

IDEE REPUBLIKAŃ SKIE 1

Trzy
idee

CLEWIS, DELSOL, KRÓL,
PETTIT, WAŚKIEWICZ, WOLIN



biblioteka res publiki nowej

respublica
NOWA

WARSZAWA 2011

IDEE REPUBLIKAŃ SKIE 1

Trzy
idee

CLEWIS, DELSOL, KRÓL,
PETTIT, WAŚKIEWICZ, WOLIN

Spis rzeczy

WOJCIECH PRZYBYLSKI	7
Trzy idee – wprowadzenie	
MARCIN KRÓL	11
Republikańska korekta	
CHANTAL DELSOL	17
Parę zapisków o republice francuskiej	
CHANTAL DELSOL	21
Republika: między mitem-opowieścią a mitem-fikcją	
RICHARD WOLIN	33
Republikanizm w stylu amerykańskim	
ROBERT R. CLEWIS	45
Entuzjazm dla idei republiki	
PHILIP PETTIT	69
Wolność jako nie-dominacja	
ANDRZEJ WAŚKIEWICZ	99
Jakiego ducha republikańskiego Polacy potrzebują, a jakiego nie	

Trzy idee – wprowadzenie

WOJCIECH PRZYBYLSKI

Ulegamy często przekonaniu, że historia naszej demokracji jest jedyna i niepowtarzalna. Jest to twierdzenie słuszne w tym samym stopniu, co podobne twierdzenie każdego innego narodu. Rzadko się jednak zdarza, by to przekonanie zagnało kogoś w pułapkę intelektualnego autyzmu tak bardzo jak współczesnych polskich republikanów. Dominujący w Polsce dyskurs polityczny jest tak bardzo osadzony w kategoriach historycznych, że bywa nie tylko anachroniczny, ale potrafi stworzyć światy równoległe. Takim światem jest idea I Rzeczypospolitej, która w kręgach wielu inteligentnych skądinąd ludzi staje się mityczną arkadią, której tradycja co prawda została przerwana, lecz należy uczynić wszystko, by ją wskrzesić. Pięknie jest dać się unieść wzruszającym wszystkim chwilom „wspomnień”, lecz szkodliwe jest trwanie w przekonaniu, że są to idee żywe. Przywołując zerwaną nić tradycji Hanny Arendt, trzeba poddać polski język republikański testowi na mówienie ze zrozumieniem i o republikanizmie podyskutować w kon-

tekście współczesnych idei republikańskich. Wtedy być może zobaczymy co nasza oryginalność ma do zaferowania świata, a co musimy w swoim dyskursie przewartościować, by rozmawiać o naprawdę lepszej jakości życia publicznego.

Lektura idei republikańskich jest nie dla wszystkich; kieruję ją przede wszystkim do tych, których obchodzi dramatyczne pęknięcie rozwierające się na naszych oczach w przepaść między tym, co prywatne, a tym, co państwowe. Liberałowie, szczególnie ci zdogmatyzowani zimnowojennym dyskursem, chcieliby jedynie, by woda była w kranie, a prąd w gniazdkach i by rząd i społeczeństwo nie wtrącały się w sprawy osób prywatnych. Pogrobowcy bliźniaczych braci Piłsudskiego i Dmowskiego sprzeciwiają się im, stojąc na straży sprawności państwa i budując co najmniej od stu lat polski etatyzm. Współczesny republikanizm jest wyzwaniem dla tych perspektyw. To, co republikańskie, nie znajduje się pomiędzy nimi. Republikanizm nie istnieje między lewicą a prawicą, ale jest akceptacją porządku wyższego rzędu. Tego języka wyższego rzędu brakuje nam dziś, bo nawet symboliczne przejawy pamięci o republikańskim charakterze naszej wspólnoty politycznej bywają przywłaszczane przez jedną z wojujących frakcji z tą samą łatwością, z którą postkomunistyczna partia przyznaje się do dziedzictwa postulatów Solidarności.

Bardzo dziś trudno ulec wrażeniu, że język republikański służy za wspólny punkt odniesienia i że gdy zawołamy „Rzeczpospolita!” wnet zbiorą się pod sztandarami wszyscy współobywatele. Wręcz przeciwnie, o republice pamiętają przede wszystkim politycy i językiem rzeczy wspólnych próbują budować tożsamość swoich frakcji przeciw frakcjom innym. A przecież republika to budowanie, za każdym razem od nowa, instytucji przez obywateli, a nie państwa przez polityków.

Republikanizm III RP stał się republikanizmem prawicy, językiem kontestacji i konfederacji barskiej. A powinien być językiem żywych i bliskich obywatelowi instytucji, których na

początku dwudziestego pierwszego wieku wielu – może poza Urzędem Regulacji Elektronicznej – nie mamy. Jest to pierwsze wyzwanie dla ciekawych państwa umysłów. Bowiern dla zaistnienia republika potrzebuje z jednej strony własnego ducha – powszechności i uczestnictwa – z drugiej strony ciała instytucji, które tego ducha, te emocje i tę energię kumulują i porządkują dla dobra ogółu. Oczywiście jest, że instytucje, które odziedziczyliśmy z XIX i XX wieku, przeżywają współcześnie kryzys. To nie tylko korupcja znana nam z afery Rywina, ale kryzys biurokracji niemieckiej niezdolnej do powstrzymania prywaty kanclerza Schroedera, wielokulturowy model społeczny Holandii, w którym mniejszość islamska dąży do przejęcia władzy w imię niedemokratycznych wartości, zawodne i same w sobie niebezpieczne instytucje bezpieczeństwa w USA, degradacja modelu socjalnego Francji, kryzys instytucji debaty publicznej i wolności słowa w Wielkiej Brytanii i wiele innych. Gdzie nie spojrzeć, tam fundamenty republikańskich z ducha państw ulegają erozji. A jednocześnie kolejne narody świata manifestują chęć republikańskiego przewrotu i odnowy tej tradycji. Czego potrzeba, by odnowić ją u nas?

Drugim wyzwaniem jest wychowanie do tychże nowych wyzwań. Jak odwrócić bieg demokratycznej erozji razem, w odpowiedzialności za ogół spraw wspólnych? Jak zamienić optymizm młodości w pragmatyzm instytucji bez utraty tego ducha i świeżości, który daje nam sens istnienia w zbiorowości? Odpowiedź nie jest łatwa, ale pozostawmy to pytanie na razie na boku. Podobnie jak trzecie wyzwanie, które związane jest z upadkiem ideologii, niejasnym statusem religii i galopującym postępnem technologicznym. Jeśli wierzyć Benedyktowi Andersonowi, który identyfikował początek współczesnych państw narodowych we wspólnym wyobrażeniu umożliwiającym dzięki rozwojowi druku i prasy, to dziś stoimy u progu kolejnego cywilizacyjnego skoku, który jeszcze nie został nazwany. Technologia kruszy delikatne spoiwo tradycji i burzy autorytety z mozołem bu-

dowane w czasach spokoju i stagnacji. To są wyzwania dla nowych form republikańskiego ducha, który nie powinien porzucać pamięci o swych korzeniach, ale tym bardziej nie powinien się tą pamięcią więzić. Wyzwaniem republikanizmu na nowe czasy jest nowy język reformy, uczestnictwa i wpływu wielu na życie nas samych. Takim przejawem republikańskiego ducha, nieokrzesłego jeszcze w instytucjach, ale wyłaniającego się w poszukiwaniach prawa do miasta, szerokich konsultacjach, pragnieniu wpływu, ale jeszcze bez zrozumienia własnej odpowiedzialności.

Trzeba również powiedzieć o tym, co nas pociąga w republice najbardziej. To przede wszystkim wolność, ale nie tylko zwykła swoboda indywidualna, ale wolność polityczna, której bliźniaczymi hasłami są równość i poczucie solidarności z innymi. To w imię wolności zrzucano kajdany politycznej demagogii despotów, uchwalano konstytucje, ustanawiano parlamenty i budowano związki wolnych demokratycznych państw i wolnych, niezależnych ludzi – społeczeństwo obywatelskie. Dziś republikanizm wydaje się być ledwie korektą liberalizmu, która zabezpiecza nas przed demagogią technokratów. Nigdy go nie zastąpi. Jest pieśnią przeszłości, ale z drugiej strony odżywa co chwilę w ideach, które dały siłę nowoczesnej Europie i Ameryce. Wolność, Równość, Braterstwo – hasła w tej właśnie kolejności są dla wschodzących imperiów drogowskazem potęgi.

Uzmysłówszy sobie na koniec, że republika i republikanizm nie są idyllą. W imię republiki mordowano, ustanawiano terror i dyktaturę, w republice istniało niewolnictwo oraz poniżenie kobiet. Republika to ciągle wyzwanie i dlatego warto o niej przede wszystkim mówić, lecz w działaniu obywatelskim zaufać politycznym republikanom nie warto dopóty, dopóki sami się republikanami z przekonania nie staniemy.

Pamięci Tomasza Merty, który niestrudzenie studiował polski republikanizm i zachęcał do tego innych.

Republikańska korekta

MARCIN KRÓL

Dlaczego w 1978 roku nasze pismo zdecydowaliśmy nazwać „Res Publiką”? Chciałem bardzo wyraźnie podkreślić, że gdy używam słowa „republikanizm” nie ma to żadnego związku z poglądami na przykład partii PiS czy PjN, które to ugrupowania uważają się za republikańskie. To jest nieporozumienie, ale nie chcę nawet w nie wnikać, nie ma to żadnego sensu.

Otóż w 1978 roku uznaliśmy, że sformułowanie „res publica” – wzięte, zresztą, od Hannah Arendt, która była naszą mistrzynią – jest sformułowaniem trafnym i ważnym z dwóch powodów. Po pierwsze – ponieważ uważaliśmy się w jakimś sensie za krytyków liberalizmu, chociaż jednocześnie – jak wszyscy w owym czasie – uznawaliśmy samych siebie za liberałów. Ta forma krytyki wówczas była ważna, ponieważ wiązała się z ideą *res publici*, do czego wrócę za chwilę. Po drugie – ponieważ w moim przekonaniu, w naszym przekonaniu, w przekonaniu Hannah Arendt i wielu

innych myślicieli, idea *res publici* wiąże się niesłychanie silnie z ideą polityczności. Otóż w '78 roku, za komunizmu, kiedy istniały już liczne pisma podziemne prowadzące intensywną polemikę, liberalizm był w jakimś sensie obowiązkowy. I oczywiście słusznie. Nie można bowiem nie być liberałem w sferze obyczajowej, bo kto w niej liberałem nie jest, ten najzwyczajniej w świecie jest świnią. W czasach pluralizmu liberalizm jest obowiązkowy, ale nie jako forma polityczności. Przeciwnie (to przekonanie żywiliśmy wtedy i żywię je do dzisiaj), liberalizm jako forma polityczności jest wręcz niebezpieczny, ponieważ, dominując nad życiem politycznym, prowadzi: a) do indywidualizmu oraz b) do deprecjacji tego, co polityczne. W gruncie rzeczy liberałowie naprawdę chcieliby, żeby polityki nie było, żeby była tylko administracja. Taka postawa wydaje się niebezpieczna.

Teraz kilka wyjaśnień. Po pierwsze: nie jestem przekonany, czy republikanizm dzisiaj w Polsce chwyta żywą nić tradycji. Nie będę zatem wracał do tradycji polskich, ponieważ ta nić, jak mówi Hannah Arendt, została zerwana – przez rozbiory i totalitaryzm. I chociaż mieliśmy republikanizm w XVII wieku, nawet całkiem dobry i ciekawy, a potem rewolucję i Konstytucję 3 Maja, ta nić donikąd już dzisiaj nie prowadzi. Otóż zarówno komunizm, jak i liberalizm – oczywiście na różne sposoby – próbowały doprowadzić do deprecjacji idei polityczności, to znaczy do przekonania, że w dobrych czasach, tu mówię o liberalizmie, jednostki mogą się uwolnić od związku z państwem. To w jakimś sensie wywodzi się już od Benjamina Constanta i jego sławnego eseju *O wolności starożytnych i nowożytnych*. Jego rozumowanie opiera się na przekonaniu, że można się uwolnić od ciężaru polityki i zażywać przyjemności wolności jednostkowych, wolności jednostkowej czy indywidualnej lub prywatnej – autor używa tych słów zamiennie. Constant był już świadom tego, że jest w tym zawarte pewne ryzyko, którego widmo spełniło się dziś w dramatycznej postaci. W Polsce

długo dominował komunizm, stąd liberalizm i idea wolności jednostki była najprzyjemniejszą reakcją sprzeciwu. Wszyscy chcieliśmy być wolni, natomiast niekoniecznie chcieliśmy naprawdę zajmować się polityką. Nie polski pisarz wprawdzie, ale czeski – i to dość znany, bo Vaclav Havel – powiedział rzecz fundamentalną i radykalną o odejściu od polityczności, a właściwie niepolitycznej polityce. O nadziei na to, że powstanie społeczeństwo, w którym polityka będzie niepotrzebna, bo będziemy wszyscy tak sobie bliscy i taką utworzymy wzajemną solidarność, że sfera polityczna przestanie mieć znaczenie. To były wszystkie mrzonki i, w jakimś sensie, jako głos krytykujący te mrzonki powstała „Res Publica”.

Co zabawne, gdy tylko założyliśmy pismo, uznano nas za radykalnie prawicowych, z zupełnie tajemniczych powodów – nie byliśmy prawicowi. Republikanizm, zresztą, w swej istocie nie jest ani prawicowy, ani lewicowy. Może być taki, a może być owaki, ale nie ma sensu przypisywanie go do którejkolwiek ze stron. Mam na myśli republikanizm, nie Republikanizm. Niektórzy uznawali nas ewentualnie za nacjonalistów, co było dość zabawne i na szczęście nietrafne. Po upływie lat okazało się, że w Polsce stało się to, co wówczas wydawało nam się prawdopodobne i czego skutki odczuwamy dzisiaj bardzo dotkliwie. Nie chcę przez to powiedzieć, że byliście tacy mądrzy, że wiedzieliśmy wszystko z góry. Jednak przy całym moim przekonaniu, że wszyscy jesteście liberałami, ta tendencja liberalna okazała się – jako tendencja polityczna – niebezpieczna.

Dlaczego? Nie dość powiedzieć, że jest to tendencja indywidualistyczna. W gruncie rzeczy to taka tendencja, w której rządzący chcieliby zostawić rządzonemu dużo wolności prywatnej: niech sobie robią ludzie w domu, co chcą. Podobnie zresztą jest w wielu innych krajach świata i Polska na tym akurat tle szczególnie się nie wyróżnia (no, może ze względu na jakość naszej polityki wyróżnia się nieco

in minus). Niech więc ludzie inwestują, niech się kochają, niech mają rodziny, niech podróżują, byleby się nie wtrącali do polityki – im mniej się wtrącają, tym lepiej! Bardzo niebezpieczna książka Fareeda Zakarii *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, która ukazała się kilka lat temu, doskonale pokazuje ten kierunek – kierunek Singapur. Innymi słowy, niektórym wydaje się, że najlepsze dziś jest takie państwo, które daje maksimum wolności obywatelom, którzy nie wtrącają do demokracji, do zarządzania tym państwem demokratycznymi metodami, ponieważ w gruncie rzeczy to straszne zawracanie głowy.

Doskonale zdają sobie sprawę, że demokracja powoduje zawroty głowy. Jednak to właśnie dlatego idea republikańska odgrywa dzisiaj rolę ważną, chociaż nie pierwszoplanową – na to nie ma żadnej szansy; odgrywa rolę ważną jako korekta liberalizmu, istotna korekta niektórych liberalnych złudzeń – przede wszystkim zaś tego, że można po prostu administrować, nie uprawiając polityki. W Stanach Zjednoczonych wyrosło bardzo ciekawe intelektualnie nowe pokolenie uczonych, uczniów, czy też – że się tak wyrażę – intelektualnych wnuków Hannah Arendt, którzy ją lansują.

Dlaczego więc uprawianie polityki i republikańska idea polityki są takie ważne? Ponieważ jeżeli się uważa, że można nie uprawiać polityki, a jedynie podejmować decyzje na podstawie opinii ekspertów, kończy się to jak w przypadku polskiej dyskusji o OFE. Oczywiście gdy podejmuje się decyzje dotyczące ogółu społeczeństwa (bo przecież dotyczą nas wszystkich) jedynie na podstawie opinii ekspertów. Nie próbuje się nawet temu społeczeństwu wytłumaczyć, jaki jest tak naprawdę sens podejmowanych działań, ponieważ przyjmuje się za pewnik, że eksperci wiedzą najlepiej – i to musi wystarczyć. Otóż oznacza to odwrócenie się od polityczności, a to z kolei – odwrócenie od wspólnoty. Nawet nie od dobra wspólnego, w które tak bardzo nie wierzę, ale odwrócenie od wspólnoty i odwrócenie tego, że decyzje

polityczne są decyzjami, za które trzeba ponosić odpowiedzialność. Zawsze są to bowiem decyzje o charakterze arbitralnym, ale podejmuje się je w imię interesu publicznego.

Kto myśli, że uda mu się uprawiać skuteczną politykę bez poczucia tego, że żyje w *res publice*, w pewnej rzeczywistości wspólnej – nawet jeśli ona nie jest wspólna tak jak wspólnota między ludźmi, a tworzy ją wspólnota interesu politycznego – ten się myli i zawsze przegra.

Te słowa nie są adresowane bezpośrednio do żadnej z działających dziś grup politycznych.

Parę zapisków o republice francuskiej

CHANTAL DELSOL

W przeciwieństwie do demokracji, która opiera się na wizji antropologicznej, czyli na tym, co rozumiane jest jako rzeczywistość, republika opiera się na ideale. W demokracji (słusznie czy niesłusznie) zakłada się, że każda dorosła jednostka jest zdolna do decydowania o własnym losie, a co za tym idzie – o losie wspólnym. Republika żywi nadzieję zjednoczenia w całość społeczeństwa złożonego z różnorodnych grup.

Ów ideał jedności opisał dobrze Cyceron, twierdząc w chwili rozdarcia republiki rzymskiej, że widzieć dwa ludy w jednej republice to jak widzieć dwa słońca na niebie zamiast jednego. Ideał republikański upodobali sobie Francuzi w dobie oświecenia, gdy rozwinął się podziw dla starożytnych.

Demokracja oczekuje akceptacji przez każdego, a od każdego podporządkowania się wspólnej regule; republika natomiast domaga się cnoty. W tym tkwi sedno. Przestrzeganie prawa można nakazać, ale cnotę?! W tym tkwi, jak wykażę, współczesny problem Francji.

Demokracja nigdy tak naprawdę nie przekonała do siebie Francuzów. Gdy nastąpiła wielka rewolucja, kraj był od wieków w rękach centralistycznych królów, którzy rzekomo z góry wiedzieli, co dobre dla poddanych, a rządzili za pośrednictwem obezwładniającej biurokracji. Tocqueville dobrze to wykazał w *Dawnym ustroju i rewolucji*. Nie ufano ani jednostkom, ani grupom. Traktowano je jak dzieci. Nieprzypadkowo Francja niemalże jako ostatnia przyznała kobietom prawa wyborcze: długo traktowała je jako zależne (w tym przypadku od Kościoła). Zatem we Francji prawdziwym modelem politycznym był i pozostaje ideał republikański. Wiąże się on z ciepłym opiekuńczym rządem, z dala od chłodu rządu demokratycznego, który zachęca do samodzielności i odpowiedzialności. Właśnie dlatego, kiedy powstawały dwie republiki, francuska i amerykańska, Ameryka za wzór wybrała Ojców Założycieli, podczas gdy Francja stworzyła alegorię Marianny o obfitych piersiach. Ojcostwo i macierzyństwo są owocnymi archetypami antropologiczno-politycznymi.

W XIX wieku wszędzie w Europie rozwijała się nostalgia za utraconym wspólnotowym społeczeństwem sprzed rewolucji, która przyniosła indywidualizm. Przejawami tego były fala niemieckiego romantyzmu i europejskiego socjalizmu. Bez przesady można twierdzić, że rozmaite ideologie rodem z XIX wieku, które zrodziły totalitaryzmy i dyktatury wieku XX, naznaczone były nostalgią za wspólnotowością: przyniosły socjalizm w różnych postaciach (leninizm i narodowy socjalizm) oraz faszysty-korporacjonizmy, które rozpleniły się na kontynencie.

Francja jest szczególnie wrażliwa na tę wspólnotową nostalgię, bo własna historia całkowicie ją odzwyczała od

jakichkolwiek nawyków samodzielności. Dlatego w XIX i w pierwszej połowie XX wieku Francja walczyła przyczyniła się do rozwoju idei korporatystycznych (od La Tour du Pin, poprzez Maurrasa i Massisa, po Pétaina) oraz ideałów zarówno republikańskich, jak i socjalistycznych. Oba łączą się, a nieraz zastępują wzajemnie. Po 1848 roku we francuskiej klasie robotniczej wykształca się republikanizm czerwony. Republikanizm jako forma utopii cierpi, gdy jest u władzy, bo zatracą swoje cnoty. Im bardziej władza republikańska krzepnie, a jej notabie radykalnieją, tym szybciej elementy ludowe skłaniają się ku socjalistom. Współcześnie dostrzegamy odwrotne, niemniej jednak znaczące transfery: zniechęcone socjalizmem przepoczwarzonym w socjaldemokrację francuskie elity skłaniają się ku republikanizmowi (zjawisko dość niedawne), chwytając się w ten sposób nieodległego ideału, którego rzeczywistość nie może obdebrać z cnoty.

Republika musi jeszcze przyjąć szerokie ideały związane z jednoczeniem coraz bardziej różnorodnego społeczeństwa. Tylko przez cnotę wiedzie droga do ich wprowadzenia (w przeciwnym razie zapanuje terror). Tego jednak brakuje. Republikańska Francja ponad wszystko pragnęłaby utrzymać jedność między grupami wielokulturowymi, przygarnąć całą ludzkość, a jednak pozostać zjednoczoną. Wymagałoby to daleko idącej cnoty: uwzględnić każdego z osobna, alfabetyzować przyjmowanych cudzoziemców i, rzekłabym, konkretnie się z nimi zbratać. Realizacji takiej cnoty we Francji nie widać – ograniczono się do wzniosłych moralizatorskich przemówień (sport narodowy) i posypywania „trudnych dzielnic” pieniędzmi (z dużej wysokości). Tak oto w tym kraju, któremu przyświeca głęboko jednościowy ideał, rozdźwięk między grupami pogłębia się tak bardzo, że – parafrazując Cyncerona – można w nim dostrzec kilka słońc na tym samym niebie.

Największa trudność jest następująca: Francja pozostaje krajem zastraszająco indywidualistycznym (zjawisko zwią-

zane z zadawnioną, zatwardziałą centralizacją, która nigdy nie dała przestrzeni dla rozwoju stanów średnich), podczas gdy republika domaga się skłonności do wspólnotowych rozkoszy. Utopistami stają się ci, którzy w dobie walkmanów nadal marzą o republice...

przełożył Marcin Rey

Republika: między mitem- -opowieścią a mitem-fikcją¹

CHANTAL DELSOL

Republika, zanim stanie się instytucją, jest przede wszystkim pewnym ideałem moralnym: tradycja ujmuje ją jako „moralność polityki”². Republika może też oznaczać najbardziej zbliżoną do swego ideału politykę, czyli praktykę mającą na celu dobro wspólne. Zgodnie z tradycją bowiem republika jest taką formą polityki, która, miast dążyć do przyznawania kolejnych partykularnych przywilejów masom – jak to może mieć miejsce w demokracji, rzeczywiście dąży do dobra wspólnego.

Stanowiąc ideał moralny, nigdy do końca niezrealizowany, republika rodzi i podtrzymuje pewien mit. Nie należy jednak tego ostatniego słowa rozumieć w sensie pejoratyw-

nym, który rozpowszechnił się w naszych czasach. Mit jest przede wszystkim świętą opowieścią, wskazującą przykład i nadającą sens. Staje się on następnie „mystyfikacją”. Mit-opowieść i mit-fikcja nie są tylko dwiema następującymi po sobie odsłonami – pozytywną i negatywną – pewnej wizji mitu. Mogą one formować genealogię. W przypadku Francji, republika w ciągu swoich dziejów wspiera się właśnie na tych dwóch aspektach.

Istnieje mit republikański, tak jak nie istnieje mit demokratyczny. W ciągu pięciu wieków swojej egzystencji republika rzymska trwała niesiona siłą marzenia zrodzonego przez ten mit. W schyłkowej fazie, która kończy się w 27 roku p.n.e., niespokojne wołania o zachowanie formy republikańskiej dobrze oddają, do jakiego stopnia instytucja zasymilowała wszelkie wartości polityczne. Pierwszym władcom udaje się utworzyć księstwa tylko na mocy fałszywej obietnicy zapewniającej zachowanie republiki: rzeczywistość znika za mową, mit staje się mistyfikacją. Demokracja zaś pozostaje zwykłym reżimem politycznym, wymiatanym i przynoszonym przez historię. Grecy złotego wieku wynoszą ją pod niebiosa, śpiewając o niej hymny, ale równocześnie jej krytyka jest wczesna i gorzka. Gdy w 338 roku p.n.e. demokracja upada pod Cheroneą, nie pozostawia po sobie nic poza wspomnieniem bezład. Podczas dwóch długich tysiącleci, które dzielą koniec Aten od początku demokracji nowożytnej, we wszystkich tekstach demokracja oznacza jedynie chaos i demagogię. Podczas gdy Rzymianie w swoich czasach ukazują republikę jako niemający sobie równego wzór i bezdyskusyjny ideał do realizacji, Grecy epoki klasycznej wpisują już demokrację na długą listę sukcesywnych erozji czasów: demokracja przeraża się w ochlokrację, władzę tłumu i przygotowuje budzący trwogę wylęg tyra. Podczas gdy nowożytna konstytucja republiki jako reżimu otwiera we Francji okres sakralizacji polityki, powrót demokracji do państwa po półwieczu totalitaryzmu otwiera epokę wątpienia i krytyki.

Republika jest zatem ideałem polityczno-moralnym, podczas gdy demokracja – reżimem politycznym. Pierwsza podąża wyłącznie za konkretnymi wartościami, zakorzenionymi w antropologii: człowiek jako byt społeczny dążący do życia w społeczeństwie powiązanym i solidarnym. Druga buduje na antropologii otwartej: ludzie są różni, a każdy z nich dąży do realizacji swej własnej jednostkowości.

Francja rewolucji przyjmuje ideał, aby go uczynić reżimem. Odtąd republika oznacza zarazem ideał jedności społecznej, który może znaleźć swą realizację w różnych reżimach politycznych, i specyficzną instytucję przeciwną monarchii. To połączenie (lub pomieszanie) ideału i instytucji odsłania źródła idealizmu (lub irrealizmu) francuskiego. Kraj ten bowiem wpisuje we władzę moralność za pośrednictwem mitu.

Mit-opowieść jest pewną historią niosącą budujący przykład, stanowiący model: historia ta jednocześnie usprawiedliwia podstawy tworzonej struktury, jak i, odwołując się do przeszłości, przekonuje o możliwościach jej realizacji. W czasach rewolucji francuskiej republika rzymska odgrywa, jak wiemy, rolę modelu. Oto „prawdziwa historia”, która szybko otoczona nimbem doskonałości (ideałem cnoty republikańskiej) staje się przykładem i sakralizuje się jako model-bez-skazy. Dla Fureta i Ozoufa³ idea republikańska jest „marzeniem kulturowym”: „w pewnym sensie ukazuje ona kult Starożytnych i wydaje się możliwą tylko w czasach, w których ludzie byli herosami lub półbogami”. Mit jako opowieść jest historią, która nadaje sens, przypomina początki i zarysowuje los przeznaczenia.

Niejednolitość republiki odbija się na podejściu do niej: jest oczywiście upragniona, jako obraz dobra, ale niebezpiecznie oddala się od rzeczywistości społecznej, którą zamierza zmieniać. Musi zatem spełnić trudne wymagania. Po pierwsze: utrzymać pokerową niewzruszoność balansując między tym, co dobre i tym, co możliwe. Po drugie: stale podtrzymywać nastawienie na dobro, które chce realizować. Republika

Francuska na początku zawiodła to pierwsze oczekiwanie, co spowodowało przemianę mitu-opowieści w mit-utopię, a ideału w terror. W XX wieku udało się jej osiągnąć wprawdzie delikatną, ale za to realną równowagę, mit-opowieść odnalazł swoje miejsce, umożliwiając pełne zapału podążanie za ideałem. Dziś przeżywa ona klęskę niespełnienia drugiego wymogu, przetwarzając mit-opowieść w mit-fikcję, a ideał w zawód. Nie bez znaczenia jest przypomnienie tych trzech etapów dla lepszego zrozumienia współczesności.

Z początku, w atmosferze racjonalności rewolucyjnej, mit jest historią, modelem do realizacji w toku wielkiej Historii; model ten winien być zrealizowany dosłownie, co w konsekwencji oznacza, że nie przebiera się w środkach potrzebnych do jego realizacji. Tu właśnie mit zbiega się z utopią lub ideologią, a jego instrumentalizacja tworzy proces terroru. Francja jest krajem sprzyjającym utopiom, przypuszczalnie z racji pozycji, jakie w nim zajmują odpowiednio intelektualiści i władza polityczna. Monarchia absolutna, odsuwając myślenie od kręgów władzy, utrzymuje je, by tak rzec, w utopii, gdyż nie odnosi się ono nigdy do rzeczywistości społecznej ani politycznej⁴. To samo można powiedzieć o Rosji, kraju, w którym obok siebie żyje arystokracja „oświecona” i klasa intelektualistów trzymających się na uboczu rzeczywistości politycznej.

Paradoksalnie francuski mit republikański pochodzi z myślenia, które zabrania mitu. Racjonalność rewolucyjna wykorzenia stare mity, ale jednocześnie produkuje i przyjmuje inne, bo czysta racjonalność nie byłaby niczym innym jak mitem-fikcją, jak to ukazuje Gilbert Durand: „Nadszedł zresztą czas, aby porozumieć się odnośnie żądań tych, którzy za wszelką cenę domagają się <<demistyfikacji>> człowieka. Z naszej strony możemy spytać, według jakiego reżimu mitycznego ukazuje się im ta mistyfikacja”⁵. Bo mit wytwarzany przez racjonalność z konieczności staje się ideologią i rodzi terror. We Francji XIX wieku Pierwsza Republika będzie identyfikowana z Terrorem.

Następnie we Francji końca XIX i XX wieku ideał republikański służy jako horyzont i model – już nie w atmosferze terroru, lecz ferworu. Podczas tego szczególnego czasu, który dziś możemy nazwać złotą epoką, republice udaje się osiągnąć równowagę między tym, co idealne i tym, co możliwe, jak również wesprzeć wysiłki konieczne dla konkretyzacji swych ideałów.

W epoce współczesnej, a przede wszystkim w ostatnich dekadach XX wieku, model republikański staje się fikcją i postrzegany jest w kategoriach rozczarowania. Zdobytcze republikańskie rozpraszają się, podczas gdy nostalgia opanowuje dyskurs. Co się stało?

Chcąc być moralnością – która nie zadowala się rzeczywistością taką, jaka jest, jak to ma miejsce na przykład w niektórych formach liberalizmu – republika musi wesprzeć wszystkie dyspozycje działalności, której się domaga. Moralność zakłada, że wyznacza się cele bardziej ambitne niż te wynikające z natury, oraz że zmierza się do ich osiągnięcia z miłości do Dobra lub – co na jedno wychodzi – podejmuje się wysiłki podające w wątpliwość proste prawo przyjemności. Moralność jest praktyką, działaniem, które posiada dwie charakterystyki: stawia wymagania, ale trud ich realizacji podejmowany jest dobrowolnie.

I tu właśnie pojawia się aktualny problem Republiki Francuskiej. Republika zakłada cnotę – nie w sensie religijnym, ale obywatelskim, której konieczność podkreślał już Monteskiusz. Domaga się ona bowiem, by jednostka oddała część swoich korzyści osobistych na poczet korzyści ogólnej; jednostka pozostawiona swojej naturze myśli natomiast przede wszystkim o własnych pragnieniach i o osobistym komforcie. Cnota domaga się nadto, by każdy obywatel odstępował owe korzyści osobiste dobrowolnie. Zakłada zatem wspólną wolę, wynikającą z działania podjętego przez każdego, formującą ostatecznie działanie wspólne przez wspólnotę celów, ze względu na korzyść ogólną.

Jeśli, dajmy na to, republika odrzuca nierówność szkolnictwa powodowaną przez pieniądze, jeśli daje sobie tak piękny ideał moralny równości edukacyjnej, musi także zapewnić jego realizację przez ustanowienie aktów prawnych. Jest to oczywiście dużo trudniejsze niż pozostawienie wolności w organizowaniu szkolnictwa zgodnie z prawami rynku, czyli drogą, by tak rzec, naturalną. Jeśli republika stawia sobie za cel integrację obcokrajowców, sprzeciwiając się gettoizacji, która postępuje w krajach anglosaksońskich, musi zapewnić ową integrację: nie tylko zlecając ją Państwu, które dysponuje środkiem w postaci przepływów finansowych, ale przez osobiste zaangażowanie obywateli. Wysiłek wynikający z cnoty pojętej w sensie obywatelskim oczywiście zakładać będzie akceptację wyrównania fiskalnego, ale również, a może przede wszystkim, wspólną refleksję nad wciąż nowymi trudnościami, które pojawiają się w związku z realizacją ideału moralnego, przenikliwość wobec tych trudności, podjęcie debat na temat rozbieżności między rzeczywistością i dobrem oraz niechcianych efektów samego „dobra”. Inaczej mówiąc: cnota republikańska wymaga stałej troski o realizację dobra wspólnego, obywatelskiego spojrzenia nieustannie przekraczającego własne ustalenia.

Obecna epoka obok tradycji republikańskiej karmi również jej przeciwieństwo: wartości indywidualistyczne. Rozwijając te dwa bieguny – ideał republikański i prymat pragnienia indywidualnego – ujawnia ona własną niemoc w procesie realizacji, który stopniowo prowadzi do cynizmu.

Przychodzi moment, w którym wymagania moralne republiki przewyższają nasze zasoby w cnotcie. Francuzi nie mają już ani chęci, ani odwagi by zdobyć się na wysiłek konieczny do osiągnięcia wysoko zakreślonego ideału. Zdają się całkowicie na instytucje, które ukonstytuowali dla zapewnienia ram upragnionej równości i jedności. Ale same instytucje nie wystarczą. Trzeba, by bez przerwy sprawdzać realną zdolność instytucji do zagwarantowania wybranych

wartości: edukacja narodowa nie tylko nie gwarantuje już Równości w nauczaniu, ale nadto sama generuje nierówności. Wobec takiego stanu zadyszki lub też działania przeciwnego nurtowi, należy ocalić wartość kosztem instytucji: należy na przykład postawić znak zapytania nad dotychczasowym systemem szkolnictwa, by wynaleźć inne sposoby na zinstytucjonalizowanie nowej formy równości szans. Ale wymagałoby to podważenia propagowanego z drugiej strony komfortu indywidualnego. Nie robi się zatem niczego, co mogłoby prowadzić do zmiany, choć każdy dobrze wie, co zmienić by należało: na przykład liceom znajdującym się w opałach zaproponować najlepszych wykładowców, a nie młodych stażystów – co prawdopodobnie oznaczałoby konieczność zmiany karty nauczyciela.

Obywatele, którzy nie znajdują w sobie wystarczająco dużo cnoty republikańskiej, by działać, wolą o republice rozprawić. Łatwiej jest mówić niż działać, w ten sposób można usprawiedliwić i oszukać samego siebie. Moralność republikańska staje się zatem zwykłym dyskursem, który coraz bardziej mija się z rzeczywistością. A zatem w szkolnictwie utrzymuje się stan hipokryzji – moralność w tym samym stopniu wygrażająca, co wykpioną. Myślenie polityczne łączy się z mitem-fikcją, gdy nie można już powiedzieć prawdy (na przykład o lenistwie niektórych bezrobotnych, lub nieobecnościach w pracy nauczycieli). Francuski model polityki, która chce również być inkarnacją moralności, buduje państwo o charakterze ideologicznym (zapewne zakładając to jednocześnie na samym początku). Francuzi bardziej niż ościenne narody narażeni są na przyjęcie postawy ideologicznej, która polega na obronie założeń aż do granic absurdu, nie zważając na koszt. Podczas gdy lejburzysta Tony Blair, by wymenić tylko jego, porzuca jedną za drugą ze zdobyczy socjalizmu z powodu wykazanej nieskuteczności, większość Francuzów pozostaje tępo wpatrzona w założenia republikańskie nawet wtedy, gdy grunt osuwa się im pod nogami.

Egzystencja naznaczona hipokryzją rodzi pewną formę cynizmu: gdy ideał polityczno-moralny kupuje się za cenę kłamstwa, wartości wspólne same okazują się zdradliwe i każdy myśli jedynie o tym, by wyłożyć swego zwycięskiego jokera. Celem uczestników gry staje się nie tyle rozpoznanie wiodącej wartości, co raczej umocnienie własnej pozycji w systemie i zapewnienie sobie przywilejów – ponieważ równość nauczania zniknęła, to przynajmniej niech niektórzy będą bardziej równi niż inni. Pod płaszczykiem dyskursu moralnego szkole republikańskiej zależy przede wszystkim na osiągnięciach dzieci nauczycieli, emerytura przez kapitalizację jest zapewniona dla funkcjonariuszy publicznych, a każdy dobrze wie, że działający w służbie publicznej strajkują jedynie dla utrzymania własnych praw nabytych (*privata lex*, czyli własnych przywilejów). Tym samym republika przechodzi od mitu do mistyfikacji, od aktu do zaklinalnia, od rzeczywistości moralnej do zwodzenia.

Zachowanie wartości republikańskich wymaga pracy u podstaw, zapewniającej zaangażowanie z pominięciem korzyści osobistych – lub, jeśli wolimy, stałości cnoty republikańskiej.

Republika nie jest mistyfikacją ideologiczną jak socjalizm, który u szczytu swego kłamstwa zwany był „realnym”; nie jest niemożliwa do zrealizowania. Ale jest wielkim dziełem, które wymaga niezwykłych i nieustannych wysiłków. Zarzucenie ich sprawia, że republika przechodzi od działania do mistyfikacji. Jak można wierzyć, że idea tak hojna może zostać zrealizowana bez realnej hojności? Nie wystarczy mówić o moralności, by żyć moralnie, ani przywoływać ideał, by stać się bytem moralnym. By zintegrować obcokrajowców, nie wystarczy postponować amerykańskie getta i podpierać obelgami ostracyjny wyrok na ksenofobię francuską. Nie ma „zbyt wielu obcokrajowców we Francji”, ale siły, które przeznaczamy na ich integrację, są zbyt wątłe. „Siły” nie należy tu rozumieć jako milionów podatków przelanych z kont obojęt-

nych na sprawę obywateli, ale jako troskę, to znaczy klarowną refleksję nad sytuacją, debaty między ludźmi dobrej woli w celu podjęcia konkretnych działań solidarnościowych.

Inaczej mówiąc: problem francuski wywodzi się przede wszystkim ze stałego braku konsekwencji w działaniu. Oto naród, który chciał utrzymać wysoki poziom idealizmu, nie wykazując konkretnej hojności; domaga się zwolnienia z odpowiedzialności w życiu indywidualnym, wymagając odpowiedzialnego życia społecznego; zrywa solidarność z bliskim, pouczając o konieczności solidarności z tymi, którzy są daleko. Naród, który ostatecznie sprzedaje indywidualizm, oplakując porzucenie republiki. Nic bardziej nie niszczy niż moralność uroczyście proklamowana i zarazem znieważana; kaznodziejsko nauczany, ale niezrealizowany ideał polityczny.

Jeśli więc republika jest moralnością polityczną, jej stałym problemem jest napięcie między rzeczywistością i ideałem. Pierwsza Republika rozpadła się, ponieważ postawiła przed sobą ideał nieosiągalny z punktu widzenia możliwości każdego pojedynczego człowieka. Piąta Republika rozpada się, ponieważ stawia sobie ideał sam w sobie osiągalny, który jednak staje się niemożliwy do zrealizowania z punktu widzenia możliwości indywidualisty późnej nowożytności.

Ów problem konkretnych możliwości mógłby zachęcać do krytyki egoistycznej jednostki i zaprowadzić nas do rozważenia nad wątpliwymi cnotami obywatelskimi, przynajmniej z punktu widzenia obecnego ideału republikańskiego, by tak rzec, wypisanego na niebiosach. Ale człowiekowi brakuje już chęci, by odnawiać systemy polityczne dla ludzkości, która nie istnieje. Starożytna republika poruszana przez cnotę obywateli gotowych w każdej chwili bieć na palisady jest częścią utraconego świata, w którym społeczności były wspólnotami; świata utraconego wraz z pojawieniem się nowożytnej, zatomizowanej jednostki. W społecznościach współczesnych, przynajmniej jeśli chcemy być w zgodzie z rzeczywistością, należy wymierzyć korzyść ogólną na

szczyptę altruizmu, który jednostki zechcą wykazać swoim postępowaniem. Oto dlaczego problem możliwości realizacji ideału republikańskiego zależy od pytania o koegzystencję republiki i demokracji. Akt moralny musi być chciany, a nie narzucony: tak więc republika jako moralność polityczna musi sobie wyznaczyć cele moralne akceptowane przez wszystkich, a nie narzucone przez cenzorów. Jeśli republika pozostałaby rzeczywiście zakotwiczona w demokracji, nie byłaby zdana na bolesne rozdarcie między ideałem a cnotą konieczną dla jego skonkretyzowania.

Republika wcale nie definiuje się przez dążenie do dobra wspólnego, jak sugeruje nasza przypoehlebna tradycja. Republika definiuje się przez dążenie do dobra wspólnego uznanego i podjętego wspólnie, to znaczy demokratycznie. W przeciwnym razie nie będzie różnicy między republiką a despotyzmem oświeconym. Cesarz Chin I wieku p.n.e., oświecony despota czasów Oświecenia, dyktator maurrasiański – wszyscy oni podążają za dobrem wspólnym. Jaka jest różnica między ich rządami a rządem republikańskim? Cesarze, despoci lub dyktatorzy sami określają, co jest dobrem wspólnym, a potem je narzucają. Natomiast w republice trzeba, aby każdy obywatel samodzielnie doszedł do przekroczenia swojej osobistej korzyści w konsekwencji dobrowolnego podążania za korzyścią wspólną. To przejście od tego, co partykularne do tego, co uniwersalne określa obywatela – pod rządami despoty oświeconego istnieją jedynie podmioty zmuszone podporządkować się jakiejś uniwersalnej idei, której sami nie wypracowali, i której znaczenia często nie rozumieją. Dlatego też, jeśli w republice nie ma powszechnej akceptacji dobra wspólnego, przekraczającego strategię indywidualne, należy mówić raczej o autokracji oświeconej niż o republice.

Jeśli uniwersalny element republiki – korzyść ogólna, wykraczająca poza korzyść indywidualną – musi absolutnie być stanowiony razem i przyjęty na drodze demokratycznej, to dlatego, że jest uniwersalny moralnie, a zatem wymaga-

jący wolności – i to z dwóch powodów. Przede wszystkim dlatego, że każdy akt moralny jest związany z dobrowolną przynależnością, w przeciwnym razie staje się jakąś formą inkwizycji. Po wtóre, ponieważ uniwersalność moralna – z definicji, radykalnie różna od uniwersalności naukowej (lub prawdy z oczywistości) – nie może pretendować do oczywistości obiektywnej i dlatego wymaga dyskusji oraz uznania, zanim zostanie narzucona społeczeństwu.

Jeśli moralność polityczna, która ma być skonkretyzowana, nie jest określona wspólnie, republika staje się imperium. Kończy przez wyniesienie do uniwersalności etyczno-politycznej nie tyle korzyści partykularnej swych przywódców (jak to jest w autokracji lub zwykłej dyktaturze), ale partykularną wolę moralną swoich przywódców, co stanowi autokrację oświeconą.

To właśnie w tym sensie republika francuska jest antydemokratyczna [...]: nigdy nie wierzyła, że jej obywatele są zdolni do myślenia w kategoriach tego, co moralnie uniwersalne w dobru wspólnym. Ważne dla niej jest nie tyle dobro wspólne wybrane i skonkretyzowane razem, lecz pewna wartość wskazana uprzednio, której nie można poddać pod debatę: równość.

przełożył Sławomir Szczepaniak

¹ Fragment książki Chantal Delsol *La République. Une question française*, PUF, 2002. Rozdział pt. *Republika: między mitem-opowieścią a mitem-fikcją*.

² B. Bourgeois, *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000, s. 198.

³ *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993, s. 46.

⁴ Th. Zeldin, *Histoire des passions françaises*, t. II, Payot, 1994, s. 85.

⁵ *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1992, s. 495.

Republikanizm w stylu amerykańskim

RICHARD WOLIN

W języku angielskim nie ma bardziej niezrozumiałego słowa niż republikanizm

John Adams, 1807

Szukając źródeł republikańskiej myśli politycznej, należy wrócić do pierwszych rozdziałów Arystotelesowskiej *Polityki*. Jak dobrze wiadomo, w księdze I Arystoteles podaje słynną definicję „człowieka” jako *zoon politikon*: istoty, której najwyższym celem czy powołaniem jest życie w *polis*. W toku kolejnych 2400 lat myśli politycznej zagubiliśmy oryginalny sens Arystotelesowskiej deklaracji. Formułując swój pogląd, Arystoteles wykluczył zarazem szereg rozmaitych, konkurencyjnych sfer, roszcujących sobie prawo do pierwszeństwa: rodzinę, *oikos* (dom), rynek, „trybunał” (w przypadku monarchii), związki religijne itd. Zdaniem Arystotelesesa *polis* jest

miejscem, w obrębie którego mężczyźni i kobiety gromadzą się, aby wyróżnić się spośród innych poprzez swoje słowa i czyny. Stanowi tym samym pewną przestrzeń lub ramy, w sposób szczególny sprzyjające realizacji cnoty czy ludzkiej doskonałości. Ci, którzy osiągną tu perfekcję, zyskają coś w rodzaju nieśmiertelności, gdyż ich dokonania będą upamiętniane i wysławiane przez utalentowanych historyków i poetów, jak Plutarch czy Wergiliusz. Dla Arystotelesa *polis* miało przewagę nad monarchią – rządami jednego człowieka – gdyż oznaczało miejsce, w którym równi wymieniają się w rządzeniu dla wspólnej korzyści: kolejno rządząc i będąc rządzonymi. Zarazem jednak różniło się od demokracji, której cechą charakterystyczną są rządy większości lub *hoi polloi*, stanowiących wedle powszechnej opinii „istoty niższe”, niepowołane do rządzenia. A zatem Arystoteles nie był ani demokratą, ani rojalistą, lecz raczej zwolennikiem arystokracji – nie w znaczeniu władzy dziedzicznej, lecz w etymologicznym sensie „rządów najlepszych”. Nazywając człowieka *zoon politikon* Arystoteles twierdził, że z punktu widzenia praktyki czy ludzkiej aktywności życie polityczne jest „najwyższym rodzajem życia”. Wszystkie te zasady stworzyły konceptualną bazę republikańskiego modelu politycznego, rozwiniętego później przez takich myślicieli jak Cynceron, Liwiusz, Machiavelli, Harrington i Rousseau.

Jednak nawet ta szkicowa, wstępna charakterystyka pozwala rozpoznać jedną z głównych trudności na drodze do realizacji republikańskich ideałów w warunkach współczesnej polityki. Historycznie rzecz biorąc, większość republik zakładała istnienie znaczącego komponentu arystokratycznego, sprzyjając rządóm elit. Czołowi myśliciele republikańscy, tacy jak Arystoteles, Liwiusz czy Cynceron, „zwykli byli dyskredytować zdolności [zwykłych] ludzi do deliberacji i podejmowania politycznych decyzji w ramach rządów ludowych”¹. Republikanizm tradycyjnie rozróżniał aktywne i pasywne obywatelstwo: tych, którzy zdolni są rządzić, i tych, którzy powołani

są do bycia rządzonym czy do podporządkowania się. Demokracja przeciwnie, zakłada ideę równego obywatelstwa bądź równości wobec prawa. Co więcej, z uwagi na to, iż greckie państwa-miasta czy poleis były społecznie homogeniczne, rozumienie cnót czy doskonałości było łatwe do określenia. Współczesne demokracje stanowią natomiast obszary „społecznej dyferencjacji” i szerokiego pluralizmu kulturowego. Stosownie do tego, pojęcie cnoty czy ludzkiej doskonałości ulega w nich pluralizacji. Żaden z tych faktów nie przesądza o tym, iżby ideologia republikańska stała się anachronizmem, pozbawionym znaczenia dla współczesnej polityki. Wskazują jednak bez wątpienia na to, że musimy być niezwykle ostrożni w doborze tych aspektów republikańskiej spuścizny, które warto odzyskać dla współczesności. Jednym z problemów współczesnego dyskursu republikańskiego jest to, że często rozwija się go w duchu nostalgii i idealizacji: przeceniając zalety republikanizmu i bagatelizując jego ograniczenia.

Chociaż żyjemy w epoce niezwykle odległej od czasów rozkwitu klasycznego republikanizmu, w ostatnich dekadach szereg najoryginalniejszych publikacji z zakresu anglo-amerykańskiej myśli politycznej – książki Hannah Arendt, Bernarda Bailyna, Gordona Wooda, J.G.A. Pococka i Quentina Skinnera, by wymienić autorów najbardziej znanych – koncentrował się na spuściznie republikańskiej. Jak można wyjaśnić tę osobliwość? Jest to tym bardziej zaskakujące, że bezpośrednio po wojnie obowiązywał całkiem odmienny consensus polityczny, ustanowiony w oparciu o klasyczne studium Louisa Hartza, *The Liberal Tradition in America* z 1955 r. Hartz bronił w swej książce tezy o amerykańskiej wyjątkowości – poglądu, który zyskał na aktualności wraz z nastaniem zimnej wojny. Twierdził, że „liberalizm” – polityczna filozofia zbudowana wokół wartości indywidualnej wolności i poszanowania dla swobód obywatelskich czy praw podstawowych – stanowi zasadnicze credo polityczne Ameryki. Błogosławieństwem Ameryki było to, iż w prze-

ciwieństwie do politycznych wynaturzeń Starego Świata, pozostała wolna od politycznego ekstremizmu, zarówno w jego prawicowym, jak i lewicowym wydaniu. Hartz twierdził, że podczas gdy inne nacje flirtowały z doktrynami politycznego radykalizmu, Ameryka pozostała wierna – by odwołać się do określenia innego liberała tego nurtu, Arthura Schlesingera – „żywotnemu centrum”.

Sądzę, że można bezpiecznie stwierdzić, iż wielka fala publikacji republikańskich, o której wspomniałem wcześniej, ukształtowała się jako reakcja na dość przesadne poglądy Hartza odnośnie politycznej centrowości liberalizmu. Warto również w tym miejscu zaznaczyć, że gorące debaty intelektualne, przeciwstawiające zalety liberalizmu i republikanizmu, nie były wyłącznie kwestią akademicką. W latach 50. i 60. uczeni i eksperci zdali sobie sprawę, że amerykański liberalizm uległ groźnemu przeobrażeniu. Nie miał już nic wspólnego z klasycznymi, dziewiętnastowiecznymi doktrynami ekonomicznego leseferyzmu i tak zwanego krzepkiego indywidualizmu. Przeobraził się natomiast w coś, co można by nazwać „technokratycznym liberalizmem”: w quasi-humanitarne rządy wpływowych i zamożnych elit administracyjnych. Renegat C. Wright Mills, socjolog, podjął ten problem w klasycznym studium *Elita władzy* z 1957 roku. W 1961 roku odchodzący prezydent Dwight Eisenhower, były generał armii, ostrzegał przed podobnymi tendencjami w głośnym orędziu, w którym naświetlił zagrożenia płynące z rozrastającego się „kompleksu militarno-przemysłowego”.

Należy pamiętać, że w latach 50. w kręgach amerykańskich nauk politycznych panowała moda na teorie technokracji politycznej. Doktryny te opierały się na założeniu, iż w rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych masy są politycznie niestałe i nieodpowiedzialne, a tym samym niezdolne do rządzenia. Przeciętni mężczyźni i kobiety kierują się irracjonalnymi namiętnościami, przez co z natury pociągają ich ekstremalne ruchy polityczne. Teoretycy politycznej

technokracji twierdzili, że rosnąca „złożoność społeczna” powoduje, iż masy nie są już wystarczająco wyrefinowane intelektualnie, by podejmować przemyślane decyzje polityczne – stąd konieczność sprawowania władzy przez wykształcone, paternalistyczne elity. Jak stwierdził z obezwładniającą szczerością Seymour Martin Lipset, jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli teorii elit, autor *Homo Politicus*: „Elementem dystynktywnym i najcenniejszym demokracji jest kształtowanie się politycznej elity w toku rywalizacji o głosy z reguły pasywnego elektoratu”². W tej mierze, w jakiej zniechęcał do partycypacji w polityce, technokratyczny liberalizm był w istocie ideologią depolityzacji.

Moim celem jest odsłonięcie lub wyeksponowanie tego, co chciałbym nazwać „polityczną nieświadomością” republikańskiej historiografii. Głównym zamysłem republikańskiego odrodzenia było uwypuklenie mankamentów liberalizmu jako doktryny politycznej. Jednym z wyróżników liberalizmu jest celebrowanie zalet „wolności negatywnej” – sfery indywidualnych uprawnień, uznawanych w teorii za nietykalne, a tym samym niedopuszczające ingerencji i naruszeń ze strony władzy. Jednak niedostatki tego modelu politycznego są od razu widoczne. Ostatecznie bowiem Jeffersonowska obrona „dążenia do szczęścia” z Deklaracji Niepodległości została tu całkowicie przeinaczona. Amerykańska koncepcja wolności stopniowo stawała się głucha na względy „dobra wspólnoty” czy „dobra publicznego”, jednego z centralnych lejtmotywów republikańskiego credo. Przeciwnie, wolność zaczęła być z czasem kojarzona z pragnieniem Amerykanów, by zostawić ich w spokoju i pozwolić im dążyć do materialnego dobrobytu. A zatem, jak pisał Gordon Wood, już w latach 80. XVIII w. „ciążąca i napięta polityka rewolucyjna, trudności z wytrwaniem przy dobru publicznym jako realnej, namacalnej esencji pośród zgłętku partyjnych interesów, przygniotły wiarę republikańską. Konstytucja [...] stanowiła przełom w kierunku <<całkowicie nowej>> i <<jawnie nowoczesnej>> koncepcji polityki. Republikanizm

tracił na sile: po stronie Konstytucji stanął liberalizm”³. Tę samą myśl wyraził inny amerykański uczony: „Wielu Amerykanów zaczęło coraz bardziej utożsamiać wolność z wolnością od ingerencji i przymusu; podczas gdy John Locke i Adam Smith ujmowali uprawnienia polityczne i wymianę ekonomiczną w kontekście powinności religijnych i życia etycznego, część Amerykanów zaczęła pojmować wolność jako coś niezależnego od społecznej odpowiedzialności. [...] Dawna, etyczna idea <<republikańskiej prostoty>> stała się przeszkodą na drodze postępu i dobrobytu rozumianego w kategoriach sukcesu rynkowego. [...] Cincinnatus przeobrażał się w Dale’a Carnegie”⁴.

W ten oto sposób liberalna koncepcja politycznego zaangażowania uległa osłabieniu. Hannah Arendt słusznie nad tym ubolewa w *O rewolucji*: tym, co przetrwało w amerykańskiej polityce „po zagubieniu ducha rewolucyjnego, są swobody obywatelskie, indywidualna pomyślność maksymalnej liczby osób i [tyrania] opinii[i] publiczn[ej] jako najwyższa siła rządząca egalitarnym, demokratycznym społeczeństwem”⁵. W post-rewolucyjnej Ameryce liberalny dyskurs polityczny porzucił Arystotelesowską, żywotną ideę *zoon politikon*, gdzie polityka oznaczała najwyższe dążenie czy powołanie człowieka. Przeciwnie, klasyczny liberalizm reprezentował coś, co można by określić jako podszytą strachem, atomistyczną „anty-politykę”. Zatem w opozycji do dominującego consensusu liberalnego, odrodzenie republikańskie było zgodnym przedsięwzięciem historiograficznym, mającym na celu rewizję aktywnego, obywatelskiego, partycypacyjnego wymiaru demokratycznej polityki, który został stłumiony przez presję i lęki czasów zimnowojennego balansowania na politycznej i nuklearnej krawędzi.

Jednak z uwagi na to, iż republikańskie odrodzenie posługiwało się metodą „historyczną” w swej próbie przywrócenia obywatelskiego wymiaru amerykańskich początków, intencje jego przedstawicieli w odniesieniu do politycznej teraźniejszości nigdy nie były do końca jasne. Jego

zwolennicy nigdy nie wyjaśnili, w jaki sposób można by przystąpić do reaktywacji republikańskiej praktyki politycznej we współczesnym, demokratycznym społeczeństwie masowym. Które cnoty należałoby wybrać? Które z nich są możliwe w realnej praktyce lub pozwalają na realistyczną implementację?

W ujęciu amerykańskich początków, zaprezentowanym przez Louisa Hartza, intelektualna pierwszoplanowość Lockowskiej koncepcji praw naturalnych, własności i ograniczonego rządu była bezdyskusyjna. Jednak prorepublikańscy historycy, tacy jak Bernard Bailyn, Gordon Wood i J.G.A. Pocock odkryli tu wpływy całkiem odmiennej logiki politycznej. W *The Ideological Origins of the American Revolution*, Bailyn pokazywał, że z chwilą, gdy osadnicy amerykańscy wybrali niepodległość od Anglii, wkroczyli na niezbadane tereny – na polityczną ziemię niczyją. Od tamtej pory zmuszeni więc byli wynaleźć dla swoich celów nowe formy polityczne: „nową naukę polityczną”, by przywołać określenie Tocqueville’a. Z jednej strony, obawiali się demokracji, którą postrzegali jako politycznie niestabilną i która wiązała się w ich mniemaniu z rządami najmniejszego wspólnego mianownika. Republiki, przeciwnie, były historycznie związane z małymi jednostkami terytorialnymi: państwami-miastami, takimi jak Ateny, Wenecja, renesansowa Florencja czy Genewa. W konsekwencji amerykańscy założyciele postawili na kwadraturę koła. Doszli do wniosku, że arystokratyczne cechy republikanizmu pozwoliłyby ujarzmić lub złagodzić polityczne ekscesy demokracji. Jak zauważa Bernard Bailyn, w ten oto sposób osadnicy starali się zasypać przepaść między dwoma politycznymi światami: „światem połowy XVIII wieku, nadal żywo przejętym zestawem idei sięgających bezpośrednio klasycznego antyku – Arystotelesa, Polibiusza, Machiavellego i siedemnastowiecznych źródeł angielskich – oraz całkiem odmiennym światem Madisona i Tocqueville’a”⁶.

Zdaniem Gordona Wooda, w połowie XVIII wieku kwitł

w Ameryce autentyczny kult klasycznej starożytności. Na pewnym etapie każdy nieomal wig nosił imię przejęte po jakimś starożytnym bohaterze republikańskim. Jednak w ten kult wplecione były pewne wybitnie protestanckie obawy i troski, dotyczące upadku obyczajów, cnót, składających się na dobre życie, i perspektyw zbawienia. A zatem w kontekście amerykańskim „obok Arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako zwierzęcia politycznego [...] należy umieścić surowe wymagania Augustyńskiego chrześcijaństwa. Jeżeli Ameryka miała być republiką, to w formie – wedle sformułowania Samuela Adamsa – «chrześcijańskiej Sparty», gdzie termin określający miał ogromne znaczenie”⁷. Tym samym, w przeciwieństwie do Francji, gdzie religia była wrogiem republikanizmu, w Ameryce te dwa punkty widzenia nakładały się na siebie, co zaowocowało swoistą koncepcją celów i treści republikanizmu – skierowaną bardziej do wewnątrz i silniej zorientowaną na kwestię uprawnień. W tej mierze, w jakiej amerykańska wersja republikanizmu łączyła Lockowski indywidualizm z chrześcijańską ideą przymierza, „Amerykanie mogli uważać się jednocześnie za republikańców, liberałów i chrześcijan”⁸.

Osadnicy doszli do przekonania, że głównym zagrożeniem dla republik nie są wrogowie zewnętrzni, lecz rozkład wewnętrzny. A zatem tylko zachowanie cnót „umiaru, przedsiębiorczości i prostoty” pozwoli im przetrwać. Jak zauważa Wood, „[h]istoria starożytności zyskała tym samym funkcję swego laboratorium, w którym z badań nad umarłymi republikami wyprowadza się naukę o społecznym zdrowiu i chorobie, przypominającą wiedzę o świecie naturalnym”⁹. Jednak z analizy Wooda wynika jasno, że osadnicy przejęli republikanizm odpowiednio do swoich celów. Ostatecznie więc wersja republikanizmu, którą otrzymujemy, wydaje się wysoce ostrożna i wąska. Jak stwierdza Wood: „Skoro republika oznacza nie tyle formalną strukturę rządu, co jego ducha, prawdziwi wigowie mogli nawet uznać brytyjską monarchię w jej formie idealnej za republikę”¹⁰.

Jak zaznaczyłem wcześniej, republikańska historiografia pojawiła się jako reakcja na niepokojące tendencje depolityzacyjne technokratycznego liberalizmu. Jak na ironię, tuż po ukazaniu się pierwszych prac z zakresu republikańskiego odrodzenia – *O rewolucji* Hannah Arendt ukazało się w druku w 1963 r.; *The Ideological Origins of the American Republic* Bailyna w roku 1967 – na obszarze Ameryki nastąpiła eksplozja ducha demokracji partycypacyjnej. Ruch praw obywatelskich na południu Ameryki nadał ton polityce lat 50., kiedy Afroamerykanie gwałtownie protestowali przeciwko niesprawiedliwej segregacji poprzez strajki, marsze i publiczne zgromadzenia. W 1960 roku grupa krytycznie nastawionych studentów uniwersytetu Ann Arbor w stanie Michigan opublikowała deklarację z Port Huron [Port Huron Statement], potępiającą wady politycznej technokracji i nawołującą współobywateli do przywrócenia partycypacyjno-demokratycznego ducha wczesnej Republiki. Cztery lata później na uniwersytecie kalifornijskim w Berkley eksplodował Free Speech Movement [Ruch Wolności Słowa]. W niedługim czasie jego obywatelsko-libertariański etos rozprzestrzenił się na innych ważnych kampusach amerykańskich: na uniwersytetach Michigan i Columbia oraz na Uniwersytecie Madison w stanie Wisconsin. W roku następnym zaangażowanie USA w Wietnamie uległo dramatycznej eskalacji. Niedługo później 500 tysięcy amerykańskich żołnierzy stacjonowało w południowo-wschodniej Azji. Protesty antywojenne wybuchną na kampusach oraz w głównych ośrodkach miejskich, osiągając apogeum w 1969 roku w legendarnym marszu na Waszyngton. Z uwagi na szacowaną liczbę dwóch milionów uczestników okazał się on największą pojedynczą akcją protestacyjną w dziejach Ameryki. Pozwala to na wniosek, iż wychodząc na ulicę w celu zmanifestowania swoich głęboko odczuwanych przekonań politycznych, młodzi Amerykanie starali się zrealizować w praktyce sens Arystotelesowskiego *zoon politikon* w warunkach współczesnego

państwa. Nadanie wartości aktywnemu obywatelstwu, jak również wyniesienie „wspólnego dobra” ponad względy interesów prywatnych lub grupowych sugeruje wyraźne pokrewieństwo z politycznymi wartościami republikanizmu.

Czy Arystoteles by to zaaprobował? Z pewnością nie. Nie zapominajmy, że z kulturowego punktu widzenia, republikanizm był z reguły doktryną wysoce konserwatywną, a nawet antydemokratyczną. Dobro wspólnoty ma tu pierwszeństwo względem indywidualnych inklinacji i preferencji. Pomimo tego co najmniej jedna spośród przedstawicieli współczesnego republikanizmu – Hannah Arendt w jej głośnym eseju *Nieposłuszeństwo obywatelskie* – oceniła pozytywnie ruch antywojennych protestów jako egzemplaryczne odnowienie publicznych zobowiązań w epoce administracyjnej kolonizacji polityki przez grupy interesu, partie polityczne i lobbystów. Jak pisze Arendt: „Nadzwyczajne działania potrzebne były zapewne zanim jeszcze mogliśmy zadomowić nieposłuszeństwo obywatelskie – nie tylko w naszym języku politycznym, ale także w naszym politycznym systemie. Kiedy utrwalone instytucje nie funkcjonują należycie, a ich autorytet traci swą moc, z pewnością zachodzi konieczność takich działań; tak jest dziś w USA, w efekcie czego dobrowolne stowarzyszenie przekształciło się w nieposłuszeństwo obywatelskie, a wyrażenie niezgody w opór”¹¹. W pokrewnym eseju *Myśli o polityce i rewolucji*, złożyła pokoleniu ‘68 jeszcze większy hołd. Przywołując dziedzictwo Thomasa Jeffersona i Toma Paine’a, stwierdziła: „pokolenie to [‘68] odkryło coś, co osiemnasty wiek nazywał <<publicznym szczęściem>>”¹².

W globalnym społeczeństwie, coraz silniej zdominowanym przez globalne przepływy informacji, multikulturalizm, nakładające się na siebie struktury regionalnych i międzynarodowych rządów oraz rudementy globalnego społeczeństwa obywatelskiego o rosnącej asertywności i wpływach, republikanizm stał się obrazem politycznej idylli – przedmiotem nostalgii, żywej w dobrej wierze przez

uczonych, szukających w przeszłości prostszych form politycznych. Jego sens pozostaje dziś żywy w duchowym klimacie demokracji partycypacyjnej: w chwilach politycznych przełomów, kiedy *demos* potwierdza na nowo wartości obywatelskiej wolności, godności ludzkiej i suwerenności ludu.

przełożyła Samanta Stecko

- ¹ John McCormick, *Machiavellian Democracy*, Nowy Jork: Cambridge University Press, 2011, s. 6.
- ² Seymour Martin Lipset, Wstęp [w:] Robert Michels, *Political Parties*, Nowy Jork: Collier Books, 1962, s. 37.
- ³ Daniel J. Rodgers, *Republicanism: the Career of a Concept* [w:] "Journal of American History" 1992, czerwiec, s. 19. Rodgers pisze dalej: "Wyjąwszy Pococka: był on rzadkim pisarzem nurtu republikańskiego, który wątpił w tezę, jakoby liberalizm pochłonął ekonomiczne, polityczne i kulturalne życie narodu", s. 24.
- ⁴ James Kloppenberg, *Premature Requiem: Republicanism in American Political History* [w:] *The Virtues of Liberalism*, Nowy Jork: Oxford University Press, 1998, s. 66. [Lucius Quinctius Cincinnatus, Cyncynat – rzymski arystokrata i polityk czasów Republiki, wzór cnót obywatelskich; Dale Breckenridge Carnegie (1888–1950) – pisarz amerykański, autor kursów i poradników indywidualnego rozwoju – przyp. S.S.].
- ⁵ Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Warszawa: Czytelnik, 2003, s. 276.
- ⁶ Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967, s. 285.
- ⁷ James Kloppenberg, *Premature Requiem*, s. 62.
- ⁸ *Ibid.*, s. 64.
- ⁹ Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, Nowy Jork 1972, s. 52.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 49.
- ¹¹ Hannah Arendt, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. Wojciech Madej [w:] *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. Hanna Łągocka, Wojciech Madej, Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1998, s. 202–203.
- ¹² Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Nowy Jork: Harcourt Brace, 1971, s. 203.

Entuzjazm dla idei republiki¹

ROBERT R. CLEWIS

Anglik, który nie podziwia i nie dąży szacunkiem wzniosłego sposobu, w który jedna z NAJWAŻNIEJSZYCH REWOLUCJI, jakie widział świat, odnosi swoje skutki, musi być nieczuły na cnotę i wolność w pełnym tego słowa znaczeniu; każdy z moich rodaków, który miał szczęście być świadkiem wydarzeń ostatnich trzech dni w tym wspaniałym mieście, przyznać musi, iż moje słowa nie są przesadą.

„The Morning Post” (21 lipca 1789 r.) o upadku Bastylii²

Powyższe słowa, pochodzące z raportu opisującego szturmowanie Bastylii 14 lipca 1789 roku, sugerują, że ich autor przeżył doświadczenie wzniosłości. Inaczej niż Edmund Burke, który uważał, że „okropne rzeczy”, do których doprowadziła rewolucja francuska nie były konieczne³, podekscytowany korespondent opisuje swoje uczucia w kategoriach szacunku i podziwu. Zauważmy, że odnosi on doświadczenie wzniosłości do poczucia wolności i cnoty.

Reakcja Kanta, który w przeciwieństwie do cytowanego autora nie był bezpośrednim świadkiem rewolucji francuskiej, była podobna. Natomiast jego zainteresowanie tymi wydarzeniami, wyrażone w *Sporze fakultetów*, miało podłoże moralne. Kant łączy tak naprawdę wzniosłość nie tylko z poczuciem wolności jednostek, które jej doświadczają, lecz także z predyspozycją moralną całego gatunku ludzkiego. Co więcej, przedmiotem, który wywołuje entuzjazm opisany w *Sporze fakultetów* jest idea republiki, określana w kategoriach wolności.

W niniejszym rozdziale zamierzam zastosować poczynione wcześniej rozróżnienia i pokazać, w jaki sposób mogą nam one pomóc zrozumieć poglądy Kanta na rewolucję francuską. Mówiąc dokładniej, mam zamiar przeformułować zarzut podnoszony przez niektórych interpretatorów Kanta. Przedstawiając stanowisko królewieckiego filozofa, skorzystam nie tylko z jego znanego rozróżnienia na środki i cele, lecz także z różnych znaczeń pojęcia zainteresowania i z analizowanego we wcześniejszych rozdziałach pojęcia autentycznego entuzjazmu estetycznego. W dalszej kolejności omówię Kantowskie pojęcie republiki oraz jego związek z wolnością. Na zakończenie zaś pokażę, w jaki sposób można rozumieć poglądy Kanta, nie oskarżając go jednocześnie ani o niespójność, ani o poddawanie się presji politycznej.

Zarzut podnoszony przeciwko Kantowi

W tekście *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?* Kant wyraża zainteresowanie (w znaczeniu pierwszym zainteresowania⁴) entuzjastycznym nastawieniem bezinteresownych widzów wobec wprowadzenia republikańskiej konstytucji we Francji. Utrzymuje jednocześnie, że imperatyw kategoryczny zakazuje królobójstwa i stosowania niemoralnych środków rewolucyjnych w celu

ustanowienia republiki. Pojawia się wobec tego pytanie: czy Kant może wspierać wyrażanie entuzjazmu wywołanego w widzach przez niemoralne bądź niesprawiedliwe wydarzenia, nie będąc przy tym niekonsekwentnym?⁵ Czy może raczej jest tak, że poprzez owo zainteresowanie zaprzecza on sądowi moralnemu i politycznemu potępiającemu stosowanie gilotyny? W dalszej części będę argumentował, że odczuwanie przyjemności z powodu entuzjazmu pojawiającego w obliczu zmiany ustroju na republikański, która dokonuje się w niewłaściwy sposób, może być niekiedy spójne z filozofią moralną i polityczną, która potępia przedsięwzięcie środki, i że wobec tego odpowiedź Kanta jest spójna.

Wykazanie spójności argumentacji Kanta jest ważne o tyle, że może nam pomóc zrozumieć jego niezręczne poglądy na rewolucją francuską. Będziemy je mogli właściwie zrozumieć, gdy zdamy sobie sprawę, że mające moralne podłoże zainteresowanie nie dotyczy brutalnych rewolucyjnych środków użytych dla wprowadzenia ustroju republikańskiego, lecz entuzjazmu odczuwanego i wyrażanego przez bezstronnych widzów. Wykazanie spójności poglądów Kanta pozwoli nam lepiej zrozumieć jego filozofię krytyczną. Ponadto, rozważając ten konkretny przypadek możemy się lepiej przygotować do zrozumienia sytuacji, w których odczuwamy i wyrażamy entuzjazm dla nowo powstałego państwa, nawet jeśli nie zgadzamy się z użytymi w tym celu środkami. Nietrudno będzie nam znaleźć współczesne sytuacje, w obliczu których pojawia się entuzjazm analogiczny wobec tego, który miał miejsce w osiemnastowiecznej Francji, w czasie wprowadzania ustroju republikańskiego.

Zamiast skupiać na tym, dlaczego Kant nie poparł rewolucji francuskiej czy prawa do rewolucji w ogóle, chciałbym odpowiedzieć na pytanie, jak mógł zainteresować się entuzjazmem wywołanym przez te wydarzenia polityczne, zachowując przy tym filozoficzną spójność, biorąc pod uwagę fakt, że jego filozofia moralna wymaga ponoć przeciwsta-

wiania się stosowaniu brutalnych środków w celu obalenia *ancien régime'u*.

Zdaniem Susan Neiman nie sposób zaprzeczyć temu, że stanowisko Kanta jest niespójne. Autorka zauważa, że literatura przedmiotu jest co do tego zgodna, pozostawia natomiast nierozstrzygniętą kwestię, *dlaczego* Kant był niekonsekwentny: „Przez ostatnie dwieście lat nie udało się rozstrzygnąć, czy niewątpliwe niekonsekwencje w refleksji Kanta na temat rewolucji francuskiej były skutkiem filozoficznej niejasności, czy ostrożności politycznej”⁶. Podobnie Hans Reiss twierdzi, że istnieje „osobliwa rozbieżność” w poglądach autora *Krytyki czystego rozumu* na rewolucję francuską⁷. Pomimo przekonań Reissa, Neiman i innych, nie sądzę, że stanowisko Kanta musi być interpretowane jako niespójne⁸. Twierdzenie, że poglądy Kanta są niespójne czy nawet „filozoficznie niejasne” jest obecne w całej literaturze przedmiotu, jego odrzucenie nie jest jednak koniecznością kwestią wyłącznie akademicką. Ma ono związek ze wszystkimi sytuacjami, w których wspieramy próby zbliżenia się do „idei” republiki (w sensie Kantowskim), nawet jeśli przeprowadzane są one w niewłaściwy sposób.

Aby uniknąć błędów interpretacyjnych, powinniśmy wyróżnić trzy odrębne zjawiska, które łatwo ze sobą pomylić: brutalne **akty** oporu francuskich rewolucjonistów, **entuzjazm** wyrażany bezinteresownie przez widzów oraz **zainteresowanie** Kanta w tym wyrażanym przez widzów entuzjazmie. Patrick Riley, podobnie jak wielu innych badaczy, błędnie twierdzi, że Kant postrzegał rewolucję francuską jako znak moralnej tendencji ludzkości⁹. Howard Williams natomiast wskazuje prawidłowo, że nie interesowała go sama rewolucja czy akty przemocy, lecz wyrażenie **entuzjazmu**, „reakcja oświeconych widzów na wydarzenia”¹⁰. Jednak nawet Williams nie odróżnia wystarczająco dokładnie zainteresowania od entuzjazmu (który, idąc za rozpowszechnionym przekładem *Theilnehmung*, określa mianem

„sympatii”). „Stwierdzając, że **głębokie zainteresowanie i sympatia**, wyrażane przez obserwatorów w innych krajach były dla nich samych niebezpieczne, Kant miał na myśli nie tylko innych, lecz także samego siebie”¹¹. Oczywiście Kant najprawdopodobniej był nie tylko zainteresowany entuzjazmem, lecz *był* też entuzjastycznym obserwatorem. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy mylić ze sobą zainteresowanie i entuzjazm¹². Jak widzieliśmy wcześniej, entuzjazm opisany we *Wznowionym pytaniu* może być z powodzeniem ujęty jako bezinteresowne uczucie estetyczne, zaś sam Kant wyraźnie opisuje rozentuzjasmowaną osobę jako nieuczestniczącego w wydarzeniach widza.

Środki służące ustanowieniu republikańskiej formy rządów są zdaniem Kanta niemoralne. Nie ma jednak niczego kontrowersyjnego w uznaniu, iż cel, któremu mają one służyć, jest moralny i słuszny. Jeśli przyjmiemy, że celem działań politycznych we Francji jest ustanowienie sprawiedliwej republiki, to cel ten możemy uznać za ideę rozumu, a autentyczna próba urzeczywistnienia idei nie może być niemoralna.

Reagując rozkoszą czy zainteresowaniem na entuzjazm wywołany ustanowieniem republiki, Kant pozostaje konsekwentny, nawet jeśli środki w tym celu użyte są niemoralne albo niesprawiedliwe. Jego zainteresowanie nie jest nieszczerze czy obłudne (jak uważa Neiman, sugerując, iż wynika ono z „ostrożności politycznej”) i nie oznacza zdrady własnego sądu politycznego. Nie należy też uważać, iż Kant się pogubił i że jego stanowisko jest „filozoficznie niejasne”, tak jakby zainteresowanie entuzjazmem wywołanym przez republikę we Francji stało w sprzeczności z jego filozofią moralną i polityczną, a on sam nie zdawał sobie z tego sprawy. Jest on w stanie uniknąć wikłania się w ten dylemat. Możemy zrozumieć **zarówno** jego zainteresowanie i poparcie entuzjazmem dla niego, jak również jego stanowcze odrzucenie środków rewolucyjnych. Wróćmy w tym celu do jego teorii środków i celów.

Środki i cele

Ponieważ zaproponowane przeze mnie rozwiązanie pozornego konfliktu obecnego w filozofii praktycznej Kanta odwołuje się do pewnych elementów jego teorii działania, do jego koncepcji maksym oraz do rozumienia stosunku pomiędzy środkami i celami, musimy przyjrzeć się tym kwestiom. W przeciwnym razie trudno byłoby zrozumieć, iż akceptacja celów rewolucji jest zgodna z tą filozofią praktyczną¹³.

Maksyma jest subiektywną zasadą „woli”¹⁴ i „postępowania”¹⁵. Jest to zasada ogólna, wedle której działający „chce postępować”¹⁶. Maksyma jest zasadą, którą istota rozumna wybiera sama w sposób nieprzymuszony, jest ona produktem jej samowoli (*Willkür*). Maksymy wyrażają uogólniony zamiar albo trwającą zasadę, na podstawie której podmiot podejmuje działania bądź zmierza do podjęcia działań w odpowiednich okolicznościach¹⁷. Są to „samemu sobie narzucone prawidła” (*sich selbst auferlegten Regeln*) w tym sensie, iż każdy człowiek czyni daną zasadę swoją maksymą¹⁸. Według tego, co jest powszechnie określane mianem „tezy o wcieleniu” (*Incorporation Thesis*¹⁹) – a mianowicie przekonania Kanta, iż bodźcem determinującym wolną władzę wyboru może być wyłącznie pobudka przekształcona w maksymę²⁰ – skłonność bądź pragnienie nie stanowią jeszcze wystarczającego powodu do podjęcia działania. Jest raczej tak, że skłonność bądź pragnienie mogą stać się przyczyną działania jedynie poprzez odniesienie do maksymy bądź zasady działania, która nakazuje nam dążyć do zaspokojenia tej skłonności bądź pragnienia²¹. Chociaż podmiot działający nie musi w konkretnej sytuacji otwarcie czy świadomie zdawać sobie sprawę z maksymy, na podstawie której działa, musi jednak być w stanie rozpoznać ją jako swoją. Stanowi ona w końcu zasadę, na podstawie której podejmuje on swoje działania.

Pojęcie maksymy zasadza się na pojęciu interesu²². **Zainteresowanie** można w tym kontekście rozumieć jako pożądanie zmysłowe bądź rozumowe (drugie znaczenie pojęcia zainteresowania), przyjęte spontanicznie przez istotę rozumną za pośrednictwem swego rodzaju refleksyjnego procesu oceny. Innymi słowy, maksymy są zasadami przyjmowanymi na podstawie zainteresowania. Są one także blisko powiązane z **celami**, gdyż każda maksyma dotyczy jakiegoś celu, nawet jeśli – jak to ma miejsce w przypadku dobrej woli – nie jest to cel empiryczny ani cel, który miałby zostać „uskuteczniony”, lecz cel samoistny (*selbstständiger*)²³. Gdy istota rozumna „wyznacza samemu sobie swój cel”, robi na podstawie swojego zainteresowania. Zainteresowanie to może mieć albo charakter a priori – jak to ma miejsce w przypadku moralnego „zainteresowania rozumu” (*Vernunftinteresse*) – albo charakter empiryczny, jak wtedy, gdy wola jest zdeterminowana przez wcześniejszą przyjemność, żądzę (*Begierde*) albo skłonność (*Neigung*), nawykowe bądź bezrefleksyjne pożądanie²⁴. Podobnie wyznaczanie celu pociąga za sobą zawsze ukryty wybór pewnej ogólnej zasady (maksymy), która służy, jako podstawa doboru środków służących osiągnięciu tego celu²⁵.

Maksymy to zasady dyktujące raczej określone rodzaje możliwych działań niż konkretne działania. Istnieje zawsze pewna ilość sposobów wyboru i interpretacji danej maksymy, podobnie jak istnieje pewna ilość różnych maksym i środków, za pomocą których można próbować osiągnąć wybrane przez siebie cele²⁶. Dzięki owej nieokreśloności pozostawiona zostaje przestrzeń na **sąd praktyczny**, za pośrednictwem którego można zdecydować, czy działanie na podstawie danej maksymy jest właściwe w danych okolicznościach (czy należy skorzystać z tej danej maksymy), jak również w jaki sposób najlepiej wprowadzić w życie ogólną zasadę w danej sytuacji (w jaki sposób postępować w zgodzie z nią)²⁷. Owa nieokreśloność okaże się istotna dla naszej analizy postępowania rewolucjonistów francuskich.

Wolność a idea republiki

Wedle wykładni Kanta z *Do wiecznego pokoju* (1795) istnieją dwie formy rządów (*Regierung, forma regiminis*): republikański i despotyczny²⁸. Lepsza, republikańska forma rządów opiera się na odzieleniu władzy ustawodawczej od wykonawczej oraz na przestrzeganiu zasady przedstawicielstwa. Tylko sprawiedliwa konstytucja republikańska uosabia wspólną wolę ludzi razem ustanawiających i stosujących prawo. Charakterystyczną cechą reżimu **despotycznego** jest z kolei arbitralne stosowanie praw i traktowanie woli publicznej, jak gdyby była ona prywatną wolą rządzących. Każda forma rządów, która nie opiera się na zasadzie przedstawicielstwa oraz nie uznaje podziału władz przypomina „nieszczęśny, absurdalny pomysł despotycznej republiki Cromwella”²⁹, który nie zdaje egzaminu, gdyż władza ustawodawcza występuje jako wykonawca swojej własnej woli³⁰.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant opisuje „ustrój” (*Verfassung*) republikański jako „utrzymujący największą wolność człowieka w zgodzie z prawami, które sprawiają, iż wolność każdego człowieka może współistnieć z wolnością innych (nie zaś ustrój dający najwyższą szczęśliwość, gdyż ta już sama z siebie [wtedy] nastąpi”³¹. Choć ta maksymalizacja wolności pod panowaniem prawa nie może się nigdy w pełni urzeczywistnić w świecie zmysłowym, to funkcjonuje ona jako obowiązujący „archetyp” stanowiący podstawę sądów praktycznych dotyczących istniejących rozwiązań kwestii politycznych³². Naturalnie, z punktu widzenia estetyki, idea wolności może wywołać (moralną) wzniosłość i estetyczny entuzjazm.

Taka idea konstytucji republikańskiej jest nieokreślona. Pojęcie określone czy determinujące to takie, dla którego można znaleźć odpowiadającą mu naoczność zmysłową. Do pojęć determinujących przynależą zarówno czyste, jak i empiryczne pojęcia intelektu. Pojęcie „nieokreślone” to takie,

które nie jest przedstawiane w naoczności, choć mogłoby być, natomiast pojęcie „nie dające się określić” to takie, które z konieczności bądź z zasady nie może zostać przedstawione. Przykładem pojęcia nie dającego się określić jest transcendentale pojęcie rozumowe o tym, co nadzmysłowe, np. idea, iż istnieje podstawa wszelkiej naoczności zmysłowej³³. Tak naprawdę jakakolwiek idea rozumu jest pojęciem nie dającym się określić, ponieważ idea rozumu jest pojęciem nadzmysłowego warunku czy podstawy. „Literalnie rzecz biorąc i rozważając ją logicznie, nie można idei naocznie przedstawić”³⁴. W przeciwieństwie do pojęć determinujących, idea z konieczności wykracza poza doświadczenie i nie może zostać przedstawiona w obserwowalnym świecie³⁵.

Ideę moralną można opisać jako pojęcie maksymy bądź pewną bezwarunkową całość, która funkcjonuje jako archetypowa podstawa czy warunek szacunkowej oceny rzeczywistego zjawiska, które jest jedynie zbliżone do archetypu, bądź oceny prób urzeczywistnienia idei w świecie doświadczenia. Podobnie jak idee rozumu, idee moralne nie są pojęciami dającymi się określić, natomiast gdy przyjmujemy praktyczny punkt widzenia determinują one nasze sądy praktyczne tak, że działamy na podstawie ustanawianych przez nie standardów. Idee moralne nadają się do spełniania tej roli gdyż są w końcu ideami **praktycznymi**.

Na ideę moralną możemy oczywiście zareagować na sposób estetyczny, a mianowicie nie podejmując działań mających na celu osiągnięcie wyznaczanego przez nią archetypowego standardu. Tego rodzaju pozycję uzyskuje się poprzez doświadczenie entuzjazmu opisane we *Wznowionym pytaniu*. Jest tak dlatego, ponieważ nie dająca się określić idea moralna sprawiedliwej republiki obecna w doświadczeniu entuzjazmu, nie określa sądu praktycznego ani nie prowadzi do działania. Idea sprawiedliwej konstytucji republikańskiej jest zazwyczaj pojęciem determinującym, służącym naszemu praktycznemu rozumowi w tym sensie,

iż porządkuje ona nasze maksymy (nasze subiektywne reguły działania), a generując sądy praktyczne wpływa na nasze działania. Jednak w refleksyjnym doświadczeniu estetycznym idea moralna nie służy żadnym maksymom.

Co republika ma wspólnego z wprowadzaniem moralności do porządku naturalnego? Jak sugeruje Kant, bez republiki trudno byłoby jednostkom wypracować stabilny kręgosłup moralny³⁶. Łatwiej jest bowiem sprostać wymogom moralności będąc obywatelem kraju, w którym panuje sprawiedliwa forma rządów politycznych. Królewiecki filozof uważa, że istnieje obowiązek przejścia ze stanu natury do społeczeństwa obywatelskiego, w którym chronione będą prawa jednostkowe i wolności obywatelskie. Jest to właśnie obowiązek, a nie jedynie wyrachowana okazja to tego, by uzyskać jakąś korzyść czy polepszyć sobie samopoczucie, nawet jeśli faktycznie można na tym zyskać. Oczyszczając grunt pod moralne działania poszczególnych jednostek, republika służy osiągnięciu celów moralnych, nawet jeśli republikańska forma rządów nie gwarantuje tego, że jednostki będą działać właśnie w ten sposób³⁷.

Mówiąc krótko, choć struktury polityczne nie służą bezpośrednio wprowadzaniu i urzeczywistnianiu prawa moralnego oraz biorąc pod uwagę fakt, iż zdaniem Kanta sfera polityczna różni się od sfery moralności, instytucje polityczne nie są neutralne pod względem moralnym, lecz o tyle, o ile zapewniają warunki służące propagowaniu moralności wewnętrznej, są ukierunkowane na urzeczywistnianie moralności.

Spójność stanowiska Kanta

Imperatyw kategoryczny zakazuje każdemu czynienia wyjątku dla samego siebie, to znaczy zakazuje działać na podstawie maksymy, której nie dałoby się stosować, jeśliby zo-

stała przyjęta przez wszystkich. Zakazuje zatem używania maksym, racjonalnych strategii i zasad działania, które nie nadają się do uniwersalnego zastosowania. Ten formalny test zabrania stosowania maksym będących podstawą działań, poprzez które traktuje się innych nie jako cele same w sobie, lecz jedynie jako środki do realizacji własnych celów. Na przykład, dostrzega i zakazuje maksym, z których mogłoby wynikać kłamstwo, nieuczciwości, użycie siły, oszustwo czy przemoc wobec innych. W moim przekonaniu, to przede wszystkim ze względu na przemoc stosowaną przez rewolucjonistów, filozofia praktyczna Kanta zabrania stosowania używanych przez nich środków. Natomiast jak widzieliśmy wcześniej, moralna i polityczna filozofia Kanta, wspiera i afirmuje *cel* rewolucji francuskiej – zakładając, że celem tym jest ustanowienie republikańskiej formy rządów – ponieważ republika jest ideą rozumu i podstawą obowiązku politycznego.

Jeśli moralna i polityczna filozofia Kanta wspiera cele rewolucji, co zatem jest nie tak z Rewolucją Francuską? Test na powszechność potępia *środki* stosowane przez rewolucjonistów w celu ustanowienia republiki³⁸. Maksyma wykorzystywana przez rewolucjonistów tego testu nie zdaje, gdyż brutalnie podważa warunki sprawiedliwości i niszczy państwo bądź obala rząd, ażeby ustanowić nowy. Gdyby wszyscy sprzeciwili się niesprawiedliwemu suwerenowi poprzez brutalny bunt, podważone zostałyby same warunki sprawiedliwości. Jestem zdania, że istotna w bieżącym kontekście jest właśnie przemoc. „Złożenie skargi” (*Beschwerden, gravamina*) przeciw poszczególnym niesprawiedliwym działaniom zwierzchnika państwa nie stanowi dla Kanta problemu³⁹. Nie stanowi go nawet pokojowe nieposłuszeństwo obywatelskie, o ile sprzeciwiający się gotowi są zaakceptować karę nałożoną na nich przez państwo. Jest tak dlatego, że sprzeciwiając się, **głoszą** oni publicznie ideę rządów prawa, protestując jednocześnie przeciwko porażce prawa

w respektowaniu standardów sprawiedliwości⁴⁰. Podobnie jak pisarze i filozofowie krytykujący autorytety, aby skorygować stopniowo przypadki niesprawiedliwości, dysydenci stosujący nieposłuszeństwo obywatelskie nie podważają warunków sprawiedliwości.

Gwałtowny sprzeciw opiera się wewnętrznie sprzecznej maksymie, czymś w rodzaju: „Jeśli pragniesz ustanowić sprawiedliwość, bądź niesprawiedliwy”⁴¹. Maksyma ta nie może zostać upowszechniona, podobnie jak nie można upowszechnić maksymy nakazującej powrót do anarchicznego stanu natury. Nie jest możliwe, by wszyscy pragnęli ścięcia głowy państwa i zabijania współobywateli w celu ustanowienia sprawiedliwego rządu, ponieważ rządy prawa mają właśnie doprowadzić do **przewyciężenia** przemocy⁴². Maksyma służąca wprowadzaniu zmiany politycznej poprzez brutalną rewoltę zamiast poprzez reformę ustawodawczą czy inne środki dozwolone przez prawo wiązałyby się z pojęciową sprzecznością. Ponieważ tego typu maksymy nie mogą chcieć wszyscy i ponieważ nie odpowiada ona rozumowemu pojęciu rządu i obywatela, Kant stwierdza, że stanowi ona pojęciowy absurd:

Byłoby absurdalne uchylać się od posłuszeństwa pewnej zewnętrznej i najwyższej woli z powodu, że jakoby nie zgadza się ona z rozumem. Bo prestiż rządu polega właśnie na tym, że pozostawia on swoim poddanym wolność wydawania sądów o prawie i bezprawiu nie zgodnie z ich własnym pojęciem, lecz z zarządzeniami władzy ustawodawczej⁴³.

Powyższe uwagi stanowią zaledwie szkic odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego Kant odrzuca brutalne środki rewolucyjne służące ustanowieniu republiki⁴⁴. Nie odniosłem się do skomplikowanej kwestii, czy filozofia praktyczna Kanta zakazuje prawa do brutalnego oporu z zastosowaniem przemocy we wszystkich przypadkach, czy może jest w niej miejsce na dowiedzenie, iż niektóre skrajne okoliczności

wymagają zastosowania środków przemocy. W każdym razie bardziej szczegółowa argumentacja Kantowska mogłaby przebiegać w ten sposób⁴⁵.

Wznowione pytanie potwierdza spójność poglądów Kanta na rewolucję francuską. Chociaż zbadaliśmy już wcześniej kwestię entuzjazmu, chciałbym na chwilę powrócić do tego pojęcia, spoglądając na nie w świetle problematyki niniejszego rozdziału. Kant opisuje uczucie widzów jako wzniosły ruch umysłu oraz „sposób myślenia”, który jest „bezinteresowny” i posiada „powszechną” ważność⁴⁶. Warto po raz kolejny podkreślić, że według Kanta to entuzjazm, a nie fakt pozbawienia głowy króla i przelania krwi współobywateli przez rewolucjonistów, świadczy o moralnej tendencji rodzaju ludzkiego. Ponieważ cel rewolucji w postaci ustanowienia republikańskiej formy rządów stanowi krok naprzód w kierunku urzeczywistnienia regulatywnej idei praktycznego rozumu w postaci sprawiedliwości, entuzjastycznie nastawiony widz jest zafascynowany i oczarowany perspektywą „ustanowienia prawa” dla „rodzaju ludzkiego”⁴⁷. Kant jest zainteresowany w istnieniu tego entuzjazmu ponieważ – pomijając inne kwestie – stanowi on wsparcie moralne.

Natomiast jeśli chodzi o powodzenie rewolucji francuskiej to, jak widzieliśmy już wcześniej, Kant jest raczej sceptyczny.

*Rewolucja narodu bogatego duchowo, którą śledzimy w naszych czasach, także może się powieść lub nie; może jej towarzyszyć taki ogrom nędzy i potwornych zbrodni, że zdrowo myślący człowiek, chociażby nawet miał nadzieję, iż następnym razem uda się ją przeprowadzić szczęśliwie, nigdy za cenę tak wysokich kosztów nie odważy się na ten eksperyment*⁴⁸.

Omawiając charakter Francuzów⁴⁹, Kant dostrzega błędy i przemoc, do których może doprowadzić entuzjazm, gdy jest

on praktyczny raczej niż estetyczny i, co gorsza, niekontrolowany przez zdrowy rozum. Jest to wówczas „wstrząsający wszystkim entuzjazm, przekraczający dopuszczalne granice”⁵⁰. Jednakże, ponieważ tego rodzaju entuzjazm zakłada interesowne, praktyczne działanie, nie może on być przykładem właściwego entuzjasmu estetycznego⁵¹. Oprócz tej orientacji estetycznej, właściwy estetyczny entuzjazm – pomimo intensywności swego emocjonalnego oddziaływania – jako oparty na idei dobra moralnego, jest ograniczony przez zdrowy rozum. Nie jest to prawdą w odniesieniu do entuzjasmu, który Kant opisuje w przytaczonym wyżej fragmencie *Antropologii*.

Entuzjastycznie nastawiony podmiot przyjmuje perspektywę widza, a nie perspektywę działającego. Obserwuje wydarzenia, lecz nie angażuje się w nie, ani też nie ma na nie wpływu. „Uczestniczy” w nich, rzecz jasna, lecz jego uczestnictwo jest estetyczne, a nie praktyczne. Jego uczestnictwo (*Theilnehmung*) jest co najwyżej estetyczną komunikacją (*Mitteilung*), jest sympatią, a nie aktywnym wkładem w rewolucję, czy to we Francji, czy w jakimkolwiek innym kraju. Tak jak wzniosłość, którą Kant opisuje raczej w kategoriach oglądu niż działania, tak osoba, która odczuwa entuzjazm jest raczej widzem niż aktorem⁵².

Nawet jeśli obserwator odczuwa entuzjazm, nie staje się przez to rewolucjonistą. I nie powinien, gdyż przyłączenie się do rewolucjonistów byłoby niesprawiedliwe:

*Prawo takie [istoty ludzkiej – przyp. tłum.] zawsze jest jednak tylko idea, której realizacja ogranicza się do skoordynowania jej środków z moralnością, której naród nie ma prawa naruszyć. Tego nie można zaś dokonać na drodze rewolucji, która zawsze jest niesprawiedliwa*⁵³.

We fragmencie tym widać wyraźnie, że Kant sprzeciwia się środkom używanym przez rewolucjonistów w celu ustanowienia republiki, chociaż, jak widzieliśmy wcześniej,

uznaje cel w postaci ustanowienia sprawiedliwej formy rządów opartych na prawach obywatela. Twierdzi, iż sprzeciwianie się prawu (*Recht*) w celu ustanowienia prawa, byłoby sprzeczne z rozumem. We *Wznowionym pytaniu* Kant wyraża zainteresowania moralne w entuzjazmie widzów, a nie w działaniach tych, którzy szturmowali Bastylię czy posługiwali się gilotyną.

Poczynienie kilku bardziej ogólnych uwag na temat filozofii działania Kanta pomoże nam dokładniej zrozumieć, co było złego w działaniach tych, którzy zajęli Bastylię albo przelewali krew współobywateli. Jak już wspominałem, aktor używający swojego praktycznego sądu znajduje się na stanowisku, z którego może decydować czy działanie na podstawie danej maksymy jest odpowiednie w danych okolicznościach oraz **w jaki sposób** najlepiej wprowadzić w życie ogólną zasadę w danej sytuacji. Henry Allison przekonująco sugeruje, iż maksymy posiadają różne stopnie ogólności, i że mogą być uporządkowane hierarchicznie. W zgodzie z jego koncepcją, jeśli zakazana będzie bardziej ogólna bądź stojąca wyżej w hierarchii maksyma, tak samo zakazany będzie konkretny środek prowadzący do jej realizacji. Oczywiście, jeśli to prawda, to ważny jest porządek maksym i zasad. Należy także zauważyć, iż wybór maksymy bardziej ogólnej czy stojącej wyżej w hierarchii nie określa z góry, które z maksym stojących niżej muszą zostać czy też zostaną wybrane. Na przykład, oddanie zasadzie, że powinno się traktować innych ludzi z szacunkiem, nie zobowiązuje mnie z konieczności do przyjęcia bardziej konkretnej maksymy, iż powinienem wpłacać pieniądze na cele dobroczynne. Mógłbym osiągnąć ogólny cel (to znaczy postępować w zgodzie z ogólną zasadą) stosując jakieś inne środki czy posługując się inną maksymą.

Zdaniem Allisona, każda maksyma zawiera w sobie ukryte założenie, iż w danych, konkretnych okolicznościach, jest ona *najlepszym* dostępnym środkiem prowa-

dążącym do osiągnięcia wybranego celu⁵⁴. W omawianym przez nas przypadku, owe okoliczności dotyczą społecznego, politycznego i ekonomicznego kontekstu Paryża w 1789 roku, gdzie istotnym celem jest ustanowienie republiki czy przedstawicielskiej formy rządów. W okolicznościach tych praktyczny sąd rewolucjonistów zawiodł, gdyż nie udało mu się określić najlepszych dostępnych środków prowadzących do celu.

Zwrot, którego użyłem – „najlepszych dostępnych środków” – jest rzecz jasna dwuznaczny: „najlepsze” oznaczać może wygodne, roztropne bądź moralne. Maksyma wybrana przez rewolucjonistów może równie dobrze być najbardziej *wygodna*, gdyż rewolucjoniści starają się być skuteczni w ustanawianiu nowej formy rządów, natomiast wygoda jest dobra jedynie warunkowo: nie jest cechą decydującą o tym, co jest najlepsze. W świetle rządów jakobińskiego terroru, który nastąpił po rewolucji, maksyma na podstawie której działali rewolucjoniści nie stanowiła nawet najlepszego środka w znaczeniu środka najbardziej **roztropnego**. Dlatego Kant zauważa, że rozsądna osoba, zdolna przewidywać przyszłość i mająca możliwość podjęcia decyzji, nie zdecydowałaby się na wprowadzenie w życie rewolucji po raz drugi⁵⁵. Jednak rzeczywistym problemem z maksymami rewolucjonistów nie są jego zdaniem ich nieszczęsne skutki, koszty rewolucji, czy to, że nie były one „najlepsze” w znaczeniu najbardziej roztropnych. Chodzi raczej o to, że maksymy wybrane przez rewolucjonistów były niemoralne i niesprawiedliwe. Środki zawiodły, gdyż nie były najlepsze, gdzie „najlepsze” powinno być rozumiane nie tylko w sensie roztropności, ale także w znaczeniu **moralnym**. Krótko mówiąc, chociaż rewolucjoniści mieli rację, iż warto było dążyć do wybranego przez nich celu, to wybrali zły pod względem moralnym plan działania. Strategia, którą uznali za najlepszą okazała się ostatecznie taką nie być. Pomylili się i wybrali niewłaściwe maksymy.

Jakie zatem mieli możliwości? Mogli **porzucić** swój cel (ustanowienie republiki) uznając, iż w obecnych okolicznościach inne cele czy zasady moralne mają przed nim pierwszeństwo. Po drugie, mogli w znaczący sposób **zmodyfikować** swój cel. Po trzecie, mogli się zdecydować utworzyć republikę w sposób moralnie dopuszczalny (tzn. stopniowy i formalny), zmieniając tym samym coś zasadniczego w kwestii **maksymy** użytej by zrealizować ten cel⁵⁶. Najbliższa zaleceniom Kanta jest trzecia opcja. Ponieważ cel, do którego dążą rewolucjoniści jest celem moralnym – ustanowienie sprawiedliwej republiki stanowi przecież **obowiązek** – nie wydaje się, aby Kant miał zalecić porzucenie tego celu w zupełności (opcja pierwsza), choć mógłby pogodzić się z wyrzeczeniem się go na jakiś czas. Nie wydaje się również, by zalecał aktorom znaczącą modyfikację celu (opcja druga), gdyż cel ten polegał w końcu na ustanowieniu i urzeczywistnieniu **idei rozumu** (która przypuszczalnie nigdy nie zmienia się w sposób znaczący). Problem z rewolucjonistami nie polega na tym, iż wybrali zły cel, lub mieli złą koncepcję celu, lecz że nie zastosowali swojego praktycznego sądu w sposób właściwy, wybierając środki mające do niego doprowadzić. Byłoby dziwne gdyby Kant miał zalecać porzucenie celu moralnego. Wydaje się, że ulec zmianie powinna albo **maksyma** zastosowana przez rewolucjonistów, aby ów cel osiągnąć („Aby ustanowić republikę użyj przemocy”), albo **sposób** wybrany po to, by wprowadzić w życie maksymę (ścinanie arystokratów). Gdybyśmy musieli wybierać którąś z nich, wydaje się, że powinniśmy porzucić maksymę bardziej ogólną, gdyż jeśli odrzuci się środek w postaci przemocy, nie można pozostać konsekwentnym ścinając głowy arystokratom.

Krótko mówiąc, zainteresowanie Kanta w entuzjazmie wyrażanym przez obserwatorów ma podłoże moralne i jest zgodne z rozumem praktycznym. Jest ono nie tylko spójne z praktyczną filozofią potępiającą rewolucję i rozlew krwi,

lecz więcej nawet – jest w niej ugruntowane. W przeciwieństwie do Neimana i innych interpretatorów, starałem się dowieść, że stanowisko Kanta nie jest filozoficznie niejasne ani zawile. Przyjemność, którą odczuwa Kant wobec zaistnienia entuzjazmu pozostaje w zgodzie z tą samą filozofią moralną i polityczną, która odrzuca środki podjęte aby ustanowić republikę we Francji. Filozofia praktyczna Kanta potępiła aktywny udział w środkach rewolucyjnych, lecz zezwala na pasjonowanie się celami rewolucji [...].

Przejście do wolności

Ponieważ Kant utrzymuje, iż ostatecznym celem istnienia człowieka jest moralność, nie powinniśmy być zaskoczeni faktem, iż wierzy on jednocześnie, że różne rodzaje omawianych w tej książce uczuć mogą nam jakoś pomóc w przejściu do sfery wolności i urzeczywistnieniu celów moralnych. Na przykład, moralne uczucie szacunku stanowi odpowiedź działającego na prawo moralne. Ponadto prawo moralne może być przedstawiane na sposób estetyczny przez uczucia wniosłości i piękna. Wzniosłość osiąga to między innymi dzięki temu, iż w jego strukturze fenomenologicznej zawiera się rezygnacja z zainteresowania zmysłowego na rzecz nadzmysłowego, piękno zaś poprzez swoją bezpośredniość, bezinteresowność, wolność i powszechność. Wzniosłość może odgrywać rolę moralną przyzwyczajając nas do uczuć przeżywanych przez istotę moralną, zapewniając namacalną świadomość naszej wolności praktycznej i transcendentnej, jak i na wiele innych sposobów, którym przyglądaliśmy się wcześniej. Jak to starałem się udowodnić, właściwy entuzjazm estetyczny nosi w sobie pewne podobieństwo do wzniosłości. Nie tylko posiada on strukturę wzniosłości, ale może nawet stanowić element jej estetycznego doświadczenia. Jest to przekonujące, choć nie jedyne możliwe, odczyta-

nie stwierdzenia Kanta, iż pod względem estetycznym entuzjazm jest czymś wzniosłym. W niniejszej książce starałem się pokazać, iż właściwe zrozumienie entuzjazmu estetycznego może nie tylko wyjaśnić pogmatwane poglądy Kanta na rewolucję francuską, ale także pokazać, w jaki sposób wzniosłość może pośrednio przysłużyć się moralności.

Godny uwagi jest fakt, iż Kant omawia właściwy entuzjazm estetyczny tuż po tym, jak stwierdza, że wzniosłość lepiej niż piękno reprezentuje prawo moralne, „rozumowe, samo w sobie celowe (moralne) dobro” oraz, że „ pewne afekty” wzbudzają „zainteresowanie” jeśli uda im się wznieść „dzięki zasadom moralnym ponad pewne przeszkody ze strony zmysłowości”⁵⁷. Starałem się uzupełnić oba te twierdzenia pokazując, w jaki sposób jeden szczególnie afekt w postaci entuzjazmu można pojmować zarówno jako formę **wzniosłości** oraz jako przedmiot moralnego, rozumowego **zainteresowania** [...].

Swoją analizą Kantowskiej estetyki i filozofii praktycznej chciałem przyczynić się do rosnącego zainteresowania kwestią tego, jak uczucia mogą ukazywać wolność oraz w inny sposób odnosić się do celowości i moralności. Mam nadzieję, że moja książka pomoże nam docenić fakt, że jeśli rzeczywiście Kant ma rację, iż „wzniosłość jest głębią umysłu w odniesieniu do tego, co moralne”⁵⁸, to głębia ta odnosi się także do opartego na ludzkiej wolności nadawania umysłowi rozmachu poprzez idee⁵⁹.

przełożył Marcin Moskalewicz

Wprowadzenie do tekstu Roberta Clewisa zostało opublikowane w „Res Publice Nowej” (nr 13/2011, wiosna 2011) – Marcin Moskalewicz, Republikańska otchłań wolności.

- ¹ Podstawę przekładu stanowi rozdział szósty oraz fragment podsumowania książki Roberta R. Clewisa *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge: Cambridge UP, 2009, s. 200–214, 226–227 – przyp. tłum.
- ² Podkreślenia oryginalne: cytata za E. Hobsbawm, *The Age of Revolution 1780–1848*, New York: Random House, 1962, s. 53.
- ³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa: 2008, s. 114. Por. omówienie tej pracy L. Gibbons, *Edmund Burke and Ireland: Aesthetics, Politics and the Colonial Sublime*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- ⁴ To znaczy zainteresowanie jako upodobanie w istnieniu przedmiotu – przyp. tłum.
- ⁵ Niektórzy współcześni Kantowi uważali, że jego pogląd na rewolucję francuską stał w sprzeczności z jego potępieniem buntu i rewolucji. Zob. M Geier, *Kants Welt: Eine Biographie*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 2003, s. 275.
- ⁶ S. Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994, s. v.
- ⁷ H.S. Reiss, *Kant and the Right of Rebellion*, „Journal of the History of Ideas” 1956, nr 17(2), s. 179–192.
- ⁸ Neiman próbuje ratować Kanta argumentując, że nie powinniśmy brać tej niekonsekwencji na poważnie właśnie dlatego, że ugiął się on pod presją polityczną; S. Neiman, *The Unity of Reason*, s. 121. Inne biograficzne wyjaśnienie podaje Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Cambridge, MA, Harvard UP 1992, s. 53.
- ⁹ Patrick Riley, *On Kant as Most Adequate of Social Contract Theorists*, „Political Theory” 1973, nr 1 (4), s. 450–471.
- ¹⁰ H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1982, s. 209.
- ¹¹ Ibidem, s. 210, podkreślenie moje – R.C. W swojej nowszej książce Williams wciąż opisuje reakcję widzów jako zarówno sympatię jak i entuzjazm; Zob. H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes*, Cardiff: University of Wales Press, 2003.
- ¹² Estetyczny entuzjazm Kanta nie przekształcił się jednak nigdy w pozbawiony umiaru *praktyczny* entuzjazm (nie mamy przynajmniej na to dowodów). „Kant chciał najwyraźniej zdystansować się wobec bezkrytycznych entuzjastów wydarzeń we Francji”, H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes*, s. 131. Nie chciałbym jednak sugerować, że widzowie są bezkrytycznymi entuzjastami. W każdym razie Kant najwidoczniej ograniczał i kontrolował każdą emocjonalną reakcję na dobro, być może można być *krytycznym* i *entuzjastycznym* jednocześnie. Jak odnotowałem we wprowadzeniu, Kant stwierdza, że jest entuzjastycznym obrońcą zdrowego rozsądku.

- ¹³ Pozostaję pod wpływem interpretacji Henry'ego Allisona i Allena Woda, zob. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 86–94; A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 50–53. Mój opis maksym ma być z założenia względnie niekontrowersyjny (podobnie jak opis Allisona), nawet jeśli stosuję go do rewolucji francuskiej.
- ¹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, Warszawa: PWN, 1984, s. 21. przyp. 1.
- ¹⁵ Ibidem, s. 50. przyp. 1.
- ¹⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007, s. 45.
- ¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Benedykt Bornstein, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 35.
- ¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 76.
- ¹⁹ Zob. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 5–6, s. 40ff. Jeanine Grenberg opisuje w jaki sposób popędy mieszczą się w Kantowskiej teorii działania. Zob. J. Grenberg, *Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action*, „Kant-Studien” 2001, nr 91, s. 153–179.
- ²⁰ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 45.
- ²¹ H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 40.
- ²² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 88.
- ²³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 74.
- ²⁴ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak, Warszawa: PWN, 2005, s. 15; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 37.
- ²⁵ A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 52.
- ²⁶ Podobnie jak Allison używam pojęcia maksym w znaczeniu *środków*, zob. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 90–91. Allison wydaje się także używać synonimicznie pojęcia *celu* i *zainteresowania*, s. 91.
- ²⁷ H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 90.
- ²⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 172. Na temat koncepcji republiki Kanta, zob. O. Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 178–181.
- ²⁹ I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń: Wydawnictwo Rolwski, 2003, s. 144.
- ³⁰ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 173.
- ³¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001, A316/B373, s. 304.
- ³² H. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 248.
- ³³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN, 2004, s. 280.

- ³⁴ Ibidem, s. 169.
- ³⁵ Zob. J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, [w]: *Kant's Transcendental Deductions*, ed. Eckart Förster, Stanford: Stanford University Press, 1989, s. 81–113.
- ³⁶ Na temat stosunku republiki i federacji państw wobec wolności zob. H. Allison, *The Gulf between Nature and Freedom in Nature's Guarantee of Perpetual Peace*, [w]: *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis 1995, ed. Hoke Robinson, Milwaukee: Marquette University Press, 1996, Vol. I, s. 37–49.
- ³⁷ Na temat moralności i sprawiedliwości politycznej zob. O. Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, s. 81–83.
- ³⁸ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 138–139.
- ³⁹ I. Kant, *Metafizyka Moralności*, s. 162.
- ⁴⁰ S. Neiman, *The Unity of Reason*, s. 121–122.
- ⁴¹ Maksyma taka przyjmuje formę opisaną przez Henry'ego Allisona: „W sytuacjach S podejmuj działania D”, H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 89–90.
- ⁴² Dla jasności tego argumentu zakładam, że ucisk, nierówność, ogólny brak praw etc. nie zdegenerowały się do poziomu, który można znaleźć w anarchicznym stanie natury, w którym to, jak zauważa Howard Williams, „nikt nie jest w stanie działać w sposób zgodny z prawem i należy poważnie wątpić w możliwość działania moralnego” (H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, s. 204). Williams daje do zrozumienia, że jeśliby owe warunki osiągnęły taki właśnie poziom, prawo do oporu byłoby moralnie dozwolone oraz – biorąc pod uwagę fakt, iż w stanie natury istnieje obowiązek ustanowienia władzy zwierzchniej – byłoby ono wręcz moralnym obowiązkiem. Tego typu próby ocalenia argumentacji Kanta napotykać jednak na jedną przeszkodę: nie możemy nigdy w pełni powrócić do stanu natury, gdyż zawsze jesteśmy poddani jakiegoś rządu. Kant domaga się byśmy respektowali władzę każdej formy rządów. Dla tych, którzy chcą ocalić jego argumentację, następujący fragment może okazać się kłopotliwy: „Nie można również powoływać się tu na prawo wyższej konieczności (*ius in casu necessitatis*), które i bez tego jest nonsensowne jako domniemane prawo, by przy wyższej (fizycznej) konieczności postępować niesprawiedliwie i które nie może dać klucza otwierającego szlaban, odgradzający drogę arbitralności narodu. Przecież głowa państwa w takim samym stopniu może swą twardą linię postępowania w stosunku do poddanych składać na karb ich niesubordynacji, w jakim oni usprawiedliwiają swoją rebelię przeciwko niej skargami na nieznośne cierpienie. I któż rozstrzygnie ów spór? Tylko ten, w czyich rękach znajduje się sprawowanie najwyższego publicznego wymiaru sprawiedliwości, a to jest właśnie głowa państwa. Nikt w ramach wspólnoty nie może zatem mieć prawa, by tę jej władzę poddawać

w wątpliwość” (I. Kant *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. A. Grzebiński, T. Kupś, D. Pakalski, M. Żelazny, w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 138–139). Kant sugeruje tutaj, że nawet w przypadku władcy, który przekształca się w despotę, to państwo posiada ostatnie słowo i określa co jest słuszne, a co nie.

⁴³ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 64.

⁴⁴ Peter Fenves twierdzi podobnie, że stosunek Kanta wobec rewolucji „wcale nie jest ambiwalentny”, i że jest to nawet kwestie „stosunku”, ponieważ dla Kanta rewolucja jako taka nie jest w żadnym możliwym przypadku, uzasadniona ani usprawiedliwiona, niezależnie od tego jakie wywołuje skutki. P. Fenves, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World History in Kant*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, s. 277.

⁴⁵ Na temat podobnego zagadnienia zob. T. E. Hill, Jr., *How a Kantian Might Think about Terrorism*, [w]: *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, ed. T. E. Hill, Jr., Ithaca, Cornell University Press, 1992, s. 196–225. Thomas Hill zastanawia się jakie reakcje na terroryzm – rozumiany jako niemoralne użycie przemocy przeciwko niewinnym ludziom (s. 197) – są etycznie dopuszczalne. Przyjmuje przy tym perspektywę „wartości ludzkości” (s. 204).

⁴⁶ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 136.

⁴⁷ Ibidem, s. 138, przypis.

⁴⁸ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 136–137.

⁴⁹ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005, s. 282–283.

⁵⁰ Ibidem, s. 282–283.

⁵¹ Można pokusić się na stwierdzenie, iż najistotniejsza różnica pomiędzy estetycznym a praktycznym entuzjazmem polega na tym, że entuzjazm praktyczny „przekracza dopuszczalne granice”, podczas gdy entuzjazm estetyczny tego nie czyni. Jednakże entuzjazm estetyczny także, w pewnym sensie „przekracza dopuszczalne granice”: stanowi on emocjonalną reakcję na ideę rozumu, która znajduje się poza granicami zmysłowości. Kluczowa różnica polega raczej na tym, że to, co nazywam entuzjazmem praktycznym zakłada działanie, władzę pożądaną i intencję, podczas gdy entuzjazm estetyczny jest bezinteresowny [w czwartym znaczeniu bezinteresowności – tzn. nie prowadzi on do osiągnięcia celu – przyp. tłum.]; ibidem, s. 197.

⁵² Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 171–172. Na temat tezy, iż widzowie mogą zapoczątkować podobne wydarzenia rewolucyjne zob. Harry van den Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett, 1988, s. 166–175. Należy odnotować, że także interpretacja Kanta autorstwa Hannah Arendt opiera się na rozróżnieniu na widza

i aktora; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- ⁵³ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 139, przypis, podkreślenie moje – R.C.
- ⁵⁴ H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 91.
- ⁵⁵ I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 136–137.
- ⁵⁶ Allen Wood omawia podobne możliwości w odniesieniu do pożądania w ogóle (choć nie w odniesieniu do Rewolucji francuskiej), zob. A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 53, por. s. 346–347.
- ⁵⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 175–176.
- ⁵⁸ I. Kant, *Reflexionen zur Antropologie*, *Kants gesammelte Schriften*, t. XV., Berlin: Walter de Gruyter, 1902, s. 439.
- ⁵⁹ *Ibidem*, s. 177.

Wolność jako nie-dominacja¹

PHILIP PETTIT

Koncepcja wolności – jak sądzę, dystynktywnie republikańska – nie pasuje do obecnie panującej negatywno-pozytywnej dychotomii². Jest negatywna pod tym względem, że wymaga braku dominacji ze strony innych, ale niekoniecznie samokontroli, czegokolwiek miałyby dotyczyć. Pozytywna zaś jest dlatego, że przynajmniej pod jednym względem wymaga czegoś więcej niż braku ingerencji; wymaga zabezpieczenia przed ingerencją, w szczególności – przed ingerencją dokonywaną arbitralnie.

Wierzę, że ta republikańska koncepcja wolności jako nie-dominacji jest jednym z najbardziej interesujących wątków teorii politycznej i należy przywrócić ją do bieżącego dyskursu. Moim celem w tej książce jest próba identyfikacji głównych cech tak rozumianej wolności, by pokazać, jak można wcielić ideę w praktykę polityczną oraz by wskazać na instytucjonalne konsekwencje takiego zabiegu. Książka jest próbą zbadania, na co dziś stać politykę neo-republikańską.

[...]

1. Dominacja

Definicja

Jeden podmiot dominuje nad drugim wtedy i tylko wtedy, gdy posiada nad nim pewną władzę, w szczególności zaś władzę ingerencji na bazie arbitralnej. Mówiąc językiem tradycyjnym: wpływa na innych, i to wpływa w sposób arbitralny. Nadszedł czas, by w sposób nieco bardziej prezyzyjny wytłumaczyć, co taka dominacja, taki arbitralny wpływ, znaczy.

Dokonując tej analizy, często mówię tak, jakby w proces dominacji zaangażowane były dwie indywidualne osoby; robię tak tylko dla niezbędnego uproszczenia. O ile strona dominująca będzie zawsze podmiotem – nie może to być system, sieć czy cokolwiek innego – musi to być osoba, korporacja albo podmiot zbiorowy (w przypadku tyranii większości), i o ile podmiotem zdominowanym ostatecznie zawsze będzie pojedyncza osoba lub osoby, dominacja często może być wymierzona w grupę lub podmiot zbiorowy: ukonstytuuje wprawdzie dominację jednostki, ale w kolektywnej tożsamości, kolektywnym potencjale lub takich właśnie aspiracjach.

Istnieją trzy aspekty wszelkiej relacji opartej na dominacji. By przedstawić je klarownie, oszczędzając na razie dodatkowych uwag: ktoś ma dominującą władzę nad kimś innym, ktoś dominuje lub ujarzmia drugą osobę w układzie, w którym obydwie podmioty mają zdolność wzajemnej ingerencji (1), ingerencja ta odbywa się w sposób arbitralny (2), relacja ta zachodzi w konkretnych przypadkach, gdy jest do podjęcia jakaś decyzja (3).

Musimy spojrzeć na ten model dominacji krok po kroku. Co to oznacza wpływać na innych w sposób postulowany w pierwszym warunku? Ingerencja nie może przybierać formy łapówki lub nagrody; kiedy ingeruję, pogarszam twoją sytuację, a nie polepszam. Pogorszenie wynikające z tej

ingerencji zawsze musi być w swojej istocie mniej lub bardziej zamierzone; nie może wydarzyć się przez przypadek, na przykład gdy niechcący wejdziesz ci w drogę, albo konkurując z tobą o rzadkie dobro; musi to być działanie, w którym możemy zdroworozsądkowo zakładać przynajmniej moje zaniedbanie. Gdyby nie-intencjonalne formy blokady również miały się zaliczać do ingerencji, stracilibyśmy z oczu różnicę pomiędzy zabezpieczaniem ludzi przed naturalnymi konsekwencjami przypadku, niezdolności do działania i niedostatku, a zabezpieczaniem ich przed rzeczami, które mogą próbować robić sobie nawzajem intencjonalnie. Ten podział ma pierwszorzędne znaczenie w filozofii politycznej i uwzględniają go niemal wszystkie tradycje, wiążąc osobistą wolność człowieka z ograniczeniami i wynikającymi w większym lub mniejszym stopniu z ingerencji innych.

Jednak ingerencja, tak jak ją rozumiem, wciąż zawiera szeroki zakres możliwych zachowań. Obejmuje przymus fizyczny w postaci ograniczenia lub obstrukcji, przymus psychiczny w postaci kary lub jej groźby. Współczesność ujawniła jeszcze jedną kategorię, nieistotną w poprzednich epokach – manipulację. Jest to zazwyczaj kategoria nie-wprost – może przybierać formę organizowania zdarzeń, zwodzenia lub kształtowania ludzkich zachowań i pragnień w sposób nieracjonalny, ale równie dobrze postać fałszowania konsekwencji ludzkich działań.

Zmienne istotne dla wyboru dokonywanego przez podmiot zamykają się w opcjach przedstawianych jako dostępne, oczekiwanych zyskach, które podmiot z tymi opcjami łączy, i zyskach rzeczywistych – rezultatach danego wyboru. Wszelkie działania zakłócające, działania represyjne lub manipulacyjne, mają za zadanie zawęzić lub pogorszyć pole wyboru podmiotu poprzez zmianę palety dostępnych opcji, za pomocą zmiany oczekiwanych zysków z wyboru tych opcji i ich rzeczywistego oglądu. Ta fizyczna obstrukcja i układanie planów w równym stopniu redukują dostęp-

ne opcje; groźba kary i nie-racjonalne kształtowanie oczekiwań wpływają na nagrody powiązane z tymi opcjami; kara za dokonanie określonego wyboru i zakłócenie normalnego rozwoju sytuacji wpływają na rzeczywistą nagrodę. Podczas gdy usunięcie danej opcji z palety dostępnych alternatyw jest sprawą jednorazową, inne sposoby ingerencji odbywają się stopniowo: oczekiwany lub rzeczywisty koszt pewnych opcji może pogłębiać się w mniejszym lub większym stopniu.

Kontekst jest zawsze stosowny dla określenia, czy dane działanie pogarsza czyjeś pole wyboru; to kontekst decyduje o tym, czy nasza manipulacja rzeczywiście pogarsza czyjąś sytuację. To uwrażliwienie na kontekst ma ważne konsekwencje dla stopnia ingerencji. Oznacza to, że także przeoczenia mogą w niektórych przypadkach być zaliczane do form ingerencji. Wyobraźmy sobie farmaceutę, który bez dobrego powodu odmawia sprzedaży pilnie potrzebnego leku, albo sędziego, który złośliwie odmawia wydania wyroku skazującego na dopuszczalną karę prac społecznych zamiast kary więzienia. Te przeoczenia niemal na pewno zostaną zaliczone do ingerujących w życie tych, którym szkodzą. Wrażliwość kontekstualna ma również inne konsekwencje. Może dla przykładu oznaczać, że wykorzystywanie cudzych pilnych potrzeb, by zawrzeć bardzo pilną umowę, oznacza rodzaj ingerencji. Rozważmy wspomnianego farmaceutę, który zgadza się sprzedać pilnie potrzebny lek, ale nie za standardową cenę – ani nawet nie za cenę, która jest standardowa w nagłych przypadkach, ale na zupełnie nadzwyczajnych warunkach. Taka osoba ingeruje w wybór pacjenta, pogarszając jego sytuację i ograniczając mu możliwość wyboru.

Choć ingerencje takie zawsze obejmują próby pogorszenia sytuacji podmiotu, nie zawsze muszą być podejmowane w złej woli; przemoc pozostaje jednak przemocą, nawet jeżeli jest moralnie dozwolona. Przeszkadzam ci, jeżeli

uniemożliwiam ci przeprowadzenie rozmowy telefonicznej, zajmując jedyną dostępną budkę telefoniczną; nawet jeżeli mam do tego pełne prawo. Przeszkadzam ci, jeżeli odbieram ci klientelę, obniżając ceny – założywyszy, że mam ku temu środki – ilekroć próbujesz sprzedać swoje zapasy, i to nawet jeżeli nasza kultura rynkowa toleruje takie zachowania. Przeszkadzam ci nawet wtedy, kiedy powstrzymuję cię od interakcji z kimś innym, nawet wtedy, gdy działanie to jest moralnie wymagane, a nie tylko moralnie niewinne. Definicja ingerencji³, którą tutaj stosuję, jest całkowicie oderwana od moralności; to, czy jedna osoba wchodzi w konflikt z drugą, nie jest zależne od tego, czy przekroczone zostały jakieś normy moralne. Decydują fakty, choć fakty postrzegane przez lokalny kontekst kulturowy.

Tyle co do zasad ingerencji. Czym jest posiadanie zdolności do wzajemnego ingerowania? Pamiętacie stary dowcip? „Czy potrafi pan grać na fortepianie? Nie wiem, nigdy nie próbowałem”. Lekcja płynąca z tej anegdoty jest taka, że zdolność ingerencji musi być zdolnością rzeczywistą – zdolnością w mniejszym lub większym stopniu gotową do wykorzystania, a nie zdolnością, która dopiero zostanie w pełni rozwinięta; nie chodzi o uzdolnioną muzycznie osobę, która jeszcze nie spróbowała gry na fortepianie. Wyobraźmy sobie grupę ludzi, którzy, gdyby zebrali się razem, mieliby zdolność do interferencji z kimś innym. Albo wyobraźmy sobie podmiot, indywidualny lub korporacyjny, który miałby taką zdolność, gdyby tylko zdał sobie sprawę z istnienia potencjalnej ofiary, albo możliwości nawiązania kontaktu. W takich przypadkach istnieje tylko wirtualna możliwość ingerencji, a nie rzeczywista zdolność – nie nazwałbym tego dominacją. W tym przypadku możemy mówić o wirtualnej, a nie rzeczywistej dominacji. Wirtualna dominacja może być, oczywiście, dla republikanów czymś, przed czym należy się bronić, biorąc pod uwagę zagrożenia, które ze sobą niesie. Nie poświęcają mu jednak należytej uwagi.

Drugi warunek definicji wymaga, by dana osoba miała możliwość ingerencji na bazie arbitralnej, jeżeli ma możliwość pełnego zdominowania drugiego podmiotu. Co czyni akt ingerencji arbitralnym – w sensie: popełnionym na bazie arbitralnej? Dany akt jest popełniony na bazie arbitralnej, jeżeli przedmiot jest sprowadzony do *arbitrium*, decyzji lub osądu podmiotu: podmiot może wybrać albo nie wybrać, jeżeli ma na to ochotę. Jeżeli mówimy, że akt ingerencji dokonuje się na bazie arbitralnej, sugerujemy, że wszelki akt arbitralny jest wybierany lub niewyberany z woli podmiotu. W szczególności jeżeli w grę wchodzi interferencja z innymi, sugerujemy, że wybór został dokonany lub odrzucony bez uwzględniania opinii lub preferencji tych, których on dotyczy. Wybór nie musi uwzględniać preferencji innych – może opierać się na własnym osądzie.

Zawarte tutaj stwierdzenie, że akt ingerencji może być arbitralny w sensie proceduralnym (może się odbyć na bazie arbitralnej), nie wyklucza jednocześnie arbitralności w sensie dosłownym, czyli występowania przeciwko interesom lub sądom osoby nimi dotkniętej. W tym sensie akt jest arbitralny poprzez cnotę kontroli – a w szczególności braku kontroli – w ramach której materializuje się, a nie poprzez cnotę konkretnych konsekwencji, do których aspiruje. Innymi słowy, nie ma nadużycia w mówieniu o sile arbitralnej ingerencji, ani o arbitralności siły ingerencji. W każdym przypadku ważna jest zdolność ingerencji oparta na arbitralnej, niekontrolowanej podstawie.

W ramach koncepcji arbitralności akt ingerencji będzie nie-arbitralny w takim stopniu, w jakim będzie musiał uwzględniać interesy i idee osoby poddanej ingerencji. Albo, jeżeli nie będzie zmuszony uwzględniać interesów i idei osoby zaangażowanej – może ona przedstawiać sprzeczne żądania – będzie musiał przynajmniej uwzględniać te istotne. Mogą być, dla przykładu, zainteresowany tym, by państwo nałożyło określone podatki lub ukarało

określone osoby i państwo może wdrożyć określone procedury, które są zgodne z moimi pomysłami na stosowne środki zaradcze. Wciąż jednak mogę chcieć, by państwo nie nakładało podatków na mnie – mogę chcieć być wyjątkiem – albo mogę myśleć, że nie powinienem być karany w stosowny sposób, mimo że zostałem skazany. W takim przypadku moje partykularne interesy i idee będą wspólne z interesami i ideami innych, a nie tymi, które potraktują mnie jako wyjątek, ponieważ państwo powinno służyć innym tak samo jak mnie. W takich przypadkach ingerencja państwa nie będzie przeprowadzana na bazie arbitralnej i nie będzie oznaczać dominacji.

Tradycja myślenia, o którym mówiliśmy w ostatnim rozdziale, przyjmuje konkretne założenie o tym, co jest potrzebne do aktu ingerencji – w szczególności w przypadku prawnego aktu rządowej ingerencji – by nie był on arbitralny; trzymam się tej tradycji, opisując w ten sposób nie-arbitralność. Rozważmy narzekania Toma Paine’a przeciwko monarchii. Oznaczała ona arbitralną władzę nad poszczególną jednostką; w przypadku w którym nie *on sam*, ale *res publica* jest podmiotem. Komentarz ten jasno daje do zrozumienia, że do nie-arbitralnej władzy państwowej potrzebna jest władza wykonywana w sposób, który nie uwzględnia osobistego interesu moich, ale interes społeczeństwa. Akt ingerencji przeprowadzany przez państwo musi być kierowany zarówno przez interes tych, którzy zostaną dotknięci tym aktem jak i tych, których interesów akt ten wymaga, przynajmniej na poziomie proceduralnym.

Kiedy interes lub idea nie są najprawdopodobniej podzielane przez niektórych przedstawicieli społeczeństwa i będą stanowić niewłaściwy drogowskaz dla działań państwa? Test operacyjny oparty na naszej tradycji pokazuje, że wówczas, gdy mają one sekciarski lub frakcyjny charakter. Jak zbadać, co jest sekciarskie lub frakcyjne? Jedynym możliwym sposobem jest sięgnięcie do społecznej dyskusji,

w której ludzie mówią sami za siebie, lub w imieniu grup, które reprezentują. Każda czynność i każdy pomysł, który kieruje działaniem państwa, muszą być otwarte na wyzwania stawiane przez każdą grupę społeczną. Jeśli występuje sprzeciw, muszą zostać podjęte stosowne środki zaradcze. Ludzie muszą albo znaleźć konsensus co do procedur, albo poczynić stosowne ustępstwa.

Powiedziawszy to, trzeba stwierdzić, że pewne działania państwa jako arbitralne i dominujące są w istocie kwestią polityczną; nie jest to coś, o czym teoretycy mogą zdecydować w zaciszu swoich gabinetów. Mimo że są polityczne, niekoniecznie są wartościujące. Trzeba rozstrzygnąć, czy państwo jest w stanie efektywnie rozwiązać nie-sekciarskie interesy i idee, ingerując w życie ludzi. Polityka jest wprawdzie jedyną dostępną heurystyką pozwalającą sprawdzić, czy ingerencja państwa jest arbitralna czy nie, ale rezultat tego badania jest faktem. Trzeba ustalić, czy ludzie są naprawdę zdominowani, czy dominacja nie jest przypadkiem widzianna tylko z uprzywilejowanego punktu widzenia. W istocie, uwzględniając fakty dotyczące lokalnej kultury i kontekstu, określając, czy pewne działania można zaliczyć do ingerencji, istota sprawy determinuje, czy pewne fakty ingerencji można zaliczyć do arbitralnych.

Arbitralność, tak jak ją definiujemy, może być mniej lub bardziej intensywna, a to implikuje fakt, że także dominacja związana z władzą arbitralnej ingerencji może być mniej lub bardziej intensywna. Załóżmy, że jeden podmiot może ingerować w życie drugiego mniej więcej dowolnie; może działać tak, jak podpowiada mu jego własny kaprys lub osąd. Może działać dla zgodzie ze swoją wolą. Załóżmy, co więcej, że podmiot ten nie jest poddany szczególnym ograniczeniom jeżeli chodzi o koszty wykorzystywania swojej możliwości ingerencji, ani też że nie grozi mu możliwość odwetu. Załóżmy wreszcie, że rzeczona ingerencja jest najskuteczniejszą z możliwych; może usunąć wszelkie opcje,

które nie podobają się podmiotowi, albo nałożyć niemożliwe do udźwignięcia koszty na wybór przez daną osobę tych opcji. Taki podmiot będzie miał nad tą osobą absolutną władzę arbitralnej ingerencji. Jedynym ograniczeniem dla tej ingerencji jest jej własny, nieskrępowany wybór; jej własny niepohamowany osąd, jego własne *arbitrium*.

Taka absolutna władza arbitralnej ingerencji może być dostępna właścicielom niewolników w niektórych – bo z pewnością nie we wszystkich – systemach, oraz władcom w pewnych despotycznych reżimach. Mało jednak prawdopodobne, że jest możliwa do zrealizowania w wielu kontekstach. Taka władza jest jednak często sprawowana na niższym poziomie intensywności, nawet w państwach prawa. Mąż, który może bić żonę za nieposłuszeństwo i stać się, w najlepszym przypadku, przedmiotem umiarkowanego potępienia ze strony sąsiadów; pracodawca, który kierowany kaprysem może zwolnić swoich pracowników, nie ponosi z tego tytułu prawie żadnych konsekwencji; nauczycielka, który może wychłostać swoich uczniów z najbłahszego powodu, albo i bez niego; strażnik więzienny, który może uczynić piekłem życie osadzonych, nie przejmując się przepisami: wszystkie takie osoby cieszą się wysokim poziomem arbitralnej władzy nad ludźmi sobie podporządkowanymi. Sytuacje takie mogą nie być już tak częste w niektórych współczesnych społeczeństwach, jak były w przeszłości. Nie są jednak tak niespotykane, jak by się mogło wydawać. Właściciele niewolników czy magnatów już nie ma, ale pozostawili po sobie mniej potężne, wciąż jednak liczące się potomstwo.

Są dwa ogólne rodzaje ograniczeń, których możemy się spodziewać podczas próby ograniczenia arbitralności czyli zmuszenia potężnego podmiotu, takiego jak państwo, by podążył za istotnymi interesami i ideami. Pierwszy z nich ustala wstępne zasady działania, które znacznie utrudnią partykularne dążenia: wymaga to, by rząd trzymał się

w swoich działaniach pewnych procedur parlamentarnych albo spełniał wyznaczone kryteria prawne. Ograniczenia te zaprojektowano po to, by odfiltrowywać i odrzucać nieodpowiednie działania. Jeżeli są one stosowane właściwie, gwarantują, że podmiot nie działa tylko w oparciu o własną wolę. Inne rodzaje ograniczeń kładą nacisk raczej na karę niż filtrowanie: kary, które oznaczają, że każdy podmiot, który dopuszcza się pewnego rodzaju ingerencji – przemocy, oszustwa i temu podobnych – albo który dopuszcza się rodzajów ingerencji w innych warunkach uprawnionych (np. urzędnik publiczny, który nie zadeklarował swojego interesu w podejmowanej decyzji), może zostać pociągnięty do odpowiedzialności i ukarany. Te ograniczenia zostały pomyślane po to, by obnażyć niewłaściwe akty ingerencji i poddać je sankcjom, a nie po prostu je odrzucić. Kiedy są stosowane efektywnie, podmiot nie może ingerować bezkarnie.

I na koniec trzeci warunek naszej charakterystyki dominacji. Najważniejszą rzeczą, którą trzeba zauważyć w tym miejscu, jest to, że wspomina ona o niektórych, a nie o wszystkich wyborach. Podkreśla to fakt, że ktoś może dominować nad pewną osobą w pewnym obszarze wyborów, w jakiejś sferze, pewnym aspekcie lub okresie jego życia – nie we wszystkich. Mąż może dominować nad żoną w domu, pracodawca nad pracownikiem w miejscu pracy, ale dominacja ta nie rozciąga się szerzej – a przynajmniej nie na tym samym poziomie intensywności.

Podkreśliliśmy w dyskusji na temat drugiego warunku, że dominacja może być mniej lub bardziej intensywna: podmiot dominujący może być w stanie ingerować na mniej lub bardziej arbitralnej podstawie, z większą lub mniejszą swobodą i operując mniej lub bardziej dotkliwymi środkami. Tu widzimy, że dominacja może mieć również większy lub mniejszy zakres; może się różnić skalą i intensywnością. To zróżnicowanie w zakresie jest o tyle ważne, że lepiej być

zdominowanym na mniejszej liczbie obszarów niż większej. Jest to ważne także z tego powodu, że dominacja na niektórych obszarach może być uznawana za bardziej szkodliwą niż na innych: dla przykładu lepiej być zdominowanym na bardziej peryferyjnych obszarach niż na centralnych.

Wiedza potoczna

Te trzy warunki są moim zdaniem wystarczające do pojawienia się dominacji, choć zapewne tylko w ograniczonym zakresie i na ograniczonym obszarze. Jeżeli jednak warunki te osiągną znaczące stężenie w świecie takim jak nasz i w takim jak nasz gatunku, wówczas w wielu przypadkach spełnione muszą być również dalsze ważne warunki. Będzie przedmiotem potocznej wiedzy wśród ludzi zaangażowanych, wśród innych, którzy są częścią tej relacji – innych członków społeczeństwa świadomych tego, co się dzieje – że te trzy różne warunki są wypełniane w wystarczającym stopniu. Warunki te mogą nie zostać wyartykułowane w formie całościowej koncepcji, ale związane z tym okoliczności zostaną zarejestrowane w ten lub inny sposób w powszechnej świadomości. Każdy będzie wierzył, że zostały one spełnione, każdy będzie wierzył, że wszyscy inni wierzą i tak dalej - przynajmniej w ten sposób, że nikt nie będzie nie wierzył, że wszyscy pozostali wierzą i nikt nie będzie nie wierzył, że wszyscy pozostali nie wierzą.

Dlaczego jest prawdopodobne, że osiągnięcie tych trzech warunków stanie się przedmiotem potocznej wiedzy, którą ludzie posiadają, choć nie są jej świadomi? Wspierają to pewne przekonujące założenia empiryczne. Pytanie brzmi, czy osiągnięcie takich warunków jest istotne dla niemal wszystkich zaangażowanych, ponieważ palącą potrzebą człowieka jest widzieć, do jakiego stopnia podpadają oni pod władzę innych. W istocie osiągnięcie tych warunków,

jeżeli rzeczywiście zostają osiągnięte, jest zazwyczaj wystarczające dla większości ludzi: sytuacja, w której jedna osoba ma władzę nad drugą, jest zazwyczaj (z jednym wyjątkiem) widoczna i łatwo wykrywalna. Pozostaje jedno istotne pytanie i istotna podstawa do odpowiedzi. To oznacza prawdopodobnie, że w przypadkach, w których odpowiedź brzmi „tak” – w przypadkach, gdy warunki podporządkowania są spełnione – istnieje podstawa dla obiegowej wiedzy, albo przynajmniej do czegoś do niej zbliżonego, że są one rzeczywiście spełnione. Każdy będzie w stanie nie tylko zobaczyć, że warunki te są spełnione, ale także, że wszyscy inni to widzą.

Sposoby, w jakie jedna osoba może sprawować władzę nad inną, są bardzo różne: może to być siła fizyczna, przewaga technologiczna, potęga finansowa, władza polityczna, powiązania społeczne, pozycja, dostęp do informacji, pozycja ideologiczna, legitymacja kulturowa i temu podobne. Może również obejmować sytuację, w której ktoś jest jedyną osobą w okolicy – powiedzmy lekarzem, albo policjantem – której pomoc i dobra wola mogą być potrzebne w różnych sytuacjach nadzwyczajnych. Obejmuje to nawet element postrzegania nieustępliwości – czy też w posunięciu do granic postrzegania irracjonalności – który pozwala licytować wysoko.

Powiedziałem, że z jednym wyjątkiem takie środki są zazwyczaj widoczne dla tych, ze szkodą dla których mogą zostać wykorzystane i że to pomaga zagwarantować, że kiedy jednak osoba ma dominującą władzę nad drugą, powodując tym sytuację nierówności, szybko staje się to wiedzą powszechną. Wyjątkiem jest sytuacja, w której jedna osoba lub grupa jest w stanie dokonywać zakulisowych manipulacji: opcjami, oczekiwanymi korzyściami czy też rzeczywistymi. Kiedy dominacja jest osiągnięta takimi środkami, nie będzie to przedmiotem obiegowej wiedzy, w przeciwieństwie do większości innych przypadków, w których jedni ludzie podpadają pod władzę innych.

Kiedy mówię, że istnienie pewnego rodzaju dominacji pomiędzy dwiema stronami staje się przedmiotem obieguwej wiedzy zarówno pomiędzy nimi, jak i innymi podmiotami, powinienem wspomnieć, że nie musi być to oceniane negatywnie; nie oznacza, że dominacja będzie utożsamiana z niewolnictwem. Dla przykładu dla tych, którzy dominują, jest możliwe przyjmowanie swojej dominacji za coś tak oczywistego, że nie przyjdzie im nawet do głowy, że podmiotom zdominowanym może to jarzmo doskwierać. Pomyślmy o Helmerze Thorvaldzie, mężu z Ibsenowskiej sztuki *Dom Lalki*. Postać zdaje sobie sprawę, że dominuje nad Norą i zdecydowanie wierzy, że ta dominacja jest dla niej dobra. Jest jednak absolutnie ślepy na fakt, że podległość ta jest uciążliwa i poniżająca dla samej Nory. Nie ma tu problemu i nie ma wątpliwości, że taka dominacja jest sprawą dla wszystkich oczywistą. Płynie z tego lekcja, że nawet gdy dominacja jest faktem i to faktem rozpoznanym, może nie być postrzegana jako to, czym w istocie jest, jeśli podmioty zdominowane nie mogą mówić same za siebie.

Biorąc pod uwagę, że spełnienie trzech oryginalnych warunków – w jakimkolwiek zauważalnym stopniu – jest powszechnie zauważalne, dominacja, której warunki wymagają świadectwa, będzie miała duże znaczenie subiektywne i intersubiektywne. Dominacja generalnie wymaga świadomości kontroli ze strony tego, kto posiada władzę i świadomości podporządkowania ze strony zdominowanego i wspólnej świadomości wszystkich stron zaangażowanych w proces. Bezsilny nie może być w stanie spojrzeć w oczy potężnemu, tak że obie strony są świadome zarówno swojej pozycji, jak i pozycji drugiej strony – dzielącej je asymetrii. Obie zdają sobie sprawę, że bezsilny nie może zrobić nic bez woli dominującego; że bezsilny znajduje się na łasce i dominującego, a nie na równych warunkach. Zrealizuje się scenariusz pan – niewolnik, a asymetria pomiędzy stronami będzie miała charakter zarówno komunikacyjny, jak i obiektywny.

Świadomy tego problemu John Milton ubolewał nad „wiecznym ustępowaniem i kuleniem się ubogich”, o którym sądził, że jest stanem przyrodzonym monarchii. Nieco wcześniej, w XVII wieku, Algernon Sydney zauważał, że „niewolnictwo w naturalny sposób produkuje podłość ducha z jego najgorszym skutkiem, pochlebstwem”. Temat ten zyskuje szczególnie interesujący aspekt wiek później, kiedy Mary Wollstonecraft ubolewa nad „dziecinnieniem” i „przebiegłymi sztuczkami” oraz „przymilaniem się” do których uciekają się kobiety, „z powodu ich uzależnienia od mężów: z powodu ich niewolnictwa”, jak je również nazywa. „Próżno oczekiwać cnoty od kobiet, póki są tylko w niewielkim stopniu niezależne od mężczyzn. Próżno jednak spodziewać się siły naturalnego uczucia, które uczyniłoby z nich dobre żony i matki. Ponieważ są absolutnie zależne od swoich mężów, stają się przebiegłe, małostkowe i samolubne”.

W jaki sposób współczesne relacje mogą ilustrować zdominowanie jednych przez drugich i związane z tym efekty podporządkowania i statusu? Mamy już kilka przykładów. Przy braku kultury praw dziecka i stosownych zabezpieczeń przed wykorzystywaniem dzieci, rodzice indywidualnie lub wspólnie będą mieli dominującą władzę nad dziećmi. Przy braku kultury równych praw, która wspiera gnębione żony, mężowie będą mieli taką władzę nad swoimi partnerkami. Przy braku innych możliwości zatrudnienia i stosownej kontroli – ze strony, powiedzmy, czujnych związków zawodowych – pracodawcy i menadżerowie będą mieli dominującą władzę nad pracownikami. Przy braku procesów kontrolnych wierzyciele będą mieli dominującą władzę nad kredytobiorcami. Przy braku możliwości apelacji i ponownego rozpatrzenia sprawy biurokraci i policja będą mieli władzę nad członkami społeczeństwa. A przy braku pewnych forów i procedur rozpatrujących skargi mniejszości większośćowy rząd zdominuje różne marginalizowane grupy.

Przyzwolenie i rywalizacja

Warto zauważyć, iż niektóre z zależności przytoczonych jako przykłady dominacji będą historycznie wywodziły się z przyzwolenia, natomiast inne nie. Bez względu na to, czy dana relacja wywodziła się pierwotnie z umowy obu stron czy też nie, czy była oryginalnie konsensualna, czy nie, to fakt, iż daje jednej stronie efektywną zdolność ingerencji w sposób mniej lub bardziej arbitralny w dokonywanie wyborów drugiej strony oznacza, że jedna osoba dominuje nad drugą osobą lub ją sobie podporządkowuje. Pomijając inne względy, dałoby to tradycyjnym republikanom wyraźny powód do wrogiego nastawienia (a konsekwentnie byli wrogo nastawieni) wobec umowy o niewolnictwie: wobec umowy, na mocy której ktoś – bez względu na korzyści – dobrowolnie poddaje się dominacji innej osoby.

Fakt, iż przyzwolenie na jakąś formę ingerencji nie wystarczy za ochronę przed arbitralnością oznacza, że nikogo z zaniepokojonych dominacją nie może cieszyć rozwój wydarzeń, które nabrały rozmachu na przełomie XVIII i XIX wieku. Jednym z takich wydarzeń był rozwój idei populistycznej [...], która twierdziła, że pod warunkiem, że rządzi większość, wszystko jest w porządku. Rządy większości mogą się wydawać dobrodziejstwem dzięki swojemu konsensualnemu charakterowi, ale niewątpliwie wiążą się z dominacją nad mniejszościami, a ten, kto sprzeciwia się dominacji, nie może popierać niczym nieograniczonych rządów większości.

Drugim wydarzeniem, nad którym muszą ubolewać przeciwnicy dominacji, jest rozwój doktryny swobodnej umowy. Jest to doktryna, w której wolność umowy oznacza wolność decydowania o warunkach umowy, a nie tylko wolność przystąpienia do niej bądź odmowy przystąpienia, w której dobrowolna umowa sankcjonuje takie traktowanie jednej strony przez drugą, jaką obie zgodzą się zaakceptować. Prawo umowy szybko ewoluowało i utrwaliło się na przeło-

mie XVIII i XIX wieku. Powoływano się na doktrynę swobody umowy w obronie nawet najbardziej bulwersujących ustaleń z niej wynikających, ponieważ ludzie ignorowali konsekwencje dominacji, podobnie jak ignorowali asymetrię władzy ustanowionej na mocy tejże umowy – twierdząc, że umowa, która nie została wymuszona, jest umową swobodną. Takie podejście jest wysoce dyskusyjne z punktu widzenia zaniepokojonych dominacją. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nigdy by się ono nie zmaterializowało, gdyby ludzie nie przestali skupiać się na jego szkodliwych skutkach, zwłaszcza gdyby nie przestali sądzić, że wolność wymaga braku dominacji, nie zaś jedynie braku ingerencji.

Lecz chociaż przyzwolenie na ingerencję nie jest wystarczającą ochroną przed arbitralnością i dominacją, czy to możliwe, by było konieczne? Czy powinniśmy utrzymywać, że każdy akt ingerencji jest arbitralny do tego stopnia, iż ci, których dotyczy, nie udzielą przyzwolenia na sprawowanie takiej władzy? Wiara w konieczność przyzwolenia na prawowitość rządów spowodowała namnożenie się budzących wątpliwości doktryn narzuconego, dosłownego lub też ukrytego przyzwolenia. Byłoby dobrze, gdybyśmy nie musieli myśleć o przyzwoleniu udzielonym przez tych, których dotknęły pewne akty ingerencji – powiedzmy akty prawne lub ustawy rządowe – jako o czymś koniecznym dla niearbitralności i usankcjonowania ingerencji. Oznaczałoby to bowiem, że nie musielibyśmy oglądać się na takie doktryny, próbując usankcjonować zwykłe realia polityczne.

[...]

Dominacja bez ingerencji

I wreszcie dwie ostatnie kwestie na temat dominacji czy też podporządkowania [...]. Po pierwsze: posiadanie przez kogoś władzy dominacji nad innym – bez względu na jej za-

kres – nie wymaga ingerencji (czy to pobudek pozytywnych, czy negatywnych) osoby cieszącej się taką władzą w sprawie osoby zdominowanej; nie wymaga nawet tego, by osoba ciesząca się tą władzą skłaniała się choćby w najmniejszej mierze ku takiej ingerencji. Dominację stanowi fakt, że pod pewnym względem dzierżący władzę ma zdolność ingerowania arbitralnego, nawet jeśli nigdy nie zamierza z tej możliwości skorzystać. Oznacza to, że ofiara władzy funkcjonuje w danym obszarze za pozwoleniem – jawnym bądź ukrytym – dzierżącego władzę; oznacza to, że żyje ona na łasce tej osoby, że znajduje się w pozycji osoby zależnej, dłużnika lub kogoś w tym rodzaju. Jeśli taka implikacja będzie powszechnie znana (a przecież zazwyczaj tak będzie), oznacza to, że ofiara władzy nie może cieszyć się psychologicznym statusem osoby równej: znajduje się w takiej pozycji, w której na porządku dziennym będzie strach i respekt, a nie szczerłość idąca w parze z równością intersubiektywną.

Czy oznacza to, że żadnej różnicy nie czyni fakt (o ile jest to fakt), że dzierżący władzę jest dobrotliwy niczym anioł? To zależy. Jeśli bycie dobrotliwym aniołem oznacza, że przyznaje się innym prawo do krytyki i nagany, jeśli oznacza to gotowość, w pewnych okolicznościach, do odpowiadania przed sądem, to w rezultacie nie można ingerować z całkowitą bezkarnością, a to, co się powiedziało, może zostać użyte przeciwko nam. Przypuśćmy, na przykład, że dzierżący władzę uznaje kodeks *noblesse oblige*, albo chce być człowiekiem prawym. Już samo w sobie będzie to oznaczało, że władza, jaką posiada nad kimś innym, będzie mniejsza niż mogłaby być; nastąpi pewna redukcja reprezentowanej przez niego dominacji ze względu na to, że jest może zostać skrytykowany. Spostrzeżenie to wiąże się z przedstawionym w ostatnim rozdziale stwierdzeniem, iż cnota innych stanowi element niezbędny w całym zbiorze zabezpieczeń, które chronią daną osobę przed dominacją.

Z drugiej strony, jeśli bycie łagodnym aniołem oznacza po prostu, że w czyjejs naturze nie leży krzywdzenie innych (co w rzeczywistości nie prowadzi do ingerencji), wówczas nie pociąga to za sobą zmniejszenia dominacji nad tymi, którzy znajdują się w jego władzy. Ponadto osoba taka wciąż może ingerować na zasadzie arbitralności, a wszyscy znajdujący się w jej władzy żyją – w powszechnym rozumieniu – na jej łasce. Oczywiście nawet jeśli podmiot dominujący jest łagodny w tym sensie, prawdopodobieństwo ingerencji będzie o wiele mniejsze. Należy jednak zauważyć, że dominacja wiąże się posiadaniem możliwości ingerowania arbitralnego oraz że małe prawdopodobieństwo tego rodzaju ingerencji nie oznacza, iż taka możliwość nie istnieje. Ktoś może zajmować pozycję umożliwiającą mu ingerowanie w moje życie dla własnej przyjemności, nawet kiedy jest bardzo mało prawdopodobne, by faktycznie taka ingerencja nastąpiła.

[...]

Ingerencja bez dominacji

Druga kwestia, którą chciałbym podkreślić w temacie dominacji, dotyczy tego, że chociaż posiadanie władzy umożliwiającej dominację nad drugą osobą nie oznacza wykorzystywania tej władzy do ingerowania, to prawdą jest również to, że jeden podmiot może faktycznie ingerować w życie innego podmiotu bez dominacji nad nim. Urzędnik państwowy czy władze, które ingerują w życie ludzi, uwzględniając ich interesy i idee, nie posiadają mocy podporządkowania ich sobie. Urzędnik podlega takim mechanizmom kontroli i sankcji, przynajmniej w teorii, że można liczyć na to, iż działa na zasadzie ponadfrakcyjnej – na zasadzie opartej na interesach i ideach poza podziałami. Ingeruje on, ponieważ działa na podstawie prawa represyjnego, lecz jego ingerencja jest niearbitralna.

A więc parlament czy policjant, sędzia czy strażnik więzienny może stosować ingerencję bez dominacji, pod warunkiem – a jest to warunek niebagatelny – że konstytucyjny układ obwarowany stosownymi ograniczeniami działa efektywnie. Podmiot taki, czy to w postaci osoby, czy instytucji, może nie posiadać prawa decydowania o traktowaniu danej osoby, a więc nie może ingerować według własnego widzimisię, a jedynie zgodnie z określonymi konstytucyjnie warunkami. Albo też jeśli posiada on pewien obszar decyzyjny – na przykład sędzia, który posiada pewne prawa do decydowania o wyroku – wówczas możliwość wykorzystania go do celowego działania na czyjąś szkodę jest w znacznym stopniu ograniczona, jego działania bowiem podlegają możliwości apelacji lub rewizji, a więc podlega on sankcjom w przypadku wykorzystywania uprawnień decyzyjnych, nie kierując się interesami i osądami ponad podziałami.

Przypuśćmy, że przedstawiciel władzy konstytucyjnej – powiedzmy sędzia lub policjant – działa na mocy ustaw dyskryminacyjnych i przypuśćmy, że te ustawy znacznie określają sposoby działania takiego podmiotu. Czy w przypadku takiej konstytucyjnej dyskryminacji powinniśmy złożyć zażalenie? Oczywiście, że tak. To, że ustawy są dyskryminacyjne, oznacza, że nie liczą się z istotnymi interesami lub ideami grupy, wobec której dyskryminacja jest stosowana. Wobec tego z punktu widzenia tejże grupy ci, którzy takie ustawy wypełniają, działają arbitralnie. Prawdą jest, że mogą nie mieć innej możliwości jak tylko działać w ten sposób; hipotetycznie działają zgodnie z surowymi ograniczeniami prawnymi. Lecz fakt, iż są zmuszeni ingerować arbitralnie, wynika z ich możliwości ingerowania w ten sposób; fakt, iż są zobowiązani prawnie do ingerencji arbitralnej wynika z ich kompetencji do takiego rodzaju ingerencji.

Według alternatywnego stanowiska należałoby powiedzieć, że chociaż podmioty o ograniczonych kompetencjach nie dominują nad członkami grupy, to z pewnością robią

to legislatorzy ustanawiający prawo lub ci, którzy są władni prawo zmieniać; stoją oni na pozycji mocodawcy, którego życzenia są realizowane przez podmioty o ograniczonych kompetencjach.

Podobnie jak kwestia pierwsza, również kwestia druga bezpośrednio wiąże się ze sprawami omawianymi w ostatnim rozdziale. Podnosi ona pytanie, czy prawo samo w sobie stanowi zniesienie wolności; innymi słowy: czy stanowi ograniczenie istniejącej wolności człowieka usprawiedliwione celem osiągnięcia szerszej wolności i szczęścia ogółu. Trzeba jasno powiedzieć, że prawo samo w sobie nie musi stanowić formy dominacji (w rozumieniu dominacji omawianej tutaj) oraz że relacja prawo-wolność nie musi być przedstawiane w kategoriach hobbesowskich czy benthamowskich. Istnieją systemy prawne, przynajmniej w teorii, całkowicie niedominujące i całkowicie zgodne z wolnością, które nie tylko stanowią hamulec dla potencjalnych podmiotów dominujących i ograniczają brak wolności, a jednocześnie same w sobie nie stanowią żadnej formy dominacji. Jednocześnie istnieją systemy prawne, które w pewnym momencie wprowadzają kontrolę arbitralną, tym samym uosabiając dominację i brak wolności, systemy, które są mniej lub bardziej autorytarne w stylu hobbesowskiego Lewiatana czy brytyjskiej legislatury w Ameryce. Systemy te, wedle klasycznego określenia republikańskiego, stanowią imperium człowieka, nie zaś imperium prawa.

2. Nie-dominacja

Brak dominacji

Brak dominacji może oznaczać nieobecność dominacji w grupie innych ludzi, a mianowicie stan związany z życiem pośród innych ludzi, z których nikt nie będzie do-

minował. Może on też oznaczać taki stan, który można osiągnąć poprzez nieobecność innych ludzi, czyli poprzez życie w izolacji od społeczeństwa. Nie-dominacja, którą ceni się w tradycji republikańskiej, oznacza nieobecność dominacji pośród innych ludzi, a nie nieobecność dominacji uzyskaną poprzez izolację. Nie-dominacja to status związany z obywatelską rolą *liber: libertas* jest *civitas*, używając łacińskiego określenia; wolność jest obywatelska w odróżnieniu od wolności naturalnej, mówiąc językiem XVIII-wiecznym. Jest to ideał społeczny, którego realizacja zakłada obecność szeregu wzajemnie oddziałujących podmiotów. [...]

Pod tym względem wolność jako nie-dominacja w ciekawy sposób kontrastuje z alternatywnym ideałem wolności jako nie-ingerencji. Ideał ten wiąże się z pojęciem wolności nie obywatelskiej, a naturalnej. A związek ten sugeruje, iż można ją posiadać w izolacji od społeczeństwa, a więc nie-ingerencja oznacza nieobecność ingerencji, czy to przy obecności innych ludzi, czy przy ich nieobecności, czyli albo poprzez celowy zamiar, albo walkowerem. Tam, gdzie wolność jako nie-dominacja oznacza wolność miasta, tam wolność jako nie-ingerencja stanowi wolność wrzosowiska: „prawo wspólnoty nad pustkowiem”, jak to zgrabnie sformułował Paley.

Wobec tego nie-dominacja w takim sensie to taka sytuacja, w której sprawia radość życie wśród innych ludzi oraz w której – z racji układu społecznego – żadna z tych osób nie ma pozycji dominującej. Sytuacja ta może pojawiać się na takim czy innym poziomie, ale często wygodniej jest ją traktować jako rozłączne zjawiska. Można powiedzieć, że człowiek cieszy się nie-dominacją wtedy, kiedy żyje pośród innych i kiedy nikt inny nie spełnia warunków omówionych w ostatniej części; inaczej mówiąc, kiedy nikt inny nie ma kompetencji do arbitralnej ingerencji w dokonywane przez niego wybory.

Strategie dla osiągnięcia nie-dominacji

W jaki sposób możemy umożliwić osobie zagrożonej dominacją osiągnięcie nie-dominacji? Jaki układ społeczny mógłby pomóc w osiągnięciu nie-dominacji? Można sobie wyobrazić dwie ogólne strategie. Jedna to strategia, którą można by nazwać strategią władzy obustronnej, a druga to strategia zapisu konstytucyjnego.

Strategia władzy obustronnej polega na tym, by bardziej wyrównać możliwości osoby dominującej i zdominowanej, tak by – co byłoby najlepsze – uprzednio zdominowana osoba mogła się obronić przed jakąkolwiek ingerencją ze strony osoby dominującej. Jeśli każdy będzie mógł się skutecznie obronić przed jakąkolwiek ingerencją drugiej osoby, wówczas żadna ze stron nie będzie zdominowana przez drugą. Żadna z nich nie będzie stale podlegała możliwości arbitralnej ingerencji drugiej strony.

Strategie władzy obustronnej rzadko da się osiągnąć w tej idealnej formie obronnej. Zazwyczaj jedyną realną rzeczą będzie umożliwienie każdej z zaangażowanych stron jeśli już nie obrony przed ingerencją strony przeciwnej, to przynajmniej zagrożenia karą oraz nałożenia kary na tych, którzy ingerencji dokonają. Jednakże, jak wiemy, taka kara i groźba kary sama w sobie stanowi pewną formę ingerencji, i to formę ingerencji, która nie uwzględnia interesów i idei nią objętych. A zatem według tej niedoskonałej wersji strategii ingerencja arbitralna i dominacja może zostać zmniejszona, ale nigdy nie zostanie wyeliminowana.

Strategia zapisu konstytucyjnego dąży do wyeliminowania dominacji nie poprzez umożliwienie stronie zdominowanej obronę przed arbitralną ingerencją czy też odstraszenie osób stosujących ingerencję arbitralną, lecz poprzez wprowadzenie władzy konstytucyjnej – powiedzmy podmiot zbiorowy, obieralny. Władza taka pozbawi pozostałe strony mocy ingerencji arbitralnej oraz mocy karania za taką in-

gerencję. Tym samym wyeliminuje dominację jednej strony przez drugą, i jeśli sama nie zdominuje tych stron, wówczas położy kres dominacji. Powodem, dla którego władza konstytucyjna sama nie zdominuje stron zaangażowanych – jeśli ich nie zdominuje – jest to, iż praktykowana przez nią ingerencja musi mieć na uwadze ich interesy zgodnie z ich ideami, czyli działa na rzecz ich wspólnego dobra.

Przypuśćmy, że startujemy z sytuacji, w której jedna strona dominuje nad innymi. Czy to naprawdę możliwe, żeby zadziałała tu strategia zapisu konstytucyjnego? Biorąc pod uwagę pierwotną różnicę w podziale władzy, czyż strona dominująca nie uzna, iż wszelkie władze dyscyplinujące, bez względu na to, w jaki sposób zostaną wybrane czy ustanowione, nie będą mieć na uwadze jej partykularnych interesów, co gwarantowało jej istniejące dotąd *status quo*?

Jeśli strona uprzednio dominująca istotnie w to uwierzy, wówczas – przy ustroju, który autentycznie pozbawiony jest dominacji – musi mieć możliwość wyrażania własnych zażaleń oraz kwestionowania ingerencji władz w swoje sprawy. A jeśli nie usatysfakcjonuje jej orzeczenie, iż dyscyplinująca ją ingerencja nie jest dominująca, wówczas musi mieć możliwość wycofania się z takiego układu i sprzeciwienia się władzom, na zasadzie równowagi sił, jako podmiot działający na rzecz obrony innych przed ingerencją oraz na rzecz odstraszenia od stosowania ingerencji poprzez groźbę i nakładanie kary na stronę ingerującą. W przeciwnym wypadku będzie to w istocie tak, że układ ten, jak dobrze by nie służył uprzednio zdominowanym stronom, nie będzie służył interesom strony uprzednio dominującej, z której punktu widzenia będzie to dominująca forma ingerencji.

Na tym etapie nie powinien nas martwić taki układ, ponieważ obecnie tylko ilustrujemy sposoby zmniejszenia dominacji i być może jej eliminacji. Warto jednak zauważyć, że myślenie, iż strona uprzednio dominująca może zaakceptować układ konstytucyjny nie jest aż tak niedorzeczne.

Przecież w końcu układ taki będzie uzasadniony, jako że każdy może stać się narażonym na atak ze strony innych i że we wspólnym interesie każdego jest ochrona przed innymi w sposób zapewniony konstytucyjnie. Strona silniejsza może odrzucić takie stwierdzenie tylko do momentu, w którym uzna, że jej obecne korzyści są w mniejszym lub większym stopniu zabezpieczone i że jest inna od reszty ludzi. Przekonanie takie jest nieuzasadnione, zwłaszcza dlatego, że od tej chwili władze będą chronić innych wszelkimi dostępnymi im środkami obronnymi i odstrasżającymi.

Nie-Dominacja jako forma władzy

Należy podkreślić, że nie-dominacja sama w sobie jest formą władzy, bez względu na to czy zostanie wprowadzona dzięki zapisowi konstytucyjnemu, czy z racji równej dystrybucji istotnych środków. Stanowi ona kontrolę, jaką posiada dana osoba wobec własnego przeznaczenia, a kontrola taka oznacza znajomy rodzaj władzy, a mianowicie władzy podmiotu, który może zapobiegać różnym doznawanym krzywdom [..].

Innym sposobem zaakcentowania aspektu władzy w odniesieniu do nie-dominacji jest podkreślenie, że nie-dominacja dotyczy pewnego rodzaju odporności lub też zabezpieczenia przed ingerencją arbitralną, nie zaś zwykłego braku ingerencji. Przypuśćmy, że w pewnym zakresie wyborów przypadkiem nie doświadczam braku jakiegokolwiek ingerencji ze strony władzy arbitralnej w świecie rzeczywistym: nikt o takiej władzy nie staje mi na drodze przy dokonywaniu moich własnych wyborów, i nikt taki nie stanąłby mi na drodze, gdybym wybrał inną spośród adekwatnych opcji. Zgodnie z tym przypuszczeniem możliwe jest, że nie-ingerencja, jakiej doświadczam, jest nadzwyczaj niepewna, i że ja sam jestem stosunkowo bezsilną jednostką. Mogę jej doświadczać z bardzo niepewnego powodu: są wokół mnie

podmioty, które nade mną dominują – podmioty posiadające arbitralną władzę do ingerencji – ale przypadkiem mnie lubią i zostawiają mnie w spokoju; albo też tak się składa, że potrafię się im przypodobać i udobruchać ich, kiedy stają się do mnie źle nastawieni; albo tak się składa, że jestem sprytny i udaje mi się schodzić im z drogi, kiedy szykują się kłopoty; albo coś w tym stylu. W takim świecie cena mojej wolności to nie wieczna czujność, lecz – jak kiedyś powiedział Gore Vidal – wieczna przezorność.

Doświadczanie nie-dominacji oznacza znajdowanie się w takiej sytuacji, w której nikt nie ma nade mną władzy do arbitralnej ingerencji i w której ja sam jestem odpowiednio silny. Oznacza to być obdarzonym nie tylko nie-ingerencją ze strony władz arbitralnych, ale również bezpieczną lub elastyczną różnorodnością takiej nie-ingerencji. Niech rzeczony podmioty zrażą się do mnie; niech nie powiedzie mi się podlizywanie się im; niech utracę przebiegłość konieczną do schodzenia im z drogi. Żadna z tych rzeczy nie ma znaczenia, jeśli naprawdę doświadczam nie-dominacji – jeśli naprawdę odnoszę korzyść z obustronnej władzy czy też z zapisu konstytucyjnego wymaganego dla nie-dominacji. Tak czy owak doświadczam nie-ingerencji z rąk rzeczonych podmiotów, ponieważ takie dobrodziejstwo jest mi zapewnione, a nie tylko zawdzięczane któremuś z wymienionych przypadków. Wobec tego według dowolnych kryteriów będę się zaliczał do stosunkowo silnych jednostek, bowiem w celu uniknięcia jakiejś istotnej ingerencji nie muszę się zdawać na łut szczęścia.

Doświadczanie nie-ingerencji nie oznacza ingerencji w świat rzeczywisty, w którym sam wybieram to, co chcę i tak samo nie jest to ingerencja w pokrewne światy, w których moje pragnienia różnią się, a ja wybieram jakieś inne opcje; jest to modalny lub też kontrfaktyczny aspekt wolności, jaki się często wymienia. Doświadczanie tej samej nieingerencji z zapewnieniem nie-dominacji oznacza zapewnienie tego wa-

runku plus dalszego warunku modalnego: oznacza to brak ingerencji w te potencjalne światy, w których stanowiska silnych podmiotów różnią się, albo moje zdolności przymilania się są słabsze, albo moja wrodzona przebiegłość nie jest już taka jak dawniej itd. Oznacza ono, że pozostaje się silnie obdarzonym nieingerencją we wszystkich tych potencjalnych światach, tak samo jak w światach rozpatrywanych pierwotnie.

Wiedza powszechna

[...]

Przypuśćmy teraz, że są dostępne pewne środki służące wyeliminowaniu warunków pozwalających na dominację w jakichś relacjach. Przypuśćmy, że środki te pomogą zagwarantować, iż żadna z dwóch stron nie będzie miała władzy umożliwiającej dominację nad tą drugą albo też że każda z nich doświadczy nie-dominacji w stosunku do tej drugiej strony. Istotną sprawą pozostaje kwestia czy któraś ze stron posiada władzę dominującą w stosunku do tej drugiej. Istotny fakt nadal stanowić będą kroki podjęte w celu zrekompenzowania braku równowagi środków, jakie dają jednej stronie władzę nad drugą, łącznie ze środkami przeznaczonymi do kontrolowania manipulacji. Zatem zgodnie ze wspomnianym wcześniej sposobem argumentacji, możemy mieć pewność, że to tylko kwestia niemalże powszechnej wiedzy stron we wzajemnych powiązaniach powoduje, iż warunki dla dominacji wygasną i że zapanuje nie-dominacja. Czy też możemy być przeświadczeni, że nastąpi to wtedy, gdy inne rzeczy będą równe: kiedy na przykład żadna ze stron nie będzie usilnie próbowała przekonać ludzi, że jest odwrotnie.

Jest to kwestia niezwyklej wagi, ponieważ łączy ona nie-dominację z subiektywnym wizerunkiem własnym oraz statusem intersubiektywnym. Innymi słowy doświadczenie nie-dominacji w stosunku do innego podmiotu (przynaj-

mniej wtedy, kiedy ten podmiot jest osobą) oznacza możliwość spojrzenia mu prosto w oczy, z pewnością uzyskaną na podstawie wspólnej wiedzy, że to nie dzięki jego zezwoleniu dokonujesz swoich niewinnych, nieingerujących wyborów, że dokonujesz tych wyborów niejako z racji powszechnie uznanego prawa. Nie musisz więc żyć czy to w strachu przed innymi, czy to w uległości wobec nich. Nie-ingerencja, jakiej doświadczasz ze strony innych, nie wynika z ich łaskawości; nie żyjesz też na ich łasce. W relacjach z nimi nie jesteś nikim, jesteś kimś. Sam w sobie jesteś osobą, z prawnego i społecznego punktu widzenia.

Związek wolności ze statusem subiektywnym i często intersubiektywnym, związek wolności z poczuciem niepodległości i nietykalności ma długą historię w tradycji republikańskiej. Jest on obecny nawet u Machiavellego, bardziej tolerancyjnego wobec terroru i ukrócania swobód niż inni autorzy. „[...] Dopóki używamy wolności, nie potrafimy docenić podstawowych jej dobrodziejstw: prawa do swobodnego, wolnego od wszelkiej obawy korzystania z własnego majątku, świadomości, że nic nie zagraża czci naszych żon i córek ani bezpieczeństwa nas samych”. Monteskiusz wydaje się dopowiadać myśl Machiavellego, kiedy pisze ponad dwa stulecia później: „Wolność polityczna jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie. Aby istniała ta wolność, trzeba rządu, przy którym żaden obywatel nie potrzebowałby się lękać drugiego obywatela”.

John Milton podkreślał nie subiektywne, a intersubiektywne aspekty cieszenia się republikańską wolnością. „Ci najznamienitsi” – mówi o „wolnej republice” – „chodzą po ulicach jak każdy inny człowiek, można z nimi porozmawiać swobodnie, z poufałością, bez uwielbienia”. Temat ten nabiera wymiaru rapsodycznego w pracach Richarda Price’a oraz Josepha Priestleya. Przytaczam tu Priestleya dość obszernie, chociaż jego komentarze są niestety (i jak uważam niepotrzebnie) seksistowskie:

Poczucie zarówno politycznego, jak i społecznego niewolnictwa sprawia, że człowiek ma o sobie niskie mniemanie. Odczucie, że nic nie znaczy, stanowi upokorzenie dla jego umysłu. [...] Z drugiej strony poczucie wolności politycznej i obywatelskiej, chociaż na przestrzeni ludzkiego życia nie będzie raczej wielkiej okazji do jej wykorzystania, daje mu ciągle poczucie własnej siły i własnego znaczenia; stanowi też podstawę do swobodnego, śmiałego, mężnego zwrotu w sposobie myślenia, nieograniczonego choćby nawet najodleglejszym pojęciem kontroli. Będąc wolnym od jakiegokolwiek lęku może cieszyć się sobą oraz wszystkimi dobrodziejstwami życia.

Subiektywny oraz intersubiektywny aspekt wolności jako nie-dominacji stanowi wyraźny kontrast wobec wolności jako nie-ingerencji w tradycyjnym rozumieniu liberalnym. Wolność, zupełnie nie związana z żadnym konkretnym profilem psychologicznym, skontrastowana jest w tej tradycji z poczuciem wolności oraz, bardziej generalnie, ze stanem subiektywnym lub intersubiektywnym. Isaiah Berlin wyraża tę kwestię przekonująco:

Zatem kiedy domagam się wyzwolenia, powiedzmy, ze stanu politycznej czy społecznej zależności, domagam się w rzeczywistości zmiany postawy wobec mnie tych, których opinie i zachowanie współokreślają mój obraz samego siebie. [...] Mimo wszystko pragnienie statusu i uznania nie daje się łatwo utożsamić z wolnością indywidualną czy to w „negatywnym”, czy w „pozytywnym” sensie.

Wielu liberałów niepokoi dobro łączone z poczuciem wolności, chodzi jednak o to, że uważają oni dobro za coś osobnego, coś, co można traktować oddzielnie od samej wolności w jej powszechnym rozumieniu.

Zrozumiałe jest, dlaczego liberałowie powinni oddzielić nie-ingerencję od nie-ingerencji w jej powszechnym ro-

zumieniu. Nie mogę uniknąć dominacji bez obecności instytucji zapewniających mi nie-dominację. Jednakże mogę uniknąć ingerencji, mogę uniknąć nawet prawdopodobieństwa ingerencji, bez obecności takich wymyślnych mechanizmów. Doświadczana przeze mnie faktyczna lub spodziewana nieingerencja może mnie spotkać przez sam li tylko szczęśliwy traf, na przykład jeśli jestem zagrożony tylko przez podmioty, które mnie lubią lub tylko przez podmioty, które jestem w stanie przechytrzyć. A taki szczęśliwy traf nie będzie raczej kwestią powszechnego uznania.

Na początku niniejszych rozważań zauważyliśmy, iż ideał wolności jako nie-ingerencja nie jest generalnie uważany za ideał społeczny; uważa się go za stan, którego można doświadczać nie tylko przy obecności ludzi, ale również przy ich nieobecności, nie tylko z założenia – założenia instytucjonalnego – lecz także wobec jego braku. Teraz widzimy, że podobnie ideał ów nie jest zazwyczaj przedstawiany jako ideał subiektywny czy intersubiektywny, lecz jako coś, czego realizacja może, ale nie musi mieć znaczenia psychologicznego. Tak więc zarówno w wymiarze społecznym, jak i psychologicznym różni się od ideału wolności jako nie-dominacji.

przełożył Tomasz Krzyżanowski

¹ Fragment książki Philipa Pettita *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, cz. I: *Wolność republikańska*.

² Mowa o koncepcji Isaiaha Berlina.

³ Autor stosuje konsekwentnie pojęcie *interference*, które w zależności od kontekstu przełożono jako „interakcja”, „ingerencja” lub interfe-rencja [przyp. red.].

Jakiego ducha republikańskiego Polacy potrzebują, a jakiego nie

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ

Pozwolę sobie pominąć całe zróżnicowanie myśli republikańskiej, jej tradycji i współczesnych stanowisk i – nie dociekając bynajmniej ponadhistorycznej istoty republikanizmu – nieco arbitralnie zdefiniować go jako zasadę budowy ładu społecznego, która wymaga zaangażowania do tego w istotnym stopniu samych obywateli. A czy ktoś może zrobić to za nich? No cóż, można wierzyć, że ład taki powstaje samorzutnie, w toku negocjacji sprzecznych interesów i ścierania się sprzecznych opinii; można też wierzyć, że te interesy i opinie są tak dalece sprzeczne, że pogodzić zdoła je tylko państwo. Pierwsze stanowisko nazwę ewolu-

cjonistycznym (niesłusznie uważa się je za liberalne), drugie – etatystycznym.

Różnica między zasadą republikańską a ewolucyjną wydaje się zrozumiała, w kilku zdaniach wyjaśnię więc jedynie, czym różnią się od siebie republikanizm i etatyzm, tym bardziej, że to rozróżnienie zyskało sens dopiero w czasach współczesnych, a w Polsce te dwie doktryny nietrudno ze sobą pomylić. Już od momentu odzyskania niepodległości w roku 1918 etatyzm zdominował nasze myślenie o państwie, tyle że ukrył się przebiegle za werbalnym patriotyzmem. Anegdota w formie ilustracji. Liberalny ekonomista krakowski pisze w latach 20. ubiegłego wieku, że w Polsce etatyzm jest tak silny, że musiało nawet powstać stowarzyszenie do walki z nim. W swej pierwszej uchwale zwróciło się... do państwa z prośbą o dotację. Sądzę, że i w innych krajach Europy duch republikanizmu mocny jest dziś tylko w akademickich księgach.

Nowożytny republikanizm (bardziej w nurcie florenckim niż weneckim) łączył w sobie refleksję nad państwem i cnotą obywateli niezbędną do jego funkcjonowania, do poruszania maszynerii jego instytucji; państwo nie może być rzeczą wspólną bez pewnego wysiłku z ich strony, bez ich zdolności do poświęcenia. Dlatego też w dziełach Machiavellego, a tym bardziej w historii Rzymu Tytusa Liwiusza, którą komentował w swych *Rozważaniach*, tyle jest przykładów bohaterskich zachowań obywateli; republika najzwyczajniej nie może istnieć bez ducha republikańskiego.

W odróżnieniu od niego etatyzm tego ducha nie potrzebuje. Etatyzm jest więc republikanizmem bez ducha republikańskiego, republikanizmem bezdusznym; jest nie-republikanizmem, jeśli tego ducha uznamy za warunek *sine qua non*, a nawet anty-republikanizmem, ponieważ duchem etatyzmu jest roszczeniowość. Etatyzm głosi doktrynę silnego państwa, aby mogło ono zaspokajać potrzeby obywateli. W tym sensie etatyzm jest, paradoksalnie, doktryną indy-

widualistyczną i w wykoślawiony sposób liberalną: obywatel ma tu pierwszeństwo przed państwem. Nikt tej różnicy nie ujął bardziej lapidarnie niż prezydent Kennedy w swoim wezwaniu do Amerykanów: „nie pytaj, co kraj zrobił dla ciebie, pytaj, co ty zrobiłeś dla kraju”.

Wracam do historii najnowszej i do spraw krajowych. Retoryka republikanizmu zyskała sobie w Polsce pewną popularność bynajmniej nie dlatego, że akcentowała potrzebę aktywności publicznej obywateli, ale z tego względu, że przeciwstawiała wolność, z której cieszyć mogą się rzekomo tylko nieliczni, solidarności, która obejmuje wszystkich. Wiele atramentu już wylano, aby dowieść, że współcześnie opozycja ta jest fałszywa, stąd też nie będę już do niej nawiązywał. Pozwolę sobie jedynie zauważyć, że sens tej solidarności sprowadzał się do tego, że to państwo będzie ją realizować, nie sami obywatele, a to dokładnie pokrywa się z etatystycznym argumentem na rzecz wzmocnienia państwa. Ze względu na nasz „genetyczny” etatyzm i antyliberalizm po roku 1989 retoryka republikańska trafiła na przygotowany grunt.

Poza tym retoryka ta odwoływała się do historii, nawet więcej, wsparta była tzw. polityką historyczną, a Polacy deklarujący w zdecydowanej większości dumę ze swej narodowej historii chętnie na nią nastawiają ucha, by usłyszeć o niej coś miłego, szczególnie od cudzoziemców. W opinii naszych republikanów, Polska ma mieć zatem piękne i bogate tradycje republikańskie, których w ogóle nie wykorzystała w procesie transformacji. Winą i grzechem pierwotnym polskich elit liberalnych była już nawet nie rzekoma gruba kreska Tadeusza Mazowieckiego, którą miał się odciąć od komunistycznej przeszłości, ale o wiele grubsza krecha, którą te elity odcięły się od rodzimych tradycji, by imitować cudze.

Zupełnie nie podzielam tego poglądu. Uważam po pierwsze, że te tradycje są bezużyteczne – bo anachro-

niczne, że są, po drugie, martwe i już nie da się ich ożywić, wreszcie, po trzecie, że wobec dominującej w Polsce tradycji (w sensie socjologicznym, rozumianej jako zachowania i utrwalonych wzorów zachowań, odziedziczone po poprzednich pokoleniach) potrzeba nam zupełnie innego ducha republikańskiego.

Dlaczego polskie tradycje republikańskie są dziś nieprzydatne? Z tego oczywistego względu, że odziedziczona po Rzeczypospolitej Obojga Narodów myśl polityczna nie przystosowała się do społeczeństwa indywidualistycznego – egalitarnego i kapitalistycznego, nie przeszła tej zmiany paradygmatu, którą opisuje Albercht Hirschman w książce *Namiętności i interesy*. Nie można z tego powodu obwiniać naszych przodków; ich państwo nie dotrwało do epoki industrializacji i demokracji (za to akurat możemy ich winić). Rzeczpospolita szlachecka padła tak samo, jak pozostałe republiki starego typu w Europie – holenderska i wenecka. Przeciwnie niż ta ostatnia, nie była jednak przedmiotem podziwu, w każdym razie nie filozofów. Monteskiusz, zrazu szczerzy republikanin, stawia ją jako przykład państwa, w którym wcale nie ma wolności, panuje za to ucisk jednej klasy przez drugą; nawet Rousseau, ma się wrażenie, powstrzymuje się w *Uwagach o rządzie polskim*, by nie powiedzieć, co naprawdę sądzi o tym ustroju, który teraz próbuje się reformować.

Słowo należy się tu oczywiście Konstytucji 3 Maja. Można ją uznać za pisany pomnik tej tradycji, choć pamiętamy przecież, że została przyjęta w okolicznościach bliskich zamachowi stanu. Została bardzo dobrze przyjęta w Wielkiej Brytanii, bo była czymś w duchu sławetnej rewolucji 1688 roku. 3 maja to niewątpliwie jedna z najważniejszych dat polskiej historii, ale zestawianie samego dokumentu z konstytucją amerykańską i francuską jest jaskrawym nadużyciem. Konstytucja była bowiem wyrazem tyleż odwagi w reformowaniu państwa, co realizmu swoich twórców.

Tworzyła nowoczesny system rządów dla narodu, który jak dawniej składał się tylko ze szlachty, bo żaden z pozostałych stanów nie był jeszcze zdolny do wzięcia na siebie praw i obowiązków obywatelskich, a w każdym razie naród szlachecki w żadnym wypadku nie widział w mieszczanach, nie mówiąc już o zależnych chłopach, swoich współobywateli. A właśnie taka inkluzywna koncepcja narodu obywatelskiego, narodu niepodzielonego na stany, jest kamieniem milowym w myśli i historii politycznej Europy. I nawet jeśli tak było, że naród ten nie był liczny, bo wysoki cenzus zawęzał liczbę osób korzystających z praw politycznych do kilku procent populacji, to jednak warunkom cenzusu można sprostać samemu, a przypisanie do stanu jest kwestią urodzenia; zmienić przynależność stanową i zostać włączonym do narodu rządzącego można tylko za przyzwoleniem tegoż narodu (narodu w sensie politycznym, oczywiście) i na to jedynie pozwalała Konstytucja 3 Maja (konkretnie Ustawa o miastach: „Który z mieszczan kupi całkowitą wieś lub miasteczko prawem dziedzicznym, opłacające podatku dziesiątego grosza złotych 200 najmniej, na najpierwszym sejmie, jeżeli o to poda na piśmie prośbę swoją marszałkowi sejmowemu do Stanów, mocą teraźniejszego prawa nobilitowany zostanie”).

Konstytucja jest przez dziesięciolecia platformą programową dla głównego nurtu emigracji, ale po powstaniu styczniowym 1863 roku, w którym wyraźnie zarysowują się nie tylko różnice w strategii walki, ale i opcje ideowe, przestaje nią być; tym samym ciągłość tradycji republikańskiej zostaje zerwana, zerwana definitywnie. I nie mogło być inaczej. Nie mogła przetrwać ponad wieku pod zabarami, dwóch dziesięcioleci międzywojennej Polski nękaney konfliktami klasowymi i narodowościowymi i kilku dziesięcioleci PRL. Temu może nawet niewielu polskich republikańców przeczy, twierdzą oni natomiast, że tradycję tę można było odrodzić w roku 1989, ponieważ odrodziła się w roku

1980. Uważam to za pobożne życzenia; twierdzę, że ducha republikańskiego nie wywołamy już z naszej historii, choć zgadzam się, że bezwzględnie ducha potrzebujemy – ale już nie tego. Nie musi też nazywać się republikańskim – dziś nazywa się go demokracją partycypacyjną, choć to niezbyt zgrabne określenie.

Ten wątek trzeba jednak zacząć od roku 1980. Garton Ash w pierwszej książce poświęconej „Solidarności” napisał pół żartem, pół serio, że zjazd „Solidarności” przypominał mu szlachecki sejm. To, co jemu posłużyło za ilustrację, nie może być brane za wyjaśnienie. Nie uważam bynajmniej, że republikańska interpretacja „Solidarności” jest nieuprawniona; ze wszystkich narracji, wielkich doktryn politycznych, ta wydaje mi się nawet najtrafniejsza. „Solidarność” była ruchem społecznym, który chciał – tyleż chciał, co musiał z racji funkcjonalnych albo ideologicznych powiązań wszystkich sfer życia publicznego w komunizmie – reformować całe państwo. Aktywność związku, nie tylko na szczeblu krajowym, ale też i powiatów, przynajmniej do kryzysu bydgoskiego, wpisuje się bez zastrzeżeń w republikańską zasadę budowy ładu społecznego. Źródła tej aktywności nadal pozostają fascynującym problemem badawczym, ale wyjaśnianie jej odrodzeniem tradycji republikańskiej to wyciąganie królika z kapelusza.

Rzeczą najbardziej dyskusyjną i najbardziej uwikłaną w kontekst bieżących sporów politycznych jest kwestia, czy owego ducha można było odrodzić w 1989 roku. Teza publicystów prawicowych jest taka: udałoby się to, gdyby wydarzenia 1989 roku udramatyzować, nadać im polityczną dynamikę i patos rewolucji, gdyby doszło do całkowitego zerwania z komunistyczną przeszłością. Ci, którzy tak twierdzą, zdają się wierzyć wraz z Machiavellim, że przyszłość republik zostaje przesądzona w momencie ich narodzin; jeśli udaje się wówczas wykrzesać cnotę, to republiki będą trwać na wieki. Ale to jaskrawo antysocjologiczne myślenie,

i tyleż życzeniowe, co podszyte resentymentem wobec liberalnych elit. Przez 10 lat społeczeństwo polskie zmieniło się bowiem nie do poznania; ducha roku 1980 straciło już na początku lat 80., przyjęło, jak mówią socjologowie, indywidualną strategię przystosowania się do kryzysu. Dowodem tego jest choćby niebywały sukces, jaki już w pierwszych wyborach prezydenckich odniósł Stan Tymiński, człowiek znikąd, bez przeszłości, czyniący z tego swą cnotę. Aleksander Kwaśniewski z jego hasłem „Wybierzmy przyszłość” przyszedł na gotowe. Polska prawica żywiła się jeszcze do niedawna mitem nowego początku, ale IV Rzeczpospolita skompromitowała go już chyba na zawsze.

Wiele przyczyn złożyło się na to, że Polacy są dość pasywnymi obywatelami, że o wiele bliższy jest im duch etatyzmu niż republiki. Ograniczę się do wskazania dwóch, jednej z dawnych, drugiej z nowych czasów. Pierwsza z nich to dominacja sfery domu nad sferą publiczną. Nie jest tak, by okres niewoli zepchnął sferę publiczną na drugie miejsce – nie można przecież zapominać o kwitującym wręcz przez dziesięciolecia polskim życiu publicznym w zaborze pruskim i austriackim – ale już sam okres PRL wystarczył, by uczynić z nas mimowolnych domatorów. W sferze domu realizuje się nasz geniusz narodowy. Niewielu Polaków jest zadowolonych z życia publicznego, ale jeśli tylko jako tako układa im się z rodziną i w pracy, deklarują zadowolenie z życia. W sferze domu więcej od nas samych zależy, wycofujemy się więc do niej i tu jesteśmy panami własnego życia, tu pielęgnowujemy tradycje. Państwo komunistyczne w swoim zelotyzmie nie zawsze na to pozwalało i chyba za to, jak mi się wydaje, Polacy go najbardziej nie lubili: nie pozwalało im żyć godnie w zaciszu swojego domu.

A państwo liberalne im na to pozwala, i właśnie dlatego Polacy je lubią – o ile w ogóle lubią. Pozwala im prowadzić bogate, mniej lub bardziej ciekawe, życie prywatne; bardzo źle reagują, gdy ktoś chce w nie ingerować, także Kościół,

który praktycznie stracił już autorytet w takich sferach życia jak etyka seksualna (biorąc też pod uwagę niechęć Polaków do angażowania się Kościoła w sferę polityki powiedziałbym wielkim skrócie, że wyznaczają mu oni rolę strażnika tradycji w sferze prywatnej i instytucji dobroczynnej w sferze publicznej). W swojej czasem wręcz obsesji prywatności są w istocie liberałami, nie jest to jednak afirmacją liberalnych wartości, liberalizmu w rozumieniu Johna Stuarta Milla, ale Jeana-Jacquesa Rousseau, dla którego istotą liberalizmu były rządy przedstawicielskie, czyli oddanie władzy w ręce reprezentantów, by samemu oddać się życiu prywatnemu. I to jest w polskim rozumieniu liberalizmu najważniejsze, taki akurat liberalizm jest wręcz w komitywie z etatyzmem – wycofujemy się z życia publicznego i żądamy od państwa, by o to prywatne życie zadbało. Tu oddajemy się konsumpcji – bo dziedziną konsumpcji jest właśnie sfera prywatna. Klasyczni republikanie nie przypadkiem gromili życie w luksusie i w luksusie widzieli bodaj największe zagrożenie dla publicznej cnoty. Zdają sobie sprawę, że znacznie upraszczam i krzywdzę takim stwierdzeniem setki tysięcy ludzi zaangażowanych w życie publiczne, ale nie zapominam o nich.

Bo to właśnie w stowarzyszeniach najlepiej realizuje się dzisiaj zasada republikańska, w nich idea republikańska godzi się z liberalną. Taką lekcję wyniósł Tocqueville ze swojej podróży do Ameryki, i taką też postawę – nazwę ją wielkopolską, z uznania dla dokonań Polaków z poznańskiego – możemy znaleźć we własnej porozbiorowej historii. Klasyczny republikanizm wiązał jednostkę-obywatela bezpośrednio z państwem (tak jak jeszcze Rousseau), liberalny republikanizm wiąże ją poprzez instytucje pośredniczące, w których, jak uczy Tocqueville, interes prywatny w cudowny sposób łączy się z publicznym. Ci, którzy widzą w nich bardziej interes prywatny, upowszechniają czarną legendę stowarzyszeń; ci, którzy bardziej publiczny – będą ich apologetami; jedni i drudzy widzą oczywiście tylko część

rzeczywistości. Nie jest to idea tak szczytna jak klasyczna republikańska cnota, ale można na niej polegać. Nie wymaga poświęcenia, ale uczciwości i odpowiedzialności za swoje otoczenie. Tocqueville nazywa ją nawet egoizmem, ale to oświecony, a nawet prospołeczny egoizm, skoro uczy, że warunkiem osobistej pomyślności jest pomyślność całej zbiorowości. To ideał leżący w zasięgu możliwości, *second best*, rzecz by można, ale czyż ludzie dojrzały i odpowiedzialni nie w ten właśnie sposób myślą o ideałach?

POD REDAKCJĄ
Wojciecha Przybylskiego

REDAKCJA JĘZYKOWA I KOREKTA
Magdalena Malińska

TŁUMACZENIA
Mikołaj Rey, Sławomir Szczepaniak, Samanta Stecko, Marcin Moskalewicz,
Tomasz Krzyżanowski

ŹRÓDŁA PRZEKŁADÓW:
Chantal Delsol, *La République. Une question française*, PUF, 2002
Robert R. Clewis, *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*,
Cambridge, 2009
Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*,
Oxford, 1997
© Chantal Delsol
© Robert Clewis
© Philip Pettit

© Fundacja Res Publica im. H. Krzeczковского

PROJEKT GRAFICZNY I SKŁAD
rzeczyobrazkowe.pl

WYDAWCA
Biblioteka Res Publiki Nowej
Fundacja Res Publica im. H. Krzeczковского
Gałczyńskiego 5
00-362 Warszawa

PODZIĘKOWANIA
Szczególne podziękowania dla J.E. Ambasadorów Lee Feinsteina
oraz M. François Barry Delongchamps za objęcie patronatem konferencji
pt. „Trzy kolory. Idea republikańska we Francji, w Polsce i Stanach
Zjednoczonych”, Res Publica Nowa, 22.02.2011 r.

SPONSORZY PUBLIKACJI
Ośrodek Kultury Francuskiej Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Muzeum Historii Polski



9 788362 467181 >

Sponsor publikacji



CENTRE DE CIVILISATION FRANCAISE
OSRODEK KULTURY FRANCUSKIEJ

Przy współpracy



biblioteka res publiki nowej

respublica
NOWA