznym gestem wobec krytyki Platona potępiającego ich uroszczenia do wiedzy, artyści przypisali sobie wprawdzie nie wiedzę o tym, jaka jest rzeczywistość, ale umiejętność konstruowania wizji, jaką mogłaby ona być, żeby była lepszą.

Tego rodzaju projekt przedstawia artysta – Krzysztof Wodiczko w odpowiedzi na wydarzenie, które dotknęło jego miasto, a które w jego odczuciu stawia jako najbardziej palącą kwestię sprawiedliwego urządzenia wspólnoty, która obecnie nie może być traktowana inaczej niż jako globalna. W odpowiedzi na ataki terrorystyczne na Nowy Jork z 11 września 2001 Wodiczko tworzy projekt Miejsca Pamięci Ofiar 11 Września²⁴. Jego koncepcja jest jednak bardzo odległa od tradycyjnego programu kommemoratywnego, którego celem jest zazwyczaj stworzenie widmowej formy obecności tych, którzy chwalebnie zginęli lub odeszli. Projekty realizowane na *Ground Zero* w Nowym Jorku, zarówno plan ogólny Daniela Libeskinda, jak i monument Michaela Arada stanowią próbę zanegowania nieobecności²⁵. W założeniu obciążone są one skazą, jaką stanowi zaprzeczenie rzeczywistości, określone przez melancholijną relację z tym, co utracone.

Koncepcja Miejsca Pamięci Krzysztofa Wodiczko zmierza dokładnie w odwrotnym kierunku – odrzucając melancholijne przeżywanie nieobecności, optuje za aktywną pracę żałoby, która będzie w istocie pracą pamięci. Nie upamiętnienie, lecz upomnienie jest powodem, dla którego ta praca powinna być podjęta. To upomnienie, jakie otrzymał Nowy Jork, a za jego pośrednictwem wszyscy mieszkańcy zamożnych miast Północy.

Formułując swój projekt Wodiczko odwołuje się do rozważań Emmanuela Lévinasa poświęconych biblijnym „miastom ucieczki”, miastom, w których z nakazu Boga mogła znaleźć schronienie osoba odpowiedzialna za śmierć innego człowieka, o ile spowodowała ją nierozmyślnie²⁶. Mieszkańcy sześciu miast mieli obowiązek przyjąć u siebie nieumyślnego zabójcę i zapewnić mu ochronę przed niechybną zemstą ze strony krewnych zmarłego.

Zapewne nie przypadkiem zarówno Lévinas, jak i Wodiczko odwołują się do przykładu „miast ucieczki”, gdy zastanawiają się nad sytuacją na świecie, nad tym jak świat jest urządzony. W Biblii jest o nich mowa przy okazji nadania ziemi plemionom Izraela i jej podziałowi²⁷. Bóg rozdzielając ziemię, przydzielając miasta, nakazuje w sześciu z nich urządzić „miasta ucieczki”. Urządzając życie Izraelitów Bóg nakazuje im zapewnić możliwość ucieczki przed zemstą i śmiercią nierozmyślnym zabójcom. A zatem w boskim porządku przewidziane są miejsca, w których zawieszona zostaje działanie prawa (nadanego przez Boga). Gdy w *Księdze Powtórzonego Prawa* Bóg ponownie nakazuje stworzenie „miast ucieczki” dokładnie precyzuje, w jakim przypadku można uczynić wyjątek od prawa, które w każdym innym wypadku powinno być stosowane z całą surowością: „Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę” (Pwt 19:21). „Miasta ucieczki” miały

²⁴ Wodiczko, *Miejsce...*, op. cit.

²⁵ Chodzi o plan ogólny zagospodarowania miejsca po Światowym Centrum Handlu autorstwa Daniela Libeskinda zatytułowany *Memory Foundations* i koncepcję *National September 11 Memorial* autorstwa Michaela Arada.

²⁶ Emmanuel Lévinas, *Les villes-refuges*, [w:] idem, *L'Au-dela du verset. Lectures et discours talmudique*, Paris 1982.

²⁷ Por. *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, Lb 35:1-34, 1Krn 6:42, 6:52.

umożliwić powstrzymanie przemocy, która w tym momencie byłaby niezasłużona, gdyż winowajca „nieumyślnie zabił bliźniego, nie mając przedtem do niego nienawiści” (Pwt 4:42). Ograniczenie prawa „zemsty krwawej” (nakazanej w innych przypadkach), z pewnością stanowiło ograniczenie eskalacji przemocy²⁸. Zapewne z tego właśnie względu postulat „miast ucieczki” stanowi dla Krzysztofa Wodiczko tak istotny element jego projektu, wskazujący drogę, dzięki której możliwe jest urządzenie świata w taki sposób, żeby ożywiony spór nie musiał przeradzać się w krwawy konflikt.

Biblijne „miasta ucieczki” charakteryzowała jeszcze jedna cecha, która wydawać się może istotna dla planu artysty. Bóg nakazując ich utworzenie, polecał również, aby prawo do schronienia dotyczyło także cudzoziemców: „Owe sześć miast winny służyć za schronienie zarówno Izraelitom, jak i obcym, oraz tym, którzy osiedlili się pośród was; tam może uciekać każdy, kto zabił drugiego nieumyślnie” (Lb 35:12, 15). Można zatem powiedzieć, że zawieszenie prawa „zemsty krwawej” zostaje tu rozciągnięte poza obszary poddane jurysdykcji Izraelitów. Obcokrajowcy mają prawo do schronienia w „mieście ucieczki”.

Odnosząc za Emmanuelem Lévinasem i Krzysztofem Wodiczko biblijny przykład do sytuacji współczesnej, można powiedzieć, że współczesne „miasto ucieczki” zapewniłoby ochronę wszelkim uchodźcom niezależnie od kraju, z jakiego przybywają. Mieszkańcy miast Północy powinni zatem nie tylko uświadomić sobie swoją współodpowiedzialność za to, co wydarza się na świecie, ale co więcej, powinni udzielać schronienia wszystkim, którzy zjawiają się w ich miastach, szukając pomocy. Lévinas radykalizował biblijny nakaz, a Wodiczko radykalizował interpretację Lévinasa.

Lévinas odnosi biblijną historię do współczesnej mu sytuacji, zastanawiając się czy współcześni mieszkańcy miast Północy, korzystający w spokoju ze swojej zamożności nie ponoszą nieumyślnej odpowiedzialności za śmierć i cierpienia ludzi w biedniejszych częściach świata. Przestrzegał przed odwetem i zemstą, jaką mogło to na nas ściągnąć. To nieumyślne uczestnictwo w winie, będące ich udziałem, czyni z miast przez nich zamieszkanych – „miasta ucieczki”.

Lévinas mógł jeszcze wierzyć, że miasta Północy są bezpiecznym schronieniem nieumyślnych winowajców. Groźba odwetu i zemsty na samym początku lat 80., kiedy prowadził swoje rozmyślenia, mogła wydawać się niezbyt realną. Ataki z 11 września zrealizowały to, przed czym przestrzegał Lévinas. To tragiczne potwierdzenie skłoniło Krzysztofa Wodiczko do podjęcia tej myśli, nie ze względu na jej prorocze momenty, a raczej na jej momenty krytyczne, umożliwiające pomyślenie innej organizacji świata.

Dla Lévinasa miasta Północy są „miastami ucieczki”, dlatego że ich mieszkańcy, nieumyślnie „zadają” śmierć i cierpienie. Wodiczko rozszerza i różnicuje odpowiedzialność ponoszoną przez mieszkańców tych miast. Poddaje również rozważeniu kwestię, która znacząco zmieniła się od czasów Lévinasa, a mianowicie obecność faktycznych uciekinierów, szukających schronienia przed śmiercią i cierpieniem, które stałyby się ich udziałem w miejscach ich pochodzenia. Można powiedzieć, że o ile dla Lévinasa miasta Północy są „miastami ucieczki”, ze względu na nieumyślną winę ich mieszkańców, o tyle dla Krzysztofa Wodiczko powinny się nimi stać dzięki temu, że będą gotowe udzielić schronienia uciekinierom. Miasta Północy są mimowolnymi „miastami ucieczki”, a powinny stać się *dobrowolnymi*.

²⁸ Jarosław Warylewski, *Biblijne prawo karne*, <http://www.prawo.univ.gda.pl/karne/karne/biblia.pdf>

Projekt Krzysztofa Wodiczko ma na celu swoiste samoprzekształcenie miast, które może dokonać się dzięki samouświadamieniu ich mieszkańców, refleksji nad sytuacją, w której żyją i za którą ponoszą współodpowiedzialność.

Praca pamięci jest formą zmiany mającej na celu sprawiedliwsze urządzenie światowej wspólnoty, jaką Krzysztof Wodiczko proponuje w odpowiedzi na wydarzenia 11 września. Odpowiedzią na atak, wynikający z chęci odwetu i zemsty, nie powinien być kontratak. Ten bowiem sprowokuje działania następnych mścicieli. Odpowiedzią powinno być stworzenie mechanizmów umożliwiających przepracowywanie urazów oraz niedopuszczanie do powstawania następnych. Artysta podejmuje próbę stworzenia „symbolicznej przestrzeni wspólnej”, która mogłaby funkcjonować jako *agon*, na którym mogłaby się rozgrywać prawdziwie demokratyczna polityka, realizowana przez sztukę. Miejsce Pamięci Ofiar 11 Września nie jest tylko projektem pewnego uformowania przestrzeni, jest to również program działania i plan założenia instytucji, które miałyby te działania prowadzić. Projekt ten ma charakter globalny. Z jednej strony dlatego, że jest reakcją na sytuację, która ma wymiar globalny (atak terrorystyczny na Nowy Jork i wojna z terroryzmem ogłoszona przez mocarstwo w odpowiedzi na zamachy), a z drugiej strony ponieważ zaproponowane w nim rozwiązania mają charakter globalny. Nowy Jork, jako jedno z miast globalnych jest szczególnie predestynowany do tego, żeby stać się miejscem tworzenia propozycji, mających na celu zmianę sytuacji na całym świecie²⁹. Symbolicznym wyrazem tego wymiaru działania zdaje się być forma *globu* nadana Miejscu Pamięci Ofiar 11 Września.

Wielki glob Miejsca Pamięci Ofiar 11 Września ma unosić się na wodach nowojorskiego portu, stanowiąc swoiste uzupełnienie dla Statui Wolności oraz Ellis Island, gdzie swojego czasu przyjmowani byli emigranci przybywający z Europy. Umieszczenie kulistej struktury na wodzie oznacza radykalne zdeterytorializowanie, a jednocześnie symboliczne i faktyczne połączenie z całym światem. Na program Miejsca Pamięci składa się siedem komponentów, z których dwa poświęcone są celom badawczym (zaplecze techniczne umożliwiające prowadzenie badań oraz wymianę informacji i myśli, sala monitoringu umożliwiająca obserwację rozwoju sytuacji w miejscach zapalnych); dwa kolejne organizacyjnym (centrum informacyjne organizujące działalność i współpracę osób oraz organizacji zainteresowanych zmianą porządku światowego, centrum miejskie współtworzące sieć organizacji na terenie Nowego Jorku, realizujących podobne działania jak Miejsce Pamięci), oraz celom: pomocowym (wsparcie prawne, materialne i polityczne udzielane potrzebującym, przede wszystkim imigrantom), promocyjnym (centrum medialne) i wreszcie politycznym. Najistotniejszą częścią całego projektu jest forum czy agora – arena, na której odmienne światopoglądy, przekonania, koncepcje mogłyby zostać wyrażone i wejść ze sobą w żywy, namiętny spór. Program Miejsca Pamięci pokazuje wyraźnie, że praca pamięci, jaka ma w nim być wykonywana, nie jest melancholijnym przeżywaniem utraty, lecz afirmatywnym przekształcaniem życia, aby tragiczne wydarzenia, którym monument ten jest poświęcony, nigdy i nigdzie się nie powtórzyły.

Miejsce Pamięci Ofiar 11 Września wciela pewien projekt polityczny. Istotnym punktem odniesienia dla Krzysztofa Wodiczko jest koncepcja demokracji agonicznej, zaczerpnięta z teorii Hannah Arendt i Chantal Mouffe, dla których kluczowym odniesieniem jest greckie pojęcie *agon*³⁰. Oznaczało ono zgromadzenie, zawody sportowe, walkę, spór.

²⁹ Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton–New Jersey 1991.

³⁰ Zob. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London–New York 2000.

U Mouffe demokracja ma być miejscem rywalizacji i walki, ale w obrębie przyjętych zasad. Greckie słowo *agon* oznacza również: miejsce, plac zgromadzenia, miejsce igrzysk, zawodów sportowych. Demokratyczna polityczna przestrzeń publiczna ma być zdaniem Mouffe właśnie takim *agonem*: miejscem rywalizacji, starcia pretendentów, w którym różne opinie, głosy, wartości rywalizują ze sobą na równych prawach, a zwycięża lepszy. W propozycji Krzysztofa Wodiczko *agon* zostaje ujęty w formę przestrzeni, miejsce, w którym toczyć ma się spór. Przestrzeń ta stanowi centrum projektu, wokół którego grupują się pozostałe elementy jego programu. To materializacja agonu w formie przestrzennej stać się ma gwarantem sprawiedliwszego urządzenia ustroju demokratycznego. Nie możemy jednak zapominać, że to właśnie *agon* – ten sam, który we współczesnych projektach politycznych staje się szansą na uratowanie demokracji – był w starożytnych Atenach instytucją, w której toczył się proces Sokratesa. Sokrates przegrał spór przed ateńskim *agon timetos*, a wyrok na niego jest niewątpliwie rażącą niesprawiedliwością ustroju ateńskiego³¹.

Pareżja i wspólnota

Cezary Wodziński, opisując stosunek Platona do sztuk (naśladowczych), stwierdza: „To zaiste ‘wielki agon’, a nie opis ani analiza. To rozprawa z poetami, a nie rozprawa o poezji”³². A zatem najpierw Sokrates staje na agonie do walki o życie (przy czym Meletos, jeden z trzech oskarżycieli, prawdopodobnie był poetą), później Platon rozprawia się poetami na symbolicznym agonie swoich dialogów. W obu wypadkach dochodzi do niesprawiedliwości (realnej wobec Sokratesa, symbolicznej wobec poetów i sztuk naśladowczych). Wydaje się, że w starożytnej Grecji *agon* nie był miejscem, na którym do głosu mogłaby dojść sprawiedliwość, nie był też instytucją, dzięki której demokracja mogłaby ulec poprawie.

Figura Sokratesa wydaje się być tutaj kluczowa. Nie tylko ze względu na to, iż rozprawa Platona z poetami zdaje się być odpowiedzią na rozprawę z Sokratesem, ale również dlatego, że zarzuty wobec poetów wytoczone przez Platona, są w istocie zarzutami powtórzonymi z oskarżenia skierowanego pod adresem Sokratesa. Bezbożność i deprawacja młodzieży miały być winą filozofa³³, podobnie jak złe przedstawianie bogów i psucie młodzieży miały być efektami poezji, z powodu których należało ją wygnać ze wspólnoty³⁴. Czy ta zaskakująca symetria oskarżeń nie dotyka jednak głębszej kwestii – prawa do otwartego mówienia prawdy. Można powiedzieć, że zarówno na *agonie* ateńskim, jak i platońskim dokonuje się wygnanie prawa do szczerzej mowy. Na *agonie* przegrywa *pareżja*, w obu sytuacjach pojawia się zatem moment strukturalnej niesprawiedliwości.

³¹ Por. Ryszard Legutko, *Sokrates i jego obrona*, [w:] Platon, *Obrona*, s. 9.

³² Cezary Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 68.

³³ Por. Platon, *Obrona*, 24c.

³⁴ „Zatem i temu nie uwierzymy i nie pozwolimy mówić, że Tezeusz, syn Posejdona, i Pejritos, syn Zeusa, wybrali się na te straszne porwania, ani że jakikolwiek inny syn boży albo bohater śmiał się dopuszczać czynów strasznych i bezbożnych, jak to dziś o nich nieraz kłamią. Zmusimy poetów, żeby im albo takich czynów nie przypisywali, albo ich nie nazywali synami bożymi, a jednego i drugiego naraz niech nie mówią i niech u nastego nie próbują wmawiać w młodzież, że niby to bogowie płodzą zło i że bohaterowie wcale nie są lepsi od ludzi. Bo, jak się poprzednio mówiło, ani to o bojaźni bożej nie świadczy, ani prawdą nie jest. Dowiedliśmy przecież, że od bogów zło pochodzić nie może”. Platon, *Państwo*, 391c,d.

Michel Foucault, który badał znaczenie i funkcjonowanie parezji w starożytnej Grecji, podkreślał, że jest ona konieczna dla prawidłowego funkcjonowania wspólnoty³⁵. Słowo *parrhesia* – pierwotnie oznaczające „mówić wszystko” – określa otwarte wyznanie wszystkiego, co się ma na myśli, szczere wyrażenie swojej opinii, w jak najbardziej bezpośredni sposób³⁶. *Parrheriazesthai* oznaczało „mówienie prawdy”. Foucault zestawia to z nowoczesną, Kartezjańską koncepcją dowodu – w odróżnieniu od niej prawda wypowiedziana przez parezjastę nie jest natury obiektywnej, lecz subiektywnej – opiera się na kwalifikacjach moralnych mówcy; „pewnym rodzajem «dowodu» szczerości parezjasty” jest jego odwaga³⁷. Tylko dzięki niej staje się on tak istotny dla sprawiedliwego urzędnika wspólnoty, pozwala mu ona bowiem wypowiadać prawdy, które nie muszą być akceptowane i popierane przez tych, którzy sprawują władzę w państwie (niezależnie od tego, czy są to tyrani czy lud). „Prawdomówca” naraża się zatem na ryzyko, czasem jest to ryzyko utraty życia. Tak stało się w przypadku Sokratesa. Foucault mówi nawet o specyficznie sokratejskiej parezji, która wzbudziła gniew i potępienie demokratycznej większości w Atenach³⁸. Ale parezjastami byli również poeci, poeci komiczni, którzy mieli odwagę ośmieszać swoich współobywateli³⁹.

Można zatem powiedzieć, że na ateńskim *agonie* wykluczona zostaje prawda filozofa, zaś na platońskim *agonie* prawda poezji. U Platona wykluczeniu poetów z państwa, towarzyszy również chęć ograniczenia parezji, tam gdzie „pełno jest wolności w państwie i wolności słowa [*parrhesia*]”, „każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada”⁴⁰. Foucault podkreśla, że ten motyw Platońskiego odrzucenia prawa do swobodnego wyrażania siebie (w mowie i życiu, bo takie znaczenie uzyskuje w tym momencie pojęcie parezji), wynika przede wszystkim z przekonania, że tak swobodnie żyjące jednostki nie będą w stanie połączyć się we wspólnotę. Innymi, słowy niemożliwe będzie ich splecenie w tkaninę państwa. Aby Platońska sztuka polityczna mogła być skuteczna, konieczne jest zatem wygnanie poezji (sztuki, która „potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych”⁴¹), czyli eliminacja parezji (swobodnej ekspresji obywateli) oraz wyposażenie władcy w wyłączną prerogatywę kłamania.

Te trzy punkty pozwalają określić różnicę między sztuką polityki, a *polityką sztuki*, jaką próbujemy tu określić, odwołując się do projektu Krzysztofa Wodiczko. O ile Platon, jak pamiętamy, traktuje użyteczne kłamstwo jak lekarstwo, o tyle dla artysty jedynym lekarstwem na niesprawiedliwość współczesnych ustrojów demokratycznych (nie wspominając o innych systemach państwowych) może być jedynie „prawdomówstwo”. Celem polityki sztuki (realistycznej), dzięki któremu zyskiwałaby ona prawo do obywatelstwa w sprawiedliwie urządzonym państwie, byłoby wprowadzenie parezji w życie wspólnoty, czy wręcz jej instytucjonalizacja.

Wodiczko zdaje się mieć świadomość, że parezja jest prawdziwie platońskim *farmakonem*: odpowiednio stosowana jest lekarstwem, ale może też działać jak trucizna⁴². Foucault

³⁵ Michel Foucault, *Fearless Speech*, J. Pearson (red.), Los Angeles 2001.

³⁶ Ibidem, s. 12.

³⁷ Ibidem, s. 13.

³⁸ Ibidem, ss. 23–24, 91–107.

³⁹ Ibidem, s. 82, 169.

⁴⁰ Platon, *Państwo*, 557b.

⁴¹ Ibidem, 605c.

⁴² O farmakonie u Platona por. Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 1992.

zauważa, że u Greków pojawiało się pejoratywne rozumienie parezji – jako łatwego rzucania słów niepopartego wiedzą czy rozumem⁴³. Sprawiedliwe używanie wolności słowa powinno być celem polityki. „Miasto ucieczki” staje się zatem wzorem wspólnoty, która udziela schronienia prawdzie i co więcej, która pozwala jej na ujawnienie, i tę możliwość ujawnienia czyni strukturalnym elementem funkcjonowania wspólnoty – niezależnie od tego, czy wypowiedzieć ją mają filozofowie, poeci czy też uchodźcy wygnani ze swoich miast, państw i wspólnot.

U Krzysztofa Wodiczko wizja sprawiedliwie urządzonej wspólnoty opiera się na zestawieniu dwóch (jak widzieliśmy dwuznacznych w swoim działaniu) elementów: *agonu* i *parezji*⁴⁴. Swobodny spór prawd – staje się sposobem, w którym tkanka wspólnoty miałyby się *spleść* bez wykluczenia i kłamstwa. Sztuka dostarcza tu nie tylko pewnej wizji (którą rzeczywistość mogłaby naśladować), ale również pewnych technicznych rozwiązań (które mogą usprawnić funkcjonowanie społecznych mechanizmów). Wodiczko wprowadza w funkcjonowanie agonu stanowiącego centrum Miejsca Pamięci 11 Września urządzenia kontrolne: w wielkiej czaszy agory czy forum, miejsca ekspresji rozbieżnych poglądów, przeciwnicy zajmują miejsca na ruchomych platformach, które mogą zbliżać się bądź oddalać, pozwalając na prowadzenie sporu zabezpieczone przed wybuchem przemocy. Niech pewna naiwność tego obrazu nie przesłania jego znaczenia. Chodzi tu o ideę pewnego technicznego urządzenia, dzięki któremu komunikacja między spierającymi się parezjastami miałyby wmontowany mechanizm chroniący ich przed ryzykiem, jakie zawsze niesie ze sobą wypowiadanie prawdy.

Co istotne, na agonie parezjastów Krzysztofa Wodiczko nie ma żadnych strukturalnych ograniczeń dla wolności słowa – każdy może wypowiedzieć swoją prawdę. A zatem mogą tu znaleźć swoje miejsce wszyscy, którym odmówiono prawa do głosu czy obywatelstwa w swoich wspólnotach (poeci u Platona byli tu przecież figurą dla ofiar wykluczenia i dla obcości⁴⁵). A zatem agon nie jest rozprawą z kimkolwiek, a rozprawianiem o prawdach wygłoszonych przez uczestników. Sam Wodiczko, zupełnie inaczej niż postąpił Platon z poetami i inaczej niż postąpili Ateńczycy z Sokratesem, jako artysta nie tylko nie odmawia filozofom prawa do mówienia, ale wielokrotnie powtarza wypowiedziane przez nich – Lévinasa, Arendt, Mouffe, Foucaulta – prawdy. Tego rodzaju splecenie jest istotą polityki sztuki. U Krzysztofa Wodiczko dodatkowo splecione zostają ze sobą sztuka i technika (co stanowiłoby powrót do greckiego źródła obu, czyli do ich jedności w *téchne*). Polityka sztuki jest funkcją i celem artystów w społeczeństwie i to dzięki niej zyskują oni prawo do obywatelstwa w sprawiedliwie urządzonej państwie.

⁴³ Foucault, *Fearless Speech*, op. cit., ss. 13–14, 64–67, 83–85.

⁴⁴ Krzysztof Wodiczko, op. cit., ss. 44–45.

⁴⁵ Na temat obcości poetów u Platona por. Cezary Wodziński, op. cit., s. 48.

ARTUR KOŚCIAŃSKI
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Rozdroża obywatelskości a zmiany natury społeczeństwa obywatelskiego

Słowa kluczowe: tożsamość obywatelska, społeczeństwo obywatelskie, organizacje pozarządowe, demokracja, dialog obywatelski

Niniejszy artykuł jest próbą analizy przemian obywatelskości z perspektywy modernizacji społeczeństwa obywatelskiego w systemie instytucji demokratycznych. Wskazując na główne kierunki przemian idei i praktyki działań obywatelskich autor formułuje tezę o redukcji i instrumentalizacji obywatelskości we współczesnej Europie. Swoista modernizacja społeczeństwa obywatelskiego prowadzi do osłabienia jego roli jako strażnika dobra wspólnego. Samo pojęcie „dobra wspólnego” zastępowane jest dzisiaj pojęciem „pożytku publicznego”, przez co obywatelskość zostaje odarta z ją konstytuującej suwerenności i podmiotowości.

Kiedy podejmujemy próbę analizy zjawiska obywatelskości jako czynnika wpływającego na działania ludzkie i instytucje demokratycznego państwa we współczesnych społeczeństwach zachodnich, patrzymy na nie przede wszystkim z pozycji aksjologiczno-normatywnej. Próbowy więc zadawać pytania, czy obywatelskości wśród obywateli jest wystarczająco dużo, aby demokrację nazwać dobrze działającą, czy też jest jej zbyt mało, aby system polityczny i społeczny uznać za obywatelski i demokratyczny. Stanowisko, jakie tutaj chcemy przyjąć, wykraczać będzie poza ramy dyskusji o wpływ obywatelskości na kondycję działań obywatelskich w Polsce.

Niniejszy tekst jest więc próbą odpowiedzi na kilka pytań ważnych z punktu widzenia aksjologii obywatelskości: co mają na myśli socjologowie pisząc o zjawisku społeczeństwa obywatelskiego; jakie są społeczne, polityczne i kulturowe konteksty tego zjawiska; jakie przejawy obywatelskości uznane są za świadectwa rozwoju, a jakie – regresji w sferze aktywności obywatelskiej; jak w Polsce ujawnia się nowy wzorzec działań obywatelskich wykształcony w toku stosowania procedur społeczeństwa politycznego, źródłem których

jest ład społeczno-polityczny Unii Europejskiej; czy polskie społeczeństwo obywatelskie twórczo przekształca ten wzorzec i zmierza do jego upowszechnienia?

Zmiany zachodzące w Polsce od dwudziestu lat są przez badaczy procesów społecznych i politycznych charakteryzowane zazwyczaj w odniesieniu do pojęć demokracji i społeczeństwa obywatelskiego. Mimo tego, przyjęcie Polski do grona członków Unii Europejskiej nie zintensyfikowało zainteresowania zjawiskiem tożsamości i aktywności obywatelskiej jako tego elementu rzeczywistości społecznej, który najprawdopodobniej będzie silnie wzmacniany poprzez realizację procedur dialogu i współrzędzenia stanowiących jedną z ważniejszych podstaw obywatelskości w UE. Można wręcz powiedzieć, że szerokie zainteresowanie socjologów tą problematyką w ostatnich latach wygasło i ograniczyło się ono do wąskiego grona wyznawców *szkoły badań nad polskim społeczeństwem obywatelskim*. Zadaniem, jakie sobie wyznaczono, jest utyskiwanie nad niedostatkami sfery aktywności obywatelskiej w Polsce, a nawet krytykowanie obywateli za niespełnienie nadziei jaką w nich pokładano od roku 1989, kiedy założono, że w krótkim czasie nastąpi erupcja nagromadzonej przez lata PRL-u *obywatelskiej energii*.

Środowisko badaczy społeczeństwa obywatelskiego – do którego też zalicza się autor niniejszych słów – przyjęło postawę elitarystyczną, mentorską, czy – nie mówiąc przesadnie – prometejską wobec reszty społeczeństwa. Zaowocowało to druzgocącą krytyką, nie tylko wobec badających i współtworzących społeczeństwo obywatelskie, lecz również wobec konceptualizacji zjawiska, którą uznano za mglistą, niejasną i nieco nierzeczywistą¹. O społeczeństwie obywatelskim w Polsce mówi się często, iż jest to wytwór tęsknoty elit intelektualnych i politycznych za społeczeństwem zharmonizowanym lub społeczeństwem w stanie *equilibrium*. Można domniemywać – błędnie wnioskując – że koncept społeczeństwa obywatelskiego służy tym elitom wyłącznie do uzasadniania swojej (o)pozycji względem nieobywatelskich mas. Pogląd ten jest intelektualnym nadużyciem co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że założono, iż byt społeczeństwa obywatelskiego ma wyłącznie charakter idealnotypowy. Społeczeństwo obywatelskie jako byt społeczny jest zjawiskiem realnym odnoszącym się do cech i zdolności zakorzenionych w kulturze danego społeczeństwa. Do cech społeczeństwa obywatelskiego będących konstytutywnymi warunkami jego istnienia są: społeczności lokalne, ruchy społeczne, organizacje pozarządowe, wspólnoty i niesformalizowane sieci społeczne, w tym grupy młodzieżowe o charakterze subkulturowym². W Polsce przyjęto te elementy nazywać „enklawami obywatelskości”. Piotr Gliński pisze:

„Podstawą dla tak określonych enklaw obywatelskich, sprzyjającą ich oddziaływaniu na szersze kręgi społeczeństwa, powinny być: wspólnota moralna, czyli odniesienie do wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa zespołu podstawowych wartości i poczucia sprawiedliwości społecznej; oraz przyjazne, demokratyczne państwo obywatelskie, które powinno gwarantować co najmniej sprawną demokrację proceduralną (a jeszcze lepiej partycypacyjną), i tworzyć dzięki temu ogólne warunki funkcjonowania społeczeństwa obywatel-

¹ Zob. M. Marody, *Społeczeństwo poobywatelskie?*, [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości: Polska, Europa, Świat*, W. Wesołowski, J. Włodarek, (red.), Warszawa 2005, s. 211–220.

² Zob. J. Kurczewski (red.), *Lokalne społeczności obywatelskie*, Warszawa 2009; B. Lewenstein, *Społeczeństwo rodzin czy obywateli, kapitał społeczny Polaków doby transformacji*, „Societas/Communitas”, 1 (2006); P. Gliński, *Polscy zieloni*, Warszawa 1996; P. Gliński, *Style Działania organizacji pozarządowych w Polsce: Grupy interesu czy pożytku publicznego*, Warszawa 2006.

skiego, a zwłaszcza jego tzw. miękkiej tkanki kulturowej, czyli indywidualnych postaw obywatelskich, więzi grupowych, nieformalnych sieci społecznej solidarności i ekspresji itp.”³.

Po drugie dlatego, że społeczeństwo obywatelskie jako zjawisko kulturowe istnieje mimo elit, choć ma w nich swe źródła. W odniesieniu do kwestii ścisłego powiązania elit z koncepcją społeczeństwa obywatelskiego problem ten w zasadzie sprowadza się do uznania wzorotwórczej roli inteligencji w kształtowaniu ładu moralnego i tworzeniu (a raczej uzasadnianiu) wartości współdzielonych przez zbiorowość i jednostki. Mentorska rola elit w dyskursie publicznym o obywatelskości społeczeństwa nie jest czymś nadzwyczajnym, a na pewno nie jest destruktywna wobec działań obywateli w ich lokalnych społecznościach, wspólnotach czy organizacjach. Można powiedzieć więcej, iż wartościowanie i ocena realizacji wspólnego zespołu wartości, będącego podstawą społeczeństwa obywatelskiego, jest zasadniczą funkcją elit, a gdy pod uwagę weźmiemy szczególną rolę polskiej inteligencji (pokrytej mgiełką patyny) należy mówić o jej obowiązku. Zdolność do ewaluacji wywołanych zmian jest ważnym elementem procesu [re]konstruowania działań obywatelskich w Polsce. Wydaje się też, że zdolność do samooceny efektów działania wzorotwórczego jest konieczna do tworzenia nowych wartości i norm społecznych. Oczywiście jeżeli krytyczna ocena odstępstw od realizacji modelu uobywatelnienia ma charakter wyłącznie utyskiwania nad niespełnionymi oczekiwaniami, to możemy się wówczas zastanawiać, czy ocena negatywna jest słuszna, czy może oczekiwania stawiane przed społeczeństwem były zbyt wysokie. Jedno jest pewne, że gdy dysponujemy właściwymi kryteriami oceny stanu dojrzałości społeczeństwa obywatelskiego, to wówczas mamy realne możliwości systemowego stymulowania zjawisk w sferze obywatelskiej.

Innymi słowy, ani to, że społeczeństwo obywatelskie nie jest „społeczną niewiadomą”, ani ocena jego funkcjonowania w Polsce nie jest wystarczającym powodem by uznać zagadnienie partycypacji obywatelskiej za niewarte zainteresowania, lub co gorsza bezowocne naukowo i społecznie.

Spółeczeństwo obywatelskie, jako byt kulturowy oraz wiążące się z nim dyskusje akademickie i publiczne stanowią zwierciadło, nie tylko stabilności polityczno-społecznej państwa, ale są też zwierciadłem, w którym odbija się szereg problemów społecznych. Z perspektywy historycznej społeczeństwo obywatelskie, i ujawniająca się w działaniu forma powszechnej obywatelskości, niemal zawsze od XVIII wieku było mechanizmem uwalniania społecznej energii nagromadzonej w wyniku napięcia pomiędzy rządzącymi a rządzonymi. Uwypuklało ono problemy dotyczące zmiany relacji monarchy i jego poddanych, na nową relację pomiędzy państwem a obywatelami, ujawniało powstawanie nowych klas społecznych, czy było katalizatorem konfliktu interesów między warstwami społecznymi. Można też powiedzieć, że w środowisku polityczno-społecznym (ładzie instytucjonalnym społeczeństwa) stanowi ono sferę pośrednią pomiędzy jednostką a poszczególnymi instytucjami systemu społecznego. Zapośredniczenie to dokonuje się poprzez cele, działania, motywacje i wartości społeczne stanowiące reakcje na system lub zachodzące w nim zmiany. Społeczeństwo obywatelskie ma więc charakter ewolucyjny, a obywatelskość jest z tego względu stale doskonaloną zdolnością adaptacyjną.

Mirosława Marody w swojej krytyce koncepcji społeczeństwa obywatelskiego pisze, iż: „Od połowy XIX wieku znika ono z nauk społecznych, gdyż znikają warunki, ja-

³ P. Gliński, op. cit., Warszawa 2006, s. 8.

kie powołały go do życia. Można powiedzieć, że skoro «uspołecznienie państwa» czy też «upaństwowienie obywateli» – obojętnie jak nazwiemy ten proces budowania demokracji parlamentarnych – w większości krajów zachodnich już się wówczas dokonało, jedyne co pozostawało jednostce, to być przestrzegającym prawa obywatelem w praworządnym państwie”.⁴ Autorka wzmacnia więc tezę, iż społeczeństwo obywatelskie zmienia się wraz ze zmianami ewolucyjnymi społeczeństwa – w tym wypadku zmian modernizujących system rządzenia. Zadania i rola społeczeństwa obywatelskiego przekształcają się w formę „eks-pandera” pomagającego dostosować się masom do obowiązującej i akceptowanej karty wartości obywatelskich, tj. kulturowej obywatelskości: „Na plan pierwszy wysuwają się problemy, jakie rodzi samo funkcjonowanie systemu demokracji przedstawicielskiej, związane przede wszystkim z «umasowieniem obywatelskości»”⁵.

Krzepnięcie, czy raczej rezygnacja z idei autonomicznego społeczeństwa obywateli dało się zauważyć w momencie rozrastania się państwa jako struktury organizującej życie jednostek i grup. Proces ten jest związany z powstawaniem społeczeństw państw opiekuńczych, tj. społeczeństw, które oddały część swych autonomicznych praw państwu (głównie chodzi tutaj o prawo wglądu obywateli w działania władzy i prawa, najogólniej mówiąc, do samorządności) w zamian za utrzymywanie jakości życia na względnie stabilnym poziomie. Społeczeństwo obywatelskie jako struktura opozycyjna wobec rozrastającej się władzy kurczy się do roli potencjału i werbalnej – z rzadka – krytyki działań administracji państwowej. „Drugie społeczeństwo”, o ile w ogóle może się ujawnić w warunkach państwa opiekuńczego, przybiera formę radykalną, tj. protestu lub artykulacji roszczeń⁶. „Obywatelskość żądająca” upowszechniająca się wśród społeczeństw Europy końca XX wieku i początków XXI wieku czyni je społeczeństwami *quasi*-obywatelskimi. W tzw. okrzepłych demokracjach zachodnich przyjęło się uważać, że instytucje państwa wyrastały z aspiracji społeczeństwa. Ten pogląd zaowocował rozczarowaniem zarówno obserwatorów życia społecznego, jak i jego uczestników. Społeczeństwo przestało żyć własnym życiem, a republikańskie idee obywatelskości stały się jedynie archaiczną formą partycypacji społecznej, demonstrowaną w zbiorowych rytuałach propaństwowych.

Oddzielność społeczeństwa obywatelskiego od sfery władzy i gospodarki (abstrahu-jąc od koncepcji społeczeństwa obywatelskiego jako społeczeństwa „wolnego rynku”, np. jak to ujmował Georg W.F. Hegel⁷) przestała faktycznie istnieć i stała się źródłem nostalgii elit intelektualnych⁸. Potwierdzeniem empirycznym faktu zacierania autonomiczności pomiędzy państwem i społeczeństwem obywatelskim, jest swoiste pęknięcie wewnątrz wzoru obywatela widoczne w państwach europejskich o dojrzałym systemie politycznym i ciągle rozwijającej tę strukturę Polsce⁹. Pęknięcie to jest rezultatem uspoijnienia się wzoru obywa-

⁴ M. Marody, op. cit., Warszawa 2005, s. 213.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

⁸ Zob. J. Alexander, *Discourse and Civil Society*, „Journal of Sodal Theory”, 12 (2002); P.E. Shils, E. Civility. *Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis 1997.

⁹ Zob. A. Kościański, P. Gliński, *Aktywność obywatelska i kapitał społeczny a zróżnicowanie orientacji życiowych w Polsce i wybranych krajach europejskich*, [w:] *W środku Europy, Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego* H. Domański, A. Ostrowska, P. Sztabiński (red.), Warszawa 2006, s. 221–240; A. Wyka, A. Kościański, *Elementy wzoru obywatela w świetle oczekiwań Polaków AD 2002, Bariery świadomości obywatelskiej*, [w:] *Niepokoje Pol-*

tela jako jednostki dobrze realizującej swe zadania wobec państwa, tj. przestrzegającej prawa, uczestniczącej w wyborach do władz lokalnych i centralnych, pomagającej potrzebującym i zdolnej do werbalizacji swej opinii na tematy społeczne. Poza wzorem zaś w drugiej uspołnionej wiązce cech znalazły się uczestnictwo w życiu politycznym oraz działalność w organizacjach społecznych i obywatelskich. Czy zatem obserwujemy degradację obywatelskości aktywnej w kierunku obywatelskości pasywnej, czy wręcz instrumentalnej?

Współczesne społeczeństwo obywatelskie jest *de facto* ograniczoną postacią swej pierwotnej formy: wspólnoty indywiduów połączonych etosem obywatelskim (obywatelskością)¹⁰. Możemy więc określać je na różne sposoby (*quasi*-, *semi*- czy jak proponuje M. Marody *post*-obywatelskie), lecz będzie ono jakąś niedoskonałością – rzekomą postacią autonomiczności. Badacze obserwują polaryzację form tej obywatelskości. Pierwszą skrajnością są globalizujące się ruchy protestu, drugą – inkluzywną – są wspólnoty regionalne (społeczności lokalne). Ograniczoną natomiast, i mniej obecną postacią są zinstytucjonalizowane formy samoorganizacji społecznej¹¹. Czy zatem jest to już nowa forma społeczeństwa obywatelskiego, czy może nie opanowano (ponieważ nie mieściło się to w świadomości społecznej) kryzysu społeczeństwa obywatelskiego? Czy pojawiły się nowe instytucje i nawyki obywatelskie, czy może stare przestały funkcjonować, a nawyki wygasły?

Piotr Gliński i Hanna Palska sformułowali jedną z pierwszych diagnoz sektora obywatelskiego w Polsce po 1989 roku. Autorzy tego opracowania tak wtedy pisali:

„Obraz intensywniej, zaangażowanej aktywności obywatelskiej, jaki wyłania się z omawianych badań trzeciego sektora [autorzy oparli część swych analiz na wynikach badań Banku Informacji o Organizacjach Pozarządowych Klon/Jawor i na własnej obserwacji uczestniczącej sugerujących aktywne, środowiskowe zaangażowanie obywatelskie – przyp. A.K.], ostro kontrastuje z wynikami reprezentatywnych sondaży opinii publicznej [CBOS 1994, IFIS PAN 1995 – przyp. A.K.]. Te ostatnie potwierdzają bowiem utrwaloną w publicystyce i popularną w analizach naukowych obecnej fazy zmian transformacyjnych w Polsce tezę o bierności i wycofaniu współczesnego społeczeństwa polskiego. Dowodzą bowiem niskiego poziomu deklaracji dotyczących uczestnictwa społecznego. Szczególnie ograniczona wydaje się skala partycypacji o charakterze obywatelskim. Na tle masowych zachowań społecznych aktywność obywatelska jawi się więc – w tym kontekście – już nie tyle jako zjawisko enklawowe, ile raczej marginalne”¹².

Możliwe, że już wówczas rozpoczął się proces „odobywatelnienia” społeczeństwa polskiego. Lata realnego socjalizmu mogły zaowocować w końcowej fazie istnienia tej formy reżimu politycznego ukrytą aktywnością obywatelską – świadomością alternatywnego „drugiego społeczeństwa”. Po zmianie ustroju w kierunku demokracji przedstawicielskiej i gospodarki rynkowej faza „anty-społeczeństwa” się zakończyła. Obywatele powrócili do spraw własnych, a ich zaangażowanie obywatelskie nie wymagało już form daleko idącej formalizacji i instytucjonalizacji. Pytanie pojawia się jednak takie, czy ten moment w Polsce przypadł już na pierwsze lata po przełomie 1989 roku?

skie, H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa 2004, s. 259–286.

¹⁰ Zob. M. Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*., idem, Warszawa 1983, s. 361–366.

¹¹ P. Gliński, op. cit.

¹² P. Gliński, H. Palska, *Cztery wymiary społecznej aktywności obywatelskiej*, [w:] *Elementy nowego ładu*, H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa 1997, s. 384.

W roku 1997 przyczyn osłabienia obywatelskości i zaangażowania obywatelskiego poszukiwano w czynnikach zewnętrznych: „Przede wszystkim istotny jest tu czynnik makrostrukturalny: brak w Polsce rozwiniętej «nowej klasy średniej», która na świecie stanowi naturalne zaplecze społeczne sektora organizacji pozarządowych. Przyszły kształt kulturowy tej klasy w Polsce, zwłaszcza to, na ile odziedziczy ona misyjny, inteligentki etos, decydować może o ilościowym i jakościowym rozwoju obecnych enklaw aktywności obywatelskiej. Drugą decydującą przyczyną jest generalny brak wsparcia trzeciego sektora w Polsce przez administrację państwową. Dotyczy to zarówno sfery rozwiązań prawnych, braku znaczącego wsparcia finansowego, organizacyjnego, instytucjonalnego, jak i zaniechania budowy obywatelskiego zaplecza kulturowo-edukacyjnego (m.in. wstrzymanie reformy edukacji obywatelskiej w szkołach). Nieliczne wyjątki współpracy administracji, zwłaszcza terenowej (np. program współpracy władz lokalnych z organizacjami pozarządowymi w Gdyni) potwierdzają jedynie funkcjonującą w Polsce regułę niezrozumienia przez elity polityczne roli trzeciego sektora w nowoczesnych demokracjach. Wydaje się nawet, iż można by postawić szerszą tezę, że realizowany obecnie w Polsce odgórnie model reform generalnie nie sprzyja wykształceniu się społeczeństwa obywatelskiego (brak wsparcia dla trzeciego sektora, zaniechanie kontynuacji reformy terytorialnej, brak przełomowej reformy oświatowej, niedoinwestowanie nauki itp.). To, co w tym zakresie w ostatnich latach powstało, jest w znacznej mierze efektem inicjatyw oddolnych i pomocy zagranicznej¹³”.

Zmiany systemowe w Polsce powołały jednak pewne ramy dla istnienia nowoczesnego sektora obywatelskiego opartego o zasady profesjonalizmu i społecznikowskiego pragmatyzmu. Paradoksalnie, redukując opozycję społeczeństwo–państwo doprowadziły do osłabienia dynamiki konfliktów społecznych i wprowadzenia dialogu jako właściwej formy ich rozwiązywania (konflikty makro-strukturalne wybuchały i wygasły z podobną dynamiką jak w państwach zachodnioeuropejskich). W tej strukturze pojawiły się nowe lub ujawniły się zrekomponowane istniejące formy integracji obywatelskiej, np. obrona przed bezrobociem czy bezdomnością, pomoc i samopomoc socjalna, konflikty ekologiczne, obrona praw konsumenta, konflikty różnych nowych grup interesów itp.¹⁴. Czy od czasu diagnozy stanu społeczeństwa obywatelskiego w Polsce połowy lat 90. coś się zmieniło? Jaki wzór obywatelskości ujawniło nowe pragmatycznie nastawione społeczeństwo obywatelskie? Rzeczywistość społeczna zmienia się i trudno byłoby zmian nie zarejestrować. Są to jednak zmiany, które nie wskazują na intensyfikację sektora obywatelskiego w Polsce, lecz raczej kierują uwagę na ugruntowanie się zaistniałych wcześniej tendencji osłabiających obywatelskość w działaniu.

Na przełomie stuleci mamy do czynienia z pogłębiającym się wycofaniem obywateli ze sfery działań obywatelskich opartych na dawnych wzorach społecznikowskich. Działalność społeczna, o ile tak można ją nazywać, ma przede wszystkim charakter zindywidualizowany i bardziej skłonni jesteśmy ją uznać za przejaw zaradności niż przejaw świadomej obywatelskości.

Zaradność w społeczeństwie poobywatelskim ma źródła w splocie kilku czynników. Po pierwsze, w niemożliwej do spełnienia obietnicy jaką składa przed obywatelem „państwo opiekuńcze” w zamian za zrzeczenie się autonomiczności społeczeństwa, co owocu-

¹³ Ibidem, s. 384.

¹⁴ Ibid.

je odmową zaufania do instytucji publicznych. Rozczarowani obywatele nie mają w tych instytucjach oparcia, więc podejmują kroki szukania wsparcia u innych aktorów społecznych. W systemie obywatelskim dawnego typu, tj. z rozbudowaną siecią aktywnie działających organizacji i instytucji „drugiego społeczeństwa”, jednostki i grupy powierzyłyby swe sprawy i problemy wyspecjalizowanym organizacjom pozarządowym i grupom wsparcia. Tymczasem brak zaufania do samych siebie (niski kapitał społeczny, będący rezultatem socjalistycznego treningu kulturowego, odbiera Polakom zdolność do przełamania bariery egoistycznej i zindywidualizowanej zaradności, tak aby wejść w interakcje społeczne o wyraźnie obywatelskim charakterze. W takiej sytuacji, na zasadach społecznej alternatywności, faktyczna aktywność obywatelska umacnia się jako enklawa społeczna. Ważne są też sposoby adaptacji życiowej Polaków. Ci, którzy wykazują cechy konserwatywnej (tradycjonalistycznej) osobowości społecznej są bardziej skłonni do grupowej aktywności obywatelskiej niż Polacy o nowoczesnej (ponowoczesnej) osobowości społecznej¹⁵. Istnieje jeszcze jedna ważna dysfunkcja państwa ograniczająca działania obywatelskie, mianowicie uzależnianie skuteczności działań obywatelskich od decyzji władz lokalnych i administracji różnych szczebli¹⁶.

Nadzieje związane z restytucją dawniejszych (republikańskich) form społeczeństwa obywatelskiego pokłada się dziś w zmianach instytucjonalnych związanych z dalszym ciągiem reformy administracyjnej zapoczątkowanej w 1999 roku i reform instytucjonalnych związanych z członkostwem Polski w Unii Europejskiej. Ale czy te zmiany mogą zmienić utrwalające się style ograniczonego działania w sferze obywatelskiej? Czy zmiana instytucjonalna pociągnie zmianę w systemie wartości, zmianę świadomości społecznej, obywatelskości, czy wyłoni nowy ład moralny oddający zawłaszczoną przez struktury państwa suwerenność społeczeństwa obywatelskiego? Czy zasady obowiązujące w Unii Europejskiej są zaczynem powrotu do społeczeństwa obywatelskiego (np. instytucjonalizacja dialogu społecznego i obywatelskiego), czy wzmacniają rolę państwowej i ponadpaństwowej „opieki” nad obywatelami odbierając im ostatecznie zdolność do samostanowienia? A może zasada pomocniczości, jako *panaceum* na niewydolność instytucji państwowych UE będzie w pełni realizowana i dzięki niej nastąpi nie tylko oddelegowanie obowiązków i odpowiedzialności państwa w dół do obywateli by rozwijali swoją zaradność, lecz także i praw obywatelom do niezależnej kontroli nad państwem, do pełnego uczestnictwa w procesach demokratycznych i do najważniejszego – autonomicznych decyzji jednostek?

W zachodnich społeczeństwach możemy obserwować pogłębiającą się bezradność instytucji państwowych w rozwiązywaniu istotnych kwestii społecznych. Zwykli obywatele, nawet w swej masie, również nie są w stanie rozwiązywać swych problemów opierając się na „lokalnym społeczeństwie obywatelskim”. Poszukuje się więc nowych instytucji, np. tworząc sieci i konfederacje obywatelskie zdolne nie tylko przełamywać opór i monopol państwa w kształtowaniu ładu społecznego (moralnego, socjalnego i politycznego); zdolne do wywierania nacisku na państwo i inne grupy społeczne w obronie interesów przez nie reprezentowanych; zdolne do artikulacji potrzeb społecznych; zdolne do sprawowania nadzoru nad władzą i ładem społecznym; oraz zdolne do reprezentacji i działania w imieniu różnych grup obywateli na forach ponadnarodowych.

¹⁵ A. Kościński, P. Gliński, op. cit.

¹⁶ P. Gliński, op. cit., 2006; R. Skrzypiec, *Lokalne uczestnictwo obywatelskie*, Warszawa 2002.

Niemal we wszystkich ustabilizowanych demokracjach można zaobserwować niechęć do tradycyjnych form uczestnictwa obywateli w działaniach politycznych i społecznych organizowanych przez instytucje reprezentujące dawną obywatelskość (rosnąca absencja wyborcza i spadek aktywności obywateli w organizacjach obywatelskich na poziomie narodowym), a jednocześnie widzimy, iż wzrasta zainteresowanie nowymi ruchami społecznymi i organizacjami obywatelskimi o charakterze międzynarodowym¹⁷. Powstaje nowa jakość obywatelskiej świadomości i zaangażowania obywatelskiego, które z jednej strony ujawniają się przede wszystkim na poziomie europejskim (a nawet globalnym), z drugiej zaś ogniskują się wokół lokalnych wspólnot i społeczności¹⁸. Dotychczasowe formy obywatelskości widoczne poprzez praktyki działania obywatelskiego stają się synkretyczną – spontaniczną i zarazem opartą o instytucje – postacią aktywności na poziomie globalnym, kontynentalnym i peryferyjno-lokalnym. A jej kanwą są międzypoziomowe przepływy kapitałów (ekonomicznego, *know-how*, ludzkiego, kulturowego, politycznego czy też ideologii). Innymi słowy, zmiany obywatelskości dokonują się poprzez wzrost masy sektora organizacji obywatelskich.

Współczesne państwo opiekuńcze, koegzystujące ze społeczeństwem poobywatelskim, stopniowo odrzuca rolę gwaranta ładu socjalnego. Zasada pomocniczości, która mogłaby stać się czynnikiem restytucji obywatelskości, jest sprowadzona jedynie do kwestii wsparcia finansowego dla podmiotów wyręczających państwo w jego socjalnych obowiązkach. Narodowe państwo opiekuńcze straciło też pełnię zdolności regulacyjnych i jako formę władzy – do pewnego stopnia – preferuje demokrację bezpośrednią (zinstytucjonalizowane konsultacje publiczne, dialog społeczny, referenda, debata publiczna itd.). Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele, a syntezą ich są procesy cywilizacyjne związane z kształtowaniem się społeczeństw postindustrialnych¹⁹. Obietnice złożone obywatelom zapewniające spokój egzystencjalny i będące gwarancją trwania państwa są niemożliwe do spełnienia. Państwa więc szukają możliwości oddelegowania obowiązków i odpowiedzialności za ład socjalny, albo w górę, na poziom np. UE, albo w dół, opierając się na zdolnościach obywateli do samoorganizacji i zaradności. Efektem tych procesów jest prywatyzacja usług socjalnych i zacieranie się granic pomiędzy państwem i sferą rynku oraz państwem a sferą instytucji obywatelskich. Znosząc granice pomiędzy sektorami, niszczy się ich autonomiczność, doprowadza do deregulacji systemów normatywno-aksjologicznych warunkujących przejrzystość relacji pomiędzy sektorami oraz tworzy iluzoryczne więzi partnerskie. W miejsce sektora obywatelskiego (organizacji społecznych) powstaje sektor społecznej przedsiębiorczości.

Aksjologiczną i normatywną podstawą zinstrumentalizowanej obywatelskości jest idea „partnerstwa społecznego”. Partnerstwo społeczne zakorzenione jest w korporacyjnych formach organizacji i uzgadniania interesów grup i jednostek²⁰. W kontekście społec-

¹⁷ Zob. K. Wódz, *Kwestie społeczne – dialog – współzrządzenie: przyczynek do analizy dyskursu publicznego w Polsce*, [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości: Polska, Europa, Świat*, W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), Warszawa 2005, s. 421–438.

¹⁸ B. Lewenstein, M. Theiss, *Kapitał społeczny, lokalne społeczeństwo obywatelskie, aktywizacja; zachodnie koncepcje, polskie doświadczenia*, [w:] *Społeczeństwo obywatelskie – między ideą a praktyką*, A. Kościański, W. Misztal (red.), Warszawa 2008, s. 109–135.

¹⁹ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, London 1976.

²⁰ B. Gąciarz, W. Pańków, *Dialog społeczny po polsku: fikcja czy szanse?* Warszawa 2001.

czeństwa obywatelskiego należy je traktować szeroko jako demokratyczną formę współuczestnictwa we władzy²¹. Innymi słowy, na co zwraca uwagę Kazimiera Wódz: „pojęcie to odnosi się do wszelkich form komunikowania się władzy publicznej (na różnych szczeblach i poziomach zarządzania terytorialnego) z partnerami społecznymi, reprezentującymi interesy różnych grup społecznych, zamieszkujących dane terytorium: zrzeszeniami obywateli, organizacjami pozarządowymi, grupami protestu itp.”²². Takie, szerokie rozumienie partnerstwa społecznego stało się bezpośrednim powodem do stworzenia przez Komisję Europejską powszechnie dziś obowiązującej koncepcji współzrządzenia, którą w anglojęzycznej formie nazywa się *governance*.

Współzrządzenie jako model polityczności i obywatelskości w UE nie jest jednak dobrze oznaczony pojęciowo. Raz mówi się po prostu o dialogu społecznym czy obywatelskim²³, a kiedy indziej, np. o „refleksyjnej samoorganizacji” niezależnych aktorów²⁴. Poprzez pojęcie współzrządzenia (rządności) jako bazy aksjologicznej społeczeństwa poobywatelskiego można rozumieć także: „zespół norm, procesów i działań, które usprawniają władze, szczególnie w kontekście ich otwartości, zdolności do współuczestnictwa w kształtowaniu ładu społeczno-normatywnego, odpowiedzialności za skutki swych działań, efektywności i współdziałania”²⁵. Środki, jakie służą do realizacji postulatu współzrządzenia odnoszą się zarówno do procesu legislacyjnego (dyrektywy i układy członkowskie UE), jak i instrumenty finansowe (fundusze strukturalne, konkursy grantowe i inne formy dofinansowania działań lokalnych i na poziomie unijnym).

Współzrządzenie staje się nową formą demokracji europejskiej. Powstaje koncepcja współzrządzenia sieciowego jako zasady – wzoru funkcjonowania parterów władzy: poczucie obywatelskości jest więc w nowych europejskich warunkach świadomością obowiązku i prawa wynikającego z funkcji partnera w rządzeniu. *Governance* staje się konstytucyjną normą zastępującą społeczeństwo obywatelskie. Działanie w ramach społecznego partnerstwa zastępuje zaś obywatelską tożsamość wspólnotową. Zatarcie granic pomiędzy sferą publiczną i prywatną, państwem i biznesem, władzą a sektorem obywatelskim prowadzi do niejasności ról społecznych podmiotów-partnerów współzrządzających tak na szczeblu narodowym, jak i unijnym.

Proces ten nie jest spontaniczny, co należy podkreślić. Elity polityczne (elity władzy, elity biznesu i elity sektora obywatelskiego) instytucjonalizują interrelacyjność swych ról w procesie tworzenia nowego prawa i sankcjonowania działań, np. o charakterze obywatelskim poprzez politykę promowania, określonych przez bieżące potrzeby rozwojowe, projektów grantowych. Proces rozmywania granic pomiędzysektorowych jest procesem rozmywania odpowiedzialności za negatywne skutki działań partnerów. Paradoksalnie jest to także najważniejszy powód niestabilności i nietrwałości partnerstw w ramach UE i na poziomie lokalnym. *Panaceum* na te dysfunkcje demokracji w wersji zjednoczonej Europy mają być nowe traktaty, które, paradoksalnie, redukują zasady odrębnego poglądu (weta

²¹ Wąsko rozumiane partnerstwo społeczne to przestrzeń negocjacji i paktów społecznych zawieranych przez trzech aktorów społecznych – rząd, związki zawodowe i pracodawców.

²² K. Wódz, op. cit., s. 427.

²³ W. Misztal, *Lokalny dialog obywatelski*, Warszawa 2008.

²⁴ J. Hausner, B. Jessop, K. Nielsen, *Markets, Politics, and Negotiated Economy*, Kraków 1991.

²⁵ *Komisja Europejska*, tłum. A. Kościński, cyt. za K. Wódz, op. cit., s. 427.

członkowskiego), normę solidarności, a w końcu wzmacniają jedynie partnerów pozornie najsilniejszych, którzy błędnie uznani są za gwarantów bezpieczeństwa i spójność systemu.

Jakie są możliwości realizacji wzorca obywatelskości opartej na kulturze partnerstw społecznych w Polsce? Warunki instytucjonalne dialogu i partnerstwa społecznego, wprawdzie dalekie jeszcze od idealnych, dają podstawy do rozbudowy na polskim gruncie systemu współzrządzenia. Na poziomie lokalnym powstają pakty społeczne, a na poziomie krajowym za partnerstwo odpowiada strona rządowa (np. Centrum Partnerstwa Społecznego Dialog, będące jednostką organizacyjnie zależną od Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej polskiego rządu), lecz są to formy partnerstwa społecznego rzadko, lub w ogóle nie wykraczające poza wąskie, trójstronne (rząd–związki zawodowe–pracodawcy) formy konsultacyjno-negocjacyjne. Ten rodzaj partnerstwa jest zakorzeniony w tradycji solidarnościowej i ma też umocowanie w polskim ustawodawstwie. Jest to też, co warto podkreślić, wspomniana wcześniej, roszczeniowa postać społeczeństwa obywatelskiego. Poczucie obywatelskości sprowadzone jest tutaj do uświadomienia partnerom konieczności rezygnacji z ich sprzecznych interesów. Działaniem obywatelskim jest więc dialog prowadzący do redukcji frustracji niezaspokojonych.

Można powiedzieć, że wprowadzanie europejskiego modelu demokracji konsultacyjno-negocjacyjnej przebiegało w dobrym kierunku. Licencja na nowy ład została kupiona ostatecznie z chwilą polskiego członkostwa w UE, co miało miejsce 1 maja 2004 roku. Niestety, praktyka jej zastosowania daleka była od zaprojektowanego ideału. Do podstawowych patologii polskiej praktyki partnerstwa społecznego zaliczyć można: kolonizację dialogu przez stronę rządową, zamknięcie tej instytucji w ramach wąskiego modelu partnerstwa (faktyczne pomijanie strony sektora pozarządowego i samorządu lokalnego), personalizacja uczestników negocjacji, elitaryzm partnerów, rytualizacja (koncentracja na procesach komunikacyjnych, a nie na celu negocjacji), klientelizm w zależności od przedmiotu negocjacji, polaryzacja stanowisk aktorów w sporze (przeniesienie wzorów polityczności ze sfery publicznej, których wypełnieniem są działania zmierzające do eliminacji lub dyskredytacji adwersarza osłabiające jego pozycję w negocjacjach i powodujące eskalację konfliktu) oraz brak dookreślonych (wyartykułowanych i uświadomionych) interesów stron negocjacji. Za niepełne wdrożenie wzorca odpowiada też sektor obywatelski, który „broni się” przed wpływem „governmentalizacji” jako źródła zmian ku demokracji opartej na zasadach społecznego partnerstwa.

Wejście Polski do grona członków UE rozbudziło w polskim sektorze obywatelskim nadzieje na rozwijanie własnych i wprowadzanie unijnych wzorów partnerstwa poprzez absorpcję funduszy, takich jak np. Program Inicjatyw Wspólnotowych EQUAL, który formalnie wymagał uczestnictwa partnerów społecznych²⁶.

Przejęcie roli dominującej w instytucji partnerstwa społecznego przez stronę publiczno-rządową spowodowało omijanie przez organizacje pozarządowe krajowej drogi do udziału w funduszach europejskich i poszukiwanie nowych możliwości finansowania już na poziomie instytucji UE. Tym sposobem powstał nowy model partnerstwa pomiędzy aktorami lokalnymi organizującymi dialog z pominięciem krajowych przedstawicieli sfery

²⁶ R. Koźlicka, *Unia Europejska wobec organizacji pozarządowych: konsekwencje dla trzeciego sektora w Polsce*, [w:] *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego – III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), Warszawa 2004, s. 41–56.

polityki i mobilizowaniem partnerów na poziomie Unii²⁷. Proces profesjonalizacji sektora organizacji pozarządowych, specjalizacja oraz różnicowanie się pozycji organizacji we-wnątrz struktury tego sektora doprowadziły do swoistej oligarchizacji, tj. stworzenia silnej grupy metaorganizacji mających rozległe wpływy w samym sektorze i w strukturach unij-nych²⁸.

Podobnie jak w przypadku sfery rządowej może ujawnić się kilka patologii dialogu, np. personalizacja sporu, polaryzacja stanowisk czy elitaryzm. Wycofanie się z dialogu spo-łecznego i uczestnictwa we współzrządzeniu na poziomie centralnym ujawnia jednak duży stopień autonomiczności sektora pozarządowego, co niekoniecznie jest elementem desta-bilizującym dialog. Autonomiczność podkreśla enklawowy charakter zinstytucjonalizowa-nej aktywności obywatelskiej w Polsce. Enklawowość sektora i jego ekskluzywność mogą sprzyjać koncentracji na celu działania, albowiem elementy tego niewielkiego systemu wzajemnie się rozpoznają i łatwiej jest im wyartykułować interesy reprezentowanych grup.

W przypadku krajowych partnerstw lokalnych zakładających funkcjonowanie w ra-mach procedur *governance* nie można jednoznacznie powiedzieć ani o udanym wdrożeniu wzorów europejskich, ani o ich odrzuceniu. Projektując zmianę wzorów partnerstwa lokal-nego przez aktywizację sektora obywatelskiego konieczne należy uwzględnić konteksty lokalne i tradycje obywatelskie danego regionu. Barbara Lewenstein i Maria Theiss wysu-nęły – jak piszą – „bardzo ostrożną hipotezę, że w chwili obecnej «przenoszenie» kapitału społecznego na społeczność lokalną w programach aktywizacji współpracy obywatelskiej zależne jest – jak sądzimy – w mniejszym stopniu od sposobu działania zainicjowanej współpracy w danej miejscowości, a bardziej od warunków życia w środowisku lokalnym (poziom biedy, bezrobocia), zmiany gospodarczej (widoczna poprawa lub pogarszanie się koniunktury, lokalne inwestycje). Szczególnie ważnym czynnikiem jest stabilność i spraw-ność samorządu, przede wszystkim w pozyskiwaniu funduszy i podejmowaniu inwesty-cji”²⁹.

Obywatelskość oparta na *governance* w ostatecznym rozrachunku słabo materializuje się na gruncie polskim. Wzorzec, który odpowiada kulturowym przyzwyczajeniom polskiego sektora obywatelskiego sprzyja tworzeniu enklaw nowoczesnej postaci instytucji obywatelskich typu NGO, utrwaleniu lokalnej aktywności obywatelskiej odwołującej się do tradycji samoorganizacji wokół wspólnot religijnych (głównie Kościoła katolickiego), tradycyjnych stowarzyszeń wiejskich (Ochotnicza Straż Pożarna i Koła Gospodyń Wiejskich) oraz „rezurektywnych” sieci i konfederacji społecznych powstających w sposób spontaniczny wokół ujawniających się ważnych, społecznych problemów i wygasających, gdy problemy te są rozwiązane lub inne powody mobilizacji ustają. Ten ostatni element – spontaniczne sieci społeczne – jako element okazjonalnego społeczeństwa obywatelskiego stają się zaprzeczeniem idei współzrządzenia jako procesu refleksyjnego dialogu.

Spontaniczna samoorganizacja, zarówno na poziomie krajowym, jak i na poziomie UE jest postacią *by-passu* przeprowadzonego nad zredukowaniem sfery obywatelskiej do jej

²⁷ A. Gąsior-Niemiec, A. Kościński, P. Załęski, *NGOs' Leadership Relations with Other Social Actors*, [w:] *Elite Networks, NGOs and Governance*, F. Adam (red.), Ljubljana 2007 s. 7–37.

²⁸ D. Stark, J. Bach, *Innovative Ambiguities: NGOs' Use of Interactive Technology in Eastern Europe*, “Studies in International Comparative Development”, 34/2 (2002), s. 3–23.

²⁹ B. Lewenstein, M. Theiss, op. cit., s. 131 i n.

wymiaru instrumentalnego, jak i nad kolonizacją współuczestnictwa w rządzeniu przez narodowe państwa opiekuńcze. Przy okazji tej okazjonalnej aktywności społecznej możemy też się przekonać, że w Polsce nie wygasły dawne wartości republikańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Konieczność współpracy, współdziałania i przyjęcia odpowiedzialności za własny los stają się dominującą motywacją tych działań, co możemy zobaczyć na przykładzie corocznych zrywów filantropii Polaków przy okazji działań Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. WOŚP nie jest jedynie reaktywnym działaniem pod wpływem emocji, lecz ujawniają się w niej wartości wspólnotowe – Polacy mogą raz do roku przypomnieć sobie, iż współdzielą pewien narodowy ład moralny.

Na koniec tej krótkiej rozprawy przywołajmy słowa Dariusza Gawina z eseju *Republikańska tożsamość Polaków*, które doskonale podsumowują niniejsze rozważania:

„(...) od kilku stuleci stale powraca problem zacofania cywilizacyjnego naszego kraju, który rodzi pokusę modernizacji odrzucającej tradycyjną tożsamość polską. Jeśli jednak obywatelskość najpełniej wyraża się w tradycyjnym właśnie republikanizmie, to odrzucając tradycyjną tożsamość pozbawiamy modernizację wymiaru obywatelskiego. Staje się ona nie tyle źródłem siły i rozwoju obywatelskiej wspólnoty, ile formą kolonizacji przestrzeni społecznej przez siły traktujące zamieszkującą ją ludność jako jeden z wielu możliwych zasobów, którego część się wykorzystuje, inną odrzuca, jako nieprzydatną”³⁰.

Można – biorąc pod uwagę powyższe refleksje – postawić, odważnie, tezę, iż swoista modernizacja społeczeństwa obywatelskiego prowadzi do osłabienia jego roli jako strażnika i opiekuna dobra wspólnego. Pojęcie „dobra wspólnego” zastępowane we współczesnej Europie pojęciem „pożytku publicznego” instrumentalizuje obywatelskość i odziera ją z powłoki kulturowej, tj. będącego źródłem wzorów i wartości obywatelskich poczucia suwerenności i podmiotowości wspólnoty (społeczeństwa) jako partnera dialogu ze wzmacniającą swoje wpływy władzą.

³⁰ D. Gawin, *Republikańska tożsamość Polaków*, [w:] idem *Blask i gorycz wolności*, Kraków 2006, s. 232.

ANNA SIWEK

Instytut Studiów Politycznych PAN

Łamiąc prawa na poważnie

O nieposłuszeństwie obywatelskim

Słowa kluczowe: nieposłuszeństwo obywatelskie, Hannah Arendt, dobrowolne stowarzyszanie się, sumienie, Henry Thoreau

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie czym jest nieposłuszeństwo obywatelskie? Pojęcie to weszło na stałe do słownika politycznego, jest także dobrze znane opinii publicznej, a zarazem wzbudza kontrowersje. W rozjaśnieniu sensu zjawiska nieposłuszeństwa obywatelskiego warto sięgnąć do tradycji filozoficznej, gdzie znajdziemy pierwsze próby jego zdefiniowania. Henry D. Thoreau oraz Hannah Arendt będą przewodnikami prowadzącymi do opisanego tytułowego zagadnienia.

Wokół pojęcia nieposłuszeństwa obywatelskiego narodziło wiele nieporozumień. Bez przesady można zaryzykować stwierdzenie, że straciło ono w powszechnej świadomości społecznej nie tylko jednoznaczny sens, lecz zarazem stało się pojęciem nadużywanym, po które łatwo sięgnąć łamiąc prawo. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że mamy tu do czynienia z pojęciem jednowymiarowym i w swej istocie nieskomplikowanym. Warto przypomnieć pierwotny sens tego pojęcia, określone jego implikacje, które zbyt często bywają pomijane w debacie publicznej. Spróbujmy zatem przyjrzeć się nieposłuszeństwu obywatelskiemu przypominając jego historię, pytając o definicję i charakterystyczne aspekty.

Porównując nieposłuszeństwo obywatelskie z szeregiem innych pojęć istotnych dla refleksji nad polityką, jak sprawiedliwość, równość czy obywatelstwo, których korzenie sięgają starożytności, okazuje się, że przynależy ono do grona terminów powstałych w oparciu o stosunkowo nowe zjawiska społeczno-polityczne. Jego korzenie sięgają zaledwie XIX wieku i wiążą się z historią Stanów Zjednoczonych, uchodzących za jego kolebkę.

Henry David Thoreau jest autorem, któremu zawdzięczamy pojawienie się nieposłuszeństwa obywatelskiego w literaturze. Esej *Civil Disobedience* ukazał się w 1849 roku¹,

¹ Pierwodruk ukazał się w bostońskim piśmie „Aesthetic Papers” wydawanym przez środowisko bliskie Thoreau, czyli transcendentalistów. Więcej o nich, jak i o samym autorze można dowiedzieć się z jego pism, które dostępne są w języku polskim: *Walden*, przekład H. Cieplińska, Poznań 2010 i *Życie bez zasad*, wybór, przekład i opracowanie H. Cieplińska, Poznań 2011. Warto także zwrócić uwagę na książkę Tadeusza Sławka *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009 oraz na biografię Thoreau autorstwa Waltera Hardinga *The Day's of Henry Thoreau*, Princeton 1993.

a przyczyną jego powstania były wydarzenia, które rozegrały się w Nowej Anglii pięć lat wcześniej. Przypomnijmy, że Thoreau sprzeciwiając się polityce rządu zmierzającej do wojny z Meksykiem² oraz sankcjonującej niewolnictwo, odmówił zapłacenia podatku, co spowodowało jego uwięzienie. Bez znaczenia jest tutaj fakt, że autor spędził w miejscu odosobnienia zaledwie jeden dzień. Był to wystarczająco długi czas, by sprowokować go do napisania słów, które z czasem stały się punktem odniesienia dla wielu ludzi na całym świecie sprzeciwiających się polityce własnego państwa, a zarazem nadały podstawowy sens pojęciu nieposłuszeństwa obywatelskiego:

„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 – podporządkowywać swoje sumienie prawodawcy? Po co w takim razie 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, jaki mam prawo wziąć na siebie, jest postępowanie uważane przeze mnie w danej chwili za stosowne. Wiele prawdy kryje się w powiedzeniu, że korporacja jest bez sumienia; ale gdy tworzą ją ludzie prawi, sama też ma sumienie”³.

Widać wyraźnie, że Thoreau akcentuje rolę sumienia, jest ono najważniejszą instancją rozstrzygającą o słuszności postępowania. Człowiek przede wszystkim ma prawo do działania w zgodzie z sumieniem, a więc z własnym rozeznaniem dobra i zła. Oznacza to, że sprzeciw wobec prawa czy rządu jest ufundowany na porządku moralnym uznawanym przez jednostkę. Głos Thoreau zdecydowanie wzmacnia indywidualistyczną wizję człowieka, który będąc członkiem wspólnoty politycznej zachowuje prawo do wyrażenia wobec niej sprzeciwu. Sprzeciw ten opiera się na ludzkim dążeniu do osiągnięcia wewnętrznej zgody z samym sobą.

Przyjęcie powyższej perspektywy tłumaczy, z jakiego powodu autor gotowy jest na przyjęcie wszelkich konsekwencji wynikających z popadnięcia w konflikt z państwem. Otóż kara pozbawienia wolności nałożona na obywatela jest mało uciążliwa, albowiem nic nie może przeważać szkody wywołanej postępowaniem wbrew własnemu sumieniu. A nawet więcej, pobyt w więzieniu jest dla Thoreau widocznym znakiem respektu i wierności, jakie człowiek ma dla zasad, w które wierzy, na przykład dla sprawiedliwości czy równości wszystkich ludzi. Ta ostatnia była dla naszego autora niezwykle ważna, albowiem jego sprzeciw wobec prawa dopuszczającego niewolnictwo, łączył się z przekonaniem, że „w takim państwie, w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie”⁴. Innymi słowy, postawa wierności względem uznawanych przez jednostkę zasad obejmuje możliwość popadnięcia w konflikt z prawem, co łączy się z gotowością poniesienia kary.

² Wojna wybuchła w 1846 roku po proklamowaniu przez Kongres Stanów Zjednoczonych, pod koniec 1845 roku, Teksasu jako 28. stanu Unii, trwała dwa lata i była konfliktem zbrojnym wynikającym ze sporów granicznych oraz rozszczeń terytorialnych. Efektem tego konfliktu była strata połowy dotychczasowego terytorium poddanego wpływom Meksyku za cenę 15 mln dolarów, jaką rząd Stanów Zjednoczonych zapłacił za ziemie Teksasu, Nowego Meksyku, Arizony, Nevady i części Kalifornii, Kolorado i Wyoming, w sumie ok. 1,35 mln km². Był to moment, w którym ustalono granice terytorialne w tej części Ameryki Północnej. Zob. Jarosław Wojtczak, *Meksyk 1847*, Warszawa 2001.

³ Henry D. Thoreau, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przekład i opracowanie H. Cieplińska, Poznań 2006, s. 18–19.

⁴ Ibidem, s. 37.

Dodatkowo, Thoreau uznaje bezwzględnie zobowiązujący nakaz sumienia za narzędzie chroniące jednostkę przed dyktatem większości, co odgrywa istotną rolę w demokratycznym porządku politycznym.

„Gdy władza się znajduje w rękach narodu, wtedy tak zwana większość upoważniona jest do rządzenia i przez długi czas z tego upoważnienia korzysta, a dzieje się tak nie dlatego, że rację ma najprawdopodobniej większość, ani też dlatego, że taki układ wydaje się najbardziej sprawiedliwy wobec mniejszości, lecz dlatego, że większość jest fizycznie najsilniejsza. Taki jednak rząd, w którym wszystkie decyzje zależą od większości, nie może się opierać na sprawiedliwości, choćby miała być tylko taka, jak pojmuje ją człowiek”⁵.

Widać wyraźnie, jak bliska jest autorowi intencja ochrony prawa jednostki do zachowania niezależności, co zbiega się z podkreśleniem znaczenia głosu pojedynczego obywatela, z którym liczyć się powinna każda polityczna większość.

Nieposłuszeństwo obywatelskie propagowane przez Thoreau jest aktem złamania prawa przyjmującego charakter pokojowego protestu sumienia jednostki.

Perspektywa spojrzenia Thoreau wpłynęła na powszechne rozumienie aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego, które wiąże je z wszelkimi sytuacjami znacząco niemoralnymi w ocenie jednostki. Szukając przykładów, poza niewolnictwem, można tu wskazać lekarza odmawiającego wykonania zabiegu w imię przekonań religijnych czy pacyfistę niechętnego służbie wojskowej. Do sprzeciwu dochodzi tutaj w konsekwencji zderzenia się sumienia jednostki z obowiązującą zasadą prawną, stojącą z nim w sprzeczności. Można powiedzieć zatem, że Thoreau będący miłośnikiem indywidualizmu wprowadza do pojęcia nieposłuszeństwa obywatelskiego argument głosu sumienia, który opiera się, co warto podkreślić, na założeniu, że za czyn sprzeczny z prawem, popełniony w obronie wyznawanych zasad moralnych, jednostka gotowa jest ponieść karę⁶.

W powyższym świetle wyraźnie widać powód, dla którego nasz autor stał się, co trzeba wyraźnie zaakcentować, symbolem strategii politycznej noszącej nazwę *non-violence*. Bez wątpienia, znani orędownicy wolności oraz praw człowieka, jak choćby Mahatma Gandhi czy Martin Luther King, głoszący zasadę biernego oporu, należą do grona twórczych naśladowców Thoreau. Uznając argument sumienia, który prowadzi do porzucenia przemocy wyrażają jednocześnie przekonanie o zgodzie jednostki na poniesienie odpowiedzialności za akt łamania obowiązującego prawa.

Ujmując rzecz inaczej, można podsumować, że nieposłuszeństwo obywatelskie propagowane przez Thoreau jest aktem złamania prawa przyjmującego charakter pokojowego protestu sumienia jednostki. Zapytajmy jednak, czy pojęcie sumienia nieodwracalnie przynależy do opisywanego przez nas zjawiska?

Wydaje się, że sumienie jest tyleż adekwatnym, co budzącym poważne zastrzeżenia pojęciem. Z jednej strony bowiem, trudno nie skojarzyć sumienia z aktem nieposłuszeństwa – jest on dopuszczony przez sumienie w sytuacji konfliktu przekonań i zasad płynących z wiary czy światopoglądu. Z drugiej jednak, powoływanie się na pojęcie *conscientia* otwie-

⁵ Ibidem, s. 18.

⁶ Nieformalny głos sumienia przekształcił się z czasem w zasadę klauzuli sumienia, która stała się niezbywalną częścią obowiązujących współcześnie przepisów prawa, co powoduje, że powołanie się na nią nie wiąże się z odpowiedzialnością karną.

ra szereg pytań dotyczących definicji nieposłuszeństwa obywatelskiego. Zobaczmy to przywołując Hannah Arendt i jej (wprost nawiązujący do Thoreau) esej *Civil Disobedience*⁷.

Esej Arendt należy do najciekawszych tekstów poświęconych problematyce związanej z nieposłuszeństwem obywatelskim, autorka proponuje w nim perspektywę daleko wykraczającą poza tę, którą znamy dzięki Thoreau. Prezentację myśli Arendt poprzedzimy krótkim opisem kontekstu powstania omawianego eseju.

Koniec lat 60. w USA to okres wybuchu wielu protestów społecznych mających podłoże polityczne. Do najliczniejszych należały te organizowane przez studentów, którzy masowo odmawiali służby w wojsku, wyrażając w ten sposób niechęć wobec prowadzonej przez ich kraj wojny w Wietnamie⁸. Wydarzenia te wywołały dyskusję w środowisku amerykańskich prawników, starających się opisać i zdefiniować pojęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego w kontekście obowiązującego w USA prawa. Jak podkreśla Arendt, wśród prawników panowało przekonanie, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest zjawiskiem jednowymiarowym – niczego poza aktem złamania prawa nie należy się w nim doszukiwać.

Arendt buduje rozumienie nieposłuszeństwa obywatelskiego w opozycji do prawniczej interpretacji wykazując jej ograniczony charakter. Pierwszą słabością perspektywy prawnej jest postrzeganie człowieka manifestującego nieposłuszeństwo obywatelskie jako wyrażającego sprzeciw „z nakazu sumienia”⁹. Przede wszystkim zauważmy, że autorka krytykuje sumienie jako źródło aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego, co stawia ją w opozycji do propozycji Thoreau. Zobaczmy, dlaczego Arendt niechętna jest przyznaniu sumieniu tak inspirującej roli.

Zasadniczo, sumienie jest kategorią pozapolityczną: „Nie jest w pierwszym rzędzie zainteresowane światem, w którym popełnia się zło, czy jego konsekwencjami dla przyszłego biegu tego świata (...) drży ono o jednostkowe ja i jego uczciwość”¹⁰. I dobitniej: „Zasady sumienia opierają się zatem na zainteresowaniu własnym ja. Mówią: strzeż się przed zrobieniem czegoś, z czym nie będziesz potrafił żyć”¹¹. Można powiedzieć, że sumienie to coś, co nie dba o politykę, a o ludzką duszę – gdy odzywa się głos sumienia to raczej jest wyrazem tęsknoty czy pragnienia wewnętrznej zgody człowieka z samym sobą. Oznacza to, że kategoria sumienia wprowadza nas w przestrzeń subiektywności, ponieważ „to, z czym ja nie mogę żyć, nie może niepokoić sumienia innego człowieka”¹², a dodatkowo prowokuje do pytania o charakter sumienia, czyli o to, w jaki sposób należy je definiować – w kategoriach religijnych czy też świeckich? Niezależnie jednak od odpowiedzi, za sprawą pojęcia sumienia znajdujemy się w rejonach, które naznaczone są piętnem subiektywizmu, co wikła nas w rozważania natury religijnej (w przypadku, gdy powołujemy się na Boga jako źródło sumienia) lub natury moralnej (gdy widzimy sumienie jako rozmowę z samym sobą), a w efekcie oddala

⁷ Wydany w zbiorze *Crises of The Republic*, New York and London, 1970. Polskie tłumaczenie eseju *Nieposłuszeństwo obywatelskie* pochodzi z: Hannah Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1999, ss. 137–203.

⁸ Nie był to jedyny powód – również uwikłanie się w konflikt z Kambodżą wzbudził falę krytyki. Kontrowersje dotyczyły zarówno samego faktu doprowadzenia przez rząd USA do konfliktu zbrojnego, jak i łamania Konstytucji w procesie legislacyjnym aprobującym przystąpienie do wojny.

⁹ Hannah Arendt, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, s. 144.

¹⁰ Ibidem, ss. 152–153.

¹¹ Ibidem, s. 156.

¹² Ibidem, s. 157.

od sensu nieposłuszeństwa obywatelskiego. Napomnijmy, że intrygującym finałem porzucenia pojęcia sumienia jako źródła nieposłuszeństwa obywatelskiego jest pominięcie nie tylko Henry'ego D. Thoreau, ale także Sokratesa – obaj nie są dla Arendt jego symbolami¹³.

Drugą wadą prawniczej perspektywy jest przekonanie, że „prawo narusza tak samo przestępca, jak i ktoś przejawiający nieposłuszeństwo obywatelskie”¹⁴. To zasadnicze stwierdzenie autorki, albowiem umożliwia wprowadzenie wyraźnej dystynkcji pomiędzy działaniem pospolitego przestępcy, a działaniem w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego. Oznacza to, że absurdalne jest zrównanie czynu oszusta podatkowego czy złodzieja z gestem pacyfisty odmawiającego spełnienia obowiązku wojskowego w imię przekonani. Jakie są tego powody? W pierwszej kolejności omówmy nieposłuszeństwo przestępcy.

Przede wszystkim należy podkreślić, że jest ono efektem „katastrofalnej erozji siły i kompetencji policji”¹⁵, co oznacza, że przestępca wykorzystuje w działaniu słabość państwa, w tym przypadku jego nieudolność w gwarantowaniu bezpieczeństwa obywatelom. Ponadto, działa w specyficzny sposób: „uniką widoku publicznego (...) nawet jeśli należy do organizacji przestępczej, działa wyłącznie dla własnej korzyści; nie chce być zależnym od zgody wszystkich pozostałych i ustąpi jedynie wobec przemocy czynników przestrzegania prawa”¹⁶. Innymi słowy, w postępowaniu pospolitego przestępcy należy widzieć coś więcej niż wyraz dezaprobaty wobec zasad głoszonych przez prawo – naruszenie prawa jest *de facto* skorzystaniem ze sprzyjających okoliczności, czyli niewydolności państwa i jego instytucji powołanych w celu zapewnienia bezpieczeństwa publicznego. Ten fakt jest wart podkreślenia, albowiem to ze stosunku do własnego państwa wynika rodzaj podjętego działania. Złodziej błogosławiąc ułomność państwa, realizuje egoistyczny plan osiągnięcia doraźnych korzyści, a także ukrywa swoje czyny wiedząc, że zasługują one na potępieniu i karę. Widać to szczególnie w przypadku użycia przemocy.

Odmienne cechy znamionują postępowanie człowieka sięgającego po nieposłuszeństwo obywatelskie. Arendt podkreśla z całą mocą, że nie można wskazywać na wspólną genezę i cel łączące akty nieposłuszeństwa obywatelskiego i akty przestępcze. Mamy tu do czynienia z radykalnie odmienną sytuacją, w której wprawdzie odrzucone zostaje prawo, lecz niezachwiana pozostaje wiara w jego moc i sens. Z jednej strony „nieposłuszeństwo obywatelskie można uznać za oznakę poważnej utraty autorytetu państwa”¹⁷, lecz z drugiej – paradoksalnie – jawi się ono jako wyraz uznania dla prawa i instytucji państwa. Na upadek czy kryzys autorytetu państwa, które uznaje się za wartościowe trzeba reagować i nieposłuszeństwo obywatelskie, przekonuje Arendt, jest uzasadnioną formą działania propaństwo-wo, proobywatelskiego i prodemokratycznego!

Taka perspektywa wymaga dookreślenia cech aktów obywatelskiego sprzeciwu. Przede wszystkim, „człowiek demonstrujący nieposłuszeństwo obywatelskie, który bierze prawo we własne ręce, występuje otwarcie”¹⁸. Ponadto, „działa w grupie i na rzecz grupy”¹⁹, a dodatkowo

¹³ Por. ibidem, ss. 149–161.

¹⁴ Ibidem, s. 168.

¹⁵ Ibidem, s. 169.

¹⁶ Ibidem, s. 171.

¹⁷ Ibidem, s. 169.

¹⁸ Ibidem, s. 171.

¹⁹ Ibidem.

„odrzuca prawo i ustalone autorytety na gruncie zasadniczej różnicy opinii, a nie dlatego, że jako jednostka chce on dla siebie zrobić wyjątek i skorzystać z tego”²⁰. Oznacza to, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest formą demonstracji i jako takie wyraża się w sposób jawny. Ponadto, demonstracja ta jest w istocie współdziałaniem jednostki z innymi ludźmi, a zatem ma wymiar kolektywny. Dodatkowo, istnieje teleologiczny sens jawnego współdziałania obywateli, którym jest dobro publiczne czy wartości ogólne, a nie realizacja partykularnego interesu wąskiej grupy. W istocie, obywatele sięgają po nieposłuszeństwo obywatelskie, ponieważ przynależy ono do niepisanych reguł społeczno-politycznych: różnica opinii w zasadniczych kwestiach domaga się manifestacji, co należy interpretować jako głos mniejszości, który nie może zostać zbagatelizowany przez rządzącą mniejszość – „Nieposłuszeństwo obywatelskie pojawia się wówczas, gdy znacząca liczba obywateli dochodzi do przekonania, że normalne kanały dokonywania zmian nie funkcjonują, a skargi nie zostaną wysłuchane lub uwzględnione albo przeciwnie, że rząd chce dokonać zmian i zabrać się do tego, upierając się przy sposobach działania, których legalność i konstytucyjność, stoją pod wielkim znakiem zapytania”²¹.

Arendt podkreśla z całą mocą, że nie można wskazywać na wspólną genezę i cel łączące akty nieposłuszeństwa obywatelskiego i akty przestępcze. Mamy tu do czynienia z radykalnie odmienną sytuacją, w której wprowadźcie odrzucone zostaje prawo, lecz niezachwiana pozostaje wiara w jego moc i sens.

Istotne, że opisując nieposłuszeństwo obywatelskie Arendt porzuca argumentację sięgającą korzeniami do myślenia Thoreau, która z jednej strony, wiąże je z głosem sumienia, a z drugiej, podkreśla gotowość obywatela do poniesienia kary za złamanie prawa – takie ujęcie wprowadza nas w subiektywizm, a ponadto jest sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, co podkreśla autorka przypominając słowa jednego z uczestników prawniczej debaty, Carla Cohena: „Głupotą jest zakładać, że morderstwo, gwałt lub podpalenie byłoby usprawiedliwione, jeśli tylko ktoś chciałby ponieść za to karę”²².

Zwróćmy uwagę, że powyższy opis nieposłuszeństwa obywatelskiego prowadzi Arendt do nadania mu szczególnego statusu: „ruch nieposłuszeństwa obywatelskiego to nic innego jak najnowsza forma dobrowolnego stowarzyszenia”²³, a także „w przeciwieństwie do człowieka protestującego w imię sumienia, ten, kto przejawia nieposłuszeństwo obywatelskie, jest członkiem grupy, a grupa ta, czy się to nam podoba czy nie, formowana jest w zgodzie z tym samym duchem, który inspirował dobrowolne stowarzyszenia”²⁴. W interpretacji Arendt nieposłuszeństwo obywatelskie skojarzone jest z prawem każdego obywatela do dobrowolnego stowarzyszania się, w ramach którego jednostki łączą się działaniem na rzecz wspólnie podzielanego celu. Jest to prawo stanowiące istotę amerykańskiego rozumienia zarówno polityki, jak i obywatelstwa, a szerzej, mamy tu do czynienia z regułą pełniącą rolę podwaliny państwa. Dobrowolne stowarzyszenie to inaczej forma uczestnictwa w rządzeniu, a zarazem odmiana działania politycznego – ze zbiorowej dezaprobaty

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 170.

²² Por. Ibidem, ss. 159–160.

²³ Ibidem, ss. 195–196.

²⁴ Ibidem, s. 199.

społecznej rodzi się działanie prowadzące do widocznej zmiany. W ten sposób z aktów nieposłuszeństwa wydobyty zostaje ich najgłębszy wymiar: są one sposobem wyrażenia obywatelskiej troski i przejawem obywatelskiego zaangażowania w losy wspólnoty politycznej.

Zauważmy, że wymienione aspekty nieposłuszeństwa obywatelskiego tworzą zjawisko społeczno-polityczne, które uprawnia do postawienia pytania o możliwość formalnego pogodzenia aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego z prawem. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że autorka stawia to pytanie, pomimo dwuznacznego stosunku, jaki żywi względem zasady *non-violence*, która w powszechnym odczuciu towarzyszy ruchom nieposłuszeństwa obywatelskiego. Arendt sygnalizuje nieoczywistość trwałego i koniecznego odrzucenia przemocy w jego ramach, pokazując, że postawę obywatelskiego nieposłuszeństwa może dzielić od rewolucyjnego zapału wspierającego się gwałtem, mniej niż się zazwyczaj nam wydaje²⁵.

Wróćmy do postulatu wprowadzenia do kodeksów prawa zasady nieposłuszeństwa obywatelskiego. Wydaje się, że próba skojarzenia nieposłuszeństwa obywatelskiego z prawem do dobrowolnego stowarzyszania się jest wyrazem przekonania Arendt, że jakkolwiek poszukiwanie w ramach prawa formuły uzasadniającej jego łamanie brzmi paradoksalnie, to na gruncie amerykańskim jest możliwe. Przypominając, czym jest konsensus społeczny wyrastający z umowy społecznej, można dostrzec, że u podstaw wspólnoty politycznej leży dobrowolność, obietnica dotrzymania umowy, umocowana we wzajemności, a nade wszystko – niewypowiedziana zgoda wszystkich obywateli. Ta ostatnia ma szczególne znaczenie dla poszukiwania możliwości zakotwiczenia aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego w systemie prawnym, albowiem „niezgoda zakłada zgodę i jest znamię wolnego ustroju; ten, kto wie, że może nie wyrażać zgody, wie także, że poniekąd zgadza się, kiedy nie protestuje”²⁶. Tak ujmując akty nieposłuszeństwa obywatelskiego Arendt proponuje by dostrzec w nich gest wypowiedzenia pierwotnej umowy społecznej, który uprawniony jest w sytuacji nieprzestrzegania jej zasad przez rządzących. Oznacza to, że w żadnej mierze, nieposłuszeństwo obywatelskie nie stoi w sprzeczności ani z prawem, ani z zasadami ustrojowymi państwa. To raczej przydatne narzędzie wewnętrznej samokontroli wspólnoty politycznej. Ostatecznie, przypomnijmy, Arendt, rozważa dwa jej warianty: skodyfikowanie zasady dobrowolnego stowarzyszania się oraz objęcie aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego statusem analogicznym do tego, jakim cieszą się grupy nacisku (*lobby*)²⁷.

Wydaje się, że zestawienie perspektywy Henry'ego D. Thoreau i Hannah Arendt dostarcza argumenty na rzecz wyodrębnienia zasadniczych kwestii związanych z nieposłuszeństwem obywatelskim²⁸, a zarazem wyznacza linie sporów interpretacyjnych. Przedstawmy je, podsumowując wyżej wymienione wątki.

²⁵ Zob. ibidem, s. 172–173.

²⁶ Ibidem, s. 186.

²⁷ Zob. ibidem, ss. 200–203.

²⁸ Oczywiście, myśląc o nieposłuszeństwie obywatelskim można posilkować się znakomitymi tekstami innych autorów, jak choćby klasycznymi już *Biorąc prawa poważnie* autorstwa Ronalda Dworkina czy *Teorię sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Czytelnik znajdzie tam m.in. propozycje podziału aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego w zależności od zasady, z której wyrasta (Dworkin) czy też rozwiniętą argumentację na jego rzecz opierającą się na regule sprawiedliwości społecznej (Rawls). Wzbogacenie wiedzy o perspektywę wyżej wymienionych autorów z pewnością będzie pomocne w zrozumieniu natury interesującego nas zjawiska. Zob. Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Warszawa 1998 oraz John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

Pierwotny sens pojęcia nieposłuszeństwa obywatelskiego nadany został przez Thoreau, który widział w nim znak protestu prawego człowieka, przedkładającego troskę o wewnętrzną zgodę z samym sobą ponad dbałość o państwo. Zgodność postępowania z wymogami moralnymi zaszczeponymi przez sumienie jest ideałem dobrego życia. Przekonanie to autor opiera na uznaniu, że sfera polityki jest w jakimś sensie złem koniecznym, podobnie zresztą, jak całe państwo, jego instytucje i urzędnicy. Wyrażają to dobitnie słowa Thoreau na temat rządu: „Najlepszy jest taki rząd, który w ogóle nie rządzi”²⁹. Dodatkowo, argument sumienia jako źródła sprzeciwu obywatelskiego łączy się z postulowaną przez autora gotowością przyjęcia kary wynikającej z popadnięcia w konflikt z prawem. Innymi słowy, sumienie i deklaracja wzięcia pełnej odpowiedzialności za popełnione czyny tworzą obraz aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego, jak i podmiotu, który się go dopuszcza. Podkreślić przy tym należy, że ów podmiot to indywidualistycznie nastawiona jednostka, która działa z pobudek wprawdzie szlachetnych, lecz odnoszących się wyłącznie do niej samej – zgodność działania z sumieniem to wewnętrzne zobowiązanie człowieka, któremu zadośćuczynienie dostarcza poczucia harmonii życia, dumy czy satysfakcji. Można zatem podsumować, że dzięki Thoreau, otrzymaliśmy wizerunek jednostki, która w samotnym starciu z państwem sięga po nieposłuszeństwo obywatelskie, aby ocalić własną godność.

Arendt patrzy na opisywane zjawisko z radykalnie odmiennej strony: dystansuje się od utożsamienia aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego z nakazem sumienia, którego sens ma charakter pozapolityczny. Można powiedzieć, że autorka ujmując rzecz z perspektywy przekraczającej jej jednostkowy wymiar, przez co nadaje nieposłuszeństwu aspekt obywatelskości. O ile Thoreau powiada, że istnieją obowiązki człowieka, a później obywatela, o tyle Arendt w żadnej mierze nie chce wikać się w rozważania dotyczące indywidualnych zobowiązań. Sfera prywatności, a tę symbolizuje przestrzeń sumienia, nie jest istotna z punktu widzenia problematyki nieposłuszeństwa obywatelskiego. Tam, gdzie jednostka działa w pojedynkę, troszcząc się o indywidualne dobro nie ma miejsca na obywatelski sprzeciw. Jednostkowy akt nieposłuszeństwa wobec prawa może w określonych okolicznościach zamienić się w obywatelski akt nieposłuszeństwa – warunkiem tej transformacji jest podjęcie wspólnego z innymi działania: „ten rodzaj sprzeciwu sumienia może nabrać znaczenia politycznego, kiedy zdarzy się tak, że pewna liczba sumień będzie współbrzmieć, a protestujący w imię sumienia zdecydują się wkroczyć na rynek i dać się słyszeć publicznie”³⁰. Innymi słowy, konieczne jest dobrowolne zrzeszenie się z innymi, co tożsame jest z wejściem do sfery publicznej i działaniem. Arendt myśląc o nieposłuszeństwie obywatelskim podkreśla jego wspólnotowy wymiar, którego nie byłoby, gdyby nie troska obywateli o wspólne państwo, prawo i inne instytucje. W wizji Arendt interesujące nas zjawisko posiada zdecydowanie propolityczny charakter w tym sensie, że jest formą działania politycznego nawiązującego do zmiany lub utrwalenia zastanej sytuacji. I jeszcze jedna uwaga, o której nie pozwala zapomnieć autorka – nieposłuszeństwa obywatelskiego nie rozumie ten, kto stara się je opisać jako pospolity akt łamania prawa. Jak widać, różnice stanowisk są tutaj wyraźne, lecz czy nie da się wskazać choćby drobnych podobieństw? Z pewnością należy stwierdzić jedno: intencją obojga autorów (przy czym nie należy zapominać, że Thoreau nie był filozofem i jego esej ma charakter swobodnej wypowiedzi, a nie np. traktatu) jest

²⁹ Henry D. Thoreau, op. cit., s. 15.

³⁰ Hannah Arendt, op. cit., s. 161.

pokazanie zjawiska nieposłuszeństwa obywatelskiego jako formy łamania prawa, której nie można utożsamiać z przestępstwem. Zarówno u Thoreau, jak i u Arendt mamy do czynienia ze specyficzną formą aktywności – tego, kto sięga po nieposłuszeństwo obywatelskie nie można oceniać wedle tych samych kryteriów, które odnosi się np. do oceny postępowania pospolitego złodzieja, występującego przeciwko prawu własności prywatnej.

Kończąc, warto zarysować kierunki dalszej refleksji nad nieposłuszeństwem obywatelskim, które wyznaczają obie zaprezentowane tutaj perspektywy.

Przede wszystkim, wydaje się, że kluczowe jest zbadanie motywów i celu działania podejmowanego w ramach obywatelskiego sprzeciwu. Na czym opiera się uzasadnienie aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego? Pytanie istotne, ponieważ od odpowiedzi w dużej mierze zależy wiarygodność tych, którzy po nie sięgają, a także przychylność społeczna względem tego rodzaju działania. Jakie są przyczyny akceptacji bądź odrzucenia aktów łamania prawa w ramach akcji obywatelskich? Innymi słowy, zasadne wydaje się opisanie etycznego aspektu omawianego zjawiska, albowiem to w jego związkach z etyką intuicja każe szukać odpowiedzi.

Z powyższym związane jest następne zagadnienie: jakie należy przyjąć kryterium oceny aktu nieposłuszeństwa obywatelskiego, tak aby, zgodnie z proponowaną przez Arendt wizją, nie stanowił on wyłącznie aktu realizującego partykularny interes grupy. Innymi słowy, w jaki sposób oddalić od nieposłuszeństwa obywatelskiego niebezpieczeństwo jego instrumentalizacji? Pytanie to jest istotne o tyle, że wyraża także troskę o przywrócenie powagi i znaczenia interesującemu nas pojęciu. W tym kontekście interesujące jest przebadanie różnic pomiędzy nieposłuszeństwem obywatelskim a np. buntem.

Przed namysłem nad fenomenem nieposłuszeństwa obywatelskiego stoi nie lada zadanie, które polega na uchwyceniu istoty tej formy konfliktu obywatela z państwem, tak by nie stał się on dla nich elementem destrukcyjnym.

Kolejnym wątkiem, nad którym warto podjąć namysł jest miejsce nieposłuszeństwa obywatelskiego w ramach liberalnej wizji państwa, a szerzej liberalnego rozumienia polityki. W jaki sposób pogodzić – czy w ogóle jest to możliwe – rozumienie nieposłuszeństwa obywatelskiego jako formy działania politycznego, a więc zarazem formy uczestnictwa w sprawowaniu władzy, z obecnym w liberalizmie duchem depolityzacji polityki? Wydaje się, że wskazanie takiego miejsca, w realiach państwa totalitarnego jest dużo łatwiejsze – tutaj, z pewnością, duch Thoreau przychodzi nam z pomocą – lecz pokazanie, w jaki sposób ta kwestia może być rozpatrywana w obrębie liberalno-demokratycznego myślenia o państwie i polityce, stanowi prawdziwe wyzwanie. Warto nadmienić, że wątek ten otwiera ważne pytanie o sens liberalnego pojmowania wolności człowieka, a także jej granic (można pytać o to w jakich warunkach łamanie prawa stanowi wyraz wolności, a kiedy staje się jej nadużyciem).

I wreszcie, nieco tutaj pominięta, kwestia przemocy i jej związku z aktami nieposłuszeństwa obywatelskiego. Na ile uzasadnione jest podkreślanie pokojowego aspektu nieposłuszeństwa obywatelskiego, w sytuacji, gdy wiąże się ono z łamaniem prawa, a nie z sięganiem po nie w celu wyrażenia sprzeciwu? Czy możliwe jest odseparowanie omawianego zjawiska od ideologicznych wpływów, które, jak pokazała historia, usprawiedliwiają sięganie po przemoc? W tym kontekście powraca także, podjęty przez Arendt, wątek możliwości wprowadzenia prawa zezwalającego na jego łamanie.

Ujmując wymienione wyżej kwestie innymi słowami, trzeba powiedzieć, że przed namysłem nad fenomenem nieposłuszeństwa obywatelskiego stoi nie lada zadanie, które polega na uchwyceniu istoty tej formy konfliktu obywatela z państwem, tak by nie stał się on dla nich elementem destrukcyjnym. Jeżeli warto zawierzyć ożywczej dla sfery politycznej mocy tkwiącej w akcie nieposłuszeństwa obywatelskiego, do czego skłania nas chociażby perspektywa Hannah Arendt, to należałoby zrozumieć, na czym owa moc jest ufundowana.

BARBARA MARKOWSKA
Collegium Civitas

Zwierzoczekobywatel?

O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela

Słowa kluczowe: prawa człowieka i obywatela, nagie życie, biopolityka, zwierzę polityczne, uniwersalność, uchodźcy

„Separacja tego, co humanitarne, od tego, co polityczne, którą dziś przeżywamy, jest krańcową fazą rozłamu między prawami człowieka i prawami obywatela”

Giorgio Agamben¹

„Staramy się przystosować do świata, w którym nawet kupując chleb i mleko trzeba być świadomym polityki”

Hannah Arendt²

Znaczenie praw człowieka i obywatela wydaje się być kluczowe dla zrozumienia przemian we współczesnym myśleniu o polityce. Równie ważne okazują się one dla teorii, jak i praktyki naszego poruszania się po sferze publicznej. Coraz częściej widać, że zestawienie tych dwóch porządków nie jest przypadkowe. Biopolityczna perspektywa wypracowana przez Giorgia Agambena, Hannah Arendt i Michela Foucault ukazuje w jaki sposób idea życia stała się centralną kategorią polityki zmieniając jej istotę. Odpowiedź na pytanie kto/co jest podmiotem polityki, wymaga od nas określenia: kto może być obywatelem i czy granice porządku politycznego pokrywają się z granicami ludzkiej wspólnoty. W tym kontekście nieokreślony status uchodźcy jako pojęcia granicznego pomiędzy człowiekiem a obywatelem, zmusza nas do zastanowienia się w jaki sposób kryzys klasycznego humanizmu i ogłoszona w połowie XX wieku śmierć „Człowieka”, może wpłynąć i wpływa na ramy definicyjne obywatelstwa.

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 183.

² Hannah Arendt, *My uchodźcy*, tłum. H. Bortnowska, [w:] „Przegląd Polityczny” nr 55 (2002), s. 73.

Wprowadzenie

Wszyscy chyba się zgodzą z tezą, że nowoczesna polityka narodziła się wraz z ogłoszeniem w 1789 roku Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Zwłaszcza w XX wieku prawa człowieka i obywatela stały się najbardziej symptomatyczną zbitką słów, skupiając jak w soczewce najważniejsze problemy i pytania, z którymi musimy się obecnie zmierzyć. Wobec XX-wiecznego kryzysu humanizmu – brak jednej obowiązującej definicji człowieka stawia nas w sieci zaskakujących dylematów. Dylematy te dotyczą wielu kwestii etycznych i politycznych, które pojawiają się na skrzyżowaniach dyskursów władzy, medycyny, nauki i prawa. Jednym z najbardziej obecnie dyskutowanych problemów jest polityczny (czytaj: ideologiczny) charakter praw człowieka. Świetnie zdawała sobie z tego sprawę Hannah Arendt, kiedy w *Korzeniach totalitaryzmu* zapisała gorzkie słowa: „Żaden z paradoksów współczesnej polityki nie kryje w sobie tyle gorzkiej ironii, co rozbieżność między wysiłkami idealistów o szlachetnych intencjach uparcie domagających się uznania za «niezbywalne» tych praw człowieka, które są udziałem jedynie obywateli w krajach o najwyższym poziomie dobrobytu i cywilizacji, a sytuacją ludzi tych praw pozbawionych”³. W systemie państwa narodowego, tak zwane „święte” i niezbywalne prawa człowieka okazują się być zupełnie pozbawione ochrony w momencie, gdy niemożliwe staje się określenie ich jako praw obywatela danego państwa. Pozbawienie ich wymiaru uniwersalności wpłynęło na podstawy polityki w XX wieku, co najdobitniej pokazuje dyskurs biopolityczny. W niniejszym tekście postaram się przyrzeć przyczynom kryzysu idei obywatelstwa, wynikającym z upolitycznienia kategorii życia, wpisanej w sposób jawny w prawa człowieka i mniej jawny w prawa obywatelskie.

Rodzicami biopolityki są, według włoskiego myśliciela Giorgia Agambena – Hannah Arendt i Michel Foucault. Myśliciele tych łączy fascynacja światem greckim oraz namysł nad życiem jako stawką polityczną: podmiotem i przedmiotem współczesnej (bio)polityki. Jedną z najważniejszych kwestii, jaką ujawnia odkryty przez nich dyskurs biopolityczny, jest niemożność utrzymania dotychczasowego politycznego statusu człowieka. Politycznego w tym znaczeniu, że przyzwyczailiśmy się do myśli o człowieku jako jedynym nośniku praw politycznych, czyli obywatelstwa. Przyzwyczajenie to popadło ostatnimi czasy w konfuzję właśnie ze względu na pojawienie się w centrum świata politycznego kategorii życia biologicznego: stąd nazwa bio-polityka. Z perspektywy życia naturalnego mamy wprawdzie trzy rodzaje wspólnot: zwierzęcą, ludzką i obywatelską, ale granice między nimi są ruchome i ustalane na podstawie decyzji uwarunkowanych historycznie.

Problem polega na tym, że z jednej strony, nie ma praktycznie żadnych uchwytnych podstaw do ich rozróżnienia (ze względu na wszechobecne życie!). Z drugiej strony, nie sposób uniknąć politycznie nacechowanej hierarchizacji ze względu na różnice jakościowe wytwarzane przez system prawny⁴. Kierując się określeniami klasycznej myśli politycznej (w których niedoścignionym wzorem jest Arendt), zwierzę możemy określić jako byt podlegający absolutnej determinacji, obywatela jako twór polityczny z definicji przynależący do sfery całkowitej wolności, natomiast człowiek traktowany jako byt *odrębny* – był-

³ Idem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. D. Grinberg, Warszawa 2009, s. 389.

⁴ Już Arendt zauważyła, że „Bez swej *personae* Rzymianin stawał się pozbawioną praw i obowiązków jednostką, może i „naturalną”, ale z pewnością nie posiadającą żadnego politycznego znaczenia. (Był «tylko» człowiekiem – *homo* – którym to słowem określano pierwotnie kogoś, kto stał poza sferą państwa i prawa obywateli, jak na przykład niewolnicy)”. Idem, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 131.

by czymś pośrednim, co powstało na gruncie chrześcijaństwa, ale w pełni opisane zostało dopiero przez „nauki o człowieku”⁵. To, że status człowieka jako bytu nie był oczywisty i zwłaszcza dzisiaj pozostaje trudny do ustalenia, widać po sprzecznościach i uwikłaniach jakie towarzyszą stosowaniu praw człowieka i obywatela w praktyce.

Życie – obiekt polityczny

„...życie jako obiekt polityczny zostało jakby złapane za słowo i obrócone przeciw systemowi, który poddał je kontroli. W o wiele większym stopniu niż prawo, życie stało się stawką politycznych starć, nawet jeżeli wyrażają się one poprzez afirmację prawa. «Prawo» do życia, ciała, zdrowia, szczęścia, zaspokojenia potrzeb (...) to prawo zupełnie niepojęte dla klasycystycznego systemu jurysdykcji (...)”

Michel Foucault⁶

Dzieje biopolityki – w zależności od interpretacji – albo pokrywają się w całości z dziejami polityki i sięgają greckiej *polis*, jak chciałby to widzieć Giorgio Agamben, albo mają zaledwie stuletnią historię. Sam termin biopolityka funkcjonuje od przełomu XIX i XX wieku. Pierwotnie oznaczał on perspektywę badawczą łączącą ze sobą elementy klasycznej socjologii czy antropologii, z czysto biologiczną perspektywą (neodarwinizm). Do dzisiaj, jak zwraca uwagę autor pierwszej monografii pojęcia Thomas Lemke: „«Biopolityka» oznacza pole teoretyczne i empiryczne, które przekracza granice poszczególnych dyscyplin i wymyka się tradycyjnym podziałom pracy intelektualnej”⁷. Kontrowersyjność i nieokreśloność owego pola wynika z połączenia elementów wyraźnie od siebie dotąd oddzielonych – życia biologicznego i polityki.

Polityka w klasycznym sensie tego słowa, rozumiana jako dziedzina ufundowana i fundująca specyficznie ludzką wolność, przejawia się w ludzkim działaniu (*praxis*), wolnym od konieczności życiowych, skoncentrowanych wokół kwestii biologicznego przetrwania. Stąd życie biologiczne, zarówno jednostkowe, jak i gatunkowe, traktowano zawsze jako *podłoże* dla rozstrzygania kwestii politycznych, a nie jako jego zasadniczą część. Dopiero wraz z nowożytnym przełomem i narodzinami dyskursu wokół praw człowieka, a co za tym idzie – pojawieniem się nowoczesnego rasizmu, imperializmu i troski o jakość populacji, życie nagle stało się bezpośrednim obiektem działań politycznych, co doprowadziło do tak zwanego przełomu biopolitycznego⁸. Od tego momentu, „życie nie jest tylko przedmiotem działań politycznych i nie wchodzi z tymi działaniami w relacje tylko powierzchowne, lecz ingeruje i zmienia samo jądro tego, co polityczne”⁹.

W interpretacji Giorgia Agambena – to nie wolność, ale życie właśnie stanowiło zawsze najważniejszą kategorię polityczną (będąc w niej w sposób zarówno podmiotem, jak i przedmiotem polityki). Według niego sfera polityki od zawsze miała charakter biopoli-

⁵ Zob. Michel Foucault, *Słowa i Rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006.

⁶ Idem, *Wola wiedzy*, tłum. T. Komendant, [w:] idem, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 127.

⁷ Thomas Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 8.

⁸ O rasizmie i walce o bezpieczeństwo populacji jako koniecznych konsekwencjach biowładzy mówi już Foucault w swoich wykładach w *College de France* w połowie lat 70. Zob. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 237–260; idem, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010.

⁹ Thomas Lemke, *Biopolityka*, s. 11.

tyczny, tylko to ukrywała opierając się na wykluczeniu życia biologicznego jako życia całkowicie i bezwzględnie „niepolitycznego”. Z tej perspektywy fundamentalna dla ustanowienia polityki nie byłaby para przeciwieństw „przyjaciół–wrogów” (jak pisał Carl Schmitt w *Pojęciu polityczności*¹⁰), tylko greckie rozróżnienie na anonimowe życie (*zōē*), które nie zna liczby mnogiej i na typowo ludzką, zindywidualizowaną formę życia, zróżnicowaną jakościowo (*bios*). Istotny wydaje się fakt, że Grecy nie mieli jednego pojęcia życia, a co więcej, życie ludzkie nie było dla nich związane z jednostkowym ciałem, tylko z niematerialną sferą działania. Życie polityczne polegało na czynach (dziś byśmy powiedzieli – podmiotowych), które składały się na arystotelesowskie „dobre życie”. Dobre życie polegało też na pięknym umieraniu, a nie na dążeniu do przetrwania za wszelką cenę, jak to się dzieje obecnie.

Polityka w klasycznym sensie tego słowa, rozumiana jako dziedzina ufundowana i fundująca specyficznie ludzką wolność, przejawia się w ludzkim działaniu (*praxis*), wolnym od konieczności życiowych, skoncentrowanych wokół kwestii biologicznego przetrwania. Stąd życie biologiczne, zarówno jednostkowe, jak i gatunkowe, traktowano zawsze jako *podłoże* dla rozstrzygania kwestii politycznych, a nie jako jego zasadniczą część.

Kluczowa teza Agambena polega na założeniu, że suwerenność władzy opiera się na wykluczeniu ze sfery polityki i ochrony prawa pewnego rodzaju życia, które w starożytnym Rzymie przypisywano figurze *homo sacer*¹¹. Niezależnie od historycznych ustaleń, którymi tutaj nie będziemy się zajmować, interesuje nas odkryty przez Agambena trzeci rodzaj życia, pozbawionego wszelkich określeń, którego nośnikiem był ów człowiek. Nagie życie, będące potwierdzeniem istnienia sfery suwerennej, nie jest życiem ludzkim ani zwierzęcym. Jest życiem, które nie powstaje w sposób naturalny, ale jest wynikiem suwerennej decyzji ustanawiającej sferę tego, co polityczne/prawne/ludzkie dzięki wyrzuceniu go, jako *pozornie* niepotrzebnego – poza nawias. Piszę „pozornie”, ponieważ analizy włoskiego filozofa przekonują nas, że ustanowienie nagiego życia *homo sacra* było aktem politycznym niezbędnym dla ufundowania się suwerennej władzy (dokładnie – było jej odwrotnością, wyjątkiem stanowiącym przeciwagę dla podmiotu suwerennej decyzji). Można powiedzieć, że cały przeprowadzany z wieloletnią konsekwencją projekt Agambena kryje się za stwierdzeniem: „wkroczenie zoe w sferę polis, upolitycznienie nagiego życia jako takiego, stanowi wydarzenie o decydującym znaczeniu dla nowoczesności, wydarzenie, które oznacza radykalną transformację kategorii polityczno-filozoficznych właściwych myśli klasycznej”¹².

Niniejszy tekst poświęcony będzie wstępnemu zarysowi tej transformacji poprzez analizę owej tak symptomatycznej dla nowoczesności zbitki słów „prawa człowieka i obywatela”.

¹⁰ Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 198.

¹¹ Figura *homo sacer* oznacza istotę pozbawioną wszelkich praw ludzkich i boskich, którą można było zabić bez żadnych konsekwencji. Ponieważ ów przeklęty człowiek-nieczłowiek nie należał już do żadnej wspólnoty – był elementem całkowicie usuniętym na zewnątrz równoznacznym z zewnętrżnością – nie można było również poświęcić go w ofierze. Jest symbolem bytu pozbawionego całkowicie znaczenia – poza sferą symboliczną. Jego nage istnienie Agamben traktuje jako odwrotność suwerennej władzy, która również znajduje swoje zakorzenienie poza systemem prawa.

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 13.

tela”. Skoncentruję się w nim na trzech momentach: narodzinach idei bycia człowiekiem-obywatelem w starożytnych Atenach, zrównaniu praw człowieka i obywatela w *Deklaracji* z 1789 roku oraz jej współczesnych konsekwencjach w postaci figury uchodzący jako współczesnego *homo sacer*, będącego nośnikiem nagiego życia. Interesować nas będzie strukturalny moment wyodrębnienia się dwóch rodzajów życia, moment ich zestawienia razem jako wzajemnie się uzupełniających i na końcu ich nierozstrzygalne zlanie się ze sobą – w postaci *nowej* jakości: nagiego życia uniemożliwiającego nam jakiekolwiek dystynkcje, zacierającego też granice pomiędzy ufundowanymi na tych różnicach wspólnotami. Wróć do tej kwestii pod koniec tekstu.

Grecy: człowiek jako *zōon politikon*

Pamiętamy słynne określenie sformułowane w *Polityce* Arystotelesa, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (*politikon zōon*). Oczywiście pojęcie natury ma tutaj od razu charakter dystynktywny, chodzi o naturę ludzką, sposób bycia człowieka, który sprawia, że staje się on w pełni człowiekiem realizując swoją istotę poprzez życie w *polis*. Jako empiryk Arystoteles nie mógł pominąć tej rzucającej się w oczy prawdy, że zdarza się napotkać nędznika, który z natury (*sic!*) żyje poza *polis* „będąc odosobniony, jak ten kamień wyłączony w grze w kości”¹³. Prawdziwym, nieredukowalnym do niczego suplementem jest mowa określająca zarówno to, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również sprawiedliwe i niesprawiedliwe¹⁴. To mowa wytwarzająca refleksję nad stosunkami moralnymi decyduje o człowieczeństwie zwierzęcia, którego kondycję wszyscy podzielimy. Mowa rozumna (*logos*) jest tym atrybutem, który oddziela nas od braci mniejszych, gdyż głosem, zdolnością wydawania dźwięków w celu komunikowania się i wyrażania podstawowych emocji, obdarzone są wszystkie istoty żyjące. Z owym oddzieleniem, specyficzną pozycją w świecie żyjących, wiąże się też pewna odpowiedzialność, która czy tego chcemy czy też nie, wpisana jest w naszą kondycję bycia „zwierzęciem politycznym”. Dlatego też, jak zwraca uwagę Agamben komentując Arystotelesowskie rozstrzygnięcie we wstępie do *Homo sacer*: „celem polityki powinno być ustalenie relacji między głosem a językiem – tym, co pojedyncze, cielesne, nieme a systemem wypowiedziania/wartościowania”. Dodaje też: „Polityka jawi się jako struktura fundamentalna we właściwym sensie tego słowa dla zachodniej metafizyki, jako struktura sytuująca się na progu, na którym dokonuje się połączenie istoty żyjącej z logosem – czyli z rozróżnianiem dobra i zła”¹⁵. Mowa skupiająca i rozróżniająca, nazywana przez Greków *logosem* wytwarza wspólnotę istot żyjących, która nie jest stadem wytworzonym przez przypadek i zewnętrzne przestrzenno-terytorialne okoliczności. Wspólnota mowy rozróżniającej jest *urządzeniem* sprawiającym, że zwierzę-człowiek wszędzie może czuć się u siebie. Przez urządzenie rozumiem sposób połączenia pojedynczości z ogólnością; w tym przypadku język możemy traktować jako taki „wehikuł” człowieczeństwa¹⁶. Jako część większej całości

¹³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, ks. I 9, s. 27.

¹⁴ Ibidem, ks. I 10, s. 27.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 19.

¹⁶ Por. Giorgio Agamben, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, [w:] idem, *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, ss. 82–100.

(wspólnoty ludzkiej opartej na jednoczącej sile *logosu*), nie jest on przypisany do żadnego miejsca i czasu, ani do grupy ludzi (czyli stada). Państwo (*polis*) jest całością, która nie tylko jest czymś więcej niż zbiorem jednostek, ale też w swoim istnieniu pozostaje czymś całkowicie autonomicznym w sensie posiadania pewnej potencjalności władzy, rozumianej jako moc prawnego działania (*potestas*)¹⁷.

Owa potencjalność jest warunkiem myślenia o polityce jako o sferze wolności od konieczności życiowych i to w dwojakim sensie tego sformułowania. Z jednej strony, grecka *polis* była sferą sztucznie wytworzonej wolności i równości pozwalającej, jak przyjęło się to interpretować za Hannah Arendt, wszystkim obywatelom zapomnieć przez chwilę o swojej zwierzęcej naturze. Z drugiej strony, owa wolność jakiej dostarczała wspólnota równych sobie była tak naprawdę koniecznym warunkiem dostępu do kondycji ludzkiej. Być człowiekiem-obywatelem oznaczało unieważnienie w sobie owej zwierzęcej anonimowości „nagiego”, tzn. огоłoconego ze wszystkich jakości życia (*zōē*). I znowu Arystoteles: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”¹⁸. Otóż granica wykluczenia z ludzkiej wspólnoty, czy też specyfika człowieczej kondycji (odkrytej po Arystotelesie również przez Pascala, Kierkegaarda czy Dostojewskiego) polega na tym, że ma on dyspozycję do bycia stworzeniem albo doskonałym, albo najgorszym z możliwych. Najgorsza jest bowiem „nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne”¹⁹. Człowiek byłby do pomyślenia jako miejsce pozornego połączenia, a tak naprawdę rozdzielenia dwóch rodzajów nieludzkiego życia – boskiego *logosu* i zwierzęcej organiczności (skupionej na procesie metabolizmu) – całkowitej wolności i determinizmu. Nie dość, że jako istoty zwierzęce podlegamy anonimowym siłom naturalnych konieczności, to jako ciała posiadające dostęp do *logosu* dysponujemy sferą symboliczną (wspólnotą języka), która również w pewien sposób jest niezależną od nikogo całością. Tak naprawdę nasza pojedyncza subiektywna podmiotowość jest wynikiem skrzyżowania się tych dwóch żywiołów. W punkcie przecięcia konstituuje się człowiek jako byt historyczny, którego fundamentalna niedoskonałość i skończoność opiera się na o p o z y c j a c h wobec tego, co nie-ludzkie. W przypadku świata greckiego był to świat wiecznych Idei oraz świat nieodróżnicowanego, organicznego, wiecznie odradzającego się życia.

Lud: ciało polityczne

„Zasadniczą cezurą dzielącą przestrzeń biopolityczną jest różnica między Ludem, a populacją, mająca za zadanie doprowadzić do wyłonienia z owego ludu pewnej populacji, innymi słowy do przekształcenia ciała ze swej istoty politycznego w ciało zasadniczo biologiczne, w którym idzie o kontrolowanie i regulowanie rozrodczości i śmiertelności, zdrowia i choroby. Wraz z narodzinami biowładzy każdy lud ulega podwojeniu w postaci populacji, każdy lud demokratyczny jest zarazem demograficzny”.

Giorgio Agamben²⁰

¹⁷ Idem, *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 116–117.

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, ks. I 12, s. 28.

¹⁹ Ibidem, s. 28.

²⁰ Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 85.

Nowożytny przełom biopolityczny został przygotowany, według Agambena, przez dwa wydarzenia: (1) uczynienie jednostkowego ciała ludzkiego (*corpus*) ośrodkiem życia, które staje się za pomocą swojego cielesnego nośnika podmiotem prawa²¹; (2) uczynienie ludu/Ludu nowym zbiorowym podmiotem politycznym. To dzięki niemu po raz pierwszy w historii ujawniła się polityczna siła ciała, które okazało się zarówno ciałem politycznym (Lud), jak i biologicznym (lud). W tym ostatnim znaczeniu, lud będący masą anonimowych jednostek zawsze oznaczał zbiór nędzarzy i nieszczęśników wykluczonych z porządku politycznego. „Lud zawiera więc w sobie od zawsze fundamentalne biopolityczne pęknięcie. Jest on tym, co nie zawiera się w całości, której jest częścią, oraz nie może należeć do zbioru, w którym się zawsze zawiera”²². Mimo, że wszyscy należą do Ludu, nie wszyscy są ludem. Sprzeczność, której może nie widać na pierwszy rzut oka, ale której wagę pokazała nam historia. Lud dążąc do emancypacji, *de facto* dąży do zniesienia ludu (zniesienia owej nędzy i wykluczenia), która jest jego cechą charakterystyczną. Nędzarze są zawsze większością, jak już zauważył Arystoteles. Dlatego też *demos* nigdy nie będzie w stanie realizować dobrego życia i prędzej czy później doprowadzi do degeneracji demokracji. Ukryta wojna domowa pomiędzy wykluczonymi a czującymi się u siebie obywatelami trwała aż do rewolucji francuskiej, która ujawniła owo pęknięcie i doprowadziła do nowych rozstrzygnięć.

Marks wielokrotnie podkreślał – nędza nie jest i nie była nigdy stanem naturalnym. Jest ona wytworem politycznym i jako taki „wkracza i bezpowrotnie przemienia porządek polityczny”. Odtąd celem rewolucji zamiast wolności stał się dobrobyt, ponieważ wolność i nędza wykluczają się wzajemnie.

To Hannah Arendt wskazała na ów rozstrzygający moment w dziejach rewolucji francuskiej, gdy Robespierre pod naporem żądań sankiulotów p o m i e s z a ł kwestię wolności politycznej z dramatyczną kwestią fizycznego przeżycia. Oczywiście, owo pomieszanie nie wynikało z zaniedbania, ale z nacisku żądań ludu, owej masy ludzkiej, tworzącej „nadnaturalne ciało”, zwane od tego momentu narodem²³. Moment ten ukazuje, w jaki sposób w sferze politycznej z całą mocą pojawił się nowy rodzaj podmiotu politycznego: Lud (*le Peuple*)²⁴, dla którego koniecznością stanie się zamazanie owego wewnętrznego pęknięcia. Odtąd życie ludu staje się najwyższą stawką polityki. Źródłem wytworzenia tej masy zacierającej jakościowe różnice pomiędzy jednostkami okazał się „proces życiowy, przenikający nasze ciała i utrzymujący je w stanie nieustannej przemiany. Proces ten ma charakter

²¹ Ustawa angielska *Habeas Corpus Act* z 1679 roku zakazywała aresztowania obywatela bez nakazu sądu. *Habeas corpus* to cytat z pisma wydawanego przez sędziego. Wbrew pozorom, nie znaczy *masz ciało* (postawić przed sądem), ale (nakazujemy ci) *żebyś miał* (ze sobą) *ciało*; http://pl.wikipedia.org/wiki/Habeas_Corpus_Act

²² Giorgio Agamben, *Czym jest Lud?*, tłum. P. Mościcki, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 20.

²³ Paradoksalność sytuacji pogłębiał fakt, że terror wprowadzony przez Robespierre’a w imię absolutnej wolności zaczął służyć jednemu celowi – utrzymaniu się narodu w istnieniu. Celem rewolucji stał się dobrobyt ludu i to zdecydowało o jej klęsce. Por. Hannah Arendt, *O rewolucji*, s. 71.

²⁴ Dla pomysłodawcy *Deklaracji* – Emmanuela Sieyès’a – lud i naród powinny być synonimami, dopóki nie zostaną zastąpione przez nowy lud *un peuple neuf*. Zob. Jean Guilhaumou, *Sieyès et le Point du Peuple*, [w:] *Le peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté*, Paris 2003, s. 52.

automatyczny, niezależny od naszej woli, i odznacza się przytłaczającą, nieodpartą siłą”²⁵. W ten sposób, przyglądając się przyczynom klęski rewolucji, Arendt odkryła niszczycielską potęgę biowładzy wynikającą z owego pomieszania.

Pomieszenie wolności z dobrobytem jest źródłowe dla naszego imaginarium politycznego: od kiedy „wolność dostała się pod panowanie konieczności”, podstawowe wartości porządku obywatelskiego nie mają już charakteru ściśle politycznego, oddzielonego od kwestii życia i bytowania, ale też sama konieczność polityczna stała się koniecznością biologiczną. W II rozdziale *O rewolucji* Arendt pisze o prawach zawartych w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, że ujawniają one prawa związane z naturą człowieka, a nie z jego statusem politycznym. Co więcej, to właśnie one miały stanowić fundament dla każdego przyszłego ustroju i źródło wszelkiej władzy politycznej²⁶. Rzeczywistość biologiczna, ukrywająca się pod hasłem *la question sociale*, zadecydowała o upadku dotychczasowego modelu polityki. Istotą państwa nie było już wytworzenie *najlepszego* ustroju, tylko zagwarantowanie prawa do „pożywienia, odzienia i reprodukcji gatunku”, czyli praw dotyczących konieczności życiowych – sfery *stricte* nie-politycznej²⁷. Prawa związane z życiem i naturą zaczęły wypierać prawa dotyczące wolności politycznej i godności obywatelskiej, a raczej podkopywać ich korzeń zmierzając do tego, by obywatelami byli wszyscy (zarówno wolni, jak i niewolni od konieczności). Co nie zmieniło faktu, jak słusznie zauważył Marks, że proklamowanie praw człowieka nie oznaczało w żadnym sensie wyzwolenia robotników z walki o biologiczne przetrwanie. Wręcz przeciwnie – zerwanie „kajdan osobistego poddaństwa” w systemie feudalnym, pogłębiło tylko ich podatność na wyzysk i zintensyfikowało proces utowarowienia pracy oddając we władanie praw ekonomicznych²⁸.

Jak wielokrotnie podkreślał Marks – nędza nie jest i nie była nigdy stanem naturalnym. Jest ona wytworem politycznym i jako taki „wkracza i bezpowrotnie przemienia porządek polityczny”. Odtąd celem rewolucji zamiast wolności stał się dobrobyt, ponieważ wolność i nędza wykluczają się wzajemnie²⁹. Niespodziewanie Arendt uderza w tony bliskie Marksowi, nazywając nędzą porządek ciała, którego się już nie da *niczym* osłonić: „problem ubogich polega na tym, że ich Życie nie posiada znaczenia i że są wyłączeni ze sfery publicznej, w której można się wyróżniać «walorami osobistymi» dokądkolwiek by poszli, otacza ich mrok”³⁰. Nędzarze są niedostrzegani w sferze publicznej i nie mają czasu, by poświęcić się pielęgnowaniu swojego życia, by polepszyć jego jakość. Z drugiej strony, jak wiemy, nędza powoduje dążenia do zmiany systemu, przez ludzi, którzy nie mają nic do stracenia „oprócz swoich kajdan”. Mimo trafnego rozpoznania – jako klasyk liberalizmu – Arendt zmuszona

²⁵ Hannah Arendt, *O rewolucji*, s. 69.

²⁶ Ibidem, s. 134.

²⁷ Kontynuując myśl Arendt, Nina Gładziuk opisuje w historii nowożytnego liberalizmu pojawienie się pozycji reprezentowanej przez Francis Bacon, które nazywa *antypolityką*. Pozycja ta sprowadza się do odkrycia, że większe korzyści płyną dla nas z podbijania natury i zarządzania jej dobrami niż z panowania nad innymi ludźmi. Krótko mówiąc, panowanie rozumu instrumentalnego byłoby najlepszym antidotum na tyranie i niesprawiedliwość rządów. Wiara w to stanowi istotę nowożytnego liberalizmu i jednocześnie słabość jego projektu politycznego. A władza nad naturą stanowi gwarancję postępu i emancypację ludzkości. Por. idem, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005, s. 414–415.

²⁸ Por. Étienne Balibar, *Jakobin o nazwisku Marks*, tłum. U. Jurek, [w:] „Pismo literacko-artystyczne” 7–8(1989), s. 47.

²⁹ Hanna Arendt, *O rewolucji*, s. 72.

³⁰ Ibidem, s. 82.

była zachować wobec Marksa dystans, gdyż obwiniła go o nadanie rewolucji charakteru walki o biologiczne przetrwanie mas ludzkich, kosztem jednostkowych rozwiązań³¹. Od tego momentu, rolą rewolucji nie było już wyzwolenie ludzi spod ucisku innych ludzi, lecz wyzwolenie życiowego procesu społeczeństwa z niedostatku, tak by ów proces stał się źródłem obfitości. Od czasów rewolucji francuskiej projekt emancypacyjny zawsze zakłada wyzwolenie polityczne w kwestii socjalnej. Jego postulatem jest dobre życie dla wszystkich (albo dla jak największej grupy podmiotów), nawet dla tych, którzy z Dobrem nie mają nic wspólnego. Powtórzmy raz jeszcze: od tego momentu dążymy do wyeliminowania wspomnianego pęknięcia i zespolenia ludu z Ludem. Operacja ta stanowi zasadnicze działanie maszyny biopolitycznej.

Prawa człowieka jako urządzenie biopolityczne

„Deklaracje praw reprezentują pierwotną figurę wpisania naturalnego życia w prawno-polityczny porządek państwa narodowego”

Giorgio Agamben³²

W tej perspektywie jedną z najważniejszych „instytucji biopolitycznych” okazała się wspominana już *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* z 1789 roku. Śledząc tok rozumowania Agambena, zastanówmy się jaka relacja zachodzi między tymi dwoma terminami – „człowiek” i „obywatel”. Na ile te określenia oznaczają dwa rozłączne, autonomiczne byty, a na ile pierwszy z nich zawsze zawiera się w drugim?³³ Czy możliwe jest „nagie” człowieczeństwo traktowane jako podmiot i nośnik praw, jeśli nie jest związane z jakościowym wyróżnikiem, jakim jest status obywatela?³⁴ Mogłoby tak być, jeśli człowieczeństwo byłoby ideą niezwiązaną z konkretnym ciałem. Ale zanim pojawiła się Deklaracja, w europejskiej myśli prawniczej zaistniały rewolucyjne zmiany polegające na powiązaniu życia z ciałem (*corpus*). O ile ciało jest nośnikiem praw, to podmiotem politycznym stajemy się jako żywe ciało, które zawsze rodzi się w jakimś miejscu:

„W rzeczywistości Prawa Człowieka reprezentują przede wszystkim pierwotną formę wpisania nagiego, naturalnego życia w prawno-polityczny porządek państwa narodowego. To nagie życie (stworzenie ludzkie), które w starożytności należało do Boga, a w epoce klasycznej było wyraźnie odróżniane (jako *zoe*) od życia politycznego (*bios*), stanowi obecnie *centrum zainteresowania państwa* i staje się jego swoistym ziemskim oparciem [podkr. B.M.]. Państwo narodowe oznacza państwo, które z narodzin czy urodzenia (czyli

³¹ Ibidem, s. 75. Dwuznaczny dlatego, że można znaleźć pomiędzy nią a Marksem zaskakujące powinowactwo w rekonstrukcji podmiotu (kosmo-)politycznego działania, którego celem jest przekraczanie granic każdej zamkniętej wspólnoty w imię ludzkiej czysto politycznie skonstruowanej – solidarności, pojawiającej się w momencie zawieszenia partykularnych i wspólnotowych interesów. Por. Michał Kozłowski, *Hannah Arendt: wolność, polityka i widma Marksa*, [w:] „Kronos” nr 4 (2009), s. 138–139.

³² Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 174.

³³ W tym prostym znaczeniu, że każdy obywatel na pewno jest człowiekiem, a nie odwrotnie. Por. Ibidem, ss. 173–180.

³⁴ Wprawdzie zakres obywatelstwa zmieniał się na przestrzeni dziejów ale – mówiąc w dużym uproszczeniu – zawsze polegało na jakościowym odróżnieniu obywateli od nieobywateli (wskazując status społeczny); lub od obywateli innych państw, jeśli opierało się na wspólnocie narodowej. Zob. T.H. Marshall, *Obywatelstwo i klasa społeczna*, tłum. A. Manterys (zob. w tym numerze „ZP”).

z nagiego ludzkiego życia) czyni podstawę własnej suwerenności. Taki jest (niezbyt nawet zakamuflowany) sens trzech pierwszych artykułów Deklaracji z 1789 roku: tylko dzięki temu, że element urodzenia został wpisany w trzon wszelkich związków politycznych (artykuły 1. i 2.), możliwe stało się ściśle powiązanie (w artykule 3.) zasady suwerenności z narodem (w zgodzie z jego etymologią; *natio* oznaczało pierwotnie po prostu «narodziny»)³⁵.

Przypomnijmy artykuł 3., który brzmi: „Źródło wszelkiej władzy zasadniczo tkwi w narodzie. *Żadne ciało*, żadna jednostka nie może sprawować władzy, która by wyrażanie od narodu nie pochodziła [podkr. – B.M.]”³⁶. Czy to wystarczy by uznać, że każde ciało ludzkie z definicji jest ciałem obywatelskim? Autor *Homo sacer* podejrzewa, że w owym nieprzypadkowym zestawieniu ukrywa się fikcja polegająca na pozornej autonomii jego członków. Narodziny oznaczają przynależność do narodu. Jednakże link pomiędzy tymi dwoma terminami jest ową fikcją, która gwarantuje moc legitymizacji. Moment narodzin ciała ludzkiego jest (prawie) równoczesny z narodzinami ciała obywatelskiego (narodowego). „Prawa są przypisane człowiekowi (lub też wypływają z niego) tylko w tej mierze, w jakiej on sam jest natychmiast znikającą (a nawet taką, która nigdy nie powinna ujrzeć światła dziennego) podstawą obywatela”³⁷.

Możemy uznać, że w tym momencie naszych rozważań symbolicznie zderzają się w europejskim imaginarium owe wspomniane wcześniej dwa rodzaje życia: jedno o charakterze biologicznym, poddane całkowicie fizjologicznemu determinizmowi, i drugie – będące miejscem narodzin wolności i momentem kształtowania się doskonałości moralnej (to, co Grecy nazywali „pięknym życiem”). Z owego zderzenia, jak się okaże za chwilę, pojawi się trzecia jakość – życie nieokreślone, Agambenowskie „nagie życie”, oczyszczone z wszelkich kategorii i atrybutów – ani do końca ludzkie, ani nieludzkie. „Nagie życie” to termin, który Agamben zapożyczył od Waltera Benjamina, ale nadał mu trochę inne znaczenie³⁸. Benjamin jasno wskazał, że źródłem kłopotów współczesnej demokracji liberalnej jest dogmat o świętości życia ludzkiego, nie wiadomo dlaczego przypisany nagiemu, biologicznemu życiu. To co dotąd było przeklęte, stało się święte. Agamben wykorzystuje tę dwuznaczność, by podkreślić, że wbrew pozorom nagie życie *nie oznacza* po prostu życia całkowicie naturalnego, zwierzęcego (*zoe*), tylko *sztucznie* wytworzone życie będące konsekwencją wprowadzenia *zoe* w sferę polityki; postawienie go w centrum polityki poprzez ustanowienie dogmatu o świętości życia zakonserwowanego w ludzkim ciele. Świętości, na straży której stoi Lewiatan, ten „śmiertelny bóg”. Stało się ono łącznikiem umożliwiającym owo znaczące zestawienie człowieka i obywatela, jako wzajemnie się legitymizującej całości. Prawa człowieka stanowią podstawę dla ustalenia praw obywatelskich. Te ostatnie są z kolei jedynym gwarantem przestrzegania praw ludzkich.

³⁵ Giorgio Agamben, *My uchodźcy*, tłum. K. Gawlicz, [w:] *Agamben*, Warszawa 2010, s. 29–30.

³⁶ http://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_Praw_Cz%C5%82owieka_i_Obywatela

³⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 176.

³⁸ „Za żadne skarby człowiek nie może pokrywać się z *nagim życiem* człowieka – ani z *nagim życiem* w nim samym, ani też z jakimś innym *nagim życiem* swych stanów lub właściwości, czy nawet z jednostkowością swej cielesnej osoby. Jakkolwiek święty jest człowiek (czy też owo życie w nim, które pozostaje tożsame w życiu ziemskim, w chwili śmierci i w dalszym życiu), nie są święte jego stany, ani jego cielesne życie, które naruszać mogą bliźni. Albowiem, czym zasadniczo różni się ono od *życia zwierząt i roślin* [podkr. – B.M.] ? A nawet gdyby i one były święte, nie mogłyby być takie ze względu na swe nagie życie, nie w nim samym”. Walter Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] „Kronos” 4 (2009), s. 40.

W ten sposób doszliśmy do momentu, kiedy konieczne okazuje się przypomnienie po raz kolejny terminu „urządzenie” (*dispositif*)³⁹. Otóż, wiele naszych wcześniejszych ustaleń stanie się jasnych, jeśli uznamy, że Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela jest urządzeniem, *maszyną biopolityczną*, które polega na zestawieniu ze sobą tych dwóch różnych porządków i dokonywaniu na nich podwójnej operacji: na poziomie ideologicznym domaga się ich połączenia (poprzez relację zawierania) – w praktyce politycznej doprowadza do ich rozdzielenia. Rozdzielenie praw człowieka od praw obywatelskich, czyli sfery humanitarnej i *stricte* politycznej ma bardzo specyficzny charakter: polega ono na tym, że jeden z członów koniunkcji – znika. Zamiast człowieka mamy sferę nagiego życia *quasi*-naturalnego lecz pozbawionego zakorzenienia w porządku prawno-politycznym⁴⁰. Moc tego zestawienia polega na dwuznacznej roli spójnika „i”, który z jednej strony zakłada równoczesność, czy współobecność tych dwóch porządków (starą, arystotelesowską ideę człowieka-obywatela), a z drugiej wyraźnie podtrzymuje podział pomiędzy wspólnotą ludzką i obywatelską, które na metapoziomie łączyć ma pojęcie narodu. Niejasny do dzisiaj pozostaje charakter narodowej wspólnoty, na czym opierają się jej granice i czy ma ona charakter inkluzywny czy ekskluzywny? Jest to pytanie oczywiście retoryczne, ponieważ jak wiemy z historii naród bez terytorium nie jest w stanie utrzymać praw obywatelskich/ludzkich, co prowadzi do tragicznych sytuacji, w które obfitowała historia XX wieku.

Hannah Arendt zdecydowanie połączyła zmierzch państwa narodowego z kryzysem/rozkładem instytucji praw człowieka. Nic dziwnego, skoro była świadkiem pojawienia się (po I i II wojnie światowej) rzeszy bezpaństwowców, którzy nagle znaleźli się w owej specyficznej przestrzeni poza prawem – prawdziwej ziemi niczyjej. Ludzie, którzy są nagle na drodze nieprzewidywalnych wydarzeń wykluczeni poza „państwo-naród-terytorium” stają się czymś w rodzaju wstydlivej i kłopotliwej anomalii, dla której nie ma miejsca w systemie prawa ogólnego. Są poza prawem do tego stopnia, że nie zasługują nawet na miano przestępców⁴¹. Jedyne kraj (*sic!*), jaki można by im zaproponować to obóz internowania. Jest to przestrzeń wyjątkowa, gdzie wykluczenie poza prawo nie oznacza stanu bezprawia tylko zlanie się prawa/normy z życiem. Obóz to przestrzeń, gdzie rządzi wyjątek, a więc wszystko co się dzieje – dzieje się w sposób właściwy. Wyjątek, jak pamiętamy, jest rodzajem wyłączenia z normy prawnej, poprzez jej zawieszenie. Stan wyjątkowy jest wprowadzany, by móc podjąć suwerenną decyzję, która wzmocni formę prawa – ale też wpłynie na jej zmianę⁴². Suwerenna władza nie potrzebuje prawa, by ustanowić porządek prawny. Sama ma charakter wyjątkowy

³⁹ Por. Michel Foucault w rozmowie z redakcją pisma „Ornicar ?” podsumowuje jak rozumie urządzenie, a mianowicie jako rodzaj sieci łączącej ze sobą najróżniejsze elementy rzeczywistości dyskursywnej (zarówno to, co powiedziane, napisane, wytworzone, jak i to, co niepowiedziane). „Urządzenie jest zatem zawsze wpisane w gry władzy, a jednocześnie zawsze zawiera się w granicach wiedzy, którą wytwarza i która je zarazem warunkuje. Oto właśnie urządzenie: strategię stosunków sił wspierające pewne typy wiedzy i same na nich oparte”. Zob. Giorgio Agamben, *Czym jest urządzenie?*, ss. 82–83.

⁴⁰ Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest oparcie praw człowieka na „abstrakcyjnej” istocie ludzkiej, niezwiązanej z żadnym konkretnym miejscem. Por. Hannah Arendt, *Dylematy praw człowieka*, [w:] idem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1., s. 405.

⁴¹ Jak pisała Hannah Arendt: „Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa; nie to, że są prześladowani, lecz to, że nikt ich nawet nie chce prześladować”. Idem, *Zmierzch państwa narodowego i koniec praw człowieka*, [w:] idem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, s. 411.

⁴² Por. Carl Schmitt, *Teologia polityczna*, tłum. M.A. Cichocki, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków–Warszawa 2000.

(w każdym znaczeniu tego słowa: czasowym i przestrzennym). Wyjątek u Agambena oznacza sferę nierozróżnialności między naturalnym chaosem a prawem – jest dokładnie „pomiędzy”. Służy wytwarzaniu prawa i właśnie dlatego jest miejscem, w którym wszystko jest możliwe (!), a jednocześnie w jakiś sposób przez to prawo powołanym do życia.

Hannah Arendt zdecydowanie połączyła zmierzch państwa narodowego z kryzysem/rozkładem instytucji praw człowieka. Ludzie, którzy są nagle na drodze nieprzewidywalnych wydarzeń wykluczeni poza „państwo-na-ród-terytorium” stają się czymś w rodzaju wstydlivej i kłopotliwej anomalii, dla której nie ma miejsca w systemie prawa ogólnego.

Kontrowersyjna teza Agambena, że obóz stanowi „nomos nowoczesności”, wskazuje na istnienie wewnętrznych powiązań między wyłonieniem się praw człowieka a powstaniem obozów jako specjalnie wydzielonych toposów, będących matrycą przestrzeni politycznej wytwarzającej i ustanawiającej granicę pomiędzy nagim życiem a istnieniem politycznym⁴³. Granica ta nie pochodzi z porządku naturalnego, tylko jest efektem działania maszyny biopolitycznej skupionej na produkowaniu sfery nagiego życia. Sferę taką nazywamy obozem – miejscem, gdzie stan wyjątkowy zaczyna stawać się regułą. To znaczy, w którym prawo i fakt, zasada i wyjątek nakładają się na siebie; prawo całkowicie stapia się z życiem. W obozach z zasady działa reguła subsumcji – natrafiamy tam na ład i porządek, który sam się legitymizuje. Powtórzmy: wszystko, co się dzieje w obozie jest takie, jak być powinno (zgodne z prawem, które pozwoliło się zawiesić). I dlatego obóz (wszystko jedno czy koncentracyjny, czy internowania) jest miejscem, w którym wszystko może się wydarzyć i w którym uniwersalne prawa człowieka ulegają zwyrodnieniu.

Zanikające granice demokracji

„Nie rodzimy się równi...”

Hannah Arendt⁴⁴

Okazuje się, że najbardziej palącym problemem liberalnych demokracji jest właśnie polityka praw człowieka ponieważ to od nich, jak się okazuje, zależy tak naprawdę realna kondycja tego ustroju. Demokracja nieprzestrzegająca praw człowieka byłaby czymś tak absurdalnym, jak kwadratura koła (mimo że idea demokracji jest o wiele starsza niż idea praw człowieka). Étienne Balibar uważa, że prawa człowieka stanowią centralne pojęcie współczesnej polityki odpowiedzialne za kryzys demokracji. Kryzys ten polega na zmuszaniu demokracji do permanentnego wysiłku przeformułowywania własnych granic. Demokracja jako system polityczny będzie w kryzysie dopóki nie uświadomi sobie dwuznaczności, jaka kryje się za tym fundamentalnym dla niej sformułowaniem: prawa człowieka oznaczają z jednej strony prawa „człowieka-zwierzęcia”, a z drugiej – prawa „człowieka-obywatela”. Dlatego też *polityka praw człowieka* zawiera w sobie pęknięcie, które jest możliwe do zamazania tylko pod warunkiem wprowadzenia trzeciego terminu – „nagiego życia”. Życie,

⁴³ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, ss. 227–246.

⁴⁴ Idem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1., s. 418.

które nie jest już ani *zoe*, ani *bios*, ani naturalne, ani polityczne – jest nagie w sensie pojawiania się poza systemem określeń, wymusza na nas podejmowanie suwerennych decyzji, nieopartych na prawnych zabezpieczeniach.

Zastanówmy się przez moment, jaka relacja zachodzi między prawami człowieka i obywatela; ideą obywatelstwa dla wszystkich członków narodu a ideą demokracji? „Stawiam tezę – pisze Balibar – że pojęcie polityki praw człowieka, w jej specyfice i z jej własnymi trudnościami, zaczyna się pojawiać wtedy, gdy, bez opuszczania gruntu polityki – przeciwnie, w centrum polityki i z jej własnymi instrumentami (innymi niż te, jakimi rozporządza religia, etyka, nauka czy ekonomia) – dochodzimy właśnie do granic demokracji”⁴⁵. Inaczej rzecz ujmując, gdyby nie kwestia praw człowieka, nie zdawalibyśmy sobie sprawy, że demokracja ma jakieś granice/ograniczenia. To właśnie pytanie o porządek pozapolityczny, nieodmiennie kieruje nas ku pytaniom o warunki możliwości demokracji.

Jak podkreśla Balibar, moment ogłoszenia Deklaracji stanowił specyficzny akt nadania sobie przez istoty ludzkie praw politycznych opartych na biologicznym akcie narodzin w ramach wspólnoty terytorialnej. Jednocześnie prawa te dotyczyły czegoś, co francuski filozof proponuje nazwać „propozycją równowolności” (*proposition of equaliberty*)⁴⁶. Oznacza to propozycję uniwersalnego prawa do aktywności dla wszystkich, którzy należą do wspólnoty ludzkiej. Przy czym postulat uniwersalności kłóci się z przynależnością do jakiegoś ściśle określonego terytorium, a odsyła nas do miejsca, jakim jest ziemia (w sensie starożytnego kosmosu).

Prawda jest taka, że choćbyśmy nie wiadomo jak bardzo szukali w naturze usprawiedliwienia dla naszej kruchej podmiotowości – godność człowieka oparta jest tylko i wyłącznie na prawie politycznym i dlatego niemożliwe okazuje się rozerwanie analizowanej tutaj pary pojęć. Jeśli mówimy o prawach człowieka, to tak naprawdę zawsze mamy na myśli prawa obywatela – prawa w sensie politycznym, prawa do (uprawnienia). Co więcej, coraz powszechniej obserwujemy, że ujawnia się odwrotna strona tej zależności: prawa obywatela sprowadzają się coraz częściej do podstawowych praw człowieka, czyli prawa do życia, przyjemności i błogostanu. Wiemy już, że mechanizm maszyny biopolitycznej polega m.in. na tym, że oba jej człony odsyłają do siebie, szukając w sobie wzajemnego oparcia. Porządek demokratyczny z konieczności musi popaść w konfuzję, jeśli zamiast wolności oparty jest na biologicznym nakazie przetrwania, gdzie bezpieczeństwo staje się celem nadrzędnym. Jak dobitnie podsumowuje Balibar:

„Innymi słowy, deklaracja praw człowieka i obywatela, ta deklaracja praw człowieka i obywatela (ponieważ w mocnym sensie jest tylko jedna, stopniowo rozwijana z biegiem historii), jest radykalną operacją dyskursywną, która dekonstruuje i rekonstruuje politykę. Rozpoczyna się ona od doprowadzenia demokracji do jej własnych granic, w pewnym sensie *opuszczenia* pola zinstytucjonalizowanej polityki (to jest główny powód odwołań do „natury ludzkiej” czy naturalnego prawa), ale po to, aby natychmiast zaznaczyć, że prawa człowieka są nierealne i pozbawione wartości, jeśli nie są prawami politycznymi, prawami obywatela, a nawet nieograniczonym prawem wszystkich ludzi do obywatelstwa. Prawo do autonomii i do ochrony „życia prywatnego” jest samo w sobie prawem politycznym – jest to prawda odnowiona przez lekcję historii, jakiej udzielają nam wszystkie współczesne dyktatury”⁴⁷.

⁴⁵ Étienne Balibar, *Co to jest polityka praw człowieka?*, tłum. J. Kochan, „Nowa Krytyka” 19/2006, s. 43–70, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article310> [21.01.2011]

⁴⁶ Étienne Balibar, *ibidem*?

⁴⁷ *Ibidem*.

Jednym z najważniejszych wniosków, jakie można wyciągnąć z całego projektu *homo sacer*, to bezlitosna krytyka nowoczesnej formy demokracji. Demokracja jest w permanentnym kryzysie, ponieważ jej dotychczasowy podmiot – niepowtarzalny jakościowo, wolny i rozumny Człowiek – przestał być podmiotem politycznym. Zamiast niego w centrum polityki pojawiło się cielesne życie, albo inaczej ożywione ciało⁴⁸. Jak stwierdza Agamben „Funkcjonowanie w nowoczesnym państwie prawa sprowadza się do posiadania swojego ciała na własność i okazywania go”⁴⁹. Potwierdzał to wielokrotnie Foucault uważając, że władza rozgrywa się w naszych ciałach, formuje je i poddaje kontroli. Misję nowoczesnego państwa można w skrócie potraktować jako obowiązek dbania o integralność naszej cielesnej powłoki. Wtórą sprawą pozostaje integralność psychiczno-duchowa czy autonomia moralna, o którą tak bardzo zabiegał Kant.

Możemy się tylko zastanawiać, jak do tego doszło? Co spowodowało rezygnację z integralności świętego życia, o której jeszcze pisał Benjamin, która nie wiąże się ze śmiertelnym ciałem człowieka, ani z żadnym z jego organów? Życie jest czymś co przekracza, biologiczny cykl przemijania i patrząc z perspektywy starożytności, dbałość o biologiczną stronę egzystencji nigdy nie mogła być przedmiotem troski człowieka, który traktował się jako byt odrębny od reszty stworzeń. Jego pełna dystansu postawa wobec ciała, która pozwoliła je formować, naznaczać rytualnie i kodować społecznymi komunikatami oraz ujawniać coś takiego jak *nagość*, była tym, co zawsze różniło nas od zwierząt. Agamben za Foucaultem nie wskazuje tutaj na przemianę, ani radykalne cięcie – raczej serię drobnych przemieszczeń. W wyniku wielu przekształceń w prawie i w praktyce społecznej, a także dzięki zanikowi władzy suwerennej i pojawieniu się instytucji praw człowieka, nieskalana wartość świętego życia została *rozkruszona i rozsiąta po poszczególnych ciałach*⁵⁰. Wpisanie życia w skorupę ciała i jednoczesne ustanowienie władzy o charakterze biopolitycznym, która już nie miała na celu zadawanie śmierci, ale produkowanie i reprodukowanie *status quo* populacji, zadecydowało o *cielesnym* charakterze politycznych stawek⁵¹.

Uchodźca: ciało biopolityczne

Suwerenność wyznaczania granic wspólnoty opiera się na paradoksalnym ruchu: włączenie do wspólnoty politycznej wydaje się możliwe jedynie poprzez jednoczesne wykluczenie z niej *niektórych* ludzi, którzy nie mogą stać się pełnymi podmiotami prawnymi. „Pierwotny stosunek prawa do życia – pisze Agamben – polega nie na stosowaniu się do niego, lecz na Porzuceniu [*Abbandono*]”, co oznacza, że prawo działa również tam, gdzie nie ma prawa,

⁴⁸ „Corpus jest bytem o dwóch obliczach, podmiotem zarówno podporządkowania suwerennej władzy, jak i osobistych swobód wolności”. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 171.

⁴⁹ Ibidem, s. 170.

⁵⁰ Ibidem, s. 170

⁵¹ „Aporia właściwa nowoczesnej demokracji polega zatem na tym, że chce ona oprzeć wolność i szczęście ludzi na czymś, co pierwotnie oznaczało ich absolutne poddaństwo, czyli właśnie na nagim życiu, *zoe*. Przekształca ona nagle życie (*zoe*) w formę życia *bios*, popełniając tym samym nie tylko błąd kategorialny, ale i antropologiczny: *ofiaruje człowieczeństwo wszystkim i tym samym gestem odbiera go wszystkim*. W ten oto sposób rodzi się główny problem nowoczesności: problem przeżycia każdego zdolnego do vegetacji życia. Tak rodzi się ludzkie ZOO”. Paweł Dybel, Szymon Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008, s. 163.

czyli poza/ponad/przed prawem⁵². Odkrycie biopolityki jako centrum władzy suwerennej, wiąże się właśnie z ujawnieniem produktywnego charakteru tej ostatniej: władza, aby się ustanowić, potrzebuje produkcji ciała biopolitycznego jako realnego przedmiotu jej władania. Znaczy to, że wytwarza nagie życie, które wymyka się jasnemu określeniu. Z jednej strony jest całkowicie na zewnątrz jak wspomniani bezpieczeństwa – z drugiej znajduje się w samym środku każdej politycznej wspólnoty jako wspólnoty żywych ludzkich istot.

W pewnym momencie w historii, mocą suwerennych decyzji pojawiła się kategoria ludzi pozbawionych obywatelstwa, którzy nagle, niejako automatycznie i niepostrzeżenie, zostali pozbawieni również praw ludzkich.

Jak możemy się domyślać, Agamben określa ten ukryty paradoks relacji wewnątrz–zewnątrz przy pomocy figury *homo sacer*, którą wpisuje we współczesną kondycję uchodźcy⁵³. Uosabia on ciało, które na mocy suwerennej decyzji zostaje wyłączone spod ochrony prawa. Oznacza człowieka nie tylko niepotrzebnego, ale całkowicie pozbawionego ochrony i zredukowanego do czysto fizycznej, a przez to już (nie-)ludzkiej egzystencji. Uchodźca (przynajmniej potencjalnie) pozostaje w sferze nagiego życia. Podczas gdy suweren zajmuje miejsce *ponad* prawem, nagie życie stanowi obszar *poza* jego władzę, choć jednocześnie zapewnia fundament zasadzie suwerenności. Dlatego nie jest to stan naturalny w żadnym sensie tego słowa, ani tym bardziej stan przedspołeczny (w stylu Hobbesowskiego stanu natury). Nagie życie nie odnosi się do naturalnej, pierwotnej i ahistorycznej nagości, ale przedstawia *sztuczny produkt, niewidoczną nagość*, która ukrywa polityczne rozstrzygnięcia.

Uchodźca, jest podobnie jak *homo sacer*, pojęciem granicznym, ustanawiającym próg nierozróżnialności⁵⁴. Nie można go w żaden sposób włączyć w zakres praw człowieka, ponieważ kondycja uchodźcy jako tego, który jest całkowicie poza prawem oznacza, że prawa człowieka go nie dotyczą. Jest on papierkiem lakmusowym ujawniającym fikcyjność systemu praw humanitarnych, które pozbawione jakiejkolwiek suwerenności opierają się całkowicie na prawie terytorialnym państwa narodowego. Faktem jest, że w pewnym momencie w historii, mocą suwerennych decyzji pojawiła się kategoria ludzi pozbawionych obywatelstwa, którzy nagle, niejako automatycznie i niepostrzeżenie, zostali pozbawieni również praw ludzkich⁵⁵. Stawia nas to przed pytaniem: czy przypadkiem nie jest tak, że prawa wspólnoty ludzkiej nie pokrywają się z obywatelskimi? A skoro bycie po prostu człowiekiem nie niesie ze sobą żadnego statusu prawnego – j a k jest w ogóle możliwe poza prawem?

⁵² Giorgio Agamben, *Homo sacer*, s. 47.

⁵³ Tendencję tę potwierdza Bauman: „Bezpaństwowość *wewnątrz* państwa, *sans papier* wśród posiadaczy paszportów, to nowoczesne wcielenie *homo sacer* – owego radykalnie odspołecznionego i odetniczniejszego, zadiaforyzowanego «nagiego ciała», ciała wyjętego spod ludzkiego i boskiego prawa, które można bezkarnie zniszczyć i którego unicestwienie ani Bogu, ani ludziom nie zrobi różnicy”. Zygmunt Bauman, *Utopia bez toposu*, [w:] Małgorzata Jacyno, Aldona Jawłowska, Marian Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa 2004, s. 20.

⁵⁴ Giorgio Agamben, *My uchodźcy*, s. 31.

⁵⁵ Hannah Arendt: „Paradoks tkwiący w utracie praw ludzkich polega na tym, że taka utrata zbiega się z sytuacją, kiedy osoba staje się istotą ludzką w ogóle – bez zawodu, bez obywatelstwa, bez poglądów, bez czynu, który umożliwi jej utożsamienie się i określenie – a także w ogóle istotą odmienną, reprezentującą tylko swoją zupełnie wyjątkową osobowość; pozbawiona możliwości ekspresji we wspólnym świecie i możliwości oddziaływania na ten świat, traci wszelkie znaczenie”. Idem, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1., s. 419.

Teoretycznie jest możliwe, ale praktycznie status uchodźcy jest zawsze postrzegany jako stan *Tymczasowy*, który powinien zakończyć się albo wchłonięciem (naturalizacją), albo powrotem do miejsca pochodzenia (repatriacją). Problem pojawia się oczywiście, gdy miejsca te znikają w sensie politycznym (tak jak Palestyna). „Trwały status człowieka jako takiego jest niewyobrażalny dla prawodawstwa państwa narodowego”⁵⁶. Uchodźca podważa funkcjonowanie państwa narodowego, ponieważ przełamuje tożsamość człowieka i obywatela i podważa swoim nagim istnieniem fikcję suwerenności. Im więcej wolności gwarantowanej przez prawa człowieka, tym więcej zniewolenia, które wprowadzane jest w imię gwarantowania praw politycznych, które decydują o dopuszczeniu do ludzkiej (uprzywilejowanej) wspólnoty opartej na byciu u siebie. A przecież w wyniku różnych politycznych zawirowań, coraz większa liczba ludzi funkcjonuje poza reprezentacją polityczną. „Tym, z czym mierzą się dzisiaj państwa uprzemysłowione – pisze Agamben w eseju *My uchodźcy* – jest osiadła na stałe rzesza nieobywateli (*noncitizens*), którzy ani nie mogą, ani nie chcą zostać znaturalizowani lub wydaleny z kraju – zostają wirtualnymi rezydentami”⁵⁷. Konkluzja jaka się wyłania z tych rozważań jest jednoznaczna: o ile polityka klasyczna związana była z *bios*, które zawierało w sobie *zoe* i koncentrowała się na tym, co wydawało się specyficznie ludzkie, to obecnie jesteśmy świadkami zaniku tej sfery w tradycyjnym schemacie obywatelstwa. Widać to szczególnie wyraźnie w przemieszczaniu się figury uchodźcy z marginesu do centrum – uchodźcy, który nie jest już postacią marginalną (jaką był w Rzymie *homo sacer*), ale głównym *emblemem* naszej kondycji. Stąd niezwykle radykalny postulat Agambena piszącego, że dopiero gdy „obywatel nauczy się uznawać siebie samego za uchodźcę, którym w istocie jest, wyobrażalne stanie się polityczne przetrwanie człowieka”⁵⁸.

Ku nowej uniwersalności: zwierzczykobywatel?

Jak starałam się pokazać, nowoczesna biopolityka dokonuje wielu znaczących przesunięć w naszej dotychczasowej praktyce politycznej. Jednym z nich jest pomijanie kwestii autonomii ludzkiej na rzecz relacji między jednostkowym *bios* – a równie jednostkowym bo w y k l u c z o n y m *zoe* (nagim życiem). Czyli tak jak poprzednio władza suwerenna koncentruje się na życiu ale zmienia akcenty – przestaje szukać tego, co ludzkie, a kładzie akcent na tym, co w nas ludzkim być przestaje. Od momentu ogłoszenia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela życie biologiczne coraz intensywniej staje się faktem politycznym. Aby paradygmat ustanowiony przez Deklarację opierający się na polityce praw człowieka-obywatela, a jednocześnie człowieka-zwierzęcia, był możliwy do utrzymania, konieczne było ustanowienie maszyny antropologicznej, służącej do określania tego, czym jest człowiek⁵⁹. Wydawałoby się, że brak jasnego zdefiniowania granicy człowieczeństwa stanowi dla nas zagrożenie, ze względu na możliwość manipulacji. A jednak, jak wskazuje Agamben, jej rzeczywiste znaczenie polega na tym, aby już zawsze zachowywać sferę nierozróżnialności – otwarcia – gdzie ukrywa się brakujące połączenie między człowiekiem i zwierzęciem. Cienka linia przebiegająca w środku nas samych.

⁵⁶ Giorgio Agamben, *My uchodźcy*, s. 29.

⁵⁷ Ibidem, ss. 31–32.

⁵⁸ Ibidem, s. 34.

⁵⁹ Por. idem, *Czym jest urządzenie?*, [w:] Agamben, Warszawa 2010.

Krótko mówiąc, prawdziwy efekt maszyny antropologicznej polega na tym, że cały czas przekraczamy w sobie zwierzę – owego wyboru bycia człowiekiem nie dokonujemy raz na zawsze, nigdy nie opuszczamy do końca zwierzęcej kondycji – ale zamieszkujemy otwartą przestrzeń, w której się to na bieżąco decyduje. Ów ruch odnawiającego się ciągle podziału i odtwarzanej jedności – oto jądro aktualnej polityki. Dlatego istota nowoczesnej polityki nie rozgrywa się na poziomie relacji pomiędzy podmiotami (my–oni), ale *wewnątrz* tych podmiotów, a raczej na skrzyżowaniu siły wytwarzającej podmiotowość i zanurzającej nas w tym, co ogólne. Jest próbą odpowiedzi na pytanie: w jakim sensie *bios* jest indywidualne i upodmiotawiające, a *zoe* gatunkowe i ogólne – totalizujące, powodujące zanik naszej niepowtarzalności, który jest niezbędny dla zachowania myślenia uniwersalizującego. Co więcej, miejscem owego skrzyżowania się sił nie jest już podmiotowość rozumiana w sposób tradycyjny ale samo ożywione ciało jako punkt wytwarzania tego, co wspólne (nagiego życia). Przed naszym wzrokiem ukazuje się skomplikowany paradoks: życie charakterystyczne dla człowieka polegałoby na wytwarzaniu tego, co ludzkie w opozycji wobec życia w ogóle (wykluczeniu natury) i jednocześnie na zdystansowaniu się wobec niego w swoim własnym wnętrzu. Forma życia naturalnego polega na formowaniu materii, jaką jest życie samo w sobie. Bez życia, które z definicji nie jest *tylko* ludzkie – nie byłibyśmy ludźmi. A to sprawia, powtórzmy, że mamy w sobie pierwiastek, który łączy nas z tym, co ludzkie nie jest. Ów wspólny pierwiastek może w przyszłości stać się podstawą ustanowienia nowej uniwersalności. Z tym, że jest to już uniwersalność cielesna, zwierzęca, którą można przybliżyć parafrazując słynne stwierdzenie Martina Lutera: „wszyscy jesteście zwierzętami”. Celem nowej polityki domagającej się praw dla wszystkich istot żyjących, byłoby zażegnanie tego rozłamu – zbawienie tego, co światowe, naturalne i zwierzęce poprzez uwolnienie tego od naturalnej konieczności⁶⁰.

Inaczej: wobec niebezpiecznego zlania prawa/normy z życiem natrafiamy u Agambena na projekt uformowania nagiego życia i uczynienia go życiem politycznym *par excellence*. Oznacza to nic innego jak zniesienie granicy między *bios* i *zoe*. Nowym celem polityki ma stać się dobre życie wszystkich istot żyjących, tak by nagie życie wymknęło się ze struktury wyjątku – by nie było tym wyjątkiem potwierdzającym regułę, ale samo stało się regułą. Powiedziałabym, że jeśli współcześnie istnieje tendencja, że sfera *homines sacri* powiększa się to jedyna możliwa przemiana związana będzie właśnie z tą sferą. Otóż ci już nie obywatele, a jeszcze nie ludzie – mają stać się pełnowartościowymi członkami wspólnoty – tak by nie można było ich zabijać bezkarnie (bo są obywatelami), ale też by nie można składać w ofierze (bo są ludźmi i ruch poświęcania w imię wyższych celów ich nie dotyczy). Możemy tylko dodać: miejmy nadzieję, że śmierć Człowieka (przez duże C) zamiast doprowadzić do końca historii – otworzy jej nowy rozdział i umożliwi nowy projekt obywatelstwa. Polityka życia prywatnego, które samo dla siebie staje się przykładem wytwarzania w życiu prawa, odwraca się od starej zasady „słowo ciałem się stało” i postuluje by ciało stało się s ł o w e m. Słowem zawierającym w sobie moc legitymizacji nowego biopolitycznego ładu: ZWIERZOCZŁEKOBYWATEL?

⁶⁰ W pewnym miejscu Agamben bardzo wyraźnie odwołuje się do wątków gnostycznych, zwłaszcza pism Marcjona i Bazylidesa, którzy założyli nieprzekraczalny rozdział między naturą a dziejami zbawienia. Miejscem tego rozdziału jest ciało człowieka: „Z tego powodu człowiek – ponieważ do pewnego stopnia również należy do natury – ukazuje się jako pole, na którym ścierają się ze sobą dwie różne siły, dwa różne zbawienia: duchowe, które prowadzi do zbawienia i światowe – prowadzące do wieczności upadku (...)”. Idem, *Otwarte*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 15/2008, s. 134.

Thomas H. Marshall

Obywatelstwo i klasa społeczna

Kształtowanie się obywatelstwa pod koniec wieku dziewiętnastego

Okażę się typowym socjologiem, jeśli rozpocznę od stwierdzenia, że zamierzam wyróżnić w obywatelstwie trzy części. Analizę jednak, w tym wypadku, nakazuje historia w sposób nawet bardziej oczywisty niż logika. Te trzy części czy elementy nazwę cywilnym, politycznym i socjalnym. Element cywilny składa się z praw niezbędnych dla wolności jednostki – wolności osobistej, wolności wypowiedzi, myśli i wyznania, prawa zawierania ważnych umów oraz prawa do sprawiedliwości. To ostatnie jest z innego porządku niż pozostałe, albowiem jest prawem do obrony i zapewnienia wszystkich praw na warunkach równości z innymi oraz przy pomocy stosownej procedury prawnej. Ukazuje to nam, że sądy to instytucje najbardziej bezpośrednio związane z prawami cywilnymi. Przez element polityczny rozumiem prawo udziału w sprawowaniu władzy politycznej, czy to jako członek grupy wyposażonej w polityczne pełnomocnictwo, czy to jako przedstawiciel członków takiej grupy. Odpowiadającymi im instytucjami są parlamenty i zgromadzenia samorządowe. Przez element socjalny rozumiem cały zakres: od prawa do odrobiny dobrobytu ekonomicznego i bezpieczeństwa, do prawa do pełnego udziału w społecznym dziedzictwie i prowadzenia życia cywilizowanej istoty stosownie do standardów panujących w społeczeństwie. Instytucje najbliższe z nim związane to system edukacyjny i służby społeczne¹.

W społeczeństwie feudalnym status był oznaczeniem klasy i miarą nierówności. Nie istniał żaden jednolity zbiór praw i obowiązków, którymi wszyscy ludzie – szlachetnie urodzeni i pospółstwo, wolni i poddani – byli obdarzeni z racji swojej przynależności do społeczeństwa. Nie było, w tym sensie, żadnej zasady równości obywateli, przeciwstawionej zasadzie nierówności klas. W miastach średniowiecznych, z innej strony, można znaleźć przykłady autentycznego i jednakowego obywatelstwa. Te szczególne prawa i obowiązki były jednak lokalne, podczas gdy obywatelstwo, którego historię pragnę nakreślić, jest z definicji ogólnokrajowe.

W czasach wcześniejszych te trzy składowe tworzyły jedną całość. Prawa były połączone, ponieważ połączone były instytucje. Jak stwierdził Maitland, „Im bardziej cofamy się w rekonstrukcji naszej historii, tym bardziej niemożliwe jest wytyczenie przez nas ścisłych linii demarkacyjnych między różnymi funkcjami Państwa: ta sama instytucja jest zgromadzeniem legislacyjnym, organem wykonawczym i sądem. (...) Wszędzie, przechodząc od starożytności do nowoczesności, dostrzegamy to, co modna filozofia nazywa zróżnicowaniem”². Maitland mówi tu o fuzji instytucji oraz praw politycznych i cywilnych. Ale prawa

¹ Dzięki tej terminologii to, co ekonomiści nazywają „dochodem z praw cywilnych”, byłoby nazywane „dochodem z praw socjalnych”. Zob. H.[ugh] Dalton, *Some aspects of the inequality of incomes in modern communities*, [London: George Routledge & Sons, New York: E. P. Dutton, 1920], cz. 3, rozdz. 3 i 4.

² [Frederic William Maitland, *The constitutional history of England*, [Cambridge: The University Press, 1908], s. 105.

socjalne człowieka również były częścią tego samego amalgamatu, były pochodną statusu, który określał też rodzaj sprawiedliwości, jaką ktoś mógł uzyskać oraz gdzie mógł jej dochodzić, oraz sposób, w jaki mógł brać udział w zarządzaniu sprawami wspólnoty, której był członkiem. Status ten nie był jednak statusem obywatela w naszym nowoczesnym znaczeniu. W społeczeństwie feudalnym status był oznaczeniem klasy i miarą nierówności. Nie istniał żaden jednolity zbiór praw i obowiązków, którymi wszyscy ludzie – szlachetnie urodzeni i pospólstwo, wolni i poddani – byli obdarzeni z racji swojej przynależności do społeczeństwa. Nie było, w tym sensie, żadnej zasady równości obywateli, przeciwstawionej zasadzie nierówności klas. W miastach średniowiecznych, z innej strony, można znaleźć przykłady autentycznego i jednakowego obywatelstwa. Te szczególne prawa i obowiązki były jednak lokalne, podczas gdy obywatelstwo, którego historię pragnę nakreślić, jest z definicji ogólnokrajowe.

Jego ewolucja obejmowała proces złożony z dwóch części, proces fuzji i proces separacji. Fuzja była geograficzna, separacja funkcjonalna. Pierwszy istotny krok datuje się na wiek dwunasty, gdy ustanowiono królewski wymiar sprawiedliwości ze skuteczną władzą definiowania i obrony praw cywilnych jednostki – takich jakie one podówczas były – nie na podstawie miejscowego zwyczaju, lecz na podstawie ogólnokrajowego prawa powszechnego. Jako że instytucje sądów były krajowe, aczkolwiek wyspecjalizowane, Parlament stawał się, skupiając w sobie władzę polityczną rządu krajowego i wyzbywając się wszystkiego prócz drobnej pozostałości funkcji sądowniczych, które uprzednio były właściwe dla rad królewskich (*Curia Regis*)³, tym „rodzajem konstytucyjnej protoplazmy, z której z czasem wyewoluują rozmaite rady koronne, izby, parlamenty i sądy”⁴. Ostatecznie, zanikały stopniowo wskutek zmiany gospodarczej prawa socjalne, pierwotnie zakorzenione w przynależności do społeczności wsi, miasta i gildii, dopóki nie pozostało jedynie prawo ubogich (*Poor Law*), znowu wyspecjalizowana instytucja, która uzyskuje ogólnokrajowe ufundowanie, choć nadal była zarządzana lokalnie⁵.

³Curia Regis – rada, której normański pierwowzór wprowadził w Anglii Wilhelm Zdobywca po podboju rozpoczętym inwazją we wrześniu 1066 r. Rada ta zastąpiła anglosaski Witenagemot – zgromadzenie możnych (starszyny), które odbywało się co najmniej raz w roku, by doradzać monarsze w najważniejszych sprawach królestwa, w tym dziedziczenia. Curia Regis tworzyli feudałowie, którzy uzyskali swe dobra bezpośrednio od monarchy, oraz duchowni, doradzający monarsze w dziedzinie legislacji. Po uchwaleniu Magna Carta w 1215 r. Curia Regis stopniowo przekształcała się w parlament. W 1295 r. Edward I przyjął, opracowany przez Simone’a de Montforta, schemat tzw. Model Parliament, a za panowania Edwarda III parlament wyodrębnił dwie izby – przyp. tłum.

⁴Albert Frederick Pollard, *The evolution of Parliament*, New York: Longmans, Green and Co., 1908, s. 25.

⁵Początki prawa ubogich sięgają ordynansów i statutów wydanych przez Edwarda III w latach 1349–1351, których celem było opanowanie sytuacji ekonomiczno-społecznej po epidemii dżumy (zmarło 30–40% populacji), w szczególności inflacji i drożyzny. Nakładały one na każdego zdolnego do pracy obowiązek jej wykonywania, utrzymanie plac na poziomie sprzed zarazy oraz kontrolę cen żywności. W okresie Tudorów wcześniejsze ustawodawstwo, w tym akty dotyczące żebractwa i włóczęgostwa, zostało skodyfikowane. Za początek tzw. starego prawa ubogich uznaje się Ustawę o Pomocy Ubogim (*Act for the Relief of the Poor*) z 1597 r. W 1601 r. parlament uchwalił kolejny *Act for the Relief of the Poor*, zwany elżbietańskim prawem ubogich lub starym prawem ubogich. Pozwoliło to na stworzenie, działającego na poziomie lokalnym, systemu pomocy biednym, a także odróżnianie tych, którzy z racji wielu lub choroby nie są zdolni do pracy (*impotent poor*) i zasługują na pomoc, niekiedy umieszczenie w ośrodkach (*alms houses*) prowadzonych przez prywatne organizacje charytatywne, od tych, którzy nie chcą pracować i powinni zostać osadzeni w domach poprawczych (*Houses of Correction*), aby skłonić ich do zmiany postawy. Okres nowego prawa ubogich otwiera uchwalenie w 1834 r. Ustawy o Poprawce do Prawa Ubogich (*Poor Law Amendment Act*), reformującej dotychczasowy system pomocy ubogim, a w istocie znoszącym go wskutek stworzenia systemu pomocy opartego na domach pracy (*workhouses*) – przyp. tłum.

Miało to dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, gdy rozdzieliły się instytucje, od których zależały trzy elementy obywatelstwa, stało się możliwe, aby każdy z nich poszedł swoją własną drogą, poruszając się z własną prędkością regulowaną przez własne szczególne zasady. Przedtem długo rozprzestrzeniały się w znacznej mierze podług tego kursu, i dopiero w obecnym (dwudziestym) stuleciu, właściwie mogę stwierdzić, że nie dalej niż w ciągu ostatnich kilku miesięcy, tych trzech biegaczy znalazło się obok siebie.

Po drugie, instytucje, które były ogólnokrajowe i wyspecjalizowane, nie mogły odnosić się tak dokładnie do życia grup społecznych, do których miały zastosowanie, jak te instytucje, które miały charakter lokalny i powszechny. Nieprzystępność parlamentu była spowodowana samym zakresem jego wyborców, nieprzystępność sądów formalnością ich praw i procedury, która powodowała konieczność zatrudnienia przez obywatela ekspertów prawnych doradzających mu odnośnie do natury jego praw i wspomagających go w ich uzyskiwaniu. Wielokrotnie wskazywano, że w średniowieczu udział w sprawach publicznych był bardziej obowiązkiem aniżeli prawem. Procesy i rozporządzenia należały do sądów właściwych klasie i sąsiedztwu. Sąd należał do ludzi i oni byli jego częścią, mieli do niego dostęp, albowiem sąd ich potrzebował oraz dlatego, że znali swoje sprawy. Ale rezultatem tego bliźniaczego procesu fuzji i separacji było to, że od nowa musiał ukształtować się mechanizm zapewniający dostęp do instytucji, od których zależą prawa obywatelstwa. W wypadku praw politycznych jest to znajoma historia prawa wyborczego i ograniczeń członkostwa w parlamencie. W wypadku praw cywilnych kwestia zależy od jurysdykcji rozmaitych sądów, przywilejów profesji prawniczej, a przede wszystkim obowiązku sprostania kosztom procesu sądowego. W wypadku praw socjalnych środek sceny zajmuje prawo osiedlenia i wysiedlenia (*Law of Settlement and Removal*)⁶ oraz rozmaite formy sprawdzenia możliwości finansowych. Wszystko to łączył mechanizm decydowania nie tylko o tym, jakie prawa są zasadniczo uznawane, ale też jakie uznawane w zasadzie prawa mogły być stosowane w praktyce.

Kiedy wyodrębniły się te trzy elementy, wkrótce prawie straciły ze sobą styczność. Ich rozejście było tak zupełne, że umożliwia, bez nadmiernego gwałtu na rzetelności historycznej, odniesienie formacyjnego okresu w trwaniu każdego z nich do różnych stuleci – praw cywilnych do osiemnastego, politycznych do dziewiętnastego, a socjalnych do dwudziestego. Okresy te trzeba ujmować, rzecz jasna, dość elastycznie, wyraźnie nieco zachodzą na siebie, przynajmniej dwa ostatnie.

Aby uczynić wiek osiemnasty siedliskiem formacyjnego okresu praw cywilnych, trzeba sięgnąć wstecz, włączając Habeas Corpus⁷, Ustawę o Tolerancji⁸ i zniesienie cenzury

⁶ Właściwie – *Poor Relief Act*, przyjęta w 1662 r., wyznaczała odgórnie gminę, której określona osoba jest członkiem, oraz – co za tym idzie – gminę (parafię) zobowiązaną do pomocy i pokrycia kosztów „wysiedleńczych” w sytuacji, gdy osoba będzie potrzebowała wsparcia. Poprawka z 1834 r. zniósła to rozwiązanie, wprowadzając system domów pracy. Ostateczne uchylenie nastąpiło w 1948 r. w drodze przyjęcia *Statute Law Revision Act*, korygującego i usuwającego przestarzałe przepisy prawne – przyp. tłum.

⁷ *Habeas Corpus Act*, ustawa przyjęta w 1679 r., zakazująca aresztowania obywateli bez zgody sądu oraz – w wypadku aresztowania – nadzór sądowy nad przebiegiem postępowania, konieczność przedstawienia zarzutów w ciągu doby i obowiązek stawienia się przed sądem na wezwanie opatrzone pieczęcią królewską (*writ of habeas corpus*) – przyp. tłum.

⁸ *Act of Toleration*, ustawa uchwalona w 1689 r., zapewniająca wolność wyznania i niekaralność protestantom, którzy odstąpili od Kościoła anglikańskiego, zwłaszcza baptystom i kongregacjonistom, o ile złożyli przysięgę posłuszeństwa. Ustawa ta nie obejmowała katolików oraz tzw. nietrynitarystów, którzy nadal nie mogli w pełni uczestniczyć w życiu publicznym – przyp. tłum.

prasy⁹, oraz rozszerzyć na przyszłość, włączając emancypację katolików¹⁰, uchylenie Ustaw o Zrzeszaniu się (*Combination Acts*)¹¹ oraz pomyślnie zakończenie walki o wolność prasy kojarzonej z Williamem Cobbettem i Richardem Carleile'm. Można go więc trafniej, choć mniej zwięźle opisać jako okres między Rewolucją i pierwszą Ustawą o Reformie¹². Pod koniec tego okresu, gdy prawa polityczne podjęły swą pierwszą niedojrzałą próbę zaistnienia w 1832 r., prawa cywilne osiągnęły wiek męski oraz uzyskały, w tym, co najbardziej istotne, postać, jaką mają do dziś¹³. „Szczególnym dokonaniem wczesnej epoki hanowerskiej – pisze Trevelyan – było ustanowienie rządów prawa; i owo prawo, ze wszystkimi swymi poważnymi niedostatkami, było przynajmniej prawem do wolności. Na tymże solidnym fundamencie zbudowano wszystkie następne reformy”¹⁴. To osiemnastowieczne osiągnięcie, wstrzymane przez Wielką Rewolucję Francuską i dokończzone po niej, było w wielkiej mierze dziełem sądów, zarówno w ich codziennej praktyce, jak też w ciągu słynnych precedensów, gdy niekiedy walczyły z parlamentem w obronie wolności indywidualnej. Najbardziej sławionym aktorem w tym dramacie był, jak miemam, John Wilkes, i choć możemy boleć nad brakiem u niego znacznych i świątobliwych przymiotów, które chcielibyśmy odnajdywać u naszych narodowych bohaterów, to nie możemy się uskarżać, jeśli szermierzem wolności staje się libertyn¹⁵.

⁹ Obowiązywał system zobowiązujący do uzyskania licencji czy zgody na publikację, szczególnie restrykcyjny w sprawach politycznych w okresie panowania Tudorów i Stuartów. W 1664 r. John Milton w *Areopagitica* zaatakował system licencjonowania i zaapelował do parlamentu o możliwość zakazu, jeśli to konieczne, rozpowszechniania obraźliwej publikacji po jej ukazaniu się. Uchwalona w 1662 r. Ustawa o Licencjonowaniu Prasy (*Licensing of the Press Act*) nie została odnowiona przez Izbę Gmin w 1695 r. Pełną wolność prasa uzyskała po 1870 r.

¹⁰ Uchwalona w 1662 r. Ustawa o Jednolitości Wiary (*Act of Uniformity*) oznaczała restytucję praw urzędowego Kościoła anglikańskiego, potwierdzenie i rozszerzenie ustaw z lat 1549, 1552 i 1559. Po wstąpieniu na tron Karola II i ogłoszeniu przezeń Deklaracji o Pobłażaniu (*Declaration of Indulgence*) w 1672 r. ustawy o prześladowaniu katolików i tzw. sekciarzy zostały zawieszone. Ale Deklaracja ta, wskutek oporu parlamentu, nie weszła w życie, a wręcz została zniesiona poprzez uchwalenie *Test Act*, zobowiązującej wszystkich urzędników do podpisania deklaracji lojalności w odniesieniu do Kościoła anglikańskiego i jego dogmatów, a wręcz potępienia katolickiego dogmatu o Trójcy Świętej. Kolejne *Catholic Relief Acts* (1778, 1782, 1791) umożliwiły stopniową emancypację katolików, a *Roman Catholic Relief Act* z 1829 r. umożliwiła pełny udział katolików w życiu publicznym, między innymi zasiadanie w parlamencie – przyp. tłum.

¹¹ *Combination Act* z 1799 r. zakazywała zakładania związków zawodowych i sporów zbiorowych pod groźbą kary więzienia lub pracy przymusowej. Fala strajków wymusiła zniesienie tej ustawy w 1824 r., ale rok później została uchwalona na nowo, zezwalając jednak na działalność związkową w dość ograniczonym zakresie – przyp. tłum.

¹² *Representation of the People Act*, nazywana Wielką (*Great*) lub Pierwszą (*First*) Ustawą o Reformie, uchwalona w 1832 r., zmieniła radykalnie system wyborczy w Anglii i Walii, gwarantując między innymi możliwość zasiadania w Izbie Gmin przedstawicielom wielkich miast i umożliwiając udział w głosowaniu 1/6 męskiej, dorosłej populacji. Druga Ustawa o Reformie (1867 r.) rozszerzyła prawo wyborcze, podwajając liczbę uprawnionych do głosowania. Trzecia z kolei (1884 r.), zwana Ustawą o Redystrybucji, zapewniła prawo wyborcze ok. 60% męskiej populacji – przyp. tłum.

¹³ Najbardziej znaczącym wyjątkiem jest prawo do strajku, ale warunki czyniące to prawo niezbędnym dla pracownika i możliwym do przyjęcia przez opinię publiczną, nie zostały jeszcze w pełni ukształtowane.

¹⁴ George Macaulay Trevelyan, *English social history: a survey of six centuries, Chaucer to Queen Victoria*, London, New York: Longmans, Green and Co., 1942, s. 351.

¹⁵ John Wilkes (1725–1797) – autor (wspólnie z Thomasem Potterem), nazywając rzeczy po imieniu, pornograficznego poematu *An essay on woman*, którego rozpowszechnienie, a zwłaszcza odczytanie przed Izbą Lordów, doprowadziło do jego usunięcia z tego grona. Niezwykle uzdolniony polityk, polemista i propagandzista, znany z rozlicznych procesów i wystąpień, podczas których ukazywał siebie jako normalnego obywatela i szermierza, przeciętnego człowieka, który walczy z oligarchią – przyp. tłum.

W dziedzinie gospodarki podstawowym prawem cywilnym jest prawo do pracy, by tak rzec, prawo do uprawiania wybranego zawodu w wybranym miejscu, podporządkowane jedynie uzasadnionym wymogom przygotowawczego szkolenia technicznego. Prawa tego zabraniały zarówno statut, jak zwyczaj; z jednej strony elżbietański Statut o Rzemieślnikach¹⁶, ograniczający niektóre zajęcia do pewnych klas społecznych, a z drugiej – zarządzenia lokalne, zastrzegające zatrudnienie w mieście jego mieszkańcom oraz stosowanie praktyki zawodowej raczej jako instrumentu wykluczenia niż rekrutacji. Uznanie tego prawa pociągało za sobą formalną akceptację fundamentalnej zmiany nastawienia. Dawne założenie, że monopole lokalne i grupowe były w interesie publicznym, ponieważ „rzemiosła i handlu nie można utrzymywać lub zwiększać bez uporządkowania i administracji”¹⁷, zastąpiono nowym założeniem, iż takie ograniczenia były obrazą dla wolności poddanych i zagrożeniem dla prosperity narodu. Tak jak w wypadku innych praw cywilnych, sądy odegrały decydującą rolę, przyczyniając się i zapisując rozwój tej nowej zasady. Prawo zwyczajowe było wystarczająco elastyczne dla sędziów, by stosowali je w sposób, który, prawie niezauważalnie, uwzględniał stopniowe zmiany okoliczności i opinii oraz ostatecznie wprowadził herezję z przeszłości na stanowisko ortodoksji w teraźniejszości. Prawo zwyczajowe było w wielkiej mierze sprawą własnego poczucia sprawiedliwości, o czym świadczy orzeczenie wydane przez sędziego-przewodniczącego Holta w sprawie *Burmistrz Winton przeciwko Wilksowi* (1705): „wszyscy ludzie mają wolność życia w Winchesterze, i jakim sposobem można ich od tego powstrzymać stosując środki zgodne z prawem? Taki zwyczaj jest krzywdzący dla strony i przynosi szkodę społeczeństwu”¹⁸. Zwyczaj był jedną z dwóch wielkich przeszkód dla zmiany. Ale gdy dawny zwyczaj w technicznym sensie był w jawnej sprzeczności ze współczesnym zwyczajem w sensie powszechnie uznanego sposobu życia, jego linie obronne zaczęły się rozpadać dość gwałtownie już przed natarciem prawa zwyczajowego, które, najwcześniej w 1614 r., wyraziło swą odrazę wobec „wszelkich monopolii zakazujących komukolwiek pracy w jakimkolwiek legalnym zawodzie”¹⁹. Inną przeszkodą było prawo statutowe, a sędziowie zadawali dotkliwe ciosy właśnie temu dzielnemu przeciwnikowi. W 1756 r. lord Mansfield określił elżbietański Statut dla Rzemieślników jako prawo karne, krępujące prawo naturalne i sprzeczne z prawem zwyczajowym królestwa. Dodał, że „kie- runek działań tworzony przez tę ustawę, na postawie doświadczenia, stał się wątpliwy”²⁰.

Na początku wieku dziewiętnastego tę zasadę indywidualnej wolności ekonomicznej uznano za aksjomat. Zapewne jesteście zaznajomieni z ustępem przytaczanym przez Webbow ze sprawozdania komisji śledczej Izby Gmin z 1811 r., które stwierdza, że „jakakolwiek ingerencja władzy ustawodawczej w wolność handlu, lub też w zupełną swobodę każdej jednostki w rozporządzaniu swoim czasem i swoją pracą w sposób i na warunkach, jakie może ona uważać za najbardziej sprzyjające swemu własnemu interesowi, nie może mieć miejsca bez naruszenia zasad powszechnych, które mają pierwszorzędne znaczenie

¹⁶ *Statute of Artificers*, 1558–1563 – zbiór praw kodyfikujących stosunki pracy, płacy i handlu. Wyznaczył ściśle ograniczenia liczby uczniów zatrudnianych przez rzemieślników. Wydłużono także okres terminowania do siedmiu lat i ustalono maksymalne stawki wynagrodzenia dla czeladników. Uchylony w 1814 r. – przyp. tłum.

¹⁷ *City of London Case*, 1610. Zob. Eli F. Heckscher, *Mercantilism*, tłum. Mendel Shapiro, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1935, t. 1, s. 269–325, gdzie cała ta historia jest szczegółowo opisana.

¹⁸ *Holt's King's Bench Reports*, s. 1002.

¹⁹ Heckscher, *Mercantilism*, t. 1, s. 283.

²⁰ Tamże, s. 316.

dla pomyślności i szczęścia społeczeństwa”²¹. Uchylenie statutów elżbietańskich nastąpiło szybko, jako spóźnione uznanie rewolucji, która już nastąpiła.

Opowieść o prawach cywilnych w ich okresie formacyjnym jest opowieścią o stopniowym dodawaniu nowych praw do statusu już istniejącego i uważanego za przynależny wszystkim dorosłym członkom społeczeństwa – czy może, winno się stwierdzić, wszystkim męskim uczestnikom, skoro status kobiet, czy przynajmniej zamężnych kobiet, był pod wieloma istotnymi względami osobliwy. Ten demokratyczny czy powszechny charakter statusu wynikał oczywiście z faktu, że był on zasadniczo statusem wolności, a w siedemnastowiecznej Anglii wolni byli wszyscy mężczyźni. Status niewolniczy czy poddaństwa z racji pochodzenia trwał jako oczywisty anachronizm w czasach Elżbiety, ale wkrótce po nich zniknął. Tę przemianę z pracy niewolniczej na wolną prof. Tawney określił jako „główny punkt zwrotny w rozwoju społeczeństwa, zarówno gospodarczych, jak też politycznych” oraz jako „rozstrzygający triumf prawa zwyczajowego” w obszarach, z których było od czterech stuleci wykluczone. Od tego czasu angielski chłop „jest członkiem społeczeństwa, w którym, przynajmniej nominalnie, istnieje jedno prawo dla wszystkich ludzi”²². Wolność zdobyta przez jego przodków dzięki zbiegostwu do wolnych miast stała się jego prawem. W miastach kategorie „wolności” i „obywatelstwa” były wymienne. Gdy wolność stała się powszechna, obywatelstwo rozrosło się z instytucji lokalnej w instytucję ogólnokrajową.

Opowieść o prawach politycznych jest odmienna zarówno co do czasu, jak też cech charakterystycznych. Okres formacyjny rozpoczyna się, jak stwierdziłem, na początku wieku dziewiętnastego, gdy prawa cywilne powiązane ze statusem wolności nabrały już znaczenia wystarczającego, aby uzasadnić orzekanie o powszechnym statusie obywatelstwa. I kiedy się zaczął, polegał nie na tworzeniu nowych praw wzbogacających status posiadany już przez wszystkich, lecz nadawaniu dawnych praw nowym częściom populacji. W wieku osiemnastym prawa polityczne były ułomne nie co do treści, lecz rozpowszechnienia – niepełne niejako w standardach demokratycznego obywatelstwa. Ustawa z 1832 r. uczyniła niewiele, w czysto ilościowym sensie, by naprawić ów mankament. Po jej przyjęciu wyborcy stanowili wciąż mniej niż jedną piątą dorosłej, męskiej populacji. Prawo wyborcze było wciąż monopolem grupowym, ale wykonano pierwszy krok w kierunku stania się pewnego rodzaju monopolem dopuszczalnym przez idee dziewiętnastowiecznego kapitalizmu – monopolem, który można by, z pewnym stopniem wiarygodności, określić jako otwarty, a nie zamknięty. Monopol grupy zamkniętej to monopol, któremu żaden człowiek nie może narzucić siłą swej racji poprzez własne usiłowania. Opis ten stosuje się do znacznej części miejskich okręgów wyborczych przed 1832 r.; i uwaga ta nie jest zbyt szeroka w zastosowaniu do prawa wyborczego opartego na posiadaniu ziemi. Tytuły posiadania ziemi nie zawsze są tym, co można by mieć na żądanie, nawet jeśli ktoś ma pieniądze, by je kupić, zwłaszcza w epoce, w której rodziny przyglądają się swym gruntom jako podstawie ich społecznej, jak też gospodarczej egzystencji. Dlatego Ustawa z 1832 r., likwidując zmurzałe miejskie okręgi wyborcze i rozszerzając prawo wyborcze na dzierżawców i stałych mieszkańców o dostatecznym stanie posiadania, otworzyła monopol przez uznanie żądań politycznych tych, którzy mogli wytworzyć normalne świadectwo sukcesu w walce ekonomicznej.

²¹ Sidney Webb, Beatrice Webb, *The history of trade unionism*, wyd. rozsz. New York: Longmans, Green and Co., 1920, s. 60.

²² Richard Henry Tawney, *The agrarian problem in the sixteenth century*, London, New York: Longmans, Green and Co., 1912, s. 43–44.

Jest jasne, że jeśli utrzymujemy, iż w wieku dziewiętnastym obywatelstwo w formie praw cywilnych było powszechne, to polityczne prawo wyborcze nie było jednym z praw obywatelstwa. Było przywilejem ograniczonej klasy ekonomicznej, której granice rozciągała każda kolejna Ustawa o Reformie. Mimo wszystko nie można dowodzić, że obywatelstwo w tym okresie było politycznie bez znaczenia. Nie nadawało prawa, ale uznawało uprawnienie. Nie zakazywało z racji statusu osobistego żadnemu obywatelowi przy zdrowych zmysłach i nie łamiącemu prawa zdobywania i rejestrowania głosu. Był wolny, aby zarabiać, oszczędzać, nabywać własność lub wynająć dom i cieszyć się posiadaniem, bez względu na to, jakie prawa polityczne wiązano z tymi osiągnięciami ekonomicznymi. Jego prawa cywilne upoważniały go, a reforma wyborcza w coraz większym stopniu dawała mu możliwość, by to czynić.

Jak się przekonamy, właściwe było to, że dziewiętnastowieczne społeczeństwo kapitalistyczne powinno rozpatrywać prawa polityczne jako produkt wtórny praw cywilnych. Równie stosowne było, że wiek dziewiętnasty powinien odstąpić od tego stanowiska i powiązać prawa polityczne bezpośrednio i niezależnie z obywatelstwem jako takim. Ta niezbędna zmiana zasady nastąpiła, gdy Ustawa z 1918 r., przez adopcję męskiego prawa wyborczego, przesunęła podstawę praw politycznych z ekonomicznego majątku na status osobisty. Celowo mówię „męskiego”, ażeby uwydatnić wielkie znaczenie tej reformy, całkowicie oddzielnie od drugiej i nie mniej ważnej reformy wprowadzonej w tym samym czasie – mianowicie nadania kobietom prawa wyborczego. Ustawa z 1918 r. nie ustanowiła jednak politycznej równości wszystkich w kategoriach praw obywatelstwa. Pozostały resztki nierówności opartej na różnicach majątkowych aż, dopiero w ostatnim roku, zniesiono ostatecznie głosowanie pluralne (które zredukowano już do głosowania dualnego)²³.

Przypisując okresy formacyjne każdego z trzech składników obywatelstwa odrębnemu stuleciu – prawa cywilne osiemnastemu, polityczne dziewiętnastemu, a socjalne dwudziestemu – stwierdziłem, że ostatnie dwa w znacznym stopniu zachodziły na siebie. Planuję ograniczyć to, co mam teraz do powiedzenia o prawach socjalnych, do tego zachodzenia na siebie, abym mógł dopełnić swój historyczny przegląd do końca wieku dziewiętnastego i zarysować na tej podstawie moje wnioski, zanim zwrócę swą uwagę ku drugiej połowie swojego tematu, zbadaniu naszych obecnych doświadczeń i ich bezpośrednich antecedenencji. W tym drugim akcie dramatu prawa socjalne znajdują się na środku sceny.

Pierwotnym źródłem praw socjalnych była przynależność do wspólnot lokalnych i zrzeczeń funkcjonalnych. Źródło to było uzupełniane i stopniowo zastępowane przez prawo ubogich oraz system regulacji płac, obmyślany na szczeblu ogólnokrajowym i lokalnie zarządzany. Ten ostatni – system regulacji płac – szybko podupadał w wieku osiemnastym nie tylko dlatego, że zmiana przemysłowa uniemożliwiła zarządzanie nim, ale też dlatego,

²³ *Representation of the People Act*, zwana Czwartą (*Fourth*) Ustawą o Reformie, uchwalona w 1918 r., zapewniła prawo wyborcze wszystkim mężczyznom powyżej 21. roku życia i posiadającym majątek oraz kobietom powyżej 30. roku życia, które były członkiem lub żoną członka *Local Government Register* – rejestru osób posiadających własność i płacących podatki. Zrównanie praw wyborczych mężczyzn i kobiet zagwarantowała dopiero *Representation of the People Act* z 1928 r., zwana Piątą (*Fifth*) Ustawą o Reformie lub Ustawą o Równym Prawie Wyborczym (*Equal Suffrage Act*), która umożliwiła udział w głosowaniu wszystkim osobom powyżej 21. roku życia, bez względu na stan posiadania. Głosowanie pluralne to możliwość kilkakrotnego oddania głosu w wyborach, dualne – analogicznie. Niektórzy posiadacze ziemscy, legitymujący się wykształceniem uniwersyteckim, mogli oddawać głosy w trzech okręgach wyborczych – okręgu, w którym posiadali własność ziemską, okręgu, w którym faktycznie przebywali, oraz uniwersyteckim okręgu wyborczym. Praktyk tych zakazała Ustawa z 1948 r. (kolejna *Representation of the People Act*) – przyp. tłum.

iz był nie do pogodzenia z nową koncepcją praw cywilnych w sferze gospodarczej, ze swoim naciskiem na prawo do pracy, zawierania umowy o tym, gdzie i czym ktoś ma ochotę się zajmować. Regulacja płac naruszała tę indywidualistyczną zasadę wolnej umowy o zatrudnieniu.

Prawo ubogich było w nieco dwuznacznym położeniu. Elżbietańska legislacja uczyniła z niego coś więcej aniżeli środek łagodzący ubóstwo i likwidujący włóczęgostwo, a jej konstruktywne cele podsuwały interpretację społecznego dobrobytu przywołującą bardziej pierwotne, choć bardziej naturalne prawa socjalne, które w znacznej mierze zastępowała. Elżbietańskie prawo ubogich było przede wszystkim jedną pozycją w obszernym programie planowania gospodarczego, którego głównym celem nie było stworzenie nowego porządku społecznego, ale zachowanie istniejącego porządku z minimum nieodzownej zmiany. Gdy wzór starego porządku niszczał pod uderzeniami konkurencyjnej gospodarki, a plan uległ dezintegracji, prawo ubogich pozostawało nominalnie nietknięte jako odosobniony przeżytek, z którego stopniowo odsączała się idea praw socjalnych. Pod sam koniec wieku dziewiętnastego doszło jednak do rozstrzygającej walki między tym, co stare i tym, co nowe, między społeczeństwem zaplanowanym (modelowym) i konkurencyjną gospodarką. I w tej bitwie obywatelstwo zostało podzielone wbrew samemu sobie; prawa socjalne znalazły się po stronie tego, co stare, a cywilne po stronie tego, co nowe.

Przypisując okresy formacyjne każdego z trzech składników obywatelstwa odrębnemu stuleciu – prawa cywilne osiemnastemu, polityczne dziewiętnastemu, a socjalne dwudziestemu – stwierdziłem, że ostatnie dwa w znacznym stopniu zachodziły na siebie.

W książce *Origins of our time* Karl Polanyi²⁴ przypisuje Speenhamlandowskiemu systemowi refundacji ubóstwa znaczenie, jakie niektórzy czytelnicy mogą uznać za zaskakujące. Jest on, jak mu się wydaje, oznaką i symbolem końca pewnej epoki. Dzięki niemu stary porządek odbudował swoje znajdujące się w odwrocie siły i skierował zacięte natarcie na terytorium wroga. Tak przynajmniej powinienem przedstawić jego znaczenie w historii obywatelstwa. System Speenhamlandu oferował w rzeczywistości gwarantowaną płacę minimalną i dodatki rodzinne, połączone z prawem do pracy lub utrzymania. Nawet biorąc po uwagę nowoczesne standardy, jest konkretnym zbiorem praw socjalnych, wykraczającym dalece poza to, co można by uznać za należyłą dziedzinę prawa ubogich. I przez pomysłodawców tego schematu zostało w pełni urzeczywistnione to, do czego wzywało prawo ubogich w dziedzinie regulacji płac, czego bynajmniej nie było w stanie osiągnąć. Prawo ubogich było bowiem ostatnią pozostałością systemu, który usiłował dostosować realny dochód do potrzeb socjalnych i statusu obywatela, a nie wyłącznie do wartości rynkowej jego pracy. Lecz ta próba zaszczerpienia elementu bezpieczeństwa socjalnego do samej struktury systemu płac poprzez instrumentalność prawa ubogich skazana była na niepowodzenie nie tylko z powodu jej zgubnych konsekwencji praktycznych, lecz również dlatego, że była krańcowo wstrętna dla panującego ducha czasów.

W tym krótkim epizodzie naszej opowieści dostrzegamy prawo ubogich jako agresywnego orędownika socjalnych praw obywatelstwa. W następnej fazie odnajdujemy napastni-

²⁴ Karl Polanyi, *The great transformation: the political and economic origins of our time*, przedmowa: Joseph E. Stiglitz, wstęp: Fred Block, Boston, MA: Beacon Press, 2001 (wyd. oryg. 1944) – przyp. tłum.

ka przegnanego daleko poza wyjściową pozycję. Dzięki Ustawie z 1834 r. prawo ubogich wyrzekło się wszelkiego żądania do wkraczania na terytorium systemu płac, czy też kolizji z siłami wolnego rynku. Oferowało zapomogę jedynie tym, którzy, na skutek wieku lub choroby, stali się niezdolni do kontynuacji bitwy, oraz tym pozostałym słabeuszom, którzy się poddali, są uznani za przegranych i błagają o litość. Ten wstępny ruch w stronę pojęcia bezpieczeństwa socjalnego zostaje odwrócony. Ale w jeszcze większym stopniu minimalne prawa socjalne, które pozostały, zostają oddzielone od statusu obywatelstwa. Prawo ubogich traktowało żądania biednych nie jako integralną część praw obywatela, ale jako alternatywę wobec nich – jako żądania, które mogły być spełnione jedynie, jeśli osoby roszcujące pretensje przestały być obywatelami w jakimkolwiek ścisłym sensie tego słowa. Ponieważ ubodzy w praktyce utracili prawo cywilne do wolności osobistej, wskutek internowania w domu pracy (*workhouse*)²⁵, i stracili na mocy prawa jakiekolwiek prawa polityczne, jakie mogliby posiadać. Ta niemożność pozbawienia praw obywatelskich pozostawała aktualna aż do 1918 r., a doniosłość jej ostatecznego usunięcia nie została, być może, w pełni doceniona. Piętno, które przywarło do pomocy biednym, wyrażało głębokie odczucia ludzi, którzy zdawali sobie sprawę z tego, że ci, którzy przyjęli pomoc, muszą przekroczyć drogę oddzielającą wspólnotę obywateli od towarzystwa wyrzutków bez środków do życia.

Prawo ubogich nie jest odoosobnionym przykładem tego oddzielenia praw socjalnych od statusu obywatelstwa. Wczesne Ustawy o Fabrykach wykazują tę samą tendencję. Aczkolwiek faktycznie doprowadziły one do polepszenia warunków pracy i ograniczenia czasu pracy z korzyścią dla wszystkich zatrudnionych w branżach przemysłu, do których się stosowały, skrupulatnie wstrzymywały się z przyznaniem tej ochrony bezpośrednio każdemu dorosłemu mężczyźnie – obywatelowi *par excellence*. I działało się tak bez względu na jego status jako obywatela, na tych podstawach, że narzucone środki ochrony pomniejszały prawo cywilne do wolnej umowy o zatrudnieniu. Ochronę ograniczono do kobiet i dzieci, a orędownicy praw kobiet szybko dostrzegli dorozumianą zniewagę. Kobiety chroniono, gdyż nie były obywatelkami. Jeśli chciałyby cieszyć się pełnym i odpowiedzialnym obywatelstwem, muszą być bez ochrony. Pod koniec wieku dziewiętnastego takie argumenty zaczęły zanikać, a kodeks fabryczny stał się jednym z filarów gmachu praw socjalnych²⁶.

Historia edukacji wykazuje powierzchowne podobieństwa z historią legislacji fabrycznej. W obu przypadkach wiek dziewiętnasty był, w zasadniczej części, okresem, w którym położono podwaliny praw socjalnych, ale zasady praw socjalnych jako integralnej części statusu obywatelstwa ani wyraźnie nie zdementowano, ani też zdecydowanie nie uznano.

²⁵ Instytucja, która w XVII w. zaczęła zastępować domy poprawcze. Jej celem było zmniejszenie kosztów „obsługi” osób ubogich. Uchwalona w 1723 r. *Workhouse Test Act* zmuszała osoby potrzebujące wsparcia do zamieszkania w domu pracy i podjęcia zazwyczaj bezpłatnej pracy. Przyjęta w 1782 r. Ustawa o Pomocy Ubogim (*Relief of the Poor Act*), zwana Ustawą Gilberta, w warunkach rosnącego bezrobocia i zubożenia zapewniała wsparcie osobom niezdolnym do pracy w tzw. *poorhouses*, a zdolnym do pracy (*able-bodied*) wsparcie w miejscu zamieszkania – przyp. tłum.

²⁶ *Factory Acts*. W okresie 1878–1895 *Factory and Workshop Acts* zmierzały do ograniczenia czasu pracy kobiet i dzieci w przemyśle tekstylnym. Uchwalona w 1802 r. *Factory Act* zmierzała do poprawy warunków pracy i zdrowotności robotników, szczególnie dzieci. Przykładowo: czas pracy dzieci nie mógł przekraczać 8 (9–13 lat) lub 12 (14–18 lat) godzin, praca jest ograniczona do przedziału między 6 rano a 9 wieczorem; chłopcy i dziewczęta powinni mieszkać osobno; w jednym miejscu do spania mogą spać nie więcej niż 2 osoby; dzieci należy uczyć czytania, pisanie i rachunków przez pierwsze 4 lata pracy. Kolejne ustawy (uchwalane w latach 1819–1937) zaostrzyły te ograniczenia w stosunku do wszystkich pracowników i we wszystkich branżach przemysłu – przyp. tłum.

Występują jednak znaczące różnice. Edukacja, jak przyznał Alfred Marshall, gdy wyodrębnił ją jako odpowiedni przedmiot działania Państwa, jest usługą wyjątkowego rodzaju. Łatwo stwierdzić, że uznanie prawa dzieci do edukacji nie wpływa na status obywatelstwa w jakimkolwiek stopniu bardziej niż uznanie prawa dzieci do ochrony przed przeciążeniem pracą i niebezpiecznymi maszynami po prostu dlatego, iż dzieci z definicji nie mogą być obywatelami. Stwierdzenie takie jest jednak bałamutne. Edukacja dzieci ma bezpośredni związek z obywatelstwem, a gdy Państwo gwarantuje, że wszystkie dzieci powinny być kształcone, ma pewnie na myśli wymogi i naturę obywatelstwa. Usiłuje stymulować rozwój dzieci w procesie kształcenia. Prawo do edukacji jest autentycznym prawem socjalnym obywatelstwa, ponieważ celem edukacji w okresie dzieciństwa jest ukształtowanie przyszłego dorosłego. W zasadzie powinno się to ujmować nie jako prawo dziecka do pójścia do szkoły, lecz jako prawo dorosłego obywatela do zdobycia wykształcenia. I nie występuje żaden konflikt z prawami cywilnymi, tak jak interpretowano w epoce indywidualizmu. Albowiem prawa cywilne są przeznaczone, by służyły rozsądnym i rozumnym osobom, które nauczyły się pisanie i czytania. Edukacja jest koniecznym warunkiem wstępnym cywilnej wolności.

Edukacja dzieci ma bezpośredni związek z obywatelstwem, a gdy Państwo gwarantuje, że wszystkie dzieci powinny być kształcone, ma pewnie na myśli wymogi i naturę obywatelstwa. Usiłuje stymulować rozwój dzieci w procesie kształcenia. Prawo do edukacji jest autentycznym prawem socjalnym obywatelstwa, ponieważ celem edukacji w okresie dzieciństwa jest ukształtowanie przyszłego dorosłego.

Lecz pod koniec wieku dziewiętnastego elementarna edukacja nie była jedynie wolna, była przymusowa. To sygnał odejście od *laissez-faire*, oczywiście, było uzasadnione na tej postawie, że wolny wybór jest prawem tylko dojrzałego umysłu, iż dzieci są z samej natury poddawane dyscyplinie oraz że w rodzicach nie można pokładać ufności, iż uczynią to, co leży w najlepszym interesie ich dzieci. Ale istnieje zasada jeszcze bardziej gruntowna od tej. Mamy osobiste prawo powiązane z obowiązkiem publicznym, aby korzystać z tego prawa. Czy jest to obowiązek publiczny narzucony jedynie na korzyść jednostki – ponieważ dzieci nie mogą w pełni uzmysłowić sobie własnego interesu, a rodzice nie nadają się do tego, by je oświecić? Trudno mi powiedzieć, czy to może być bardziej trafne wyjaśnienie. W coraz większym stopniu przyznawano, wraz z upływem dziewiętnastego stulecia, że polityczna demokracja wymaga wykształconego elektoratu oraz iż oparta na nauce produkcja potrzebuje wykształconych robotników i inżynierów mechaników. Obowiązek doskonalenia się i cywilizowania jest przeto obowiązkiem socjalnym, a nie jedynie obowiązkiem osobistym, albowiem socjalne zdrowie społeczeństwa zależy od ucywilizowania jego członków. A społeczeństwo, które narzuca ten obowiązek, zaczęło sobie uświadamiać, że jego kultura jest organiczną jednością, a jego cywilizacja jest dziedzictwem narodowym. To spowodowało, że rozwój elementarnej edukacji publicznej podczas wieku dziewiętnastego był pierwszym decydującym krokiem na drodze do ponownego ustanowienia socjalnych praw obywatelstwa w wieku dwudziestym.

Gdy Alfred Marshall odczytywał swą rozprawę w Cambridge Reform Club, Państwo przygotowywało się właśnie do wzięcia na swoje barki odpowiedzialności, którą mu przypisał, gdy stwierdził, że wystąpiło „zobowiązanie przymuszenia ich (dzieci) i pomocy im

w zrobieniu pierwszego kroku do przodu”. Ale nie było to pójście dalej w kierunku urzeczywistnienia jego ideału sprawienia, aby każdy człowiek był dżentelmenem, ani też nie taka była przynajmniej jego intencja. I jak dotąd była to słaba oznaka jakiegokolwiek pragnienia, „by im pomóc, jeśli zechcą, zrobić wiele kroków do przodu”. Ta idea wisiała w powietrzu, ale nie stanowiła kardynalnego celu polityki. We wczesnych latach dziewięćdziesiątych (wieku dziewiętnastego) L.C.C. London County Council, Rada Miasta Londynu, poprzez swoją Radę Szkolnictwa Technicznego, wprowadziła system stypendialny, który Beatrice Webb najwyraźniej uznała za epokowy. Tak pisała o nim: „Pod względem powszechności był on drabiną edukacyjną bezprecedensowych rozmiarów. Znajdował się, co prawda, pośród drabin edukacyjnych najbardziej olbrzymich co do wielkości, najdokładniej dopracowanych w organizacji «przyjąć» i promocji oraz najbardziej zróżnicowanych co do rodzajów selekcionowanych znakomitości i co do typów zapewnianego szkolenia, jaki istniał gdziekolwiek na świecie”²⁷. Entuzjazm tych słów pozwala nam dostrzec, jak dalece podwyższyliśmy nasze standardy od tego czasu.

Wczesny wpływ obywatelstwa na klasę społeczną

Dotychczas moim celem było nakreślenie szkicu rozwoju obywatelstwa w Anglii do końca wieku dziewiętnastego. Z uwagi na ten zamiar wyodrębniłem w obywatelstwie trzy elementy, cywilny, polityczny i socjalny. Starałem się wykazać, że najpierw pojawiły się prawa cywilne, ustanowione w formie nieco zbliżonej do ich nowoczesnej postaci zanim uchwalono w 1832 r. pierwszą Ustawę o Reformie. Następnie pojawiły się prawa polityczne i ich poszerzanie było jedną z głównych cech wieku dziewiętnastego, aczkolwiek zasady powszechnego obywatelstwa politycznego nie uznano aż do 1918 r. Prawa socjalne, z drugiej strony, zamierały do punktu zaniku w wieku osiemnastym i wczesnym wieku dziewiętnastym. Ich odrodzenie rozpoczyna się wraz z rozwojem elementarnego szkolnictwa publicznego, ale aż do wieku dwudziestego nie uzyskały one równego współudziału w obywatelstwie z pozostałymi dwoma składnikami.

Nie powiedziałem niczego dotychczas o klasie społecznej i powinienem tu wyjaśnić, że klasa społeczna zajmuje drugorzędną pozycję w moim zadaniu. Nie zamierzam podejmować się długiego i trudnego zadania rozpatrzenia jej natury i analizy jej komponentów. Czas nie pozwoliłby mi na oddanie sprawiedliwości tak budzącemu grozę przedmiotowi. W pierwszym rządzie interesuje mnie obywatelstwo, a dodatkowo interesuje mnie jego wpływ na nierówność społeczną. Rozważę naturę klasy społecznej jedynie w stopniu, w jakim jest to konieczne dla zajęcia się tym szczególnym zainteresowaniem. Przerwałem narrację u końca wieku dziewiętnastego, gdyż jestem przekonany, że wpływ obywatelstwa na nierówność społeczną po tej dacie był zasadniczo odmienny od tego, co miało miejsce przedtem. Owo stwierdzenie prawdopodobnie nigdy nie było rozważane. Tym, co zasługuje na zbadanie, jest sama natura tej różnicy. Zanim pójdę dalej, spróbuję sformułować pewne ogólne wnioski o wpływie obywatelstwa na nierówność społeczną w dwóch wcześniejszych okresach.

Obywatelstwo jest statusem nadawanym tym, którzy są pełnowartościowymi członkami wspólnoty. Wszyscy posiadający status są równi pod względem praw i obowiązków, stanowiących uposażenie statusu. Nie ma żadnej powszechnej zasady, która określa, jakie

²⁷ Beatrice Potter Webb, *Our partnership*, Barbara Drake, Margaret I. Cole (red.), New York: Longmans, Green and Co., 1948, s. 79.

to powinny być prawa i obowiązki, ale społeczeństwa, w których obywatelstwo jest ukształtowaną instytucją, tworzą wyobrażenie idealnego obywatelstwa, którego osiągnięcie może być oceniane i wobec którego można skierować aspiracje. Chęć postępowania naprzód tą tak wytyczoną ścieżką jest żądaniem pełniejszej miary obywatelstwa, wzbogacenia tworzywa, z którego zbudowany jest status, oraz powiększenia liczby tych, którym nadany jest status. Klasa społeczna, z drugiej strony, jest systemem nierówności. A także, podobnie jak obywatelstwo, może opierać się na zbiorze ideałów, przekonań i wartości. Uzasadnione jest zatem przypuszczenie, że wpływ obywatelstwa na klasę społeczną powinien przyjąć formę konfliktu między przeciwstawnymi zasadami. Jeśli mam rację utrzymując, że obywatelstwo było instytucją kształtującą się w Anglii co najmniej od późnego wieku siedemnastego, wtenczas jest oczywiste, iż jego rozwój zbiega się z powstaniem kapitalizmu, który nie jest systemem równości, ale systemem nierówności. Jest tutaj coś, co wymaga wyjaśnienia. Jakim sposobem te dwie przeciwstawne zasady mogły wzrastać i zakwitnąć na tej samej glebie? Co umożliwiało ich pogodzenie i to, że stały się, przynajmniej przez pewien czas, sojusznikami, nie wrogami? Jest to trafne pytanie, albowiem jest bezsporne, że w wieku dwudziestym obywatelstwo i kapitalistyczny system klasowy były w stanie wojny.

W tym momencie konieczna staje się dokładniejsza analiza klasy społecznej. Nie mogę się tu podjąć zbadania wszystkich jej wielu i różnorodnych form, jest jednak pewne wyrażenie rozróżnienie między dwoma typami klas, które jest szczególnie istotne w moim rozumowaniu. W pierwszym z nich klasa opiera się na hierarchii statusu, a różnica między jedną i drugą klasą wyraża się w kategoriach utrwalonych obyczajów, które w zasadzie mają wiążącą postać prawną. W tej skrajnej formie taki system wyróżnia w społeczeństwie pewną liczbę odrębnych, dziedzicznych typów ludzi – patrycjusz, plebejusz, poddanych, niewolników i tak dalej. Klasa jest niejako instytucją autonomiczną, a cała struktura ma postać pewnego planu w tym sensie, że jest wyposażona w znaczenie i cel oraz uznawana za porządek naturalny. Cywilizacja na każdym poziomie jest ekspresją tego znaczenia i ekspresją porządku naturalnego, a różnice między społecznymi poziomami nie są różnicami standardów życia, albowiem nie ma żadnego wspólnego standardu, podług którego mogą być oceniane. Ani nie ma żadnych praw – przynajmniej żadnego, które ma jakiegokolwiek znaczenie – które są wspólne dla wszystkich²⁸. Wpływ obywatelstwa na taki system wiązał się z jego znacznym zaburzeniem, a wręcz destrukcją. Prawa, jakie lokowano w ogólnym statusie obywatelstwa, wyprowadzano z hierarchicznego systemu statusowego klasy społecznej, ograbiając go z zasadniczego znaczenia. Równość właściwa pojęciu obywatelstwa, choćby nawet istotnie ograniczona, podkopywała nierówność systemu klasowego, który był w zasadzie systemem totalnej nierówności. Ogólnokrajowy wymiar sprawiedliwości i prawo zwyczajowe dla wszystkich muszą nieuchronnie osłabiać i ostatecznie zniweczyć sprawiedliwość klasową, a wolność osobista, jako uniwersalne prawo przyrodzone, musi przepędzić poddaństwo. Nie trzeba żadnego subtelного rozumowania, aby wykazać, że obywatelstwo jest niezgodne ze średniowiecznym feudalizmem.

Klasa społeczna drugiego typu jest nie tyle autonomiczną instytucją, ile produktem ubocznym innych instytucji. Aczkolwiek nadal możemy odwoływać się do „statusu społecznego”, czyniąc tak rozciągamy to pojęcie poza jego ścisłe techniczne znaczenie. Różnice klasowe nie są stanowione i określane przez prawa i obyczaje społeczeństwa (w średnio-

²⁸ Zob. godną podziwu charakterystykę R.H. Tawneya w *Equality*, London: G. Allen & Unwin, 1931, s. 121–122.

wiecznym znaczeniu tegoż określenia), lecz wyłaniają się we wzajemnym oddziaływaniu różnorodnych czynników związanych z instytucjami własności i edukacji oraz strukturą gospodarki krajowej. Kultury klasowe kurczą się do minimum, tak że staje się możliwe, choć co prawda nie całkiem zadowalające, mierzenie różnych poziomów ekonomicznego dobrobytu poprzez odniesienie do pewnego wspólnego standardu życia. Klasom pracującym, zamiast dziedziczenia odrębnej, choć prostej kultury, zapewnia się tanią i tandetną imitację cywilizacji, która stała się narodowa.

To prawda, że klasa wciąż funkcjonuje. Nierówność społeczną uważa się za konieczną i celową. Stanowi zachętę do podjęcia wysiłków oraz kształtuje podział władzy. Nie istnieje wszakże żaden całościowy wzorzec nierówności, w którym odpowiednia wartość jest *a priori* związana z każdym poziomem społecznym. Dlatego nierówność, choć nieodzowna, może stać się nadmierna. Jak stwierdził, w często przywoływanym ustępie, Patrick Colquhoun: „Bez rozległego obszaru ubóstwa nie mogłoby być bogatych, albowiem bogaci są potomstwem pracy, natomiast praca może być jedynie rezultatem stanu ubóstwa. (...) Dlatego ubóstwo jest najbardziej niezbędną i niezastąpioną częścią składową społeczeństwa, bez której narody i społeczeństwa nie mogłyby istnieć w stanie cywilizowanym”²⁹. Colquhoun jednak, chociaż godził się na ubóstwo, bolał nad „biedą”, czy też, jak powinniśmy powiedzieć, nędzą. Przez „ubóstwo” rozumiał sytuację człowieka, który, wskutek braku jakichkolwiek rezerw ekonomicznych, jest zmuszony pracować, i pracować ciężko, ażeby przeżyć. Przez „biedę” rozumiał sytuację rodziny, której brakuje minimum niezbędnego do skromnego utrzymania. System nierówności, który dopuszczał występowanie ubóstwa jako siły napędowej nieuchronnie wytwarzał też w pewnym stopniu biedę. Colquhoun i inni filantropi ubolewali nad tym i poszukiwali środków zmniejszających cierpienie, jakie to powodowało. Nie kwestionowali jednak sprawiedliwości tego systemu nierówności jako całości. Można by dowodzić, w obronie jego sprawiedliwości, że choć ubóstwo może być potrzebne, to nie jest nieodzowne, aby określona rodzina powinna pozostawać uboga, czy też tak uboga, jak była. Im bardziej patrzysz na bogactwo jako rozstrzygający dowód cnoty, tym bardziej będziesz skłonny do rozpatrywania ubóstwa jako świadectwa niepowodzenia – kara jednak za niepowodzenie może wydawać się większa, niż uzasadnia ją przewinienie. W takich okolicznościach jest oczywiste, że bardziej nieprzyjemne cechy nierówności powinno się ujmować, nieco nieodpowiedzialnie, jako niedogodność, tak jak czarny dym, który wydobywa się z kominów fabrycznych. I tak, wraz z upływem czasu, gdy ożywia się sumienie społeczne, osłabianie klasy, tak jak ograniczanie dymu, staje się wskazanym celem, do którego ma się dążyć, o ile jest do pogodzenia z nieprzerwaną sprawnością maszyny społecznej.

Ale osłabianie klasy w tej formie nie było atakiem na system klasowy. Przeciwnie, zmierzało, często całkiem świadomie, do uczynienia systemu klasowego mniej podatnym na atak, łagodząc mniej się nadające do obrony konsekwencje. Osiągnęło poziom podłogi w suterenie społecznego gmachu i być może uczyniło go bardziej higienicznym niż był przedtem. Pozostało jednak suterena, a wyższe piętra budowli pozostały nietknięte. A niefortunnie uzyskane pożytki nie wpływały ze wzbogacenia statusu obywatelstwa. Tam, gdzie przyznawało je oficjalnie Państwo, czyniono to w sposób, który, jak stwierdziłem, oferował raczej alternatywy względem praw obywatelstwa niż ich uzupełnienie. Główną

²⁹ Patrick Colquhoun, *A treatise on indigence*, London: Printed for J. Hatchard, 1806, s. 7–8.

część tego zadania pozostawiono jednak prywatnej dobroczynności, a ogólne, choć nie powszechne zapatrywanie grup dobroczynnych było takie, że ci, którzy uzyskali wsparcie, nie mieli żadnego osobistego prawa, by go się domagać.

Niemniej jednak to prawda, że obywatelstwo, nawet w swych wczesnych formach, było zasadą równości oraz iż w ciągu tego okresu było rozwijającą się instytucją. Rozpoczynając od punktu, w którym wszyscy ludzie są wolni i, w teorii, są zdolni korzystać z praw, wzmacnia się to przez wzbogacenie korpusu praw, z których zdolni są korzystać. Atoli prawa te nie stały w konflikcie z nierównościami społeczeństwa kapitalistycznego; były, przeciwnie, niezbędne dla podtrzymania tejże szczególnej formy nierówności. Wyjaśnienie tkwi w fakcie, że trzon obywatelstwa w tym stadium składał się z praw cywilnych. I prawa cywilne były nieodzowne dla konkurencyjnej gospodarki rynkowej. Dawały każdemu człowiekowi, jako część jego statusu indywidualnego, możliwość angażowania się jako niezależna jednostka w walkę ekonomiczną i umożliwiały odmówienie mu ochrony społecznej na tej podstawie, że był wyposażony w środki, by ochronić samego siebie. Słynna sentencja Maine'a, że „ruch społeczeństw postępujących naprzód był jak dotychczas przemieszczaniem się od statusu do umowy”³⁰, wyraża głęboką prawdę rozwijaną szczegółowo, za pomocą różnej terminologii, przez wielu socjologów, ale wymaga uściślenia. Albowiem zarówno status, jak też umowa występują we wszystkich, nawet najbardziej pierwotnych społeczeństwach. Maine sam to uznał, gdy później w tym samym dziele napisał, że najwcześniejsze społeczności feudalne, w odróżnieniu od swych archaicznych przodków, „ani nie były zespolone przez sam sentyment, ani też rekrutowane na mocy fikcji. Więzią, która je jednoczyła, była umowa”³¹. Ten składnik umowy w feudalizmie współistniał jednak z systemem klasowym opartym na statusie oraz, gdy umowa przekształcała się w zwyczaj, była pomocna w utrwaleniu statusu klasowego. Zwyczaj zachował formę zobowiązań wzajemnych, ale nie realia dobrowolnego porozumienia. Współczesna umowa nie wyrosła z feudalnej umowy; oznaczała nowe przekształcenie, dla którego rozwoju feudalizm był zawadą, która musiała być zmieciona. Albowiem współczesna umowa jest w istocie porozumieniem między ludźmi, którzy są równi pod względem statusu, choć niekonieczne co do władzy. Statusu nie wyeliminowano z systemu społecznego. Status zróżnicowania, skojarzony z klasą, funkcją i rodziną, został zastąpiony pojedynczym, jednolitym statusem obywatelstwa, który stanowił fundament równości, na którym mogła być wzniesiona struktura nierówności.

W czasach Maine'a, status ten był oczywiście wsparciem, a nie zagrożeniem dla kapitalizmu i gospodarki wolnorynkowej, gdyż był zdominowany przez prawa cywilne, które dotyczą legalnego uprawnienia starania się o rzeczy, które ktoś chciałby posiadać, ale nie gwarancji posiadania którejkolwiek z nich. Prawo własności nie jest prawem do posiadania własności, ale prawem do jej nabycia, o ile możesz, oraz do jej ochrony, jeśli ją nabyłeś. Ale jeśli posłużysz się tymi argumentami, by wyjaśnić biedakowi, że jego prawa własności są takie same jak milionera, prawdopodobnie zarzuci ci pokrętność. Podobnie, prawo wolności słowa ma niewielkie realne znaczenie, jeśli, z powodu braku wykształcenia, nie masz niczego, co jest warte powiedzenia, oraz żadnych środków sprawiających, by cię wysłuchano, gdy coś mówisz. Atoli te rażące nierówności nie są powodowane wadliwością praw cywilnych, lecz

³⁰ Henry Sumner Maine, *Ancient law, its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, wyd. 3, New York: H. Holt and Co., 1878, s. 170.

³¹ Tamże, s. 365.

brakiem praw socjalnych, a te w społeczeństwie połowy wieku dziewiętnastego były w zastojach. Prawo ubogich było wsparciem, nie zawadą dla kapitalizmu, ponieważ ożywiło przemysł całej odpowiedzialności społecznej na zewnątrz umowy o zatrudnieniu, wyostrowając krawędzie współzawodnictwa na rynku pracy. Wsparciem było również szkolnictwo elementarne, albowiem zwiększyło wartość robotnika, nie kształcąc go ponad jego stan społeczny.

Byłoby jednak absurdem utrzymywać, że prawa cywilne posiadane w wieku osiemnastym i dziewiętnastym były wolne od wad, czy też, iż były tak egalitarne w praktyce, jak miały być w zasadzie wyznawane. Nie istniała równość wobec prawa. Oto było prawo, ale naprawa krzywdy okazywała się często niemożliwa. Bariery między prawami i środkami prawnymi były dwojakiego rodzaju: pierwsze wynikały z klasowych uprzedzeń i stronniczości, drugie z samoczynnych skutków nierównego podziału bogactwa, oddziałując poprzez system cen. Uprzedzenie klasowe, które niewątpliwie zabarwiała całe funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości w wieku osiemnastym, nie może być wyeliminowane na drodze prawnej, ale jedynie przez edukację społeczną i budowanie tradycji bezstronności. Jest to powolny i trudny proces, który zakłada całkowitą zmianę sposobu myślenia wyższych warstw społeczeństwa. Jest to jednak proces, który, myślę, że jasno można stwierdzić, pomyślnie się dokonał w tym sensie, iż tradycja bezstronności między klasami jest mocno osadzona w naszym prawie cywilnym. I ciekawe jest, że zaszło to bez jakiegokolwiek fundamentalnej zmiany w strukturze klasowej profesji prawniczej. Nie mamy ścisłej wiedzy na ten temat, ale powątpiewam, czy wizerunek ten zmieniłby się radykalnie, skoro prof. Ginsberg ustalił, że stosunek tych przyjętych do Lincoln's Inn, których ojcowie byli pracownikami najemnymi wzrósł w z 0,4% latach 1904–1908 do 1,8% w latach 1923–1927 oraz iż ci ostatni w prawie 72% byli synami wykonujących wolne zawody, przedsiębiorców z wyższej warstwy i dżentelmenów³². Spadek uprzedzenia klasowego jako bariery przed pełnym korzystaniem z praw jest zatem w mniejszym stopniu spowodowany przez osłabienie monopolu klasowego niż rozpowszechnieniem we wszystkich klasach bardziej humanistycznego i realistycznego poczucia równości społecznej.

Interesujące jest porównanie z tym odpowiadającego mu rozwoju w dziedzinie praw politycznych. Także tu uprzedzenie klasowe, wyrażane poprzez onieśmianie klas niższych ze strony wyższych, powstrzymywało swobodne korzystanie z prawa do głosowania przez tych, którym niedawno nadano prawa wyborcze. W tym przypadku dostępny był praktyczny środek zaradczy w postaci tajnego głosowania. Lecz to nie wystarczało. Edukacja społeczna i zmiana sposobu myślenia były równie konieczne. I nawet, gdy wyborcy czuli się uwolnieni od niewłaściwego oddziaływania, potrzebny był jeszcze pewien czas, by skruszyć ideę, powszechną zarówno w klasie pracującej, jak też u innych klas, że przedstawiciele narodu, a tym bardziej członkowie rządu, powinni być rekrutowani z elit, urodzonych, chowanych i kształconych w umiejętności przewodzenia. Monopol klasowy w polityce, w odróżnieniu od monopolu prawniczego, został obalony definitywnie. A zatem, w tych dwu dziedzinach, ten sam cel osiągnięto nieco inną drogą.

Usunięcie drugiej przeszkody, skutków nierównego podziału bogactwa, technicznie było proste w przypadku praw politycznych, ponieważ koszty rejestracji głosu były niewielkie lub żadne. Niemniej jednak bogactwem można było się posłużyć, by wpływać na wybory, i zastosowano wiele środków, by ten wpływ ograniczyć. Wcześniejsze, nawiązujące do wieku

³² Morris Ginsberg, *Studies in sociology*, London: Methuen & Co., 1932, s. 171.

siedemnastego, były wymierzone przeciwko przekupstwu i korupcji, ale późniejsze, zwłaszcza po 1883 r., miały bardziej dalekosiężny cel ograniczenia w ogóle kosztów wyborczych, ażeby kandydaci o nierównym stanie posiadania mogli walczyć na mniej więcej równych warunkach. Konieczność takich środków wyrównawczych obecnie znacznie maleje, jako że kandydaci z klasy pracującej mogą uzyskać finansowe wsparcie od partii i z innych funduszy. Restrykcje, które zapobiegają rozrzutności w rywalizacji, są zatem przypuszczalnie mile widziane przez wszystkich. Pozostawało otworzyć Izbę Gmin dla ludzi z wszystkich klas, bez względu na stan posiadania, najpierw przez zniesienie ograniczenia związanego z własnością, a następnie przez wprowadzenie wynagrodzenia dla członków w 1911 r.

Okazało się, że o wiele trudniej osiągnąć podobne rezultaty w dziedzinie praw cywilnych, ponieważ proces sądowy, w odróżnieniu od głosowania, jest bardzo kosztowny. Opłaty sądowe nie są wysokie, ale honoraria adwokackie i opłacenie doradców prawnych mogą w istocie sięgać bardzo poważnych kwot. Skoro postępowanie prawne przyjmuje formę współzawodnictwa, każda strona uważa, że jej szanse na wygraną mogą wzrosnąć, jeśli zapewni sobie usługi lepszych orędowników od tych, których zatrudniła druga strona. Jest w tym, rzecz jasna, sporo prawdy, ale nie aż tyle, jak się powszechnie uważa. Konsekwencją procesu sądowego, tak jak w wyborach, jest wprowadzenie elementu rywalizacyjnej rozrzutności, co utrudnia uprzednie oszacowanie, ile wyniosą koszty pewnej czynności. Dodatkowo, nasz system, w którym koszty są zazwyczaj zwracane zwycięzcy, wzmacnia ryzyko i niepewność. Człowiek z ograniczonymi środkami, zdając sobie sprawę z tego, że jeśli przegra, opłaci koszty strony przeciwnej (po tym, jak przytnie je sędzia określający koszty procesu), jak też własne, może z łatwością być zastraszone pogodzeniem się z niezadowolającym rozstrzygnięciem, zwłaszcza jeśli jego przeciwnik jest wystarczająco zamożny, aby nie kłopotać się takimi względami. A nawet jeśli wygra, opodatkowane koszty, jakie odzyska, zazwyczaj będą mniejsze od rzeczywistych wydatków, a często znacznie mniejsze. Tak więc, jeśli dał się skłonić do kosztownej walki o swoją sprawę, zwycięstwo może nie być warte zapłaconej ceny.

Co w takim razie zrobiono, by usunąć te bariery dla pełnego i równego korzystania z praw cywilnych? Tylko jedno, co miało rzeczywiste znaczenie, wprowadzenie w 1846 r. sądów rejonowych (*County Courts*), aby zapewnić prostym ludziom tani wymiar sprawiedliwości. Ta ważna innowacja wywarła głęboki i zbawienny wpływ na nasz system prawny oraz przyczyniła się znacznie do ukształtowania właściwego poczucia ważności sprawy wnoszonej przez mało znaczącego człowieka – która często jest bezwzględnie wielką sprawą podług jego standardów. Koszty sądów rejonowych nie są wszakże małej wagi, a jurysdykcja tych sądów jest ograniczona. Drugim ważnym podjętym krokiem było ustanowienie procedury dla ubogiej osoby, w której ramach niewielka część najuboższych członków społeczeństwa mogła procesować się *in forma pauperis*, praktycznie zwolniona z wszelkich kosztów, wspierana przez bezpłatne i ochotnicze usługi profesji prawniczej. Jako że limit dochodów był skrajnie niski (dwa funty tygodniowo od 1919 r.), a procedura nie miała zastosowania w sądach rejonowych, miało to niewielki skutek, wyjąwszy sprawy matrymonialne. Dodatkową usługę darmowej porady prawnej, aż do niedawna, zapewniał niewspomagany wysiłek ochotniczych grup. Problemu tego jednak nie przeoczono, ani też nie zaprzeczano realnym wadom naszego systemu. Przyciągał coraz większą uwagę przez ostatnie sto lat. Maszyną komisji śledczych Izby Lordów i Izby Gmin posługiwano się wielokrotnie i podejmowano na nowo pewne reformy procedury. Obecnie pracują dwie takie komisje śledcze, ale byłoby niestosowne, gdybym jakkolwiek odniósł się do ich rozwa-

zań³³. Trzecia, która rozpoczęła pracę wcześniej, sporządziła sprawozdanie, na którym opiera się projekt Ustawy o Pomocy i Poradzie Prawnej, przedłożony parlamentowi ledwo trzy miesiące temu³⁴. Jest to śmiały krok, wychodzący dalece poza poprzednie próby wspierania najuboższych uczestników procesu, i o tym powiem więcej później.

Jest oczywiste, że wskutek tych wydarzeń, o których zwięźle opowiedziałem, ukształtowały się, w późnym wieku dziewiętnastym, rosnące zainteresowanie równością jako zasadą sprawiedliwości społecznej oraz ocena tego faktu, iż formalne uznanie równych uprawnień nie było wystarczające. W teorii nawet całkowite usunięcie wszystkich barier, które oddzielały prawa cywilne od środków ich uzyskania, nie kłóciłoby się z tą zasadą lub strukturą klasową systemu kapitalistycznego. Tworzyłoby, w rzeczywistości, sytuację, w której wielu zwolenników konkurencyjnej gospodarki rynkowej fałszywie przyjmowałoby to zniesienie za już istniejące. W praktyce jednak nastawienie umysłu, które inspirowało wysiłki usunięcia tych barier, wyrosło z koncepcji równej godności społecznej, nie tylko z koncepcji równych praw naturalnych. A zatem, chociaż obywatelstwo, jeszcze do końca wieku dziewiętnastego, w niewielkim stopniu przyczyniło do ograniczenia nierówności społecznej, to pomogło skierować rozwój na ścieżkę, która prowadziła wprost do egalitarnych polityk wieku dwudziestego.

Miało również skutek integracyjny, czy też przynajmniej było istotną częścią składową procesu integracji. W dopiero co przywołanym ustępie Maine mówił o społeczeństwach przedfeudalnych jako zespolonych przez sentyment i rekrutowanych na mocy fikcji. Odnosił się do pokrewieństwa, czy też fikcji wspólnego pochodzenia. Obywatelstwo wymagało więzi odmiennego rodzaju, bezpośredniego poczucia członkostwa we wspólnocie opartej na lojalności wobec cywilizacji, która jest we wspólnym posiadaniu. Jest to lojalność wolnych ludzi wyposażonych w prawa i chronionych przez prawo zwyczajowe. Jej rozwój stymuluje zarówno walka o uzyskanie tychże praw, jak też korzystanie z nich, gdy je się zdobędzie. Wyraźnie widzimy to w wieku osiemnastym, który oglądał narodziny nie tylko nowoczesnych praw cywilnych, ale też narodziny nowoczesnej świadomości narodowej. Znajome instrumenty nowoczesnej demokracji zostały ukształtowane przez klasy wyższe, a następnie przekazane niżej, krok po kroku, klasom niższym: dziennikarstwo polityczne dla inteligencji, po którym pojawiły się czasopisma dla tych, którzy umieli czytać, zebrania wyborcze, kampanie propagandowe i stowarzyszenia dla poparcia spraw publicznych. Środki represji i podatki zupełnie nie były w stanie powstrzymać tej powodzi. I wraz nią nadszedł patriotyczny nacjonalizm, wyrażający jedność tkwiącą u podstaw tych kontrowersyjnych porywów. Trudno powiedzieć, jak była ona głęboka i rozprzestrzeniona, ale nie ma wątpliwości co do wigoru jej zewnętrznego przejawu. Wciąż wykorzystujemy te typowo osiemnastowieczne pieśni, „Boże, zachowaj Króla” i „Panuj, Brytanie”, ale pomijamy fragmenty, które mogłyby gorszyć naszą nowoczesną i bardziej umiarkowaną wrażliwość. Ten szowinistyczny patriotyzm oraz „powszechna i przyzwrotna agitacja”, któ-

³³ Komisja Śledcza Austina Jonesa w sprawie Procedury Sądów Rejonowych oraz Komisja Śledcza Eversheda w sprawie Praktyk i Procedur Sądu Najwyższego. Opublikowano już sprawozdanie tej pierwszej oraz tymczasowe sprawozdanie tej drugiej.

³⁴ Komisja Śledcza Rushcliffe’a w sprawie Pomocy i Porady Prawnej w Anglii i Walii. [Rekomendacje tej Komisji doprowadziły do uchwalenia w 1949 r. Ustawy o Pomocy i Poradzie Prawnej, między innymi zapewniającej bezpłatną pomoc prawną osobom, których nie stać na opłacenie doradcy prawnego – przyp. tłum.].

re Harold Temperley³⁵ uznał za „główny czynnik wywołujący wojnę” o ucho Jenkinsa³⁶, były nowymi zjawiskami, w których można rozpoznać pierwszą małą strużkę, która urosła w szeroki strumień narodowych wysiłków wojennych wieku dwudziestego.

Ta rosnąca świadomość narodowa, to przebudzenie opinii publicznej oraz to pierwsze ożywienie poczucia członkostwa we wspólnocie i wspólnego dziedzictwa nie wywarły żadnego istotnego wpływu na strukturę klasową i nierówność społeczną (...) Społeczeństwo planowe i państwo dobrobytu nie pojawiły się jeszcze w całej okazałości na horyzoncie ani też nie znalazły się w obrębie zainteresowań praktykującego polityka. Podwaliny gospodarki rynkowej i systemu opartego na umowie okazały się wystarczająco mocne, by odeprzeć każdy możliwy szturm. W rzeczywistości, były pewne podstawy, by przypuszczać, że klasy pracujące, już wykształcone, przyjęłyby podstawowe zasady systemu i zadowolilyby się ufnością w ich ochronę i rozwój praw cywilnych obywatelstwa, które nie zawierałyby żadnego jawnego zagrożenia dla kapitalizmu opartego na konkurencji. Taki pogląd znalazł wsparcie w fakcie, że jedną z głównych zdobyczy władzy politycznej w późnym wieku dziewiętnastym było uznanie prawa do negocjacji zbiorowych. Oznaczało to, że do postępu społecznego dążono przez wzmocnienie praw cywilnych, a nie tworzenie praw socjalnych; poprzez stosowanie umów na otwartym rynku, a nie poprzez płacę minimalną i bezpieczeństwo socjalne.

Interpretacja ta nie docenia wszakże znaczenia tego rozszerzenia praw cywilnych na sferę gospodarczą. Prawa cywilne były pierwotnie zdecydowanie indywidualne, dlatego też harmonizowały z indywidualistyczną fazą kapitalizmu. W drodze inkorporacji umożliwiono grupom, by działały legalnie, tak jak jednostki. To doniosłe przekształcenie nie pozostało niezmiennie, a ograniczoną odpowiedzialność szeroko potępiano jako pogwałcenie odpowiedzialności indywidualnej. Pozycja związków zawodowych jednak jeszcze bardziej odbiegała od normy, ponieważ nie dążyły do inkorporacji ani jej nie uzyskiwały. Mogą więc korzystać z ważnych praw cywilnych zbiorowo w imieniu swych członków bez formalnej odpowiedzialności zbiorowej, podczas gdy odpowiedzialność indywidualna robotników w stosunku do umowy jest w znacznej mierze nie do podważenia. Te prawa cywilne stają się, dla robotników, narzędziem podnoszenia swego statusu społecznego i ekonomicznego, by tak rzec, ustanowienia żądania, że, jako obywatele, mają upoważnienie do pewnych praw socjalnych. Lecz prawidłową metodą stanowienia praw socjalnych jest wykorzystanie władzy politycznej, albowiem prawa socjalne implikują absolutne prawo do pewnego standardu cywilizacyjnego, który jest zależny wyłącznie od spełnienia ogólnych obowiązków obywatelskich. Ich treść nie zależy od wartości ekonomicznej jednostki roszczonej pretensje. Ist-

³⁵ Harold William Vazeille Temperley (1879–1939), profesor historii na Uniwersytecie w Cambridge, zajmujący się historią dyplomacji.

³⁶ Charles Grant Robertson, *England under the Hanoverians*, London: Methuen & Co., 1911, s. 491. [Wojną o ucho Jenkinsa nazywa się (większość źródeł podaje, iż za Thomasem Carlyle'em) konflikt między Hiszpanią i Wielką Brytanią (1739–1748). Robert Jenkins, kapitan statku handlowego „Rebecca”, został zatrzymany w 1731 r. przez okręt hiszpańskiej straży przybrzeżnej, dowodzony przez kapitana Julia Leóna Fandiño. Po wkroczeniu na pokład „Rebecki” i oskarżeniu o piractwo pod adresem Jenkinsa, Fandiño obciął mu lewe ucho, a na odchodnym rzucił brzemienne w skutki słowa, których sens sprowadza się do nieodpartej prośby, aby Jenkins poszedł do swego króla i powiedział, że spotka go to samo, jeśli się poważy na to, co uczynił był Jenkins. W 1738 r. (*sic!*) komisja Izby Gmin wezwała Jenkinsa w celu, parafrazując prawniczy żargon, okazania sfatygowanego ucha. Niektóre źródła twierdzą, że Jenkins „spręparował” ten uszczerbek. Tak czy inaczej, ten incydent, klejnot w koronie innych, nie mniej „ważnych” zdarzeń, został uznany za przejaw hiszpańskiego zdeprawowania, szkodę wyrządzoną narodowi i realny *casus belli* wojny o panowanie nad pozostałościami hiszpańskiego imperium – przyp. tłum.].

nieje przeto istotna różnica między naturalnymi negocjacjami zbiorowymi, w których trakcie siły gospodarcze osiągają stan równowagi, a zastosowaniem zbiorowych praw cywilnych dla potwierdzenia podstawowych roszczeń do składników sprawiedliwości społecznej. A zatem, uznanie negocjacji zbiorowych nie było po prostu naturalnym rozszerzeniem praw cywilnych; oznaczało transfer pewnego ważnego procesu ze sfery politycznej do sfery cywilnej obywatelstwa. Lecz „transfer” to, być może, określenie wprowadzające w błąd, ponieważ w czasie, gdy miał miejsce, robotnicy albo nie posiadali, albo też jeszcze nie nauczyli się korzystać z politycznego prawa wyborczego. Wkrótce potem uzyskali owo prawo i w pełni z niego skorzystali. Ruch związkowy wytworzył więc wtórny system industrialnego obywatelstwa równoległy do systemu obywatelstwa politycznego i go uzupełniający.

Ciekawe jest porównanie tego przekształcenia z historią przedstawicielstwa parlamentarnego. We wczesnych parlamentach, powiada Pollard, „przedstawicielstwa w żadnej mierze nie uważano za środek wyrażania indywidualnego prawa czy popierania korzyści indywidualnych. Reprezentowane były społeczności, nie jednostki”³⁷. I patrząc z tego stanowiska na wigilię Ustawy o Reformie z 1918 r., dodaje: „Parlament, zamiast reprezentowania społeczności i rodzin, zaczyna reprezentować wyłącznie jednostki”³⁸. System wyborczy mężczyzn i kobiet uważa głos za głos jednostki. Partie polityczne organizują te głosy w imię działania grupowego, ale postępują tak w całym kraju, a nie na podstawie funkcji, okolicy lub interesu. W przypadku praw cywilnych był to ruch w przeciwnym kierunku, nie od reprezentacji społeczności do reprezentacji jednostek, ale od reprezentacji jednostek do reprezentacji społeczności. I Pollard formułuje kolejną kwestię. Wczesny system parlamentarny charakteryzowało to, powiada, że przedstawicielami byli ci, którzy mieli czas, środki i chęć do podjęcia się tego zajęcia. Wybór większością głosów i całkowita odpowiedzialność przed wyborcami nie były istotne. Konstytuanty nie instruowały swoich członków i nieznane były obietnice wyborcze. Członkowie „byli wybierani, by związać wyborców, a nie, by być przez nich związani”³⁹. Nie jest zbyt dziwaczne sugerowanie, że niektóre z tych cech zostały odtworzone we współczesnych związkach zawodowych, chociaż, oczywiście, z wieloma głębokimi różnicami. Jedną z nich jest to, że funkcjonariusze związku zawodowego nie podejmują się uciążliwego nieopłacanego zajęcia, ale rozpoczynają opłacalną karierę. Uwaga ta nie jest obraźliwa, a w istocie byłoby zupełnie nie na miejscu, gdyby profesor uniwersytetu krytykował instytucję publiczną na tej podstawie, że jej przedsięwzięcia są w znacznej mierze zarządzane przez otrzymujących pensje pracowników.

Wszystko to, co powiedziałem dotychczas, było wprowadzeniem do mojego głównego zadania. Nie próbowałem przedłożyć nowych faktów zaczerpniętych ze żmudnego badania. Kresem mojej ambicji było ponowne zgrupowanie znanych faktów we wzorec, który może ukazać niektóre z nich w nowym świetle. Uznałem za konieczne tak postąpić, ażeby przygotować grunt pod trudniejsze, bardziej spekulatywne i kontrowersyjne badanie współczesnej sceny, na której wiodącą rolę odgrywają socjalne prawa obywatelstwa. To na ich wpływ na klasę społeczną muszę obecnie skierować swą uwagę.

thum. Aleksander Manterys

Podstawa tłumaczenia: T.H. Marshall, *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge: The University Press, 1950, s. 10–45.

³⁷ Pollard, *The evolution of Parliament*, s. 155.

³⁸ Tamże, s. 165.

³⁹ Tamże, s. 152.

Aleksander Manterys

Komentarz do tłumaczenia:

Thomas H. Marshall, *Obywatelstwo i klasa społeczna*

Tłumaczony tekst nawiązuje do dorobku Alfreda Marshalla (1842–1924), w szczególności wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w 1885 r. w Cambridge Reform Club. Niezależnie od tych biograficzno-instytucjonalnych związków obu panów M., istotna jest wspólnota problemu postawionego przez Alfreda Marshalla, który dotyczy równości społecznej rozpatrywanej z punktu widzenia kosztów ekonomicznych. Na pierwszy rzut oka, jest to swoista redukcja niezwykle złożonego problemu do kategorii ekonomicznych. Sam Alfred Marshall, inspirowany dorobkiem utylitarystów, zdecydowanie broni autonomii metody ekonomicznej, która zapewnia ekonomii status akademicki oraz możliwość aplikacji jej ustaleń do osiągnięcia ideałów i celów tkwiących niejako poza obszarem zainteresowań ekonomii. Ale choć ekonomia jest *a study of mankind in the everyday business of life*, to musi przyjąć, iż *gros* oczekiwań i potrzeb podmiotów ekonomicznych to pochodna potrzeb i cech charakteru indywidualów. Codzienne zmagania jednostek, realizacja własnych potrzeb i kształtowanie nowych, a także sama gwarancja ekonomicznej *efficiency*, nie ograniczają się do tego, co ekonomiczne; to ostatnie jest ustawicznie wprawiane w ruch wysiłkami indywidualów, które gdyby nie były cywilizowane, replikowałyby jedynie biologiczne mechanizmy adaptacji i skrypty zachowania. Alfred Marshall doskonale widział ograniczenia własnej metody, analizy ludzkich poczynąń w kategoriach użyteczności. Jak twierdził, ludzi łączy nie tyle domniemana racjonalność, ile wspólne odniesienie do wartości ostatecznych, nie doraźne, narzucone wymogami chwili i bieżącego interesu, lecz utrwalone w postawach. Niezależnie od mechanizmów popytu, aktywność jednostek regulują mechanizmy ekspresji wartości. Przedsiębiorczość, inicjatywa, wolność odnoszą się do cech charakteru, są etycznie nacechowane, uznane za słuszne i pożądane, docelowo sankcjonowane przez państwo i jego instytucje. Dopiero w tych warunkach *higher and nobler life*, osiąmane w drodze współzawodnictwa i racjonalnego wyzyskania zasobów, czyli w warunkach wolnej przedsiębiorczości, staje się celem absolutnym, jak nie bez racji pisał Talcott Parsons w *The structure of social action*.

Marshallowskie *wants*, potrzeby czy pragnienia, nie istnieją w oderwaniu od domeny czynności. Dokładniej, obok potrzeb biologicznych i sztucznych, występują *wants adjusted to activities*, których nie da się ująć ani w kategoriach pozytywistycznych, ani utylitarystycznych. Indywidualum, nawet ograniczone do sfery działań ekonomicznych, za każdym razem wypracowuje własne działanie podług tego, co słuszne, postępuje uczciwie, dotrzymuje zobowiązań, pielęgnuje cnotę przedsiębiorczości nie dlatego, iż są to środki zapewniające biologiczne przetrwanie, techniczną biegłość, zysk czy przewagę nad innymi, ale dlatego, że są to standardy transcendujące oddziaływania środowiska i wymogi technologii. Te drogowskazy etycznego *business as usual* tworzą więc warunki, w jakich może się dokonać zasadnicza przemiana społeczeństwa i jednostek. Rozwój, postęp, demokracja, obywatelstwo, dobrobyt, prawa człowieka mają sens o tyle, o ile – parafrazując Alfreda Marshalla – wytworzony zostanie na nie popyt, o ile jednostki dobrowolnie, choć w sposób zaplanowany i normatywnie nacechowany, zdecydują się działać na rzecz kapitalistycznej utopii jako wolne i dotrzymujące umów podmioty, a nie kukiełki wprawione w ruch chciejstwem utylitarystycznego de-

miurga. I zechcą ten świat uczynić bardziej sprawiedliwym, a przynajmniej znośniejszym dla tych, którzy w warunkach wszechwładzy doboru naturalnego lub drapieżnego kapitalizmu, znaleźli się na obrzeżu, pozbawieni dostępu do zdobyczy cywilizacji.

T.H. Marshall, podejmując się rozpatrzenia problemu równości społecznej, stwierdza, iż powinien on być niejako przeadresowany, ujęty w kategoriach historycznych i socjologicznych, tak aby również ukazać kształtowanie się ludzkich motywów. Pierwotne rozwiązanie głosi, iż zasoby światowe i produkcyjność powinny dostarczyć podstaw materialnych niezbędnych do tego, aby każdy człowiek mógł być dżentelmenem, czyli obywatelem, tak jak to wyobrażał sobie Alfred Marshall. T.H. Marshall traktuje ustalenia swego poprzednika jako intelektualne wyzwanie, którego podjęcie oznacza przejście „od ilościowego oszacowania standardów życia w kategoriach konsumowanych dóbr i usług do jakościowej oceny życia jako całości w kategoriach istotnych elementów cywilizacji czy kultury”. Stąd zastąpienie słowa „dżentelmen” przez słowo „cywilizowany” i uznanie, iż równość należy wiązać z pojęciem pełnego uczestnictwa we wspólnocie. „Cywilizowany”, czyli taki, który ceni nie tylko ciężką pracę i zarobione pieniądze, ale też zainteresowany jest edukacją i wypoczynkiem, uznaniem siebie za istotę, której wartość określa szereg przymiotów realizowanych w relacjach z innymi i w odniesieniu do otoczenia społecznego oraz dzięki uznaniu prywatnych i publicznych zobowiązań obywatelskich. Wszechwładza rynku powinna zostać i zostaje ograniczona, czemu towarzyszy stopniowe, by tak rzec, przechodzenie od logiki zobowiązań do praw przysługującym wszystkim członkom społeczeństwa. To nie jakiś zawołowany socjalizm, lecz wyzyskanie aparatu państwa w imię realizacji ideałów społeczeństwa wolnych ludzi. Wolny wybór to domena tych, którym edukacja dostarczyła już narzędzi oszacowania skutków podejmowanych decyzji. Ten odgórny przymus jest konieczny, ale zarazem kończy się z chwilą umieszczenia swych beneficjentów w koleinach wolności, wyposażenia ich w instrumenty umożliwiające skuteczne i godne działanie w warunkach wolnego rynku.

„Siła rażenia” eseju T.H. Marshalla tkwi nie tyle w szczegółowych ustaleniach, ile raczej, tak sądzę, w sposobie, w jaki wyobraża sobie porządek społeczny oparty na zasadzie pełnego członkostwa w społeczeństwie czy równości obywatelskiej w sytuacji, gdy ma się do czynienia ze społeczeństwem klasowym, zróżnicowanym pod względem zamożności. Jak to jest możliwe, iż w warunkach niekiedy skrajnej nierówności socjoekonomicznej, wszyscy ludzie (oczywiście, cywilizowani) – i ci, parafrazując Pierre’a Bourdieu, którzy są wyżej, i ci, którzy są niżej – uznają się za obywateli i godzą się na występowanie nierówności, a także funkcjonowanie państwa, które formalnie i politycznie petryfikuje *status quo*? Ten paradoks jest pozorny, znika, jeśli przyjmie się, iż rolą państwa jest zachowanie wolnego rynku, czy szerzej – wolności działań indywidualnych, a wszelkie regulacje życia społecznego powinny stwarzać uczciwe warunki współzawodnictwa, edukując dzieci i korygując opresję nierówności poprzez stanowienie coraz lepszego prawa. Istotny jest status obywatelstwa, który zawiera w sobie katalog praw przynależnych jednostce, ale zarazem zgodę, iż – jak określa T.H. Marshall – każdy i każda z nas staje się zarówno architektem legitymizowanej nierówności społecznej, jak też potencjalnym sprawcą „prorównościowej” zmiany społecznej.

Analizując właściwy nowoczesności ruch w stronę równości społecznej, T.H. Marshall stwierdza, iż jest ostatnią fazą ewolucji obywatelstwa, trwającej mniej więcej 250 lat. Wyodrębnia trzy typy praw: (1) cywilne (związane z wolnością jednostki), (2) polityczne (uczestnictwa w życiu politycznym) i (3) socjalne (związane z funkcjonowaniem systemu

edukacyjnego i usług socjalnych, zapewniających dobrostan gospodarczy i bezpieczeństwo). Te trzy składniki obywatelstwa, początkowo stanowiące nieodróżnioną wiązkę, wyłaniają się stopniowo, w procesie fuzji i separacji. Prawa cywilne, z wyłączeniem kobiet, formują się stopniowo, uzupełniając czy wzbogacając status członków wspólnoty tak, że określenia „wolność” i „obywatelstwo” stają się wymienne, uznane nie tylko na poziomie lokalnym, ale też powszechnie – na poziomie ogólnokrajowym (XVIII w.). Prawa polityczne kształtują się mniej więcej w XIX w., gdy zarobkowanie i dysponowanie własnością uzyskuje wsparcie w instytucjach politycznych, staje się prawem. Prawa socjalne, formułujące się w XX w., mają swój fundament w edukacji, która dopiero w tym stuleciu przestaje być jak w XIX w. przymusowa. Obywatel ma społeczny obowiązek stawiania się lepszym, bardziej cywilizowanym nie w imię wyłącznie interesu osobistego, lecz głównie z uwagi na kondycję społeczeństwa, które wymaga dobrze przygotowanych pracowników, dobrze wykształconego elektoratu.

Analiza Marshalla ma liczne odniesienia historyczne, jest więc zarazem swoistą podróżą intelektualną przez historię Anglii. Obywatelstwo ujmuje się jako status, nie ma żadnej powszechnej zasady określającej z góry zbiór praw i obowiązków; społeczeństwa rozwijają instytucję obywatelstwa tworząc zarazem idealny wizerunek tego, czym jest obywatelstwo i podług jakich miar może być oszacowywane. Klasy społeczne, ujmowane jako system nierówności, stanowią konkretną przeciwwagę dla tego zbioru ideałów, przekonań i wartości.

* * *

Thomas Humprey Marshall (1893–1981) – urodzony w zamożnej rodzinie klasy średniej. Ojciec był uznanym architektem, pradziadek – bogatym przemysłowcem. Wykształcenie, głównie w dziedzinie historii, zdobył w Rugby School i Trinity College, Cambridge. W 1914 r. wyjechał do Niemiec, aby uczyć się języka, i wkrótce znalazł się w obozie w Ruhleben. Czteroletni pobyt w nim uznał później za cenne doświadczenie życiowe, głównie z uwagi na pierwszy kontakt z klasą pracującą. Po powrocie do kraju uzyskał sześcioletnie stypendium z historii w Trinity College w Cambridge. Od 1925 r. wykładowca w London School of Economics, a od 1930 r. – docent (*reader*) socjologii w London University. W latach 1939–1944 kierownik Sekcji Niemieckiej, a później zastępca dyrektora Departamentu Badań Ministerstwa Spraw Zagranicznych. 1944–1950 – Dziekan Wydziału Nauk Społecznych w London School of Economics. 1947–1953 – członek Lord Chancellor’s Committee on the Practice and Procedure of Supreme Court. 1949–1950 – doradca do spraw edukacji w brytyjskiej strefie okupacyjnej w Niemczech. 1954–1956 – profesor socjologii w London School of Economics, London University. 1956–1960 – dyrektor Departamentu Nauk Społecznych, UNESCO. 1959–1962 – przewodniczący International Sociological Association. Później professor emeritus, University of London. Ważniejsze publikacje: *Citizenship and social class* (Cambridge: University Press, 1950), *International comprehension in and through social science* (London: Oxford University Press, 1960), *Social policy* (London: Hutchinson and Co., 1965), *Sociology at the crossroads* (London: Heinemann, 1963), *The right to welfare and other essays* (London: Heinemann, 1981).

Tłumaczenie obejmuje fragment tytułowego eseju książki *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950. Esej ten to rozwinięcie dwu wykładów wygłoszonych w lutym 1949 r. w Cambridge.

Debata „Zoon Politikon”: Obywatel, niewolnik, człowiek

Prezentujemy najważniejsze wątki debaty, która odbyła się we wrześniu 2010 roku w ramach konferencji „Nowe (współ)rzządzenie? Partycypacja w teorii i praktyce” (Collegium Civitas, Pałac Kultury i Nauki, Warszawa, 28–29 września 2010). Była to dyskusja moderowana przez prof. Szymona Wróbla (Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Collegium Civitas) i dotycząca różnych perspektyw postrzegania pojęcia obywatelskości – filozoficznej, politologicznej i socjologicznej. Uczestnicy panelu, prof. Tomasz Żyro (SWPS, Instytut Nauk Politycznych UW), prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku) i prof. Jacek Raciborski (Instytut Socjologii UW) rozważali między innymi problemy istoty obywatelstwa (co to znaczy być obywatelem), obywatelstwa w dobie globalizacji (obywatelstwo narodowe, obywatelstwo świata), społeczeństwa obywatelskiego, kryzysu obywatelskości i ewentualnego zapotrzebowania na nowe formy reprezentacji politycznej i demokracji.

Arystotelesa koncepcja obywatelstwa

Szymon Wróbel: Czy Arystotelesowskie, ekskluzywne rozumienie obywatelstwa, którego ceną jest niewolnictwo, jest nadal aktualne? Czy poza nim mamy do wyboru koncepcję inkluzywną, w której przez sam fakt bycia człowiekiem jest się obywatelem? Z czego wynika słabość obywatelstwa, niezdolność docenienia faktu bycia obywatelem?

Małgorzata Kowalska: Aktywny udział w rządzeniu pozostaje cały czas podstawowym wyróżnikiem obywatelstwa. Jednak współczesny obywatel jest również człowiekiem pracy. Co więcej, aktywne uczestnictwo w rynku pracy stało się warunkiem rzeczywistego obywatelstwa. Zatem obywatelstwo obejmuje również sferę pracy, którą Grecy uważali za całkowicie apolityczną. W Grecji polityka definiowana była w kategoriach etycznych, umiejscawiana była poza sferą ekonomiczną i prywatną. Dzisiaj natomiast polityka powinna funkcjonować jako mediator między różnymi sferami życia. Dokonuje się ekstensja polityki, sfera prywatna i ekonomia zostają upolitycznione. To względy polityczne wpływają na decyzje w sferze ekonomicznej i prywatnej. Z polityzacji ekonomii może jednak wynikać coś dobrego – w dziedzinie pracy możemy promować jakiś rodzaj emancypacji i wolności. To co było kiedyś postrzegane jako konieczność może być przepracowane politycznie na rzecz wolności. Konieczność udziału w rynku pracy oznacza, że obywatel ma mniej czasu na działalność polityczną lub nie ma go w ogóle [„obywatel, który jednocześnie jest człowiekiem pracy, a zatem musi znaczną część swojego życia poświęcić na działalność zarobkową, zwyczajnie na działalność polityczną (...), publiczną nie ma czasu”]. Ponadto, niektóre formy działalności politycznej, aktywności społecznej w organizacjach stają się również formami zawodów, działalności zawodowej. Mamy zatem do czynienia z komercjalizacją polityki.

Tomasz Żyro: Koncepcja Arystotelesa jest wyłączająca. Obywatelami nie mogą być barbarzyńcy, niewolnicy i kobiety. Uprawianie polityki zakłada, że raz jest się politykiem i mówi się do ludzi, a kiedy indziej jest się obywatelem i słucha się polityka. Polityk więc to także umiejętność słuchania, nie tylko mówienia, co dobrze odzwierciedla polskie słowo „posłuszeństwo”. Tyrani potrafią mówić, ale nie potrafią słuchać. Czy w tyranii może istnieć obywatel? Pod jakimi warunkami? Doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej świadczą o tym, że w takiej sytuacji trudno jest mieć poczucie obywatelskości. Demokracja bezpośrednia zakłada wolność oraz czynienie według własnego chcenia. Konieczny jest więc czynnik woluntarny, wola i zdolność wybierania. Niewolnik natomiast jest takim człowiekiem, który czyni tak, jak inni ludzie chcą, aby czynił.

Jacek Raciborski: Według Arystotelesa człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie, państwo więc jest podstawową formą społecznienia. Czy to jest nadal aktualne? Czy państwo narodowe cały czas jest podstawową formą społecznienia? Myślę, że tak. Państwo narodowe ma się znakomicie, mimo iż podlega w ostatnim czasie istotnym przeobrażeniom. Jego dobra kondycja wynika z tego, że jest po prostu funkcjonalne, że ludzie chcą żyć w państwie i silnie się z nim identyfikują. Polityka nie redukuje się do państwa, ale relacja państwo–jednostka jest fundamentalna dla zrozumienia polityki. W tradycji republikańskiej tylko aktywnie odnosząca się do państwa jednostka jest obywatelem, państwo istnieje o ile jest podtrzymywane przez codzienną aktywność obywateli. Warto jednakże przypomnieć inny antyczny wzorzec – wzorzec rzymski: inkluzywny, zakładający stopniowalne obywatelstwo. Cała hierarchia zaczynała się od pozbawionego wszelkich praw niewolnika, wyżej był wyzwoleniec, dalej *kolon*, plebejusz, wreszcie patrycjusz. Z czasem okrzepł w imperium rzymskim model, którego podstawą był *domicyl* i status wolnego człowieka. Obywatelstwo zaczęło się odnosić do równej ochrony jednostek przez prawo, a nie łączyły się z nim jakieś szczególne oczekiwania co do aktywnego uczestnictwa w stanowieniu prawa. Wzorzec rzymski jest godny uwagi, ponieważ może to on właśnie jako jedyny jest realistyczny i może być kontynuowany współcześnie. Obywatelstwo było w nim elementem budowy imperium rzymskiego i zostało oderwane od etniczności. Być może tak rozumiane obywatelstwo ułatwi budowanie Unii Europejskiej jako nowego typu imperium – jak to prognozuje Ulrich Beck w *Europie kosmopolitycznej*.

Liberalna koncepcja obywatelstwa

Szymon Wróbel: Obywatel to ktoś, kto ma być wolny od polityki, kto ma się realizować w sferach innych niż polityka, np. w handlu. Innymi sprawami nie musi się przejmować, ponieważ robi to za niego ktoś inny. Wchodząc w państwo wchodzimy w pewnego rodzaju kontrakt na bezpieczeństwo. Rola państwa polega na tym, aby stworzyć dla nas obszar samorealizacji, poza obszarem rządzenia podlegającym państwu właśnie.

Małgorzata Kowalska: Liberalowie przez jakiś czas promowali wolność, którą można nazwać wolnością negatywną, którą można interpretować jako wolność od władzy do życia prywatnego (do zajmowania się własnymi sprawami, szczególnie własną pracą). Warto rozróżnić wolność starożytną (polityczną) i nowożytną (apolityczną). Pożądaną sytuacją jest synteza tych dwóch rodzajów wolności, nie ma bowiem wolności od polityki w sytuacji braku wpływu na tę politykę. Kariera pojęcia „społeczeństwo obywatelskie”, jego renesans przypadł na czas triumfu liberalizmu. Pojęcie to jest fundamentalnie wieloznaczne. Mówi

się o społeczeństwie politycznym, samoorganizacji przeciwko państwu, społeczeństwie ekonomicznym, III sektorze, mediatorze niezbędnym dla realizacji wartości obywatelskich. Społeczeństwo obywatelskie może stać się swoistym „alibi dla władzy”: [„Na barki obywateli przerzuca się te zobowiązania, które (...) brało na siebie państwo”], czyli opiekę społeczną, zdrowotną, edukację. Jeśli władza nie potrafi się czymś zajmować, to ceduje te obowiązki na społeczeństwo obywatelskie. Społeczeństwo obywatelskie ma być tym miejscem, gdzie dochodzi do artykulacji rzeczywistych potrzeb i postulatów społecznych. Idea społeczeństwa obywatelskiego, której kariera związana jest z liberalizmem, nie pochwała wycofywania się z działalności publicznej.

Tomasz Żyro: Kultura liberalna odpowiada na rozwój dużego państwa koncepcją reprezentacji politycznej, która niesie ze sobą ładunek emancypacyjny: zniesienie cenzusu majątkowego, płci, koloru skóry itp. Demokracja liberalna wiąże się z wyzwoleniem obywatelskim. Według Arystotelesa wolność chcenia dotyczy sfery polityki. Współcześnie chcenie dotyczy tworzenia własnego stylu życia (*American way of life*). [„Chcenie nabrało cech pogoni za dobrami”]. Obywatel zamienił się w konsumenta, zachowania konsumenckie stały się ważniejsze od obywatelskich. Chcenie dotyczy maksymalizacji dóbr, im ich więcej, tym lepiej. Ludzkie chcenie staje w obliczu czasu wolnego. Czy zachowujemy się wtedy jak obywatele, czy jak konsumenci? Czas wolny stanowiący, według Arystotelesa, moment wyjścia do bycia obywatelem, zamienia się w coś przeciwnego, w formę aktywności zupełnie inną niż polityka. Punktem odniesienia staje się stan posiadania sąsiadów, a nie własny dobrostan. Człowiek demokratyczny nie prześciga się z innym w gotowości obywatelskiej, ale w wytworzeniu statusu, którego naturalną wypadkową jest stan posiadania. Porównanie siebie z innym daje orientację w pozycji społecznej, ale oparte jest przecież na zawiści. Mamy do czynienia bardziej z postawami konsumpcyjnymi niż obywatelskimi. Płot między sąsiadami raczej odgradza, a nie stwarza okazję do rozmowy. [„Wyjść poza swoje opłotki w sferę publiczną, być obywatelem jest daleko trudniej”].

Jacek Raciborski: Nawiązując do wypowiedzi prof. Kowalskiej też chcę podkreślić powiązanie współczesnego obywatelstwa z problematyką społeczeństwa obywatelskiego. Ale socjologia została wręcz zdominowana przez perspektywę społeczeństwa obywatelskiego, w której jednostka jest oderwana od państwa. Tymczasem jednostka, obywatel oddziałuje na państwo bezpośrednio i pośrednio. Społeczeństwo obywatelskie ma dualistyczny charakter. Z jednej strony, ludzie się skupiają i działają razem, aby wywrzeć wpływ na państwo, organizują się, biorą udział w przetargu

Szymon Wróbel: W miejsce obywatela pojawiła się populacja jako przedmiot troski współczesnych reżimów. Władza ma dbać o populację i wszystkie jej aspekty (długość życia, zachorowalność, śmiertelność, rozrodczość). We współczesnej polityce rozstrzygające jest odwołanie się do masy.

Jacek Raciborski: Państwo pozostaje głównym umiejscowieniem obywatelstwa, ale zaczyna mieć konkurencję, chociażby Unię Europejską, miasto, region, zaczyna się ponownie mówić o obywatelstwie miejskim. Pojawia się pojęcie obywatelstwa kosmopolitycznego, czy też obywatelstwa imperium europejskiego. Obywatelstwo ma się dobrze, bo państwo ma się dobrze. Państwo współczesne jest potężne, ogarnia coraz więcej, wkracza do coraz to nowych sfer życia. Państwo kolonizuje społeczeństwo, upaństwowia społeczeństwo.

na dystrybuowane przez państwo dobra, w uchwalaniu prawa (w Polsce udało się w trybie inicjatywy ludowej przywrócić fundusz alimentacyjny zniesiony w czasie rządów Millera). Z drugiej, ludzie skupiają się w stowarzyszenia, aby sami, niezależnie od państwa realizować swoje potrzeby, które mogą mieć komponent ekonomiczny (przedwojenna Warszawska Spółdzielnia Mieszkaniowa przynależała do tak rozumianego społeczeństwa obywatelskiego). Te dwa aspekty stanowią rewers i awers społeczeństwa obywatelskiego. Trzeba jednakże podkreślić, iż obywatelstwo to przede wszystkim status jednostki, a w mniejszym stopniu status kolektywny. Na co dzień obywatel staje sam wobec państwa i wchodzi w bezpośrednie (bez pośrednictwa instytucji społeczeństwa obywatelskiego) z nim relacje: płaci podatki, głosuje.

Przyszłość obywatelstwa, obywatel postliberalny

Szymon Wróbel: W miejsce obywatela pojawiła się populacja jako przedmiot troski współczesnych reżimów. Władza ma dbać o populację i wszystkie jej aspekty (długość życia, zachorowalność, śmiertelność, rozrodczość). Medycyna stała się głównym przedmiotem sporów o sprawiedliwość, o sprawiedliwy podział dóbr. Co z prawami człowieka? Co z kondycją ludzką? Co z naszą decyzywnością, gdy staliśmy się materią formowaną przez różne reżimy, władzę ekspercką? Polityka jest prowadzona przez ludzi aktywnych w polityce. Ludzie dzielą się na zwolenników i przeciwników danej oferty politycznej, reżimy totalitarne wkraczają wykorzystując nie tylko zaangażowanych graczy politycznych, ale również masy, milczącą większość. We współczesnej polityce rozstrzygające jest odwołanie się do masy. Aktywny podmiot gry politycznej może zaakceptować reguły liberalne i stać się pasywnym obywatelem, który aktywizuje się raz na jakiś czas w wyborach albo wybrać inny sposób wejścia w politykę, czyli drogę populistyczną. Ujarmiony, utemperowany liberalny obywatel czy gwałtowny podmiot populistyczny, który aktywizuje się w sposób gorączkowy – namiętny, ale gwałtowny? Czy jest coś poza tym?

Małgorzata Kowalska: Kryzys demokracji i obywatelstwa, według Arendt, związany jest z triumfem ekonomii, triumfem pracy. Nie dostrzega ona emancypacyjnego potencjału zawartego w polityzacji ekonomii. Masa nie ufa liberalnej demokracji, popiera zatem ruchy totalitarne, populistyczne. Co jest przyczyną, a co skutkiem? Jeśli demokracja źle funkcjonuje, jeśli jest pozorna, to może rodzić skrajne reakcje, totalitarne, populistyczne – wina nie leży po stronie demokracji liberalnej, ale winą jest niedowład, niedostatek demokracji.

Tomasz Żyro: To ekonomia zaczyna pochłaniać politykę, a nie polityka ekonomię. Pożądanym jest taki polityk, który nade wszystko dobrze zarządza dobrami ekonomicznymi. Ekonomiści stali się guru, którzy decydują, czy żyjemy w dobrobycie czy nie, tworzą prognozy społeczne i ekonomiczne. Mamy więc do czynienia z ekonomizacją polityki, pomniejszeniem znaczenia polityki wobec naporu oczekiwań materialnego dobrobytu. Jeśli zaś chodzi o biologiczność człowieka – dostęp do służby zdrowia stał się jednym z dóbr obywatelskich, przedmiotem sprawiedliwości społecznej. [„Jeśli społeczeństwo obywatelskie ma szansę się urzeczywistniać to jedynie w społecznościach lokalnych, ponieważ „obywatel w zderzeniu z władzą polityczną centralną jest dzisiaj absolutnie bezradny”], słaby i bezradny wobec potężniejszej władzy centralnej, która w ramach łagodnego paternalizmu roztacza wizję spokojnego życia, wybierając „politykę obietnicy”.

Jacek Raciborski: Odpowiedź na pytanie, co pojawia się w miejsce obywatelstwa i czy rzeczywiście znajduje się ono w kryzysie wymaga wskazania na różne wymiary obywatel-

stwa. A więc wymiar podstawowy, dla prawników definicyjny, obywatelstwo to przynależność państwowa (nadawana w zasadzie automatycznie wg zasady: prawa krwi lub prawa ziemi). Drugi wymiar: obywatelstwo to zestaw praw i obowiązków (Arendtowskie *the right to have rights*). Trzeci wymiar, obywatelstwo to uczestnictwo we wspólnocie politycznej (Arystoteles). Wreszcie obywatelstwo to identyfikacja ze wspólnotą, tożsamość jednostki i zarazem pewna kolektywna tożsamość.

Dotychczas te wymiary były spójne, a teraz mamy do czynienia z rekonfiguracją wymiarów obywatelstwa (migracje legalne i nielegalne, oderwanie obywatelstwa od terytorium, wielokrotnie obywatelstwo, obywatelstwo europejskie). Prawa człowieka zaczynają wypierać prawa obywatelskie. Nie tylko państwa są gwarantami przestrzegania praw obywatelskich i praw człowieka. Państwo pozostaje głównym umiejscowieniem obywatelstwa, ale zaczyna mieć konkurencję, chociażby Unię Europejską, miasto, region, zaczyna się ponownie mówić o obywatelstwie miejskim. Pojawia się pojęcie obywatelstwa kosmopolitycznego, czy też obywatelstwa imperium europejskiego. Sądzę jednak, że tradycyjnie rozumiane obywatelstwo nie znajduje się w żadnym kryzysie. Jest silnie podtrzymywane przez identyfikacje narodowe, które spłotyły się z identyfikacjami państwowymi. Ta narodowo-państwowa tożsamość, to nadal najsilniejsza tożsamość kolektywna, zwłaszcza w Europie. Obywatelstwo ma się dobrze, bo państwo ma się dobrze. Państwo współczesne jest potężne, ogarnia coraz więcej, wkracza do coraz to nowych sfer życia. Państwo kolonizuje społeczeństwo, upaństwia społeczeństwo. W tym wielkie zagrożenie dla autonomii jednostki, dla tak czy inaczej rozumianego obywatelstwa. Procesowi upaństwowiania społeczeństwa powinien towarzyszyć proces uspołeczniania państwa poprzez procesy partycypacji. Tylko poprzez uczestnictwo i dyskursywne wytwarzanie norm i reguł, do których ludzie muszą się stosować, można legitymizować porządek społeczny. Czyli odpowiedź na zagrożenia wobec obywatelstwa musi być w duchu republikańskim.

Szymon Wróbel: Aktywny obywatel występuje jako reprezentant pewnych grup interesu, partycypacja społeczna może zatem jawić się jako próba legitymizacji pewnych grup interesu, które próbują niejako z zazdrości o władzę do tej władzy w jakiś sposób się dobić. Czy nie widać niebezpieczeństwa, że mechanizm „decydujemy razem” *de facto* nie stanie się podobną patologią, doprowadzi do zamiany tych idei, które dobijają się do władzy? Jak temu przeciwdziałać?

Małgorzata Kowalska: Społeczeństwo obywatelskie może stać się alibi dla władzy. Władza musi współpracować, ale nie może delegować kompetencji, których tzw. prosty człowiek potrzebuje,

Małgorzata Kowalska: Aktywny udział w rządzeniu pozostaje cały czas podstawowym wyróżnikiem obywatelstwa. Jednak współczesny obywatel jest również człowiekiem pracy. W Grecji polityka definiowana była w kategoriach etycznych, umiejscawiana była poza sferą ekonomiczną i prywatną.

Tomasz Żyro: Obywatel zamienił się w konsumenta, zachowania konsumenne stały się ważniejsze od obywatelskich. Chcenie dotyczy maksymalizacji dóbr, im ich więcej, tym lepiej.

na organizacje pozarządowe, aby w gruncie rzeczy utrzymywać władzę ponosząc odpowiedzialność za mniej rzeczy. Aby temu zapobiec, społeczeństwo obywatelskie powinno być przede wszystkim potencjałem krytycznym. Powinno artykułować pretensje wobec władzy, ale nie w postaci roszczeń. W społeczeństwie obywatelskim powinny powstawać alternatywne koncepcje polityczne, powinno być ono kuźnią polityki, rezerwuarem krytyki. Powinno tworzyć polityków cienie, nowe elity polityczne. Społeczeństwo obywatelskie powinno być społeczeństwem politycznym w zaktualizowanym greckim znaczeniu tego słowa, bez rozróżniania państwa i obywateli, społeczeństwa. Polityka rozumiana jako pomysły na działalność wspólną, powinna stać w centrum społeczeństwa obywatelskiego, które nie powinno dać się sprywatyzować albo dać się zepchnąć do funkcji pomagiera władzy.

Tomasz Żyro: W relacje pomiędzy grupami interesu a społeczeństwem obywatelskim wpisany jest nieuchronny konflikt. Pierwsze reprezentują specjalne interesy konkretnych grup, drugie – interes wspólny, dobro wspólne. Pośród grup interesu, największe i najlepiej zorganizowane są grupy biznesowe, następnie związane przez związki zawodowe, a dopiero na samym końcu znajdują się grupy obywatelskie. Grupy interesu muszą istnieć, wyrastają naturalnie w warunkach wolności. Pytanie brzmi następująco: na ile obywatel jest gotowy, aby aktywnie te grupy kontrolować. Na przykład przy tworzeniu budżetu, który w warunkach polskich nie jest przedmiotem gorącej debaty publicznej, największą skuteczność wykazują grupy biznesowe i związki zawodowe.

Jacek Raciborski: Mam inny pogląd na tę kwestię niż prof. Żyro. Grupy interesu i społeczeństwo obywatelskie nie stanowią oddzielnych bytów, grupy interesu zaludniają społeczeństwo obywatelskie. O to właśnie chodzi, aby ludzie się organizowali i aby ich interesy ścierały się na forum publicznym. Empirycznie rzecz ujmując, problem polega na tym, że są interesy dobrze i źle reprezentowane. Należy animować i wspierać mechanizmy ułatwiające reprezentację interesów grup pokrzywdzonych. Wizje społeczeństwa obywatelskiego zbudowane na dobru wspólnym są nierealistyczne. Społeczeństwo obywatelskie musi być ramą ujawniania się interesów konkretnych grup, musi służyć przenoszeniu tych interesów na poziom państwa.

Szymon Wróbel: Sądy na temat obywatela oscylują między redukcjonizmem a utopizmem. Redukcjonizm ujawnia się w postrzeganiu obywatela, inicjatywy obywatelskiej jako przeszkody w efektywności rządzenia, w redukcji obywatela do masy, populacji. Utopizm natomiast w pokładaniu w obywatelu wszelkich nadziei na uczestnictwo w sferze publicznej, a pojęcie obywatela wysubtelniamy tak dalece, że oddala się ono od rzeczywistości. Społeczeństwo obywatelskie wydaje się szansą na to, aby wyzwolić się z tej tragicznej relacji między redukcjonizmem a utopizmem, ale problem polega na tym, że rzeczywiście myślenie o społeczeństwie obywatelskim inaczej jak tylko o zbiorze bardzo różnych interesów nie pozwala nam żywić nadziei na to, żeby upatrywać w nim jakiejś potencjalnej siły politycznej. Potencjalna siła polityczna mogłaby zostać urzeczywistniona dopiero wówczas, gdyby te interesy stały się komplementarne, przekładalne na siebie nawzajem.

Małgorzata Kowalska: Politykę i państwo można analizować z punktu widzenia gry interesów. Nie ma przeciwieństwa między społeczeństwem obywatelskim a państwem. Pytanie brzmi, rzecznikiem czyich interesów ma być państwo? Nie wszystkich naraz, bo to by była utopia, ale niech społeczeństwo obywatelskie służy temu, aby różne interesy musiały być przez państwo brane pod uwagę. Władza pozostawiona sama sobie faworyzuje nieuchronnie pewne grupy interesów, a społeczeństwo obywatelskie powołane jest do tego, aby artykułować te inne interesy, „przeciw-interesy”.

BARBARA MARKOWSKA
Collegium Civitas

Performatywna bezsilność, czyli o skuteczności demokracji

[Elżbieta Matynia, *Demokracja performatywna*, tłum. M. Lavergne, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008]

„Żadne z ludzkich dokonań nie wymaga mowy w takim stopniu,
w jakim wymaga jej działanie”
Hannah Arendt ¹

Autorką *Demokracji performatywnej* jest profesor Elżbieta Matynia, związana ze słynną nowojorską *New School for Social Research*. Od lat 80. współpracuje ze środowiskiem amerykańskich intelektualistów zainteresowanych przemianami w Europie Środkowo-Wschodniej: Jeffreyem Goldfarbem, Ann Snitow, czy Iry Katznelsonem. Zanim w 1981 roku wyjechała na stypendium (które niespodziewanie się przedłużyło) była uczennicą Jerzego Szackiego – autora przedmowy do omawianej książki. Niewątpliwie, w swojej pracy reprezentuje ona głos środowiska, od wielu lat zaangażowanego w działania wspomagające opozycję demokratyczną w tak zwanym Regionie².

Tytuł książki może wydać się z początku niezrozumiały³. Co wspólnego może mieć demokracja z performatywnością (czy performatyką), o której tak często wspomina autorka? Wyrażenie „performatywność” zostało wprowadzone przez angielskiego filozofa języka Johna L. Austina w zbiorze pośmiertnie wydanych wykładów *How to do Things with Words?* (1962). Tam po raz pierwszy zostały opisane performatywy jako szczególne typy wyrażań (obietnice, przysięgi, namowy), których nie da się rozpatrywać w kategoriach

¹ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 197.

² Jedną z głównych inicjatyw tego środowiska było wieloletnie *Seminarium o Demokracji*, które polegało na regularnej, wieloletniej dystrybucji książek (głównie pism Hannah Arendt!) i idei pomiędzy Nowym Yorkiem, Warszawą a Budapesztem. Efektem tej spontanicznej i nieformalnej współpracy było powstanie sieci intelektualistów (dzisiaj nazwalibyśmy ją *think-tankiem*) stanowiącej intelektualne zaplecze dla zachodzących przemian. Matynia poświęca analizie tego zdarzenia kilkanaście stron. Por. *Demokracja performatywna*, s. 82–85.

³ Widać to po recenzji Zbigniewa Bujaka, który zaczyna swój pochwalny w tonie tekst od stwierdzenia, że demokracja performatywna oznacza demokrację uczestniczącą. Por. *Dotęgnie cię zarzut zdrady*, „Gazeta Wyborcza”, 18–19 kwietnia (2009), s. 28. Postaram się pokazać, że performatywność w książce Matyni oznacza coś innego niż partycypację, co nie zmienia faktu, że Bujak potwierdza dojrzałość tej książki, jej dystans i trafność diagnozy: polska droga pokojowego demontażu systemu nie była oznaką słabości czy zdrady, tylko najlepszym z możliwych rozwiązań zaistniałej „kwadratury koła” – odebrania władzy komunistom, którzy wcale nie mieli zamiaru jej oddawać.

prawdy/fałszu, ale raczej fortunności/niefortunności. Inaczej rzecz ujmując ich znaczenie polega na (nie)skuteczności, która zależy od dwóch czynników: (1) reguł proceduralnych i (2) szeroko pojętego kontekstu⁴. Performatywność opisana przez Austina zwraca uwagę na czynności mowy, serie aktów słownych, które przynoszą konkretne skutki w sferze społecznej, takie jak nadanie imienia, przysięga małżeńska itd. Zastanawiając się nad tym przez chwilę, należy stwierdzić, że właściwie całe życie społeczne (i polityczne) utkane jest z podobnych, nie zawsze do końca skutecznych aktów.

Performatyka byłaby w takim razie nauką o tym jak działamy słowami, w jaki sposób słowa stwarzają rzeczywistość, jaką mają moc sprawczą. Jako nowa dziedzina rozwijająca się od lat 70. na styku nauki o teatrze, językoznawstwa i antropologii nie ma ścisłego przedmiotu, jest raczej perspektywą badawczą, którą można użyć do dowolnej dyscypliny nauk społecznych. Tym, co odróżnia performatykę od dotychczasowych nauk jest fakt, że „bada się wszystko jako praktykę, zdarzenie czy zachowanie, a nie jako przedmiot czy rzecz”⁵. Generalnie dotyczy ona opisu szeroko pojętego ludzkiego działania, jego dynamiki i znaczeń jakie ujawniają się w mowie, która towarzyszy działaniom społecznym. A czasami nie tylko towarzyszy, ale sama po prostu jest działaniem (jak w przypadku obietnic wyborczych, immatrykulacji studentów, ogłaszaniu wyników zawodów sportowych, rozstrzygnięć sądowych itp.).

Możemy teraz tylko zadać pytanie, jaki szczególny związek łączy demokrację z tak pojętą performatywnością? Punkt wyjścia dla rozważań autorki stanowi skrzyżowanie trzech pól teoretycznych: z jednej strony ustalenia wspomnianego przez nas Johna L. Austina, z drugiej niezwykle istotna tradycja myśli Hannah Arendt (zwłaszcza jej *Kondycji ludzkiej*), a do tego najważniejsze elementy koncepcji Michaiła Bachtina – pojęcie dialogiczności i opozycja postu-karnawału⁶. Zwłaszcza z perspektywy dorobku Arendt staje się jasne, że już starożytni Grecy dokładnie w ten sam sposób pojmowali demokrację, tzn. jasno widzieli związek między sztuką mówienia (retoryką) a skutecznością działania politycznego (perswazją) i jakością demokracji. Mówiąc precyzyjnie, Grecy jako twórcy demokracji zauważyli, że warunkiem ustroju opartego na wolności jest wolność mówienia, swoboda wypowiedzania opinii i możliwość sporu opartego na sztuce perswazji.

Matynia rozszerza lingwistyczne znaczenie performatywności nadając mowie publicznej wymiar społeczny i polityczny. Oznacza to, że wytwarzanie demokracji w sferze publicznej – na styku tego, co społeczne i polityczne – polega na posługiwaniu się w sposób wolny i odpowiedzialny, a zarazem sprawczy słowami. Wszelkie totalitaryzmy ujawniały się właśnie za pomocą manipulacji na mowie (zarówno żywej, jak i pisanej), na wytwarzaniu języka, który nic nie mówi albo ma podwójne znaczenie. Autorka, odwołując się do koncepcji Arendt, stara się temu nadać jeszcze głębszy sens – według niej performatywna moc słowa odpowiada za powołanie do życia sfery publicznej. Pojawienie się takiej mowy jest równoczesne z ustanowieniem przestrzeni widzialności – miejsca spotkania i komunikowania się ludzi, na przykład na kształt greckiej agory.

⁴ Jak pisał John L. Austin: „Słowo jest nowe i brzydkie, i może nie ma żadnego specjalnego znaczenia”, [w:] idem, *Mówienie i poznanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 311–317.

⁵ Richard Schechner, *Performatyka. Wstęp*, przeł. T. Kubikowski, Wrocław 2006, s. 16.

⁶ Por. Michaił Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Kraków 1975.

Opisywany karnawał Solidarności oznaczał niezliczone zgromadzenia robotników, studentów, intelektualistów, a także żywiołowy spontaniczny sposób mówienia, odbiegający od oficjalnego sposobu prowadzenia dyskusji na zebraniach partyjnych. Wydaje się, że te doświadczenia (o czym Matynia nie wspomina), nie byłyby możliwe bez wcześniejszych przemian w 1968 roku. Rewolucja polityczna i obyczajowa odbiła się szerokim echem na całym świecie, od Japonii po Meksyk, Kalifornię, Paryż, aż po państwa bloku wschodniego. Tam również chodziło o mowę skierowaną przeciwko systemowi. Mowę odważną, mowę prawdziwą, parezję⁷. To pomaga zrozumieć skąd wziął się fenomen Solidarności, a dokładniej – *taki*, a nie inny, jego kształt.

Performatywność sfery publicznej

Zanim wybuchł wspomniany wyżej karnawał, w Polsce panowała szara rzeczywistość, czyli całkowicie upaństwowiona sfera publiczna, której autorka poświęca w książce wiele miejsca. Wypracowana przez nią diagnoza podkreślająca specyficzne dla państw totalitarnych cechy tej sfery wydaje się niezwykle trafna: „Także to, co w myśli liberalnej nazywa się sferą publiczną – sfera stowarzyszeń, komunikacji, debaty i mediacji – zostało upaństwowione i przejęte przez instytucje zaprojektowane tak, żeby wyeliminować różnorodność, alternatywne głosy, dyskusję czy debatę. (...) Zatem *dialogiczne* publiczne zastąpiono monologicznym oficjalnym – sferą fasadowych, starannie wyreżyserowanych przez państwo organizacji (...). Rzeczywistym rozróżnieniem było nie rozróżnienie tego, co publiczne i tego, co prywatne, lecz tego, co oficjalne i tego, co nieoficjalne” (s. 26). Konsekwencją tego było stałe występowanie w sferze nieoficjalnej pomieszania elementów tego, co prywatne i publiczne, co sprawiło, że owa zasadnicza dla społeczeństw liberalnych różnica – stała się kompletnie zamazana. Chcąc nie chcąc – polityka wdarła się do naszych domów i łóżek. Jak pisała Arendt „staramy się przystosować do świata, w którym nawet kupując chleb i mleko trzeba być świadomym polityki”⁸.

Wartość tej książki polega na prostym pomysle, by technicznemu określeniu *performatywności* nadać wymiar normatywny związany z dwoma atrybutami: (1) życia w prawdzie, (2) wyrzeczenia się przemocy fizycznej. Dlatego też autorka nazywa ojców przemian politycznych w Europie Środkowej *performatykami* sugerując, że demontaż systemu za pomocą mowy działającej jest specyfiką miękkich rewolucji⁹. Oczywiście z performatywnego punktu widzenia żaden totalitaryzm nie jest w stanie utrzymać się jako system symboliczny, jeśli ludzie będą udawali, że żyją w normalnym kraju. Jeśli udawaliby długo i skutecznie, to rzeczywiście kraj staje się normalny. Drugi argument poniekąd uzupełnia pierwszy: „gdzie nie ma miejsca na życie w prawdzie (...) nie ma też miejsca na performatywność” (s. 16), a narzędziem realnej zmiany są publiczne akty mowy rozumiane niezwykle szeroko – zarówno jako spektakl (*performance*) teatralny, podpisany list, akt podpalenia czy napisanie wiersza.

⁷ Por. wykłady Michela Foucault poświęcone greckiemu zjawisku szczerzej mowy pozbawionej lęku przed władzą. idem, *Fearless Speech*, ed. by John Perason, Los Angeles 2001, oraz pracę Judith Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2010.

⁸ Hannah Arendt, *My uchodźcy*, przeł. H. Bortnowska, [w:] „Przegląd polityczny” nr 55 (2002), s. 73.

⁹ Fundamentalne dla strategii performatywnej okazały się według Matyni trzy teksty z lat 70.: *Tezy o nadziei i beznadziejności* Leszka Kołakowskiego („Kultura” 1971, nr 6); *Nowy ewolucjonizm* Adama Michnika („Aneks” 1977 nr 13/14) i *Sila beżsilnych* Vaclava Havla (w zbiorze *Thriller i inne eseje*, NOWA, Warszawa 1988).

W tym sensie demokracja performatywna nie ma i nie może mieć charakteru systemowego, nie jest czymś trwałym tylko czasowym – pewnym zjawiskiem, erupcją siły, jaka drzemie w procesie demokratyzacji, siłą transgresji i samoodnawiania znaczeń, który później ulega degradacji i wypaleniu. Uważam, że należy ją traktować jako wymiar czy żywioł życia politycznego, który nadaje sens i daje nadzieję na przyszłość, ale też nie wypełnia (bo nie może) złożonych obietnic. Demokracja jako proces ma jasne i ciemne strony – strukturalnie zawsze prowadzi do nadużyć, samozadowolenia i lenistwa. Stąd w analizie Matyni pojawia się odwołanie do Bachtinowskich kategorii karnawału i postu, choć autorka nadaje im swoje własne znaczenie, wynikające z przeprowadzanej analizy zdarzeń¹⁰. Energia karnawału odpowiedzialna jest za spontaniczne wyzwolenie kreatywnego działania. Natomiast post uznajemy za metaforę postawy samoograniczania, bierności skupionej na przetrwaniu. Oba terminy wskazują na dwa różne aspekty czysto ludzkiej podmiotowości w sensie *agency*, które ujawniają się zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym. Autorka bierze na warsztat zjawiska, które z jej perspektywy były kluczowe dla formowania się nowej przestrzeni publicznej: teatr awangardowy, obrady Okrągłego Stołu czy działalność polskich feministek¹¹.

Projekt demokracji performatywnej ograniczony jest nie tylko czasowo, ale również przestrzennie; związany jest głęboko z perspektywą lokalną, z niepowtarzalnym kontekstem i procesem uwalniania tej przestrzeni, który za każdym razem ma trochę inny przebieg: „W przypadku społeczeństw żyjących pod dyktandem warunki performatywności zachodzą zrazu wtedy, gdy jakieś długo nieużywane, zorientowane na działanie słowo wydostaje się poza wymiar prywatny, wychodzi z ukrycia, przeciskając się przez szczelinę na wolność. A kiedy już zostanie po raz pierwszy usłyszane, powoduje powołanie do życia niezaprzeczalnej sfery publicznej” (s. 13).

Miejsce, w którym słowo dosłownie stawało się ciałem w latach 70. i 80. w Polsce był studencki teatr alternatywny – programowo apolityczny i antysystemowy, który świadomie zacierał granicę zarówno między tym, co prywatne/publiczne, jak i oficjalne/nieoficjalne. Teatr nie był wówczas dostarczycielem rozrywki, tylko laboratorium wytwarzania rzeczywistości, czyli tego, co wspólne. „Wypowiadając swoje kwestie i odgrywając swoje czynności, młody teatr, interakcja społecznych aktorów, tworzył publiczną przestrzeń, obywatelskie miejsce, w którym zaangażowane jednostki zbierały się, żeby wyrazić i przedyskutować sprawy, które były im wspólne” (s. 41). Teatr w swojej funkcji estetycznej polegającej na mocy odrywania od codzienności bliski jest karnawałowi, może pełnić funkcję świata na opak – przerwy w rzeczywistości i „wentylu” kanalizującego społeczne emocje. A jednak karnawał jako czas ukazujący potencjalną nową władzę, moc ludzkiej sprawczości nie jest czasem politycznie niewinnym. Daje posmak innej rzeczywistości i pozwala w niej uczestniczyć zarażając wiarą w sprawczą moc działania związanego silnie z koncepcją ludzkiej podmiotowości. Otwartym pytaniem pozostaje, na ile wywrotową siłą może być udawanie, że się żyje normalnie w świecie, który tak do końca normalny nie jest.

¹⁰ Oddajmy głos autorce: „Wprowadzone tu terminy *karnawału* i *postu* nie mają religijnych konotacji, ani nie mają sugerować jakiegokolwiek cykliczności w życiu politycznym. Zostały tu użyte jako metafory, które oddają potencjał i zarazem pewną słabość demokracji – z jednej strony jej płodność, szczodrość i wizjonerstwo, z drugiej zaś – jej intelektualne ubóstwo, samozadowolenie i możliwość nadużyć” (s. 17).

¹¹ Stąd też w książce pojawia się rozdział poświęcony „obywatelowi Michnikowi”, który z oddalenia Nowego Jorku jawi się jako postać niezmiennie i jednoznacznie pozytywna. Por. s. 68–98.

Obalenie komunizmu w Polsce (i w całym regionie Europy Środkowo-Wschodniej, która mimo różnic – z perspektywy amerykańskiej nieistotnych – cechuje się tym, że udało jej się osiągnąć bezkrwawą transformację ustrojową) zaczęło się właśnie dzięki aktywnemu budowaniu i rozszerzaniu sfery tego, co nieoficjalne poprzez mnożenie aktów performatywnych. Ponieważ czasami ilość przechodzi w jakość, cała gra polegała na tym, że nie wszystkie zdarzenia nieoficjalne – były zakazane. Niektóre działania, zwłaszcza ze sfery potencjalności, o których decydowała zdolność do samoorganizacji, nie mogły być zakazane. Stąd strategiczna waga hasła rzuconego przez Jacka Kuronia: „nie palcie komitetów, zakładajcie własne”, co można zinterpretować jako zachętę do budowania alternatywnego społeczeństwa obywatelskiego. Zdaniem autorki *Demokracji performatywnej* strategia ta zakończyła się sukcesem, ale ujawniła też słabości – społeczeństwo wytworzone w okresie karnawału Solidarności było tak b a r d z o alternatywne, że nie miało żadnego wpływu na system i pozwoliło mu trwać całkowicie obok. Można uznać, że rzeczywiście byłby to rodzaj rzadko spotykanej w polityce „pokojowej” koegzystencji dwóch politycznych całości. Wydaje się jednak, że diagnoza ta jest zbyt uproszczona i oparta na schematycznym podziale na społeczeństwo przeżarte korupcją, zablokowane partyjną cenzurą i rozdzielane walkami o władzę a jego podziemną alternatywą.

Niewątpliwie sfera publiczna wytworzona przez społeczny ruch Solidarności oparta na wartościach takich, jak wolność i prawda stała się przykładem zanikającej już w Europie Zachodniej prawdziwie liberalnej sfery publicznej wraz z jej spontanicznością, pluralizmem głosów i zaangażowaniem we wspólne sprawy. Stało się tak wbrew przewidywaniom Jürgena Habermasa, który ogłosił degenerację tego modelu w zachodnich społeczeństwach konsumpcyjnych¹². Paradoks polegał na tym, że nie przewidział on „istnienia sfery publicznej bez rynku” i uwolnienia się jej od państwa i jego mechanizmów kontroli, jak to zdarzyło się w ciągu 16 miesięcy Solidarnościowej rewolty społecznej (s. 65). Jak twierdzi prof. Matyenia, Solidarność była prawdziwą *res publica* – próbą dokonania rewolucji obywatelskiej, co zaowocowało Porozumieniami Sierpniowymi. Z perspektywy dalszych wydarzeń, możemy powiedzieć, że był to przykład nie do końca udanej performatywności, ponieważ zakończył się wprowadzeniem stanu wojennego, a jedna ze stron podpisująca porozumienie zrobiła to nieszczerze. Podobny zarzut może pojawić się w przypadku Okrągłego Stołu, który również miał zakończyć się całkiem inaczej. A jednak mimo niefortunny, jak by się wyraził Austin tych aktów, pewien kapitał społecznej komunikacji i sprawczego dialogu, czyli ogólnie rzecz ujmując pewien kapitał porozumienia został wypracowany i osiągnięty – opóźniony – a jednak spektakularny efekt.

Okrągły Stół, czyli kwadratura koła

Centralnym miejscem książki jest analiza porównawcza dramatycznego przebiegu obrad Okrągłego Stołu w Polsce (1989) i negocjacji zmierzających do obalenia apartheidu w RPA (1990–93). Szczegółowa analiza wydarzeń pod kątem ich skuteczności performatywnej zaskakuje świeżością i budzi emocje, które towarzyszą zazwyczaj czytaniu ekscytującego reportażu.

¹² Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007, s. 330–338.

Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku głównym rekwizytem stał się charakterystyczny mebel – okrągły stół – co autorka interpretuje jednoznacznie pozytywnie. Oto zwalczające się od lat strony zdecydowały się zamiast pertraktacji przeprowadzić negocjacje zachowując pozory partnerstwa, które wówczas było jeszcze fikcją. Negocjacje jako dialog wymagają zmiany stosunku uczestników do siebie nawzajem. Dla teorii demokracji decydującym czynnikiem wcielania demokracji w życie jest pewnego typu zachowanie pozbawione przemocy symbolicznej. Zazwyczaj objawia się ono w swobodnym, spontanicznym sposobie mówienia, czy włączającym operowaniu słowem, dopuszczającym inne perspektywy.

Problem polega na tym, że „okrągły” kształt stołu wcale nie musiał zakładać szacunku decydentów wobec idei równości i demokracji, co trochę naiwnie podkreśla Matynia. Z wielu źródeł wiadomo, że rząd nie miał zamiaru pozbywać się władzy, chciał tylko odwlec lub zażegnać narastający w społeczeństwie konflikt (chodzi o wiosenne i letnie strajki w 1988 roku, które mogły stanowić wprowadzenie do powtórki z karnawalu)¹³. Propozycja negocjacji przy Okrągłym Stole miała wstępnie charakter podstępny, politycznego fortelu, który niespodziewanie obrócił się przeciwko jego autorom, w momencie gdy stracili kontrolę nad przebiegiem zdarzeń. „Decydując się na negocjacje z opozycją – pisze Piotr Osęka – władza nieprzypadkowo wybrała formułę «okrągłego stołu». Chodziło o to, by jak twierdził Kiszczał «ludzie Solidarności zasiedli razem z działaczami różnorodnych środowisk społecznych i pracowniczych (...) sterowanych przez partię. Wówczas rozkład sił byłby trzy do jednego na niekorzyść opozycji...». Dlatego Tadeusz Mazowiecki w rozmowie ze Stanisławem Cioskiem powiedział: «Wolelibyśmy, by on (Okrągły Stół) był kwadratowy, a nie okrągły»”¹⁴. Perfidia historii, która pisana jest z punktu widzenia wygranych (a więc realnych skutków, a nie zamiarów) sprawiła, że dwuznaczna okrągłość stołu mająca dać przewagę stronie trzymającej władzę – w rzeczywistości umożliwiła *quasi*-partnerski, ożywczy dialog, w wyniku którego nastąpiła pokojowa transformacja ustrojowa.

Ale też samo wydarzenie miało (bo musiało mieć) swoje ciemne strony, o których Matynia prawie nie wspomina. Jak zwraca uwagę jeden z uczestników tych wydarzeń, Zbigniew Bujak, mimo pojawienia się nowej przestrzeni jawności, intensywności dialogu nie tylko politycznego, ale też społecznego, Okrągły Stół zawiódł oczekiwania wielu osób. „Tam, gdzie obywatel liczył na traktowanie go z godnością, spotyka nagle kontrolera, rewizora, policjanta, prokuratora. I już wie, że wszystko, co zrobi, będzie wykorzystane przeciwko niemu. Tam, gdzie rozmówcy Okrągłego Stołu wciąż widzą powody do dumy, na swoim poziomie obywatel zaczyna widzieć powody do wściekłości. Miał być podmiotem w swoim państwie, ale wciąż jest obiektem opresji jego służb i administracji”¹⁵. To bardzo gorzkie słowa świadczące o tym, że efekty takich aktów, jak Okrągły Stół w Polsce czy w RPA po pewnym czasie ukazują swoje ambiwalentne, wielowymiarowe skutki. Żadna rewolucja nie obywa się bez ofiar. W tym znaczeniu Okrągły Stół zakończył się klęską, bo umożliwił zmianę ustrojową, ale nie zmienił paradygmatu kultury politycznej w Polsce i jakości jej sfery publicznej. Podobnie zresztą sytuacja na Ukrainie po pomarańczowej rewolucji czy w Gruzji po rewolucji róż – ujawniły nietrwałość i czasową ulotność karnawałowego szaleństwa.

¹³ O czym pisze szczegółowo Paulina Codogni w monografii *Okrągły stół, czyli polski Rubikon*, Warszawa 2009.

¹⁴ Piotr Osęka, *Jak wygraliśmy w Magdalence*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5 kwietnia (2009), s. 27

¹⁵ Zbigniew Bujak, *Dosięgnie cię zarzut zdrady*, s. 28.

Omawiana książka stara się przywrócić kształty tego zagubionego po drodze ducha demokracji opartego na sile, jaka drzemie w wolności i prawdzie. Jej ożywcza moc polega na tym, że poddaje analizie rzeczy, które wydają nam się zazwyczaj oczywiste. Taki punkt widzenia jest wyjątkiem, gdyż rzeczy nam najbliższe niezmiennie rzadko stają się przedmiotem rzetelnych, interdyscyplinarnych analiz. Dzieje sfery publicznej w Polsce (opisane dla amerykańskiego czytelnika) miały na celu przybliżyć zawiąły kontekst wydarzeń sprzed 30 lat. Seria kształtujących ją zdarzeń, ma oprócz zakorzenienia w specyfice polskiej historii – wymiar uniwersalny. I właśnie ta uniwersalność refleksji ugruntowanej na podstawie analizy wydarzenia historycznego wydaje mi się wartością najważniejszą. Można zapytać, czego może dowiedzieć się o sobie czytelnik, niezwiązany z dramatycznymi wydarzeniami mającymi miejsce w Polsce latem 1980 i wiosną 1989? Czy jest sens o nich nadal opowiadać? Otóż okazuje się, że takich korzyści może być sporo pod warunkiem, że zmienimy dotychczasowy sposób opisywania tych wydarzeń i przejdziemy na język bardziej zdystansowany wobec tego, co lokalne. Chodzi mi o język, gdzie Wybrzeże Gdańskie jest już na zawsze w bezpośredniej bliskości placu Tienanmen. Wówczas okaże się, że nie wystarczy opowiadać się z a ustrojem demokratycznym – trzeba jeszcze d z i a ł a ć demokratycznie, niezależnie od ustroju.

Kontrakt płci

Trzecim istotnym wątkiem, dla którego ta książka warta jest namysłu to jednak rzadkie w pracach naukowych skupienie uwagi na procesie nazwanym *engendering democracy*. Jest to wyrażenie, dla którego jak najszybciej powinniśmy znaleźć polski odpowiednik. Tak niewygodnie po polsku mówi się o sprawach płci, tak wstydliwie porusza się kwestie kobiece redukowane do awantury o ustawę antyaborcyjną, czy mityczną (bo nieuchwytną) dyskryminację. Elżbieta Matynia zaangażowana w działania światowego feminizmu i spoglądająca na niego w perspektywie globalnej dwoma mocnymi akcentami kończy rozważania o demokracji w Polsce po 1989 roku.

Przede wszystkim przywołuje powszechnie znany, lecz nie do końca uznany fakt, że po transformacji ustrojowej w Polsce, kobietom podziękowano i mówiąc metaforycznie „odesłano do domu”. W czasie obrad Okrągłego Stołu udział brało jedynie 5 kobiet na ponad 100 uczestników (w RPA wprowadzono parytety) – a w czasie decydujących rozmów w Magdalence kobiety były nieobecne. Niezwykle cenne okazuje się przywołanie badań Małgorzaty Fuszary na temat partycypacji politycznej kobiet w Polsce, która osiągała najwyższe wskaźniki w momentach największych reżimów. Gdy tylko system pękał, gdy powracała normalność – kobiety znikwały ze sfery publicznej. Nie tylko były usuwane – same się wycofywały tam, gdzie oczekiwano, że będą spełniać się w roli „matki Polki”¹⁶.

Głównym wrogiem polskiego feminizmu, co może zabrzmieć paradoksalnie, jest szeroko pojęty nacjonalizm, stawianie na pierwszym miejscu praw wspólnoty narodowej i silnie zakorzenionego obyczaju. Oczywiście taki stan rzeczy jest podyktowany uwarunkowaniami historycznymi. Ujawnia się tutaj idiom kulturowy – specyficzny dla naszej kultury

¹⁶ „Podczas dwóch najbardziej pamiętnych okresów politycznego rozluźnienia – po październiku 1956 i po obradach Okrągłego Stołu w 1989 – udział kobiet w sejmie spadł gwałtownie z 17% do 4% w 1956, a w 1989 z 20% do 13% (później w 1991, podczas pierwszych w pełni demokratycznych wyborów w Polsce od wojny – do 10%!) (s. 162). Za Małgorzatą Fuszara, *Udział kobiet we władzy*, „Babiniec”, www.babiniec.multinet.com.pl.

splot uwikłań, podziałów i ról płciowych „szlachecki kontrakt płci obowiązujący między rycerzami i damami” (s. 159), który opiera się prostej i bezproblemowej uniwersalizacji. Polska sprawa kobieca ma swoją specyfikę, którą w oczach instytucji UE warto zachować w imię podtrzymywania lokalnego obyczaju. W konsekwencji tej taktyki nawet teraz jesteśmy świadkami takiego ukształtowania debaty publicznej, że sprawy kobiece bywają kompletnie marginalizowane i odsuwane na dalszy plan. Stąd permanentne kłopoty polskiego feminizmu, który walczy o uznanie na scenie polskiej, o stanie się realnym partnerem dla państwa, a jednocześnie jest zmuszony zaznaczyć swoją odrębność na scenie światowej.

Aby zachować obiektywizm można stwierdzić z czystym sumieniem, że oczywiście nie jest tak źle – wprawdzie w polskiej polityce nie ma wielu charyzmatycznych kobiet, ale już w trzecim sektorze i biznesie stały się one siłą dominującą. Powstało kilka organizacji kobiecych, które nie zajmując się bezpośrednio polityką intensywnie pracują na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Jest też parę ośrodków, które wręcz „pchają się” pod Sejm organizując demonstracje i manify przekonane, że skuteczność ich realnego oddziaływania jest bliska zeru. W obiegu publicznym pojawiła się kobieca jakość związana ze znanymi publicystkami czy artystkami. Świadczy o tym opisywana przez autorkę wystawa *Architectures of Gender. Contemporary Women's Art in Poland* pokazywana w Nowym Jorku, która cieszyła się sporym powodzeniem¹⁷. Sztuka konceptualna polskich artystek skupia się na wytwarzaniu przestrzeni, gdzie może się pojawić opór wobec dominacji tego, co narodowe i męskie. Stwarza tym samym nadzieję, że skoro demokracja jest rodzaju żeńskiego, to może i społeczeństwo obywatelskie kiedyś zmieni płeć.

Tęsknota za demokracją

O czym jest ta książka? O zbiorowym doświadczeniu w ramach, którego zaistniały warunki dla ujawnienia się podmiotu zbiorowego – owego „my”, które później zostało utracone i przesądziło o klęsce Solidarności¹⁸. „Byliśmy, więc tam wszyscy razem, stawialiśmy pytania, uczyliśmy się od siebie nawzajem i zaczynaliśmy myśleć inaczej, zakładaliśmy nasze organizacje i pisaliśmy nasze statuty” (s. 8). Możemy się tylko zastanawiać, kto stanowił owo „my”, a kto był wykluczony z tego nowo kształtującego się podmiotu zbiorowego? Z pewnością nie należeli do niego starzy budowniczowie Polski Ludowej, pozostałe 10 milionów obywateli, którzy nigdy nie należeli do Solidarności. Każda zmiana ma swoje koszty, a tutaj po raz pierwszy potencjalne ofiary odniosły zwycięstwo traktując zwyciężonych z beztroską i milczeniem. Pozorna *bezsilność* performatywności pokazała wybuchową siłę. Słowa wyszły na wolność i zburzyły system. Polegało to na gorączkowej, dialogicznej aktywności; gdy tylko ludzie zaczęli ze sobą rozmawiać, wytworzyli wspólny świat. A jednak, co pragnę podkreślić, od początku ten świat oparty był na podziale „my–oni” i dlatego – mimo wielu wysiłków – nigdy nie stał się wspólny.

Narrację autorki przepełnia euforia, radość wynikająca z odkrycia, że rzecz wspólna daje powody do szczęścia: „przede wszystkim zaś czuliśmy, że głos każdego z nas zaczyna się liczyć. Że każdy z nas się liczy. I to było wspaniałe” (s. 8). Siła tego wspomnienia oznacza

¹⁷ Wystawę pokazano wiosną 2003 roku w nowo otwartym Sculpture Center w centrum Nowego Jorku. Kuratorką była Aneta Szyłak.

¹⁸ Por. świetną analizę Davida Osta, *Klęska Solidarności. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2007.

coś wspaniałego, ale narracja ma charakter mityczny podobny trochę do obrazu zakłętego w języku *Pana Tadeusza*. Jest to narracja o charakterze mesjańskim, której moc polega na pojedynczym zaistnieniu świata/przestrzeni pozbawionej przemocy. Ujawnia się to zwłaszcza w opisie momentu prostowania się karków, momentu wzrastającego poczucia sprawczości, które w jakiś tajemniczy sposób połączone jest z byciem obywatelem. Dlatego demokracja performatywna ma charakter lokalnego zdarzenia „tu i teraz”, a raczej szczególnej praktyki, która polega na wcielaniu demokracji w życie w postaci bezpośredniej, zaangażowanej w sprawy publiczne rozmowy, którą prowadzi każdy z każdym. Faktem jest, że tego typu ekspresja „rozświećta rzeczywistość”, przemienia ją (to ten mesjanizm), ale prawdą też jest, że przemienia nie na długo, jeśli nie idą za tym instytucjonalne i systemowe rozwiązania. Także cały problem fenomenu Solidarności i nadziei, jaka się wówczas narodziła polega na tym, że z góry był on niemożliwy do spełnienia. Pochodził bowiem z innego porządku rzeczywistości.

To był karnawał, a karnawał jako alternatywna rzeczywistość trwa z definicji krótko i swoją funkcję pełni tylko wobec „normalnego” czasu ładu i porządku, tylko wówczas może pełnić swoją oczyszczającą, transgresyjną rolę. I może ten jednoznaczny emocjonalny ton, pewnej niesłabnącej euforii jest najsłabszą stroną książki jako całości, nie ma w niej śladu tropu naprowadzającego na przyczyny późniejszego rozpadu tej formacji, zwyrodnienia demokratyzacji życia publicznego w Polsce wskazującej na to, że Polacy są w stanie ze sobą rozmawiać tylko w ekstremalnych warunkach (z tego zresztą słyniemy). Natomiast w sytuacji normalnej, gdy jasny do pewnego momentu podział na „my—oni” ulega nieodwracalnemu zatarciu, zachowują się jak ślepcy z obrazu Breughla, którzy prowadząc się nawzajem i nie wiedząc, że wśród nich nie ma w i d z ą c e g o — bezwiednie kierują się ku otchłani. Z punktu widzenia analiz społeczeństwa późnokapitalistycznego warto też zadać pytanie, na czym polega obecne życie w prawdzie? Czy nie jest utopijnym postulatem życie w prawdzie, a dokładniej w poczuciu prawdy analogicznie do owego historycznego okresu, gdy jasne było na czym polega publiczne kłamstwo, a system działał bez społecznej legitymizacji? Obecnie wydaje się, że dostęp do komfortu bycia po właściwej stronie jest prawie niemożliwy, co nie znaczy, że nie należy o to walczyć. Żyjemy w świecie wieloznacznym, wielowymiarowym, gdzie system oparty na wolności wymaga od nas ciągłego dokonywania wyborów i aktywnego wytwarzania wartości demokratycznych. To powoduje ciągły głód demokracji i poczucie, że walka się jeszcze nie rozstrzygnęła. I taki jest morał z tej lektury: nic się jeszcze nie rozstrzygnęło. Dopóki żyje pamiętać o karnawale.

Inny: obcy, różny czy taki sam?

[Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2009]

Uwzględniając Innego Jürgena Habermasa jest zbiorem szkiców, wydanych w Niemczech w 1996 roku¹. Zamierzeniem autora było, aby publikacja nie była tylko zbiorem luźnie połączonych artykułów, ale tworzyła całość. Zamieszczone w niej szkice „łączy zainteresowanie kwestią tego, jakie konsekwencje wynikają dziś z uniwersalistycznej treści zasad republikańskich – mianowicie dla społeczeństw pluralistycznych, w których zaostwiają się sprzeczności na tle wielokulturowości, dla państw narodowych, które łączą się w jednostki ponadnarodowe, i dla obywateli społeczeństwa światowego, którzy niepostrzeżenie zostali połączeni w niedobrowolną wspólnotę ryzyka” (s. 9). Habermas ma świadomość wyczerpania się idei państwa narodowego i kryzysu legitymizacji, jaką dostarczało ono obywatelom do działań w sferze publicznej. Jednocześnie próbuje wypracować rozwiązanie niwelujące napięcie pomiędzy obywatelstwem i jego uniwersalnymi prawami, tożsamością (narodową i religijną) wyznaczającą granice „my”, a heterogenicznym kulturowo i etnicznie społeczeństwem. Społeczeństwem, które w sferze prawnej opiera się na prawach człowieka, jednak w praktyce brak mu wspólnego normatywnego mianownika pozwalającego na działania w sferze publicznej. Tak więc problem nurtujący Habermasa można ująć następująco: w jaki sposób pogodzić różne tożsamości funkcjonujące w sferze publicznej i wytworzyć nowe jakościowo „my”, przy jednoczesnym zachowaniu zasady równego szacunku dla każdego i niebudowaniu wolności jednych grup i jednostek kosztem innych jednostek.

Etyka dyskursu: norma czy procedura?

Kolejne części książki ukazują następujące po sobie piętra refleksji nad dyskutowanym problemem. Habermas zaczyna od zagadnień czysto filozoficznych, dotyczących moralnego uzasadniania równości i sprawiedliwości, następnie przechodzi do refleksji nad ideą państwa narodowego, aby później zająć się zagadnieniem praw człowieka i uwięzić wywód rozdziałem o polityce deliberatywnej. Ostatnią część książki stanowi załącznik dodany do innej jego pracy, będący repliką na przedstawioną wcześniej krytykę².

W części otwierającej rozważania na temat *Jak rozumny jest autorytet powinności*, niemiecki filozof broni oświeceniowej rozumowej treści moralności, równego szacunku dla

¹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996; *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, 1999.

² Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i zobowiązanie*, Warszawa 2005. Habermas odpowiada na krytykę m.in.: Thomasa A. McCarthiego, Michaela Rosenfelda, Billa Rehga, Michaela Powera, Davida Rassmussena, Roberta Alexy'ego, oraz Gunthera Teubnera.

każdego i powszechnej solidarności jeden za drugiego. Zmierza też do udzielenia odpowiedzi na serię kluczowych dla tej dziedziny pytań: czy filozofia jest w stanie uzasadnić moralnie reguły koordynujące działania w sferze publicznej w warunkach dewaloryzacji podstawowych pojęć metafizycznych? Czy podmiotowa wolność i praktyczny rozum człowieka opuszczonego przez Boga, są wystarczające do uzasadnienia wiążącej mocy norm i wartości? Problem jest tym trudniejszy, że Habermas odrzuca ważność moralną narzucaną przez większość, zakładając że prawo musi być tak skonstruowane, aby każda jednostka mogła je zaakceptować: „Prawo jest ważne w sensie moralnym wtedy, gdy mogą je zaakceptować wszyscy z perspektywy każdego z osobna” (s. 43). Kryje się za tym poczynione przez Habermasa założenie, że uczestnicy sfery publicznej chcą rozwiązać swoje konflikty nie na drodze przemocy lub kompromisu, lecz na drodze porozumienia³. Aby wszyscy mogli zaakceptować normę moralną (dojść do porozumienia) potrzebny jest albo pewien wspólny kulturowy mianownik, którego obecnie bardzo często brakuje, lub powszechnie akceptowane wypracowanie reguł życia w danym społeczeństwie. Odpowiedzią na powyższe pytania i jednocześnie proponowanym rozwiązaniem problemu ma być etyka dyskursu, która uzasadnia treść moralności wzajemnego szacunku i solidarnej odpowiedzialności za każdego. „Zasada dyskursu jest jednak odpowiedzią na trudności, w które popadają członkowie d o w o l n e j wspólnoty moralnej, gdy przy przejściu do społeczeństw nowoczesnych, światopoglądowo pluralistycznych, uświadamiają sobie ten dylemat, że oto jak dawniej spierają się na temat sądów i stanowisk moralnych za pomocą racji, chociaż nie istnieje już między nimi pozostający w tle substancjalny konsens, co do podstawowych norm moralnych. Są uwikłani w praktyczne konflikty, które choć upadł wspólny *ethos*, jak dawniej rozumieją jako moralne, a więc rozwiązywalne w oparciu o racje” (s. 51). A zatem zasada dyskursu, a konkretniej zasady procedur, według których toczony jest dyskurs, jest odpowiedzią na trudności napotymane przez członków wielokulturowych społeczeństw, w których brak wspólnego mianownika stanowiącego o pochodzeniu norm moralnych. Habermas zdaje sobie sprawę, że w wyniku procesu sekularyzacji debata dążąca do etycznego samouzasadnienia wypracowana na świeckiej podstawie, musi zakończyć się fiaskiem prowadząc do wytworzenia się rywalizujących koncepcji dobra. Pojawiają się (bo muszą się pojawić) problemy z Innym, z uzgodnieniem reguł wspólnego życia.

Problem z Innym

W jaki zatem sposób włączyć *Innego*⁴ do wspólnoty moralnej? Zgodnie z zasadą wzajemnego szacunku wobec każdego, czego wymaga uniwersalizm wrażliwy na różnice, *Inny* winien być włączony do wspólnoty w sposób *nieniwelujący* różnicy oraz *nieanektujący* w sferze orientacji aksjologicznych i tożsamości. Rozwiązaniem zatem jest stworzenie odpowiedniej *procedury*, która pozwoli wypracować porozumienie będące nie tylko *modus vivendi*, ale także moralnie akceptowane przez wszystkich członków wspólnoty. Owa pro-

³Różnica między kompromisem a porozumieniem ma charakter jakościowy: kompromis oznacza uznanie tego, co wspólne bez wytwarzania nowej jakości, do porozumienia dochodzi się na drodze debaty, której wynik (porozumienie) jest nową jakością powstałą na zasadzie synergii.

⁴Habermas nie definiuje Innego. Inny jest różny od „my”, które również pozostaje niezdefiniowane. Pojawienie się Innego jest związane z heterogenicznością społeczeństw. Tak więc, z jednej strony inny mógłby być spoza substancjalnej wspólnoty (narodowej). Z drugiej strony, Habermas jako przykłady innych podaje nie tylko imigrantów, ale i kobiety (s. 209–211).

cedura skupia się na ogólnej formie argumentacji, którą posługują się uczestnicy debat: „(...) argumentacje same przez się wykraczają poza wszelkie partykularne formy życia. W pragmatycznych założeniach racjonalnych dyskursów czy debat, normatywna treść domniemań przyjmowanych w działaniach komunikacyjnych jest mianowicie *uogólniona, wyabstrahowana i pozbawiona ograniczeń*, tzn. rozciąga się na wspólnotę inkluzywną, która z zasady nie wyklucza żadnego zdolnego do mówienia i działania podmiotu, o ile potrafi on wносить w nią istotny wkład” (s. 53). W tak skonstruowanej sferze publicznej jedynym wspólnym łącznikiem jest umiejętność formułowania argumentów i uczestniczenia w życiu publicznym opartym na komunikacji, a nie na takich wyznacznikach jak wspólna tożsamość, kultura, historia czy podzielane normy moralne. „(...) uczestnicy muszą (sami z siebie) wytworzyć własne orientacje normatywne (podzielane przez wszystkich – M.N.). (...) uczestnicy mogą odwoływać się tylko do tego, co *aktualnie* ich łączy (tzn. podzielanej sytuacji komunikacyjnej i jej procedurach). (...) pozostaje im tylko ów zasób formalnych właściwości performatywnie podzielanej sytuacji debaty” (s. 53). Znajomość reguł komunikowania, a dokładniej formułowania argumentów, jest jedyną wspólną cechą wszystkich jednostek, będąc jednocześnie warunkiem wystarczającym i koniecznym uczestnictwa w debacie publicznej. Wspólne normy moralne są wytwarzane dopiero na drodze dyskusji, która kończy się porozumieniem i ustaleniem wspólnego, uznanego przez każdego porządku społecznego. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie jak wygląda ta procedura?

Odpowiedź na to pytanie można odnaleźć w drugiej części książki poświęconej polemice z Johnem Rawlsem na temat liberalizmu politycznego. Procedura argumentacyjna, pisze niemiecki filozof, opiera się na „intersubiektywnie przeprowadzanej argumentacji, procedurze skłaniającej uczestników do idealizującego *przekraczania granic swoich* perspektyw interpretacyjnych” (s. 69). Każdy z uczestników dyskursu musi przyjąć perspektywy wszystkich innych. Każdy uczestnik dyskursu powinien znać perspektywę każdego innego uczestnika, dzięki temu różne perspektywy mogą się „zazębić” wytwarzając nową, poszerzoną perspektywę „my”. Tak skonstruowane „my” pozwala na testowanie, czy dowolna sporna norma może być podstawą porządku społecznego tak, aby wolność jednych nie realizowała się kosztem wolności innych.

Spółeczeństwo postnarodowe a prawa człowieka

W trzeciej części *Czy państwo narodowe ma przyszłość?*, Habermas zastanawia się nad stojącymi przed państwami narodowymi wyzwaniami: wielokulturowym, zróżnicowaniem społeczeństwa i procesami globalizacji, które podważają wewnętrzną jak i zewnętrzną suwerenność istniejących państw narodowych. Stawia wyraźną tezę, że obecna formuła państwa narodowego ulega powoli wyczerpaniu. Problemy, przed którymi stoimy (my ludzie) nie mogą już być rozwiązane w ramach państw narodowych. Co więcej, formuła organizacji międzynarodowych również nie jest wystarczającą odpowiedzią na nękające ludzkość problemy. Taką szansę dają dopiero organizacje ponadnarodowe rodzące się na gruncie „społeczeństw postnarodowych”. Habermas nie przesadza jak owe społeczeństwa będą wyglądały, wyróżnia jednak dwa możliwe scenariusze: (a) upadek państwa narodowego wraz z polityczną autonomią obywateli; (b) państwo narodowe zostanie odtworzone na wyższym poziomie (s. 133).

Jednakże społeczeństwa postnarodowe to dopiero przyszłość. Teraźniejszość jest związana z państwem narodowym. Z perspektywy problemu Innego wiąże się to z dwoma kwestiami, którymi zajmuje się w tej części autor: legitymizacją suwerenności oraz kulturą

polityczną. W państwie narodowym istnieje napięcie pomiędzy uniwersalizmem egalitarnej wspólnoty obywateli i partykularyzmem wspólnoty rodaków. W połowie XX wieku owo napięcie było siłą napędową państw narodowych, partykularyzm wspólnoty rodaków był kanalizowany poprzez realizację polityki międzynarodowej w okresie zimnej wojny, a egalitarna wspólnota obywateli budowała państwo od wewnątrz. Trwanie w owej ambiwalencji zaowocowało utożsamieniem kultury politycznej/obywatelskiej z kulturą danego narodu. Formuła ta była wystarczająca w homogenicznych państwach narodowych. Wzrost migracji i nabycie świadomości przez upośledzone politycznie grupy zaowocowały koniecznością wykształcenia niezależnej kultury obywatelskiej oraz nowej zasady legitymizującej suwerenność ludu. Sposobem, dzięki któremu miałyby to zostać osiągnięte było „*intersubiektywistyczne rozumienie* sproceduralizowanej suwerenności ludu” (s. 143). Prywatnoprawny model umowy społecznej miałby zostać zastąpiony umową wypracowaną w trakcie debaty, której wynik uwzględniający uogólnione interesy i podzielane orientacje aksjologiczne, byłby oparty na racjach rozumowych. Oczywiście przy założeniu, że rozum jest w stanie reprezentować interesy wszystkich podmiotów biorących udział w debacie. Ten sposób stanowienia prawa pozwoliłby na wytworzenie inkluzyjnego ładu politycznego, otwartego na zrównywanie dyskryminowanych i włączanie marginalizowanych, gwarantującego wszystkim prywatną/publiczną autonomię. Nowa legitymizacja suwerenności ludu pozwala także na oddzielenie kultury narodowej od kultury politycznej, co Habermas również wyraźnie postuluje.

Przedostatnia część omawianej książki jest poświęcona problematyce praw człowieka zarówno z perspektywy globalnej, jak i wewnątrzpaństwowej. Habermas wychodzi od kantowskiej idei obywatelstwa światowego (ponadnarodowego), nowego porządku prawnego sankcjonowanego przez państwa (a nie obywateli) zrzeszone w federacji wolnych, suwerennych państw. Mając na uwadze egzekwowanie praw człowieka w poszczególnych państwach (co wiąże się z przymusem wobec tych państw) postuluje zinstytucjonalizowanie obywatelstwa światowego tak, aby istniała możliwość skłaniania państw-członków federacji do postępowania zgodnego z prawem pod groźbą sankcji (s. 180).

Założenie, że prawa człowieka są prawami przyrodzonymi wywołuje pewne napięcia także wewnątrz państwa. Z jednej strony mamy prawa konstytucyjne, będące według niemieckiego filozofa wyrazem jakiejś partykularnej formy życia, które odnoszą się do obywateli danego państwa. Z drugiej strony, istnieją prawa człowieka przynależne każdej jednostce, które gwarantują jej zachowanie integralności i poszanowanie tożsamości. Konstytucja (i prawa człowieka) chronią jednostkę, jednak to, co polityczne często ma charakter zbiorowy i decyzje są podejmowane wolą większości. Jako rozwiązanie dylematu jednostka vs. zbiorowość niemiecki filozof po raz kolejny proponuje politykę wzajemnego uznania, która powinna zapewniać równoprawną koegzystencję różnych grup. Wspólnota powinna obywać się bez praw zbiorowych. Osoby działające zgodnie z postulatami rozumu komunikacyjnego są filarem nieinstrumentalnej polityki.

Ku nowej wspólnotowości

Jak widać, od wielu lat Habermas konsekwentnie dąży do wypracowania koncepcji nowego rodzaju wspólnoty, różnej od wspólnot substancjalnych opartej na wspólnej kulturze, tradycji czy przynależności narodowej. Wspólnota proponowana przez Habermasa ma charakter wysoce inkluzywny, pozwala na włączenie w jej obręb wszelkiego rodzaju inności, niezależnie od tego, czy owa inność przejawia się w przynależności etnicznej, kulturowej, religijnej czy płciowej. Propo-

nowana przez Habermasa wspólnota ma charakter moralny, a głównym jej przejawem jest usuwanie elementów dyskryminacji i cierpienia. Członków wspólnoty obowiązuje wzajemny szacunek.

Problemem tak opisywanej wspólnoty wydaje się być to, że nie ma ona wspólnej podstawy ontoteologicznej, wspólne normy muszą dopiero zostać wypracowane. Dlatego jest to wspólnota bardziej postulowana jako efekt naszych działań niż jako punkt wyjścia. W społeczeństwie heterogenicznym jedynym rozwiązaniem (konfliktogennej) sytuacji jest zgoda, co do zasad debaty publicznej – jest to pierwszy krok na drodze do wytworzenia nowej jakościowo wspólnoty. Wspólnota owa byłaby oparta na zinstytucjonalizowanych procedurach debaty publicznej, w trakcie której są uzgadniane zasady wzajemnej koegzystencji w przestrzeni państwa narodowego. „Najbardziej rewolucyjnym elementem tej sfery jest uznawanie partykularnych światów uczestników publicznego dyskursu, wraz z ich zasobem znaczeń, wartości i intuicji”⁵. Aby wspólnota nowego rodzaju mogła się wytworzyć musi zostać spełnionych kilka warunków. Jednostki powinny podejmować decyzje oparte na rozumie, muszą umieć wzajemnie postrzegać (i rozumieć) swoje społeczne położenie. Co więcej, aby komunikacja była możliwa, jednostki biorące udział w debacie publicznej powinny umieć i chcieć prowadzić dyskusje według przyjętych zasad komunikacyjnych. „Warunkiem uczestnictwa [w sferze publicznej – M.N.] jest jednak umiejętne formułowanie argumentów i chęć dążenia do konsensualnej prawdy za pośrednictwem publicznego dialogu”⁶. Konsensus jest wynikiem debaty, a nie jej warunkiem.

Warunki debaty

Co do warunków, to Habermas wymaga od jednostek biorących udział w debacie publicznej kilku rzeczy: przede wszystkim, aby (1) oddzieliły kulturę narodową od kultury obywatelskiej, (2) warunkiem koniecznym jest chęć wzięcia udziału w debacie publicznej – nikt nie może zostać do niej zmuszony, (3) jednostki dyskutujące powinny umieć formułować argumenty i uznawać procedury obowiązujące w komunikacji. Te trzy warunki stanowią wspólny mianownik umożliwiający zaistnienie debaty. Habermas zauważa w wielu miejscach, że solidarność między obywatelami i kultura polityczna wyrosły wraz z państwem narodowym, bez nich nigdy by się nie dokonały. Nie definiuje ani kultury narodowej ani kultury obywatelskiej, jednak zauważa, że kultura obywatelska jest często utożsamiana z kulturą narodową – szczególnie w zakresie celów, norm i zasad, którymi kierują się jednostki w życiu publicznym. Interes obywatela jest tożsamy z interesem rodaka. Mając świadomość wpływu kultury narodowej na obywatelstwo i jego kulturę, postuluje ich rozłączenie i wypracowanie nowej kultury obywatelskiej, która będzie – siłą rzeczy – zawierała w sobie także pierwiastki tradycji i kultur dotąd marginalizowanych. Co więcej, nie odmawia on uczestnikom życia publicznego praw do życia według ich kultury, (o ile akceptują oni konstytucję państwową). Tak więc, z jednej strony Habermas postuluje działanie według uniwersalistycznych praw przynależnych każdej jednostce (*każdy* ma prawo do zachowania własnej integralności i tożsamości), z drugiej – dopuszcza partykularyzmy – poprzez postulat uwzględnienia w debacie publicznej problemów związanych z tożsamością kulturową.

Drugi z warunków, chęć przystąpienia do debaty publicznej, również jest problematyczny. Uczestnictwo jednostek w życiu publicznym jest pochodną kultury politycznej, któ-

⁵ Magdalena Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, s. 407.

⁶ Ibidem, s. 408.

ra jest różna w różnych tradycjach i państwach. Problem pojawia się w momencie, kiedy Inny nie chce lub nie może brać udziału w debacie publicznej. Pozostając poza sferą publiczną, Inny w dalszym ciągu jest (w najlepszym razie) zmarginalizowany lub (w najgorszym) wykluczony. Problem ten w szczególności dotyczy imigrantów, czego przykładem może być mniejszość turecka w Niemczech.

Trzeci wymóg – znajomość (neutralnej) procedury komunikacyjnej – wiąże się z posiadaniem pewnych kompetencji komunikacyjnych, i nie chodzi tu tylko o możliwość posługiwania się danym językiem, ale także umiejętność formułowania argumentów, które będą zrozumiałe, aprobowane i skuteczne w danej kulturze. Gdyby procedura komunikacyjna rzeczywiście była neutralna, jej znajomość nie byłaby warunkiem uczestnictwa w sferze publicznej – wszyscy potencjalni uczestnicy znaliby ją jako uniwersalną, powszechnie obowiązującą procedurę komunikacyjną. Jeśli procedura owa nie jest uniwersalna, Habermas nie wyjaśnia w jaki sposób (inaczej niż przez pewien poziom asymilacji) jednostki mają nauczyć się procedur komunikacyjnych. Proceduralność komunikacyjna zakorzeniona w danej kulturze, musi być zakłócona na skutek różnorodnych przesądzeń mających źródło w kulturach, z których wywodzi się *Inny*: „(...) każda forma ludzkiej aktywności zakorzeniona w języku wymaga istnienia przesądzeń, które są warunkiem możliwości ukonstytuowania się jakiejkolwiek komunikacji językowej”⁷. Kolejnym pytaniem, na które Habermas nie udziela w swojej książce odpowiedzi, jest pytanie czy różnice w komunikacji językowej wynikające z istnienia przesądzeń kulturowych są zawsze do pokonania i w jakich warunkach może to się dokonać.

Inność i różnica

Rozważając w *Uwzględniając Innego* różne perspektywy włączania Innego, Habermas opiera się na wypracowanym modelu komunikacji idealnej, która zapewnia porozumienie dzięki temu, że są wypracowane odpowiednie, neutralne procedury umożliwiające włączenie Innego do wspólnoty poprzez udział w sferze publicznej i procedurze dochodzenia do porozumienia. Uniwersalistyczny model Habermasa jest uniwersalny, ale pod warunkiem, że Inny jest różny od nas ze względu na swój (liberalny) indywidualizm jednostkowy. Uniwersalność tego modelu kończy się wraz z granicami kulturowymi cywilizacji zachodniej budowanej na kulturze oświecenia. Habermas w swoim modelu postuluje uniwersalizm wrażliwy na różnice (my–Inny), nie zauważając, że inni w swoich „innościach” są różni i przez wzgląd na inne rodzaje różnic wymagają innych mechanizmów wkluczających. Inny włączany przez Habermasa do wspólnoty jest *Innym* – *swoim* cywilizacyjnie – został wychowany w euro-atlantycznym kręgu kulturowym, nie może być *Innym* – *obcym* spoza „naszego” kręgu cywilizacyjnego, gdyż nie będzie w stanie spełnić warunków umożliwiających udział w procesie dochodzenia do porozumienia – będzie niezrozumiały dla Innych-swoich. Doświadczenia w obu tych przypadkach są nieprzystawalne i nieprzetłumaczalne – postrzeganie oparte na założeniu intersubiektywności nie wystarczy do zrozumienia różnic cywilizacyjnych. Habermas uwzględniając Innego nie widzi tego, że jedne inności mogą wykluczać inne, a dojście do porozumienia może okazać się niemożliwe⁸.

⁷ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 110.

⁸ Por. Chantal Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008.

Republikanizm w solidarnościowej polis

[Elżbieta Cizewska, *Filozofia publiczna Solidarności 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010]

„Różnica pomiędzy niewolnikiem i obywatelem (Montesquieu, Rousseau):
Niewolnik jest poddany swemu panu, a obywatel prawom”,
Simone Weil

„Wolność wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu”,
Isaiah Berlin

„Ważne jest to, żeby ludzie... czuli się swobodnie. Pewni jutra czuli się swobodnie,
że ich tutaj nikt nie przyjdzie i nie zaaresztuje, nie zabierze, nie tego,
bo tam się źle wypowiedział czy mówił, że mu się nie podoba”,
62-letni rolnik, członek „Solidarności”

Powyższe zestawienie wypowiedzi, pochodzących z książki *Filozofia publiczna Solidarności 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej* najlepiej obrazuje metodę jaką obrała Elżbieta Cizewska – socjolog i historyk idei. Zderzenie cytatów klasyków myśli politycznej z zapiskami pochodzącymi z wywiadów socjologicznych dało ciekawy efekt. To najbardziej nowatorski element publikacji, której celem jest pokazanie związków pomiędzy fenomenem „Solidarności” a myślą republikańską.

Cizewska na wstępie zaznacza: „nie twierdzę, że «Solidarność» była «republikańska» (...) tak bogatego ruchu nie można zamknąć w jednej interpretacji” (s. 22). Sami działacze „Solidarności”, co zauważa autorka, walczyli o swoje prawa, raczej nie zastanawiając się, czy ich postulaty są republikańskie, liberalne czy socjalistyczne. Uważa ona jednak, że obrana w książce perspektywa pozwala lepiej zrozumieć ten ruch. A przytoczone wypowiedzi mają dowieść, że element republikański był w nim wyraźnie obecny¹.

¹ Próby spojrzenia na związek z tej strony podejmowali przed nią: Paweł Śpiewak w artykule *Alexis de Tocqueville i Hannah Arendt o „Solidarności”* opublikowanym w jego książce *Ideologie i obywatele*, Warszawa 1991; Bronisław Świdorski w książce *Gdańsk i Ateny: o demokracji bezpośredniej w Polsce*, Warszawa 1996; Andrzej Walicki w książce *Trzy patriotyzmy: trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współcześnie*, Res Publica, Warszawa 1991 czy Dariusz Gawin w artykułach: *Solidarność – republikańska rewolucja Polaków [w:] Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, Warszawa 2002; *Sierpień 1980 w świetle tradycji republikańskiej*,

Elżbieta Cizewska w publikacji wykorzystała wypowiedzi przedstawicieli „Solidarności” pochodzące z socjologicznych badań jakościowych dwóch zespołów: Mirosławy Marody i Ireneusza Krzemińskiego. Wywiady Marody, stanowiące pierwszą systematyczną analizę socjologiczną „Solidarności” przeprowadzono jeszcze w roku 1980 na terenie Warszawy. Grupę 59 ankietowanych podzielono na szeregowych, zasadniczo biernych uczestników tamtych wydarzeń, aktyw związkowy i osoby z kierownictwa. Autorka przytacza wypowiedzi w oryginalnej transkrypcji². Z kolei wywiady zespołu Krzemińskiego zostały przeprowadzone między listopadem 1980 r. a lutym 1981 r. w jedenastu przedsiębiorstwach w Warszawie i okolicach, i zostały zawarte w książce *Polacy – jesień '80*, skąd Cizewska zaczerpnęła cytaty³.

Autorka książki posługuje się rzadko stosowanym terminem „filozofia publiczna” twierdząc, że odpowiada ono doświadczeniu „Solidarności” w sposób bardziej adekwatny niż powszechnie stosowane pojęcie „filozofia polityczna”. Za Williamem Sullivanem, amerykańskim republikaninem i współautorem książki *Skłonności serca*⁴, przytacza definicję filozofii publicznej jako „procesu tworzenia i wyrażania projektu społeczeństwa i tych powodów, dla których zasługuje na lojalność i zaangażowanie” oraz jako „wyraz i narzędzie rozumu praktycznego w jego klasycznym rozumieniu” (s. 12–13).

Wolni i samorządni obywatele

„Solidarność” sprawiła, że żyjący w karbach despotycznego państwa robotnicy z dnia na dzień poczuli się wolnymi obywatelami, którzy mogą decydować o własnym losie, niczym obywatele greckiej *polis* – twierdzi Cizewska, idąc tropem Bronisława Świderskiego, autora książki *Gdańsk i Ateny: o demokracji bezpośredniej w Polsce*⁵. Innymi słowy, Stocznia Gdańska stała się forum dyskusji o sprawach publicznych, ustroju, państwie i wartościach, na jakich powinno się ono opierać. Ta debata rozlewała się na cały kraj, w miarę jak „Solidarność” rosła w siłę. Cizewska widzi także, podobnie jak Timothy Garton Ash, w owym ruchu kontynuację tradycji polskiej demokracji szlacheckiej, która wyróżniała się szacunkiem do wolności słowa⁶. Gwarancje prawne pozwalały obywatelom I Rzeczypospolitej swobodnie dyskutować o sprawach państwowych, zwłaszcza na forum sejmów i sejmików szlacheckich⁷. I właśnie pojawienie się „Solidarności”, która przełamując cenzurę „wyzwoliła potok słów” ma być swego rodzaju odrodzeniem się tej tradycji. „Bo największym ciężarem dla człowieka, dla każdego z nas, to jest to, że nie może się wypowiedzieć” – jak wyznał uczestnik tamtych wydarzeń w badaniach zespołu Mirosławy Marody (s. 129).

[w]: Antoni Sułek (red.), „Solidarność”: wydarzenie – konsekwencje – pamięć”, Warszawa 2006 oraz *Obecność Sierpnia*, „Znak” 2000, nr 8.

² Wyniki tych badań można znaleźć w książce *Polacy '80: wizje rzeczywistości dnia (nie)codziennego*, wydanej przez Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w 1981 roku i wznowionej w 2004 r.

³ Ireneusz Krzemiński z zespołem, *Polacy – jesień '80*, Warszawa 2005.

⁴ Robert N. Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. D. Stasiak, P. Skurowski i T. Żyro, Warszawa 2007.

⁵ Bronisław Świderski, op. cit.

⁶ Tezę o analogii pomiędzy demokracją szlachecką XVI–XVIII wieku a „Solidarnością” zawarł w książce *Polska rewolucja. Solidarność* Timothy Garton Ash, Warszawa 1990.

⁷ Tutaj warto zaznaczyć, że w I Rzeczypospolitej dyskutowali obywatele – szlachcice, a w przypadku „Solidarności” obywatele – robotnicy.

Jako silny głos na owym związkowym forum Cizewska przytacza deklarację przyjętą przez pierwszy Krajowy Zjazd Delegatów „Solidarności” w 1980 r.: „Złączył nas protest przeciwko niesprawiedliwości, nadużyciom władzy i zmonopolizowaniu prawa do określania i wyrażania dążeń całego narodu. Złączył nas protest przeciwko traktowaniu obywatela przez państwo jako swojej własności, przeciwko pozbawieniu ludzi pracy prawdziwej reprezentacji w konfliktach z państwem”⁸. Zdaniem autorki powyższe słowa pokazują związki między duchem republikanizmu a „Solidarnością”. Dlaczego? Delegaci podkreślają znaczenie wartości i zasad w życiu publicznym; walczą o wolność, samostanowienie, sprawiedliwość oraz prawo do reprezentacji. Cizewska twierdzi, że zbieżny jest tutaj sposób rozumienia wolności: zarówno członkom „Solidarności”, jak i republikanom chodzi o wolność „pod prawem, a nie poza czy przeciw” niemu (s. 77). Potwierdzeniem tezy o legalizmie „Solidarności” ma być fakt, iż opozycjoniści powoływali się na konwencje międzynarodowe dotyczące praw człowieka, starali się działać zgodnie z prawem istniejącym w PRL, a także szanowali wewnątrzwiązkowe statuty i uchwały (s. 155–156). Rys republikański autorka książki dostrzega również w panującej pomiędzy działaczami równości, która polegała m.in. na odrzuceniu despotyzmu w procesie podejmowania decyzji oraz na tym, że liderzy reprezentowali postulaty ogółu.

Porównując myśl republikańską z filozofią „Solidarności” Cizewska zmierzyła się z pytaniami: czym jest „Solidarność” i czym jest republikanizm. Próbną odpowiedzi poświęciła dwa pierwsze rozdziały, choć sama nie obrała jednej perspektywy. Pod koniec książki pisze jednak, że jej zdaniem republikanizm nie jest spójnym systemem, ale właśnie filozofią publiczną, „szczegółowym, zdroworozsądkowym zastosowaniem idei”, która nie pozostaje w sferze abstrakcji (s. 334). I twierdzi, że może właśnie przez te cechy republikanizm daje wgląd w filozofię towarzyszącą zjawisku „Solidarności”⁹.

Książka zawiera wiele tematów pobocznych, takich jak moralizm „Solidarności”, wpływ religii na jej kształt czy retoryka ruchu. Wielowątkowość świadczy o erudycji autorki, ale z drugiej strony odbiera publikacji spójność. Podobnie, obszerne fragmenty dotyczące myśli republikańskiej sprawiają, że momentami nie jest jasne, czy głównym tematem książki jest „Solidarność” czy republikanizm. Nasuwa się również pytanie, na ile wybrane cytaty są reprezentatywne dla całego związku. I co za tym idzie, czy stosowanie jedynie republikańskich kategorii pozwala zrozumieć wielonurtowy ruch, łączący ludzi o rozmaitych poglądach¹⁰.

Zaletą publikacji od strony wydawniczej – oprócz twardej oprawy – są fotografie pochodzące z archiwum Instytutu Pamięci Narodowej opatrzone cytatami, które zwięźle przedstawiają tezy zawarte w książce. Pod względem merytorycznym publikację pozytywnie wyróżnia postawienie wyraźnej tezy, która zachęca do podjęcia dyskusji: tradycja republikańska rzuca nowe światło na rozumienie „Solidarności”, a kategorie wywodzące się z republikańskiej tradycji politycznej dobrze ją opisują, albowiem ujmują ją jako siłę, która „wolała wywodzić ład polityczny i społeczny z ładu moralnego i poszukiwała wartości,

⁸ Uchwała Programowa NSZZ „Solidarność”. Zob. Obrady II tury I KZD. Program NSZZ „Solidarność” w opracowaniu Marka Owsńskiego na stronie: www.archsol.pl.

⁹ Jako wadę tej perspektywy autorka *Filozofii publicznej* wymienia fakt, że w ramach republikańskiej tradycji politycznej nie rozwinęła się w pełni myśl dotycząca spraw gospodarczych (s. 336).

¹⁰ Cizewska uprzedzając tego typu zarzuty podkreśla, że właśnie bogactwo „Solidarności” skłania do szukania perspektyw, które „pозwólą dostrzec w nim nowe aspekty lub lepiej zrozumieć te już opisane” (s. 22).

które mogłyby być fundamentem wspólnoty” (s. 334). W publikacji przytoczono wiele argumentów przemawiających za tą tezą, w oparciu o solidną wiedzę z zakresu zarówno myśli politycznej, historii idei, jak i socjologii.

Istotny jest również wkład własny autorki. Cizewska uważa doświadczenie „Solidarności” za kluczowe w zrozumieniu współczesnego społeczeństwa polskiego, w którym warto poszukać odpowiedzi na pytania o najlepszy ustrój, wolność, prawa, obowiązki i cnoty obywatelskie. Autorka poprzez swoją książkę chce otworzyć debatę na temat znaczenia „Solidarności” nie tylko dla filozofii politycznej, ale także dla praktyki współczesnego życia społecznego.

Wybrane książki z zakresu problematyki obywatelskości, obywatelstwa, społeczeństwa obywatelskiego 2005–2010

Praktyki obywatelskie Polaków

praca zbiorowa pod red. Jacka Raciborskiego

■ Wydawnictwo: IFiS PAN, Warszawa 2010

Myślenie socjologiczne o obywatelstwie zdominowane było i jest przez kwestię społeczeństwa obywatelskiego. Socjologowie badają więc nie tyle obywatela w jego bezpośredniej relacji do państwa, ile obywatela stowarzyszonego. W tej książce natomiast nacisk położony jest na obywatelstwo ujmowane jako prawny i społeczny status jednostki manifestujący się w jej praktykach wobec państwa i współobywateli. ■

Spółeczeństwo obywatelskie. Między ideą a praktyką

praca zbiorowa pod red. Artura Kościańskiego i Wojciecha Misztala

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008

■ W książce podjęta została próba poznania różnorodności zjawisk i ujęć problematyki społeczeństwa obywatelskiego obecna w socjologii i wśród pozostałych przedstawicieli nauk społecznych, zwłaszcza w kontekście procesów demokratyzacji, uobywatelnienia i europeizacji, stale obecnych i znajdujących odzwierciedlenie w codzienności. ■

Wzory uczestnictwa obywatelskiego Polaków

Piotr Weryński

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010

■ Autor przedstawia teorię resentymentów jako źródło postaw obywatelskich współczesnych Polaków, analizując je w kontekście klasowo-warstwowym. Genezy współczesnych postaw i zachowań Polaków poszukuje w uogólnionych społecznie historycznych resentymentach. W pracy pojęcie resentyment jest definiowane zgodnie z konceptualizacją Maksa Schelera. ■

Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego

praca zbiorowa pod red. Joanny Kurczewskiej

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008

■ Trzeci, ostatni tom serii *Oblicza lokalności*, w odróżnieniu od dwóch poprzednich zogniskowanych na problematyce szeroko pojmowanej przeszłości lokalnej i teraźniejszości lokalnej, ma w podtytule *Ku nowym formom życia lokalnego*. Innymi słowy, na różne sposoby jest „zorientowany na przyszłość” i zogniskowany na tym wszystkim, co badacze i uczestnicy wydarzeń i procesów uznają za nowe, innowacyjne, dopiero powstające czy będące zwiastunem przyszłych struktur społecznych, kodów kulturowych, czy przekształceń cywilizacyjnych. ■

Swojskość i obcość w zmieniającej się Polsce

Dariusz Wojakowski

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007

■ „Znaczenie swojskości i obecności dla zrozumienia sytuacji polskiego społeczeństwa dostrzegam jako poruszenie dwóch problemów. Po pierwsze, w naukach społecznych – szczególnie zaś w antropologii – kategorie te uważane są za konstytuujące zasady społecznej organizacji. (...) Bez przesady można stwierdzić, że poprzez koncepcję swojskości i obcości jednostki uspołecniają siebie i otaczającą je rzeczywistość. (...) Po drugie (...) uważam, że sposoby rozumienia kategorii swojskości i obcości są istotną wskazówką, czy owe wszystkie, oczywiście i zewnętrzne czynniki zmiany społecznej, jakiej doświadczyła i doświadcza Polska, dokonały rzeczywistego przekształcenia posiadanych przez jej mieszkańców obrazów społecznego świata”. (Dariusz Wojakowski) ■

Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność praca zbiorowa pod red. Anety Gawkowskiej, Piotra Glišńskiego i Artura Kościńskiego

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005

■ Współczesne debaty o wspólnotowości i społeczeństwie obywatelskim wykazują daleko idące podobieństwa, ponieważ oscylują wokół problemów więzi społecznych, aktywności obywateli, definicji wolności w liberalnej demokracji, a nawet wracają do fundamentalnych rozważań na temat pojęcia i konsekwencji społecznej natury człowieka. Praktyka społeczna pokazuje zarówno konfliktową stronę rzeczywistości, jak i znaczące elementy społecznego ładu oraz współpracy. Oba te oblicza społeczeństwa są jednak całokształtem ludzkich relacji, nie zaś prostą sumą działań zatomizowanych jednostek. Rozwiązanie międzyludzkich sporów zawsze wymaga przyjęcia początkowego założenia o wspólnocie języka, w którym formułować można kwestie sporne, a więc wymaga też odwołania się do bardziej fundamentalnych wartości wspólnych, do ich odkrycia lub współtworzenia. Jeśli więc obywatelskie społeczeństwo liberalnej demokracji zamierza na drodze nieskrępowanej komunikacji rozwiązywać swoje konflikty i tworzyć wolne społeczne przedsięwzięcia, nie może ono ignorować pojęcia wspólnotowości, ale musi na nowo podejmować refleksję nad jego istotą i ciągle nowymi jego przejawami. ■

Obywatel w społeczeństwie informacyjnym. Teoria i praktyka

Tomasz Małyk

Wydawnictwo Nomos, Kraków 2010

■ „Książka Tomasza Małyka podejmuje niezwykle ważny i aktualny temat funkcjonowania jednostki w społeczeństwie informacyjnym, łącząc rozważania teoretyczne z wynikami badań w Europie i w Polsce. Dla studenta będzie to książka warta studiowania, a rynek wydawniczy wzbogaci się o wartościową pozycję. Jako podręcznik będzie przydatna na różnych kierunkach kształcenia: kulturoznawstwie, nauce o zarządzaniu w kulturze, socjologii kultury i mediów, dziennikarstwie i komunikacji społecznej.” (z recenzji prof. dr hab. Tomasza Goban-Klasy) ■

Partycypacja społeczna i aktywizacja w rozwiązywaniu problemów społeczności lokalnych

praca zbiorowa pod red. Barbary Lewenstein, Jacka Schindlera, Ryszarda Skrzypca
Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Stowarzyszenie CAL, Warszawa 2010

■ Autorzy tomu od lat zajmują się zagadnieniem uczestnictwa obywatelskiego w życiu lokalnej społeczności, zarówno w wymiarze badawczym, jak i praktycznym. Od początku transformacji ustrojowej lat 90. „kibicują” rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. W ich przeświadczeniu społeczności lokalne są kluczowe dla budowy społeczeństwa obywatelskiego i rozwoju ekonomicznego. Szczególnie istotna jest w tym kontekście kategoria partycypacji, pojmowanej szeroko, nieograniczonej wyłącznie do jakiegoś rodzaju lub obszaru (np. politycznego czy socjalnego). Partycypację autorzy rozumieją jako udział mieszkańców w formalnych i nieformalnych procesach samoorganizacji zmierzających do polepszania warunków życia w społeczności lokalnej. W prezentowanej książce analizują, jakie nastawienia oraz działania samorządów, obywateli, organizacji i innych interesariuszy sprzyjają wyzwoleniu lokalnej energii społecznej, a jakie ją blokują? Co decyduje o tym, że partycypacja w jednych społecznościach staje się motorem zmian, a w innych petryfikuje lokalne układy? Jak można rozwijać standardy społeczeństwa obywatelskiego oraz jak skutecznie i trwale aktywizować mieszkańców? Zawarte w książce artykuły zostały uporządkowane wokół trzech głównych wątków: (1) współrzędzenia – o włączaniu mieszkańców do procesów decyzyjnych służących rozwojowi lokalnemu; (2) konfliktu – o mobilizowaniu mieszkańców do obrony własnych interesów w sytuacjach konfliktowych; (3) aktywizacji – o działaniach nastawionych na zmianę społeczną na drodze wzajemnej. ■

Wybrana literatura polskojęzyczna z zakresu problematyki obywatelskości, obywatelstwa, społeczeństwa obywatelskiego

- Alting von Geusau Frans A.M., *Spółeczeństwo liberalne i rządy prawa*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1996.
- Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Alatheia, Warszawa 1999.
- Backer R., *Spółeczeństwo obywatelskie w procesie stawania się. Casus społeczności Torunia*, [w:] E. Mokrzycki, A. Rychard, A. Zybertowicz, *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2002.
- Bary de W.Th., *Konfucjanizm i społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Bobbio N., *Spółeczeństwo obywatelskie*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Bockenforde E.-W., *Idea ładu społecznego i politycznego w Rewolucji Francuskiej*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Bokajło W., Dziubka K. (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2001.
- Bokajło W., *Spółeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2001.
- Bondyra K., *Pomiędzy mitem społeczeństwa obywatelskiego a codzienności demokracji lokalnej*, [w:] P. Buczkowski, P. Matczak (red.), *Konflikt nieunikniony: wspólnoty i władze lokalne wobec konfliktów spowodowanych rozwojem*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej, Poznań 2001.
- Bridges T., *Kultura obywatelska*, [w:] B. Misztal, M. Przechodzeń, *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Alatheia, Warszawa 2005.
- Bryant Ch.G.A., *Obywatelski naród, obywatelskie społeczeństwo, obywatelska religia*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Bukraba-Rylska I., *Samoorganizacja – społeczeństwo obywatelskie – demokracja, czyli o sile stereotypów*, [w:] I. Bukraba-Rylska, *Stare i nowe dylematy socjologa i inne szkice*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2003.
- Calhoun C., *Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie: demokracja, zróżnicowanie i samookreślenie*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Chmielewski A., *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza ARBORETUM, Wrocław 2001.
- Ciepał M., *Demokracja w społeczeństwie obywatelskim. Seria: Studia i Monografie*, Dział Wydawnictw Wyższej Szkoły Inżynierskiej, Opole 1991.

Cohen J.L., Arato A., *Spółeczeństwo obywatelskie a teoria społeczna*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.

Czapska J., Wójcikiewicz J., *Policja w społeczeństwie obywatelskim*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 1999.

Dahrendorf R., *Co zagraża społeczeństwu obywatelskiemu*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.

Dahrendorf R., *Wolność a więzi społeczne. Uwagi o strukturze pewnej argumentacji*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1996.

Dahrendorf R., *Zagrożone społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1994.

Delcour N., Macquet C., *Spółeczeństwo obywatelskie, co to znaczy – społeczeństwo obywatelskie? Albo kiedy prawa rynku zastępują kolektyw... – sprawozdanie z misji w Polsce 12-21 października 1993*, Fundacja Lekarze Bez Granic, Warszawa 1993.

Dworkin R., *Wolność, równość, wspólnota*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1996.

Dziubka K., *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spółeczeństwo*

Maria Ossowska o wzorze obywatela

Stosunkowo niedawno socjologowie i teoretycy kultury zwrócili należytą uwagę na doniosłość wzorów osobowych dla kształtowania się kultury jakiejś grupy społecznej w danym okresie. Każda grupa ludzka hoduje sobie jakiś wzór człowieka czy też jakieś wzory, które stanowią przedmiot aspiracji jej członków. (. . .)

Wzory można zastać już gotowe, ich obecność stwierdzać i ich rysy w różnych materiałach wyłuskiwać. Można je także projektować. Zadania, które sobie w tych rozważaniach stawiamy, będą należały do tej drugiej kategorii, pragniemy bowiem zaprojektować i poddać dyskusji pewien wzór dla człowieka, żyjącego w ustroju demokratycznym. Użycie słowa „demokratyczny” zmusza nas do pewnych wyjaśnień. Nie wdając się w rejestrację wszystkich, już przysłowiowych, wieloznaczności tego terminu, przyjmujemy, tytułem prowizorium, że przez ustrój demokratyczny rozumiemy ustrój, w którym nie ma uciskających i uciskanych, uprzywilejowanych i upośledzonych, ustrój, w którym jak największa liczba obywateli pociągnięta jest do kształtowania życia zbiorowego, ustrój, w którym w atmosferze swobody każdy rozwinąć może swoje możliwości. Mówiąc o uprzywilejowaniu czy upośledzeniu mamy na myśli wszelkie typy uprzywilejowań i upośledzeń, nie tylko ekonomiczne. Demokracja w tym rozumieniu będzie wykluzała, istnienie jakichkolwiek obywateli pierwszej i drugiej klasy, czy to będą bogaci w stosunku do biednych, czy jakaś większość w stosunku do mniejszości narodowej, czy ludzie jakiegos wyznania w stosunku do ludzi innych wyznań, czy mężczyźni w stosunku do kobiet itd., itd.

Zastanówmy się teraz, jakie rysy pragnęlibyśmy widzieć u kogoś, kto żyje w tak ukształtowanym społeczeństwie.

Ktoś, kto ma wywierać wpływ na życie zbiorowe, winien mieć aspiracje perfekcjonistyczne, obejmujące zarówno doskonalenie tego życia zbiorowego, jak i doskonalenie siebie. Na to, żeby ulepszać, trzeba wiedzieć czego się chce, co ważne w naszym mniemaniu, a co nieważne, z czego można w razie konfliktu dóbr zrezygnować, a przy czym należy się bezwzględnie upierać. Ta umiejętność wyboru wymaga posiadania jakiejś hierarchii wartości. Nie musi ona być wyraźnie ujęta w słowa. Mało kto taką posiada. Wystarczy, by jakieś mocno z nami zrośnięte dyspozycje uczuciowe kierowały w sposób stały naszą selekcją i nadawały jakąś prawdziwość naszym reakcjom oceniającym. Aspiracje perfekcjonistyczne są — jak już wspominaliśmy — szczególnie znamienne dla wieku dojrzewania. Wtedy to zwykle objawiamy chęć do pracy nad sobą i reformujemy w myślach świat. (. . .) Toteż nie wahajmy się włączyć do wzoru naszego demokracji twórczego fermentu tego okresu, jego buntowniczej niemożności pogodzenia się ze złem i każdym człowiekowi, którego portretujemy, ten cenny niepokój nosić w sobie aż do śmierci.

Niezbędną własnością dla posuwania siebie i swego otoczenia naprzód jest otwartość umysłu. Trzeba umieć chłonać rzeczy nowe i poddawać rewizji swoje poglądy, zwłaszcza jeżeli uległy zmianie fakty, na podstawie których poglądy te się ukształtowały. Ludzie często reagują obrazą, jeżeli im się mówi, że się w toku życia zmienili. Ta reakcja

- obywatelskie, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2001.
- Etzioni A., *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, [w:] P. Śpiwak (red.), *Komunitarianie*, Aletheia, Warszawa 2004.
- Flyvbjerg B., *Habermas i Foucault rzecznicy społeczeństwa obywatelskiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 1.
- Frączak P. (red.), *Miedzy lobbieniem a akcją bezpośrednią (metody działania obywateli)*, Wydawnictwo Zielone Brygady, Stowarzyszenie Wspierania Inicjatyw Społecznych Asocjacje, Kraków-Warszawa 1997.
- Frączak P., *Społeczeństwo obywatelskie – transformacja znaczeń*, [w:] *Sektor znany i nieznan*, „Rocznik” 1995, nr 0.
- Frączak P., *Społeczeństwo obywatelskie: nie wykorzystany potencjał*, „Przegląd Społeczny” 1992, nr 2.
- Frączak P., *Szerokie rozumienie obywatelskiego nieposłuszeństwa*, [w:] P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), P. Frączak, R. Skrzypiec (współpr.), *Samorganizacja społeczeństwa polskiego – trzeci sektor*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2002.
- Frączak P., *Wizja społeczeństwa obywatelskiego w teorii walki bez użycia przemocy*, [w:] P. Frączak (red.), *Miedzy lobbieniem a akcją bezpośrednią (metody działania obywateli)*, Wydawnictwo Zielone Brygady, Stowarzyszenie Wspierania Inicjatyw Społecznych Asocjacje, Kraków-Warszawa 1997.
- Fundacje jako jedna z form rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Jak funkcjonują i jaka rolę spełniają w kreowaniu demokracji?*, maszynopis powielony, Forum Fundacji Polskich; Regionalne Centrum Informacji i Wspomagania Organizacji Pozarządowych, Warszawa 1993.

miewa różne tło psychologiczne. Powiedzenie komuś, że zmienił poglądy, często kryje zarzut oportunisty: kto nie ugął karku mówi tak z goryczą do kogoś, kto zmienia opinie w zależności od tego, skąd wiatr wieje. (...)

By zrealizować swoje aspiracje perfekcjonistyczne, trzeba mieć nie tylko chłonny mózg, ale i dyscyplinę wewnętrzną. Dyscyplinę wewnętrzną przypisujemy temu, kto posiada zdolność do długodystansowego wysiłku, temu, kto umie sobie dzięki tej zdolności narzucić i wale przeprowadzić jakiś plan działania, podporządkowując – także i kosztem pewnych ofiar – rzeczy mniej ważne rzeczom ważniejszym. Dyscyplina ta jest zawsze dyscypliną w imię czegoś, co ujawnia znowu potrzebę posiadania jakiejś hierarchii wartości, opartej mocno o uczucia, płonące nie słomianym tylko ogniem. Posiadanie takiej hierarchii wartości, w połączeniu z wodą i umiejętnością ich realizowania i ich obrony w razie ewentualnego zagrożenia składa się na to, co ludzie nazywają mocnym kregostupem.

Ów mocny kregostup winien łączyć się z tolerancją. To słowo wymaga komentarza, uchylającego nieporozumienia, o które łatwo. Tolerancję przypisuje się często komuś, kto dla świętego spokoju patrzy przez palce na różne grzeszki otoczenia. Nie o ten gatunek tolerancji tutaj chodzi. Tolerancja w naszym rozumieniu to nie jest nieprzeciwstawianie się rzeczom, które poczytujemy za złe, lecz umiejętność szanowania cudzych potrzeb i cudzych opinii, których nie dzielimy. Szanuje cudze potrzeby, kto się z nimi liczy w swoim postępowaniu, przystosowując do nich własne; szanuje cudze opinie, kto ma życliwą w zasadzie dla nich postawę, a w wypadku wyraźnej już kontrowersji nie przypisuje z góry przeciwnikowi czarnych motywów z tego tylko tytułu, że znajduje się w stosunku do jego stanowiska w opozycji. (...)

Aktywność, której żądamy z kolei od rysowanego przez nas człowieka, realizuje wspomniane potrzeby perfekcjonistyczne w odniesieniu do samego siebie i w odniesieniu do otoczenia. Przypisujemy aktywność komuś, kto nawet przy ograniczonych możliwościach działania, jak to się działo np. w obozach jeńców, potrafił coś dla siebie wyciągnąć: pracował nad językami obcymi, nie zaniedbywał żadnej okazji, żeby się czegoś nauczyć. Kto wprowadza się do opuszczonego domu i wnet zabiera się do pracy, by wszystko doprowadzić do porządku, przy czym nie spocznie dopóki nie domykać się będą jakieś drzwi, dopóki zaczynać się będzie jaki zamek, dopóki gdzieś tkwić będzie zapomniany i niepotrzebny gwóźdź – ten także uchodzi za aktywnego. Aktywności nie mierzy się ilością dokonywanych ruchów, gdyż wtedy wypadałoby zaliczyć do szczególnie aktywnych tych chorych psychicznie, których gna niemożność usiedzenia na miejscu. Jest to zawsze w rozumieniu ludzkim pewna czynność ulepsząca pod jakimś względem warunki, w których się żyje, pewna działalność na rzecz jakiegoś awansu, czy to idzie o aktywność tego, kto zabiega o poprawę swojej osobistej sytuacji materialnej, czy tego, kto zabiega o to, by świat uwolnił od wyzysku. Bierność jest akceptowaniem otaczającej rzeczywistości bez prób ulepszenia.

Człowiekowi biorącemu udział w życiu publicznym, a takim jest obywatel w ustroju demokratycznym, potrzebna jest odwaga i ten zwłaszcza jej gatunek, który bywa nazywany odwagą cywilną. Jak wiadomo, przypisujemy odwagę cywilną temu, kto głosi swoje przekonania i broni ich, mimo iż naraża przez to różne swoje żywotne interesy, mimo ich grozi mu z tego powodu nieżyczliwość ludzka i ludzkie oszczerstwa, że zamykają się przed nim możliwości kariery. Ileż to razy w dziejach lęk przed utratą popularności,

- Galbraith J.K., *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, Bellona, Warszawa 1999.
- Gawin D., *Spółeczeństwo obywatelskie w epoce globalizacji*, [w:] R. Piekarski, M. Graban (red.), *Globalizacja i my. Tożsamości lokalne wobec trendów globalnych*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2003.
- Gawin D., *Spółeczeństwo obywatelskie w myśli konserwatywnej. Przypadek Roberta Nisbeta*, [w:] *Homo eligens. Spółeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.
- Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie?*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2004.
- Gellner E., *Spółeczeństwo obywatelskie w perspektywie historycznej*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea spółeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Geremek B., *Spółeczeństwo obywatelskie i współczesność*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i spółeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Giza-Poleszczuk A., *Przestrzeń społeczna*, [w:] A. Giza-Poleszczuk, M. Marody, A. Rychard, *Strategie i system. Polacy w obliczu zmiany społecznej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.
- Gliński P., *O spółeczeństwie obywatelskim w Polsce: teoria i praktyka*, [w:] *Homo eligens. Spółeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.
- Górski E., *Rozważania o spółeczeństwie*

obawa narażenia się komuś działały jako siły konserwatywne, podtrzymujące zakorzenione przesady, które trzeba było mieć odwagę naruszyć. Uznając kogoś za odwagę, tak jak mówimy o odwadze w zawodzie żołnierskim, gdy działający zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa, umie przeżywać strach, ale umie także go opanować. Niektórzy definiują odwagę jako „świadome przełamanie strachu i przeciwstawienie się sytuacji groźnej w imię czy to wartości osobistych, czy społecznych”.

Cytujemy to określenie, bo przypomina nam ono raz jeszcze już akcentowaną wagę posiadania jakiejś hierarchii wartości, niekoniecznie wyraźnie uświadomionej. Kto jest odwagi, ryzykuje coś, a ryzykować musi wszak zawsze w imię czegoś. Woli narazić swoje stanowisko niż dłużej patrzeć w milczeniu na nieprawości, które się dokodają; woli naruszyć swój święty spokój niż być biernym świadkiem cudzej krzywdy. Musi nam na jakichś dobrach bardzo zależeć, byśmy realizację tych dóbr przekładali nad wolność czy życie. Gdy w czynie ryzykancim brak tego rodzaju motywacji, gdy trudno dostrzec, w imię jakich dóbr się ryzykuje poza satysfakcją popisu, mówimy o brawurze raczej niż o odwadze.

Następnym rysem, bez którego nasz obraz byłby niekompletny, jest uczciwość intelektualna. Wymaga ona odwagi, bo znaczna część nieuczciwości tego typu jest właśnie wynikiem tchórzostwa. „Ludzie boją się myśli, tak jak niczego na świecie — pisze jeden z współczesnych pisarzy angielskich — bardziej niż ruiny, bardziej nawet niż śmierci. Myśl jest buntownicza i rewolucyjna, niszcząca i straszna; bezlitosna dla przywilejów, ustalonych instytucji i wygodnych przyzwyczajai; anarchiczna i nieposłuszna prawu, obojętna wobec autorytetu...”

Grzeszy przeciw uczciwości intelektualnej ktoś, kto nie ma odwagi iść w swoim myśleniu aż do końca, bez względu na konsekwencje, do których go myśl doprowadzi, kto nie umie żyć bez samoułtu, lecz opiera się na nich jak na protezie, by łatwiej przejść przez życie. Gdy to łudzenie samego siebie połączone jest z patetyczną deklamacją windującą niezastudzenie naszą osobę wzyw, mówimy o zakłamaniu, albo jeszcze obelżywiej, o załganiu. I tak było łudzeniem się, ale nie zakłamaniem, chwytnie się najgłupszych przepowiedni, byleby łatwiej przeżyć wojnę, ale jest już zakłamaniem wmawianie sobie przez klasy uprzywilejowane, że przywileje te zawdzięczają swoim wysokim kwalifikacjom intelektualnym i moralnym, i jest zakłamaniem pokrywanie apetytów imperialistycznych deklamacją o jakiejś wzniołej misji kulturalnej swego narodu.

Dla osiągnięcia uczciwości intelektualnej niezbędny jest krytycyzm, dyspozycja nie bez racji tępiąca w ustrojach totalnych a konieczna w ustroju demokratycznym, gdzie człowiek winien się swobodnie orientować pośród różnych, na równi dopuszczonych do głosu stanowisk. Dziś, gdy byliśmy świadkami przeprowadzanych przez propagandę masowych odurzeń, przemawianie na rzecz tej dyspozycji wydaje się najzupełniej zbędne. Człowiek krytyczny oporny jest na odurzanie. Żąda on uparcie nie odurzai, lecz uzasadnień.

Uczciwość intelektualna i krytycyzm wiążą się jeszcze z inną dyspozycją, której nie możemy w tym katalogu pominąć. Mam tu na myśli odpowiedzialność za słowo. Odpowiedzialność za słowo ma szereg odmian. W jednej przeciwstawia się tzw. bujaniu. Gdy to bujanie służy stwarzaniu pozorów, że jesteśmy lepsi niż jesteśmy naprawdę, mówi się o bluffie. W innej postaci odpowiedzialności za słowo przeciwstawia się niesłowność,

obywatelskim i inne studia z historii idei, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.

Gray J., *Od postkomunizmu do społeczeństwa obywatelskiego. Powrót historii i zmierzch zachodniego modelu*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.

Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993;

Held K., „*Mądry obywatel*” u Machiavellego, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.

Herngren P., *Podstawy obywatelskiego nieposłuszeństwa*, Wydawnictwo Zielone Brygady, Kraków 1997.

Homo eligens. Społeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.

Ilczuk D., *Polityka kulturalna w społeczeństwie obywatelskim*, Narodowe Centrum Kultury, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.

Izdebski H., Kulesza M., *Administracja publiczna a społeczeństwo obywatelskie*, [w:] H. Izdebski, M. Kulesza, *Administracja publiczna – zagadnienia ogólne*, Liber, Warszawa 1999.

Izdebski H., *Z dziejów terminu „społeczeństwo obywatelskie”*, [w:] G. Polskowska (red.), *Prawo i ład społeczny. Księga jubileuszowa dedykowana profesor Annie Turskiej*, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, Katedra Socjologii Prawa, Warszawa 2000.

Jasińska-Kania A., Bartkowski J., *Organizacje dobrowolne a rozwój społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] A. Jasińska-

niedotrzymywanie umów i obietnic. Szczególnym wypadkiem nieodpowiedzialności za słowo jest niepunktualność. Na wytrzebiecie wszystkich wymienionych wad należy położyć silny nacisk, gdyż przysłówowie już oskarżanie o nie Polaków jest niestety w pełni uzasadnione.

Przechodzimy z kolei do dyspozycji wielkiej doniosłości — do tego, co się potocznie nazywa uspołecznieniem. O uspołecznieniu mówi się czasem w sensie tak szerokim, że i odpowiedzialność za słowo należałoby w tym rozumieniu do uspołecznienia zaliczyć. Ma się wtedy na myśli wszystkie ludzkie kwalifikacje, które przyczyniają się do zgodnego współżycia. Częściej jednak, gdy mowa o uspołecznieniu, interpretuje się to słowo wężej i o tę właśnie interpretację będzie nam tutaj chodzić. W tym rozumieniu uspołecznienie jest także jeszcze dyspozycją złożoną, ściślej — kompleksem dyspozycji. Składają się na nie czynniki następujące:

a) Interesowanie się zagadnieniami społecznymi i pewien zasób kompetencji w tej dziedzinie. Budzenie i pielęgnowanie tego rodzaju zainteresowań, zaniedbywane dotychczas w naszym wychowaniu, należy do bardzo ważnych zadań wychowawcy w ustroju demokratycznym. Czyż trzeba kogo przekonywać, że młodzież, która niebawem będzie, chociażby tylko przez głosowanie, brać czynny udział w kierowaniu swoim krajem, winna wiedzieć, jakie istnieją w ogóle propozycje organizowania zrzeszeń ludzkich, jakie bywają formy produkcji i podziału dóbr, jakie trudności wiąże się z tego rodzaju sprawami i jak kto im pragnie zaradzić?

b) Drugim czynnikiem składającym się na uspołecznienie w sensie węższym jest przewyciężenie właściwego ludziom egocentryzmu. Egocentryzm jest — jak wiadomo — tym defektem intelektualnym, który uniemożliwia spojrzanie na jakąś sprawę z cudzego punktu widzenia. ten defekt, znany szczególnie u dzieci, trwa i nadal w psychice dorosłego. wszyscy znamy ludzi, którzy nie umieją rozsądnie zdać sprawy z treści jakiejś książki komuś, kto jej nie czytał, m.in. dlatego, że nie umieją postawić się w sytuacji człowieka, który toczącej się tam akcji zupełnie nie zna. Każdy z nas bywał wbrew swojej woli a czasem i wiedzy „uszcześliwiany” przez kogoś, kto nam niebacznie przypisywał własne gusty i własne potrzeby.

Ten z pozoru nieszkodliwy defekt ma w gruncie rzeczy zupełnie niedocenione konsekwencje w stosunkach międzyludzkich, bo prowadzi do niedostrzegania cudzych interesów. Można śmiało zarzykować twierdzenie, że egocentryzm, który w ogóle cudzych interesów nie zauważa, wyrządza w życiu społecznym nie mniej krzywd niż egoizm, który dostrzega cudze interesy, ale w wypadku ich konfliktu z własnymi wybiera własne. Jak na to już zwracano uwagę, kształcenie wyobraźni jest dla przewyciężenia egocentryzmu bardzo istotne.

c) Ale na to, by być uspołecznionym, przewyciężenie tego defektu intelektualnego nie wystarcza. trzeba nie tylko umieć postawić się w sytuacji skrzywdzonego, gdy nasze własne życie układa się pomyślnie, trzeba jeszcze umieć zdobyć się na pewne reakcje uczuciowe, pchające nas do pomocy, nawet gdyby to miało narazić na szwank nasze interesy osobiste — trzeba, słowem, być ofiarnym. Ofiarność pragniemy widzieć nie tylko spontaniczną i nie tylko w osobistym kontakcie człowieka z człowiekiem. Chcemy jeszcze zorganizowanej i planowej ofiarności dla realizowania celów zbiorowych, bo takiej ofiarności wymaga służba społeczna, do której obywatel w ustroju demokratycznym winien się poczuwać.

- Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
- Juros A., *Wspólnota lokalna siłą społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] M. Jarczyk (red.), *Aktywna społeczność lokalna*, Lubelski Ośrodek Samopomocy, Lublin 2002.
- Kocka J., *Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego i próby jego urzeczywistnienia od XVIII wieku*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Kosseleck R., *Trzy światy obywatelskie? Wprowadzenie do porównawczej semantyki społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji – zarys dziejów teorii*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Kościański A., *Civitas informatio: nowe wartości społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Homo eligens. Społeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.
- Król M., *Miedzy korporacją a społeczeństwem obywatelskim*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Kumar K., *Społeczeństwo obywatelskie: rozważania na temat użyteczności historycznego terminu*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Kurczewska J., *Lokalne społeczeństwa obywatelskie. Próba diagnozy*, [w:] E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Ofiarność pierwszego rodzaju nie musi bynajmniej pociągać za sobą ofiarności tego drugiego typu. W czasie lat okupacji nie trudno było wskazać takich, którzy zawsze jak najchętniej dawali jeść głodniemu dziecku, pukającemu do ich drzwi, którzy przyjmowali gościnnie kogoś, kto nie miał dachu nad głową, ale nie poczuli się do udziału w zbiorowej walce z szarańczą, która opadła gromadę, ani do współpracy z organizowaniem przyszłego, uwolnionego od niej polskiego życia zbiorowego. Jedni z nich żyli w błogiej wierze, że wystarczy, jeśli każdy wypełnia swoją powinność w swoim ciasnym kółku, by całość złożyła się sama. Inni uważali, że istnienie ludzi poświęcających się życiu zbiorowemu jest wprawdzie konieczne, ale nie przychodziło im do głowy siebie do nich zaliczyć, sądząc, że istnieją tacy, którzy są do tego specjalnie jakoś predestynowani. Do tych, którzy się w tę służbę publiczną zapręgli, miełali stosunek rozmaity: począwszy od szacunku, czy nawet czci aż do trochę zniecierpliwionej pobłażliwości, z jaką traktuje się ludzi, którzy mącą cudzy spokój, a sami szukają guza.
- Oba wymienione gatunki ofiarności są w ludziach: potrzebne, a cenimy szczególnie tych, którzy łącząc w służbie społecznej zdolność do ofiary z poczuciem odpowiedzialności za życie zbiorowe nie pytają, dlaczego tej służby mieliby się podejmować właśnie oni, lecz pytają, dlaczego oni właśnie mieliby się od niej uchylać.
- d) Służba społeczna, o której była przed chwilą mowa, wymaga nieodzownie czwartego i ostatniego czynnika, wchodzącego w skład tzw. uspołecznienia: umiejętności współdziałania. Odmawia się zwykle uspołecznienia ludziom, którzy nie umieją podejmować jakiegokolwiek akcji w solidarnej gromadzie, którzy za młodo stronią od harcerstwa, do wszelkich drużyn sportowych, a później uchylają się od udziału w związku zawodowym czy ugrupowaniu politycznym. Mówi się o nieuspołecznieniu tego, kto się źle czuje, ilekroć zawód zmusza go do jakiegokolwiek pracy zespołowej, gdzie ma odgrywać rolę członka chóru tylko, a nie solisty.
- Polska tradycja liberum veto nasuwa nam w tym punkcie konieczność pewnej uwagi dodatkowej a mianowicie konieczność odróżnienia indywidualizmu od warcholstwa. Szanuje ludzki indywidualizm taki ustrój, który szanuje ludzkie aspiracje do osobistego doskonalenia według własnych, a nie narzuconych mu przez państwo i dla wszystkich jednakowych wzorów; ustrój, który szanuje wolność osobistą i wolność przekonań i czyjaś sferę prywatności. Indywidualizm, który wyraża się w poczuciu, że się ma prawo do żądania tego rodzaju poszanowania, jest własnością, która winna przysługiwać każdemu. Nie chcemy natomiast widzieć w ludziach indywidualizmu rozumianego jako niezdolność do współdziałania na równych z innymi prawach. Tym bardziej wykluczamy tendencję rozmyślnego psucia tego współdziałania, jeżeli nie idzie ono po naszej myśli, tak jak czyni dziecko, które nie tylko uchyla się od zabawy w konie, jeżeli mu się nie da powozić, ale ponadto tym, którzy chcą się nadal bawić, tę zabawę psuje. Niepodporządkowywanie się prawom gromady, rozmyślne psucie jej pracy zespołowej - to właśnie już jest warcholstwo, które ze względu na wspomniane już polskie tradycje należy tępić metodycznie.
- Szkicując obraz człowieka, jakiego mamy hodować, nie możemy pominąć jeszcze jednego, bardzo doniosłego punktu, a mianowicie postawy, jaką powinniśmy zajmować wobec przeciwnika w walce, walka bowiem jest sytuacją powszednią. Mamy z nią

Kurczewska J., *Spółeczeństwo obywatelskie, naród i demokracja*, [w:] J. Kurczewski (red.), *Demokracja po polsku*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa 1995.

Kurczewska J., Staszyńska K., Bojar H., *Blokady społeczeństwa obywatelskiego: słabe społeczeństwo obywatelskie i słabe państwo*, [w:] A. Rychard, M. Fedorowicz (red.), *Spółeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.

Lewis B., *Europa, islam i społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.

Łukaszewicz A., *Państwo – gospodarka – społeczeństwo obywatelskie. Refleksje o szansach i zagrożeniach*, [w:] G. Gorzelak, M.S. Szczepański, T. Zarycki (red.), *Rozwój – region – społeczeństwo. Z okazji Jubileuszu Profesora Bohdana Jałowieckiego*, Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego UW, Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski, Warszawa-Katowice 1999.

Magoska M., *Obywatel w procesie zmian*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001.

Markiewicz B., *Liberum veto, albo o granicach społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.

Markiewicz B.A., *Spółeczeństwo obywatelskie czy obywatelskie narody?*, [w:] J. Miklaszewska (red.), *Demokracja w Europie Środkowej 1989–99. Studia historyczne i porównawcze*, Instytut Studiów Strategicznych, Kraków 2001.

Murawski K., *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989–1997*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

do czynienia nie tylko na wojnie. Jest nią rozgrywka parlamentarna, wszelka polemika, jest nią partia szachów czy partia tenisa.

Walka winna być prowadzona według starych tradycji rycerskich, z poszanowaniem przeciwnika i — jak to usilnie powtarzają niektórzy — z unikaniem wszelkiej krzywdy niekoniecznej dla przeprowadzenia swoich celów. Do tej tradycji rycerskiej warto szczególnie nawiązać dzisiaj, w okresie, gdy ludzie nie przebiegają w środkach, by przeciwnika pogryźć; gdy śmierć wroga im nie wystarcza; gdy muszą jeszcze ponadto jego obraz dla potomności splugawić. Szkalowanie wroga było dobrze znanym chwytym propagandy niemieckiej. Rykerskość, której żądamy, ma przejawiać się nie tylko w toku walki. Jej przepisy ucą nas także, jak wygrywać i jak przegrywać. Każdy wyrostek angielski, kiedy staje do jakichś zawodów sportowych, wie, że nie wolno mu chępić się w wypadku wybranej i okazywać zawiedzionej złości w wypadku przegranej. W swoich regułach fair play etyka angielska uzyskała poziom, który wart jest nadal naśladownictwa.

Od człowieka, który mógłby uchodzić dla nas za wzór, oczekujemy jeszcze, oprócz wszystkich wymienionych własności, wrażliwości estetycznej. Wrażliwość estetyczną zaleca się nie tylko dlatego, że wzbogaca ona nieskończenie nasze życie osobiste już wtedy, gdy jesteśmy tylko konsumentami w zakresie piękna, lecz że wzbogaca ponadto jeszcze ludzki dorobek kulturalny, gdy stać nas nie tylko na konsumpcję, ale i na produkcję. Poleca się ją także i dla jej efektów moralnych.

Nasz człowiek, taki, jakim go chcemy widzieć w ustroju demokratycznym, wymaga jeszcze jednego rysu w tym szkicowym portrecie. Powinien być wyposażony w poczucie humoru. Jest coś słusznego w opinii, że trudno byłoby dyktaturze zapuścić korzenie w narodzie posiadającym tę właściwość. By przekonać ludzi, że jeden człowiek czy jedna partia mają monopol na prawdę i mają wyłączne prawo do urabiania według niej wszystkich obywateli, bez dopuszczania odchyłań, trzeba ten autorytet podeprzeć jakąś deklamacją. Wiemy, jak skutecznie rozwiewa oparty takiej pompatyczności jedno dobre pismo humorystyczne, dowcip przenoszony z ust do ust. Niechże nasz przyszły człowiek posiada tę zdolność, przy pomocy której Arystoteles próbował definiować człowieka: niechaj będzie zdolny do śmiechu.

W wykazie własności, składających się na nasz wzór osobowy, nie było mowy o stosunku obywatela do państwa. Nie jest to przeoczenie. Rozwijając specjalnie tego stosunku po prostu nie było potrzeby, stawialiśmy bowiem sprawę, na szerszym gruncie, omawiając zachowanie się człowieka w jakimkolwiek zrzeszeniu ludzkim, a więc tym samym i w takim, które się nazywa państwem. Człowiek uspołeczniony w sensie przez nas przyjętym byłby uspołeczniony w każdej gromadzie, czy to w jakiejś grupie lokalnej jak samorząd wiejski, czy w grupie o szerszym zasięgu. Weralistyka państwowotwórcza, jaką karmiono nas przed wojną, idąc za wzorem państw totalnych, jest potrzebna tam, gdzie się chce wmówić obywatelom, że są tylko pionkami pracującymi dla państwa; jest ona natomiast zbędna w ustroju, w którym państwo jednoczy, organizuje, koordynuje, ale nie żąda dla siebie boskiego kultu.

Fragmenty tekstu: Maria Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Zarząd Główny Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego, Warszawa 1946, s.5-20

„Czy tak rozumiany „członek państwa” może być jeszcze obywatelem? Podległość prawu, lojalność wobec niego jest niewątpliwie jednym z warunków obywatelstwa i — co więcej — jedną z obywatelskich cnót. Czy jednak pojęcie obywatela dopuszcza rezygnację z własnych praw, własnej woli i własnej, indywidualnej wolności? Czy najwyższy obowiązek obywatela może się spełnić w byciu członkiem państwa? (...)

Wszelchstronny rozwój jednostki dokonujący się w ramach prawa oznacza stawianie się obywatela. A stosunek jednostki do prawa wyznaczy różnicę między etyką obywatelską a etyką obywatela. Etyka obywatelska to etyka obowiązków, etyka obywatela to etyka odpowiedzialności. Mogę z dumą wypowiedzieć słowa: JA OBYWATEL, jeśli jestem świadom swej możliwości wpływania na kształt państwa i jego praw. Ode mnie, od mej mądrości i moich starań zależy, czy będzie dobre czy złe. Jeśli zostanie mi to uniemożliwione, z pewnością nie będę mógł czuć się jego obywatelem, a ustrój, w którym się jego obywatelem, a ustrój, w którym się znajduję, na pewno nie będzie ustrojem państwa obywatelskiego.”

Władysław Stróżewski Etyka obywatelska — etyka obywatela

- Offe C., *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, [w:] J. Szczupaczyński (oprac.), *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii polityki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995.
- Ogrodziński P., *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991.
- Ogrodziński P., *Spółeczeństwo obywatelskie — w kierunku przewidywań*, [w:] W. Nieciński, T. Żukowski (red.), *Studia nad ładem społecznym*, Towarzystwo Wolnej Wszechnicy Polskiej, Warszawa 1990.
- Perez-Diaz V.M., *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1996.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Prawelska-Skrzypek G., *Uwarunkowania przestrzennego zróżnicowania kultury obywatelskiej w Polsce*, [w:] G. Skąpska (red.), *Opiekuńczość czy solidarność?*, Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998.
- Prawo i społeczeństwo obywatelskie: studia i szkice dedykowane profesor Annie Turskiej*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Nauk o Państwie i Prawie, Zakład Socjologii i Prawa, Warszawa 1990.
- Preuss U.K., *O teoretyczno-konstytucyjnym pojęciu obywatela we współczesnym społeczeństwie*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Putnam R.D., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1995.
- Rieder M., *W poszukiwaniu „związku obywatelskiego”. Idea tego, co polityczne i problem demokracji europejskiej*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Runc J., *Zorganizowane interesy społeczeństwa polskiego*, [w:] Z. Blok (red.), *Transformacja systemowa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1993.
- Rychard A., *Przestrzeń instytucjonalna*, [w:] A. Giza-Poleszczuk, M. Marody, A. Rychard, *Strategie i system. Polacy w obliczu zmiany społecznej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.
- Rzepliński A. (red.), *Prawa człowieka w społeczeństwie obywatelskim*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa 1993.
- Schimanek T., *Obywatelskie nieposłuszeństwo w świetle kontrolnych i innowacyjnych zadań Trzeciego Sektora*, [w:] P. Frączak (red.), *Miedzy lobbieniem a akcją bezpośrednią (metody działania obywateli)*, Wydawnictwo Zielone Brygady, Stowarzyszenie Wspierania Inicjatyw Społecznych Asocjacje, Kraków-Warszawa 1997.

- Seligman A.B., *Komentarze o społeczeństwie obywatelskim i obywatelskiej cnocie w ostatniej dekadzie XX wieku*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Shils E., *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Siciński A., *Spółeczeństwo obywatelskie jako przedmiot badań społecznych w Polsce*, [w:] *Socjologia polityki w Polsce: materiały konferencji naukowej*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1991.
- Siciński A., *Spółeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Władza i obywatel w społeczeństwie informacyjnym*, Instytut Problemów Cywilizacji Współczesnej, Warszawa 1999.
- Siegel D., Yancey J., *Odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego: rozwój sektora organizacji pozarządowych w Europie Środkowo-Wschodniej a rola pomocy zachodniej*, RBF Fundacja Braci Rockefellerów, New York 1992.
- Skrzypiec R., *W poszukiwaniu sprawiedliwości. Obywatelskie nieposłuszeństwo – filozofia i działanie*, Wydawnictwo Zielone Brygady, Kraków 1999.
- Smolar A., *Od człowieka socjalizmu do obywatela*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Smolar A., *Przygody społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Stróżewski Wł., *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Synak B., Ruzica M. (red.), *Sektor pozarządowy w zmieniającym się społeczeństwie*, Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii i Socjologii, Indiana University Center on Philanthropy, Gdańsk-Indianapolis 1996.
- Szacki J. (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Szawiel T., *Spółeczeństwo obywatelskie*, [w:] M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Szyszkowska M. (red.), *Człowiek jako obywatel*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1995.

„Konieczne jest to, co nazywam obywatelskością człowieka — to, że człowiek jest zdolny i potrafi żyć w równym stopniu jako odpowiedzialny, równoprawny i wolny. Związek obywatelski określa pewien typ powiązań, którego treścią jest obywatelskość — właściwa ludziom jako coś, co dla nich możliwe (i konieczne). (...) Napiecie jednak pozostało. To, co na powierzchni prezentuje się jako kolizja między prawami i obowiązkami czy jako konflikt poglądowy (wolność wobec równości, liberalizm wobec socjalizmu), w istocie jest wyrazem podstawowego kryzysu uniwersalistyczno-historycznej miary, która nie do dzisiaj, lecz dzisiaj szczególnie mocno traci swą miarodajność. Chodzi o kryzys idei tego, co polityczne, idei, która legła u podstaw europejskiej demokracji, władzy ludu. Nie powstała ona ze względu na chęć panowania i podporządkowania, lecz ze względu na obywatela, a jej warunkiem jest obywatelstwo człowieka.”

Manfred Riedel, W poszukiwaniu „związku obywatelskiego”. Idea tego, co polityczne i problem demokracji europejskiej

- Tamas G.M., *Rozprawa o społeczeństwie obywatelskim*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Taylor C., *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1994.
- Taylor C., *Polityka liberalna a sfera publiczna*, [w:] K. Michalski (oprac.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1996.
- Toczyski W., *Rola organizacji pozarządowych w odrodzeniu społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] M. Załuska, J. Boczoń (red.), *Organizacje pozarządowe w społeczeństwie obywatelskim*, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 1998.
- Trzciniński K., *Obywatelstwo w Europie. Z dziejów idei i instytucji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Ulicka G., *Nowe ruchy społeczne: niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1993.
- W. Norman, *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach*, [w:] B. Misztal, M. Przechodzeń, *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2005.
- Walzer M., *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: Obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Wydawnictwo ZNAK, Fundacja im. S. Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Woźniak Z., *Organizacje pozarządowe w procesie budowy społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] M. Warowicki, Z. Woźniak (red.), *Aktywność obywatelska w rozwoju społeczności lokalnej. Od komunikacji do współpracy*, Międzykomunalna Spółka Akcyjna Municipium, Warszawa 2001.
- Wódz K., Wódz J., *Zasada niedyskryminacji jako element społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] J. Liszka (red.), *Spółeczeństwo wobec problemów transformacji i integracji*, STUDEU, Warszawa 2000.
- Zakrzewska J., *Prawo w społeczeństwie obywatelskim*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.
- Żebrowski J. (red.), *Edukacja w społeczeństwie obywatelskim i system wartości*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1996.

O autorach

XYMENA BUKOWSKA socjolożka, adiunkt w Zakładzie Systemów Społeczno-Politycznych ISP PAN i w Katedrze Socjologii Collegium Civitas; prorektor ds. badań naukowych CC. Zainteresowania badawcze: socjologia polityki, teoria obywatelstwa i społeczeństwa obywatelskiego. E-mail: xymena.bukowska@collegium.edu.pl

MAŁGORZATA KOWALSKA kierowniczka katedry filozofii w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, uczennica prof. Barbary Skargi, autorka rozpraw i esejów poświęconych francuskiej humanistyce w XX wieku – m.in. *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy, W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia czy Demokracja w kole krytyki*. Zajmuje się przede wszystkim filozofią społeczną i polityczną, w zespole „Krytyki Politycznej”.

JACEK RACIBORSKI socjolog, profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Zakładu Socjologii Polityki Instytutu Socjologii UW. Do jego zainteresowań naukowych zaliczają się zagadnienia socjologii polityki, instytucjonalne podstawy ładu politycznego oraz problematyka badań nad wyborami i zachowaniami wyborczymi. Główne publikacje: *Rytuał, plebiscyt czy wybory?: socjologiczna analiza wyborów do rad narodowych w 1988 roku*, 1989; *Polskie wybory: zachowania wyborcze społeczeństwa polskiego w latach 1989–1995*, 1997; *Polityka polska: szkice*, 2003; *Oswajanie wielkiej zmiany: Instytut Socjologii UW o polskiej transformacji* (red.), 2007.

TOMASZ ŻYRO politolog i amerykanista, profesor w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej i na Uniwersytecie Warszawskim, stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej, w 1990 i 1991 w Committee on Social Thought (Chicago University), konsultant Center for Strategic and International Studies (Washington, D.C.). Główne publikacje: *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, 1992; *Ideologia Americana*, 2002; *Anarchiści wobec utopii*, 2006, *Wola polityczna*, 2008.

MARCIN GAJEK politolog, amerykanista, asystent w Katedrze Politologii Collegium Civitas; zainteresowania badawcze: klasyczna filozofia polityczna, tradycja republikańska oraz amerykańska myśl polityczna XVIII i XX wieku, pracuje nad rozprawą doktorską poświęconą wzajemnym relacjom między tradycją republikańską a pojęciem cnót liberalnych we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej.

SZYMON WRÓBEL psycholog i filozof, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie i wykładowca Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW; autor ponad 80 artykułów opublikowanych na łamach czasopism naukowych oraz pięciu książek. E-mail: wrobelsz@gmail.com

PAWEŁ ZAŁĘSKI adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, zajmuje się historią relacji pomiędzy klasycznym republikanizmem a nowoczesnym liberalizmem. Publikował m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Archiv für Begriffsgeschichte”, „Studiach Socjologicznych”, „Polish Sociological Review”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Zeszytach Prasoznawczych”, „Studiach Politycznych”. E-mail: pzaleski@is.uw.edu.pl

RAFAŁ WONICKI adiunkt w Instytucie Filozofii UW oraz w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Jego obszar zainteresowań obejmuje przede wszystkim filozofię społeczną i polityczną, publikował m.in. na łamach „Przeglądu Filozoficznego”, „Etyki”, „Civitas” i w pracach zbiorowych. E-mail: rafwonicki@interia.pl

JAROSŁAW LUBIAK doktor nauk humanistycznych, kurator w Muzeum Sztuki w Łodzi i wykładowca w Akademii Sztuki w Szczecinie. Zajmuje się sztuką i architekturą aktualną oraz ich relacją do filozofii współczesnej. E-mail: jaroslaw.lubiak@akademiasztuki.eu

ANNA SIWEK doktor politologii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Studiów Politycznych PAN, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie. E-mail: asiwek@onet.eu

BARBARA MARKOWSKA adiunkt w Katedrze Socjologii Collegium Civitas, członek redakcji „Zoon Politikon”. E-mail: barbara.markowska@collegium.edu.pl

BARBARA STEFAŃSKA dziennikarka, absolwentka politologii w Collegium Civitas. E-mail: barbarastefanska@gmail.com

MONIKA NOWICKA asystentka w Katedrze Socjologii Collegium Civitas, zainteresowania badawcze: elity intelektualne i społeczne oraz problematyka społeczeństwa obywatelskiego

ALEKSANDER MANTERYS socjolog, profesor w Instytucie Studiów Politycznych PAN i zastępca kierownika Katedry Socjologii Collegium Civitas, redaktor naukowy książek z zakresu współczesnych teorii socjologicznych i tłumaczeń z problematyki nauk społecznych (np. J. Turner, E. Goffman, T. Parsons, S. Eisenstadt).

ARTUR KOŚCIAŃSKI doktor socjologii, adiunkt w Zakładzie Społeczeństwa Obywatelskiego Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Specjalizuje się w badaniu kulturowych aspektów społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, Europie i krajach azjatyckich; ostatnio prowadzi międzykulturowe badania nad samoorganizacją społeczną na Tajwanie w Chinach kontynentalnych i w Polsce. E-mail: akoscian@ifispan.waw.pl

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych

Powołanie Centrum jest wynikiem partnerskiej współpracy Collegium Civitas i Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL. Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych jest ośrodkiem naukowo-edukacyjnym i ekspercko-analitycznym, tworzącym idee i innowacyjne rozwiązania problemów w zakresie polityk publicznych, dotyczących szeroko pojętego rozwoju społeczności lokalnych. Swoją misję Centrum realizuje poprzez partnerską współpracę środowiska naukowego i praktyków życia społecznego opierając się o stałe badanie, analizy, przedsięwzięcia edukacyjne i kontakt ze społecznościami lokalnymi na terenie Polski i Europy.

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych ma na celu:

- pogłębianie wiedzy o zjawiskach życia obywatelskiego, społecznego i kulturowego poprzez prowadzenie studiów nad warunkami integracji i rozwoju społeczności lokalnych, przeciwdziałania wykluczeniu i marginalizacji społecznej,
- prowadzenie interdyscyplinarnych badań, dotyczących problematyki zrównoważonego rozwoju lokalnego i rozwoju społeczności lokalnych,
- oddziaływanie na kształt lokalnych, regionalnych i krajowych polityk społecznych poprzez przygotowywanie diagnoz, ekspertyz i analiz,
- rozwijanie i promowanie metodologii badań jakościowych i partycypacyjnych, a w szczególności „badań w działaniu”,
- poszukiwanie społeczno-edukacyjnych metod i narzędzi rozwijania kapitału społecznego, kulturowego i ludzkiego, ukierunkowanych na pobudzanie rozwoju i przedsiębiorczości obywateli, środowisk i wspólnot lokalnych,
- występowanie o granty i realizację projektów o charakterze naukowo-badawczym i dydaktycznym oraz upowszechnianie wyników badań w powyższym zakresie, a także podejmowanie inicjatyw edukacyjnych, w szczególności w zakresie zarządzania rozwojem społeczności lokalnych, animacji kultury i inicjatyw lokalnych, animacji społecznej, lokalnych polityk publicznych,
- prowadzenie współpracy i wymiany międzynarodowej ze środowiskami i ośrodkami naukowymi zajmującymi się podobną problematyką,
- promowanie instytucji, programów i osób realizujących innowacyjne działania w obszarze lokalnych polityk publicznych, edukacyjnych i kulturalnych,

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych realizuje swoje cele poprzez:

- systematyczne badania i studia podejmowane przez zespół stałych współpracowników i korespondentów, a także prace prowadzone w ramach stacji badawczych,
- opracowywanie i realizowanie okresowych projektów badawczych,
- przygotowywanie diagnoz, ekspertyz, analiz i raportów dotyczących wybranych zagadnień życia społecznego,
- wydawanie publikacji naukowych i metodycznych,
- wydawanie raportów, analiz i ekspertyz w obszarze edukacji, polityk publicznych, edukacyjnej i kulturalnej
- organizowanie seminariów, konferencji, kongresów i staży naukowych,
- organizowanie wizyt studyjnych, wystaw, konkursów, spotkań autorskich i dyskusyjnych,
- prowadzenie strony internetowej,
- prowadzenie kształcenia, szczególnie w zakresie zarządzania rozwojem społeczności lokalnych, animacji kultury i inicjatyw lokalnych, animacji społecznej,
- współpracę z innymi organizacjami, uczelniami i instytucjami dla realizacji celów statutowych.

Rada Naukowa CBSiPL

Edmund Wnuk-Lipiński – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Ewa Nalewajko – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Stanisław Mocek – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku

Maria Mendel – Uniwersytet Gdański

Ewa Bobrowska – Uniwersytet Jagielloński

Andrzej Zybala – Krajowa Szkoła Administracji Publicznej

Bohdan Skrzypczak – Stowarzyszenie CAL

Katarzyna Iwińska – Collegium Civitas

Jacek Kucharczyk – Instytut Spraw Publicznych



Decydujemy Razem

Partycypacja to aktywny udział organizacji, środowisk lokalnych i obywateli w zarządzaniu sprawami publicznymi społeczności lokalnej.

„Decydujemy razem” to projekt systemowy realizowany w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki w latach 2010–2014. Celem projektu jest przygotowanie ram dla szerokiego stosowania formuły dobrego rządzenia poprzez promocję partycypacji i wprowadzanie mechanizmów aktywnego uczestnictwa społecznego w działaniach władz i administracji publicznej na szczeblu lokalnym. Projekt obejmuje zarówno prowadzenie działań badawczych, analitycznych i upowszechniających, jak i pilotażowe zastosowanie mechanizmów partycypacyjnych w ponad stu jednostkach samorządu z całej Polski.

Cel projektu zostanie osiągnięty poprzez:

- upowszechnienie modelu partycypacji w społecznościach lokalnych,
- dostarczenie społecznościom i władzom lokalnym narzędzi monitorowania i oceny stanu partycypacji społecznej,
- opracowanie i przygotowanie do wdrożenia ogólnokrajowego systemu wspierania partycypacji społecznej.



Projekt realizuje partnerstwo utworzone przez siedem podmiotów:
Ministerstwo Rozwoju Regionalnego, Instytut Spraw Publicznych,
Fundację Partnerstwo dla Środowiska, Stowarzyszenie CAL,
Fundację Rozwoju Demokracji Lokalnej,
Fundację Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych i Fundację „Fundusz Współpracy”.



www.decydujemyrazem.pl

kontakt@decydujemyrazem.pl

Patronat medialny

ngo.pl



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPOJNOŚCI



UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI
FUNDUSZ SPOŁECZNY



Projekt współfinansowany przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego