

TOMASZ HOMA

# WSPÓLNOTOWOŚĆ

W POSZUKIWANIU SPOIWA  
WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE  
WYDAWNICTWO WAM

WSPÓLNOTOWOŚĆ



TOMASZ HOMA

# WSPÓLNOTOWOŚĆ

W POSZUKIWANIU SPOIWA  
WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE  
WYDAWNICTWO WAM  
KRAKÓW 2017

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2017  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501  
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl • www.wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Recenzenci  
Prof. dr hab. Adam Jonkisz  
Dr hab. Marek Rembierz

Publikacja dofinansowana  
ze środków przeznaczonych na działalność statutową  
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Redaktor prowadzący Roman Małecki  
Projekt okładki Andrzej Sochacki  
Typografia i łamanie Jacek Zarzeczny

ISBN 978-83-7614-326-2 (AIK)  
ISBN 978-83-277-1416-9 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl  
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA  
tel. 12 62 93 260  
e.wydawnictwowam.pl

Druk: • Kraków

---

## SPIIS TREŚCI

Wstęp	7
1. Filozoficzne koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej – myśl europejska	11
1.1. Przyjaźń, sprawiedliwość, poczucie wspólnoty, wspólny wszystkim pożytek	11
1.2. Prawo, pożytek z życia we wspólnocie, wspólny cel	26
1.3. Srogość i strach	30
1.4. Umowa społeczna	36
1.5. Religia	48
1.6. Władza – pieniądź – porozumienie	56
2. Filozoficzne koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej – myśl polska	63
1.1. Obyczaje, prawa, obywatelska życzliwość, wspólny wszystkim pożytek	63
1.2. Społeczna miłość, zgoda i pokój	67
1.3. Przestrzeń zamieszkania, ojczysta literatura, historyczne życie narodu	69
1.4. Materialne, duchowe i żywotne więzi ojczyzny	73
1.5. Kultura narodowa	76
1.6. Pragnienie bezpieczeństwa i uznania	82
3. Koncepcje spoiwa jednoczącej się Europy w jej kulturowych i politycznych projektach	85
1.1. Europa jako „wspólnota”	85
1.2. Europa jako „zjednoczona w różnorodności”	90
1.3. Europa jako „spadkobierczyni idei rewolucji francuskiej”	102
1.4. Europa jako „dziedzictwo w służbie współczesności”	106
1.5. Europa jako Europa „ducha”, „nowej tożsamości” i „nowego humanizmu”	111

---

4. Problematyka	129
1.1. Dobro wspólne a interes	130
1.2. Przedpolityczne źródła więzi wspólnot państwowych	136
1.3. Zasada demokracji w ponowoczesnym społeczeństwie	140
5. Koncepcje spoiwa – próba typologizacji	145
5.1. Koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej	
w myśli europejskiej	145
5.1.1. Rozwiązania wspólnotocentryczne	146
5.1.2. Rozwiązania antropocentryczne	149
5.1.3. Rozwiązania proceduralno-instytucjonalne	150
5.2. Koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej w myśli polskiej	152
5.2.1. Rozwiązania wspólnotocentryczne	152
5.2.2. Rozwiązania antropocentryczne	155
5.3. Konstatacje i refleksje	157
Zakończenie	
Niedefinitywnie o spoiwie wspólnot politycznych	167
1. O tym, „co” może łączyć	167
2. O tym, „jak” może łączyć, czyli o mocy i trwałości spoiwa	168
3. O tym, czy Arystotelesa można zaprosić do debaty	169
Summary	
Communality: In search of the binder for political community	173
1. Statements and reflections	175
2. About “that” what is common	182
3. About “how” that can unite, that is, about a power	
and durability of the binder	183
4. About whether Aristotle can be invited to the debate	184
Bibliografia	187
Indeks osób	193

---

## WSTĘP

*Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej*, to studium z zakresu filozofii politycznej. Podejmuję w nim refleksję nad tym, co określa się mianem spoiwa danej społeczności czy też jej wewnętrznej więzi, zaś w rozważaniach tego studium – więzi wspólnot politycznych przyjmujących postać zarówno państw, jak i bytów ponadpaństwowych, znajdujących jedno z ich możliwych ukonkretnień w proponowanej przez *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* formule wieloaspektowego związku państw europejskich.

Zamysłem niniejszego studium jest próba analizy i interpretacji oraz systematyzacji – według proponowanych przeze mnie kryteriów – wybranych koncepcji spoiwa wspólnot państwowych i ponadpaństwowych, obecnych w europejskiej myśli filozoficznej, a także zakładanych w kulturowych i politycznych projektach Europy<sup>1</sup>. W tym celu przedmiotem analiz i przemyśleń czynię źródłowe teksty filozoficzne w tym zakresie, zarówno nierodzące jak i rodzime, wybrane ze względu na ich istotne znaczenie dla uchwycenia treściowej wieloznaczności i złożoności tej koncepcji. I tak, jeśli chodzi o myśl nierodzącą, którą w tej pracy – w celu zachowania jasności wywodów – nazywam także myślą „europejską”, będą to rozważania nad wspólnotowością i jej więziami obecne w myśli Platona, Arystotelesa, Marka Tuliusza Cicerona, Tomasza z Akwinu, Niccolò Machiavellego, Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a,

---

<sup>1</sup> Podejmowana tutaj problematyka więzi wspólnot państwowych została wstępnie zarysowana przeze mnie w artykule *In search for the bond of the united Europe: The study of political philosophy*, opublikowanym w: *The identity: “global”, “European” and “local” perspective. Anthology*, red. W. Musialik, Politechnika Opolska, Opole 2013, s. 43–53. Niniejsze studium, chociaż nawiązuje do niektórych koncepcji zawartych w artykule, proponuje nowe przemyślenie tego zagadnienia.



Jeana-Jacques'a Rousseau, Immanuela Kanta, Alexisa de Tocqueville'a, Sørensa Kierkegaarda, Jürgena Habermasa i Alasdaira MacIntyre'a. Natomiast gdy idzie o polską myśl na temat wspólnotowości oraz jej więzi, zostaną wzięte pod uwagę poglądy Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotra Skargi, Hugona Kołłątaja, Maurycego Mochnackiego, Karola Libelta, Feliksa Koniecznego, Leszka Kołakowskiego, Adama Chmielewskiego i Andrzeja Szahaja. Wreszcie w tym, co dotyczy kulturowych i politycznych projektów zjednoczenia państw europejskich, przedmiotem analiz staną się wizje i projekty Roberta Schumana, Konwentu Mędrców Unii Europejskiej, Angeli Merkel i Jacques'a Chiraca oraz papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

Przyjmując te dwa ujęcia zagadnienia spoiwa: „nierodzime”, biorące pod uwagę koncepcje tego, co nas łączy, lub też mogłoby łączyć w ramach wspólnot państwowych i ponadpaństwowych, występujące w różnych nurtach europejskiej myśli filozoficznej oraz „rodzime”, skupiające się głównie na problematyce „polskiego” kształtu tego rodzaju więzi, tym samym przyjmuję dwa częściowo odmienne podejścia do zagadnienia. Tym, co stanowi ich wspólny mianownik jest problematyka więzi wspólnotowych. Zaś tym, co je od siebie odróżnia jest fakt, że w „europejskim” ujęciu mamy do czynienia z wielością i różnorodnością koncepcji, które powstały w różnych środowiskach i na użytek różnych wspólnot. Natomiast w ujęciu „polskim” wielość rodzimych koncepcji cechuje swego rodzaju jednorodność. Mianowicie wszystkie te koncepcje, inspirowane nierzadko rozwiązaniami „europejskimi”, zostały wypracowane w ich różnorodnych polskich kształtach w ramach jednej i tej samej wspólnoty, świadomej swej tożsamości i reflektującej nad istotą swoich więzi oraz ich spoiwogennej mocy w kontekście każdorazowo radykalnie odmiennych uwarunkowań historycznych, politycznych i społecznych, w których przyszło jej funkcjonować. Tak częściowo różne ujęcia problematyki spoiwa umożliwiają spojrzenie z różnych perspektyw na to samo zagadnienie i pozwalają na pełniejsze uchwycenie jego specyfiki.

Całość studium składa się z Wprowadzenia, pięciu rozdziałów i Zakończenia. Rozważania zawarte w pierwszych trzech rozdziałach podejmują problematykę wspólnotowości – ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia spoiwa społeczności przyjmujących postać

wspólnot politycznych – obecną w wybranych europejskich i rodzimych koncepcjach i projektach wspólnot państwowych i ponadpaństwowych. Zaś w rozdziale czwartym przedstawiam wybrane, znaczące problemy, przed którymi stoją tak koncepcje, jak i projekty wspólnoty – zwłaszcza wspólnoty europejskiej. Należą do nich: (1) ścieranie się idei dobra wspólnego z rozmaicie definiowaną zasadą interesu (Unii Europejskiej, państw członkowskich, ich obywateli); (2) wypieranie przedpolitycznych źródeł więzi wspólnot państwowych, wpływających z obyczajów (*mores*), z ugruntowanych w społecznościach form solidarności i porozumiewania się; (3) trudności w realizowaniu zasady demokracji we współczesnych wspólnotach politycznych, czyli trudności w komunikowaniu własnych stanowisk i woli w dyskursie o sprawach dotyczących wszystkich – zwłaszcza w komunikowaniu w sposób „niezakorzeniony” etycznie, religijnie, kulturowo itp.

Celem analiz zawartych w ostatnim rozdziale jest usystematyzowanie poglądów na temat spoiwa wspólnot politycznych. Wynikiem tych systematyzujących analiz jest zaproponowana przeze mnie typologia koncepcji wspólnotowości oraz wyprowadzanych z nich koncepcji więzi wspólnot politycznych. Wreszcie w Zakończeniu, podsumowując uzyskane wyniki, formułuję także pewne postulaty metaprzedsmiotowe, dotyczące programu dalszych badań tej problematyki.

Na koniec ważna metodologicznie *declaratio terminorum*. W literaturze przedmiotu rzeczywistość „spoiwa wspólnot społeczno-politycznych” bywa różnie nazywana. Jedynie tytułem przykładu: Tadeusz Ślipko określa ją mianem „wewnętrznego węzła” tak rozumianych wspólnot<sup>2</sup>. Adam Chmielewski podejmując tę problematykę używa pojęcia „idei jedności”<sup>3</sup>. Zaś Tomáš Halík pytając o czynnik spajający współcześnie jednostki i zbiorowości we wspólnotę polityczną posługuje się terminem *religio*<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, wyd. 2 poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 228.

<sup>3</sup> Por. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Wrocław 2006, s. 27-31.

<sup>4</sup> Por. T. Halík, *Wzywany czy nie wzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 34-36.

W poniższym tekście pod pojęciem tego rodzaju spoiwa rozumiem różnorodnie artykułowaną rzeczywistość, która: (a) więzotwórczo spaja wielość ludzi w określoną, trwałą zbiorowość społeczno-polityczną, a zarazem (b) stymuluje ich obywatelską aktywność do wyrażania jej we wspólnych praktykach samookreślania się i współdecydowania na drodze publicznego, demokratycznego kształtowania własnej opinii i woli<sup>5</sup>, mocą przynależnych im obywatelskich uprawnień i powinności.

---

<sup>5</sup> Co się tyczy idei demokratycznego kształtowania opinii i woli, odsyłam do analiz Jürgena Habermasa, do których tutaj nawiązuję.

---

## FILOZOFICZNE KONCEPCJE SPOIWA WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ – MYŚL EUROPEJSKA

W europejskiej refleksji filozoficznej kwestia rozumienia spoiwa wspólnoty politycznej posiada wielowiekową tradycję poszukiwań jej teoretycznych ujęć oraz praktycznych zastosowań. Ujęcia te, formułowane na podstawie przyjętej w danej szkole filozoficznej koncepcji człowieka, społeczeństwa i państwa, starały się wskazać istotę owej zasady jednoczenia się jednostek w tak czy inaczej artykułowane zbiorowe „my” rozważanych koncepcji wspólnot społeczno-politycznych. Zarówno zagraniczna, jak i rodzima społeczna oraz polityczna myśl filozoficzna bogato dokumentują europejski namysł w tym zakresie. Namysł ten – a dokładniej, sześć jego znaczących wyartykułowań zagranicznych – zamierzam uczynić przedmiotem tego rozdziału.

### 1.1. Przyjaźń, sprawiedliwość, poczucie wspólnoty, wspólny wszystkim pożytek

Różnorodność nowożytnych i współczesnych europejskich propozycji rozwiązań problematyki tego, co miałyby łączyć i umożliwiać wspólne egzystowanie wielu jednostkom w formie zorganizowanej społecznie i politycznie zbiorowości, zdaje się wręcz modelowo zapowiadać znana już starożytnym filozofom greckim wielość stanowisk w tej materii. Przyjrzyjmy się – z konieczności jedynie w zarysie – zróżnicowaniu namysłu Greków nad tym zagadnieniem, któremu w swoich pismach dali wyraz Platon i Arystoteles.

We wczesnoplatońskim dialogu *Protagoras* temat ten pojawia się w tak zwanej „Wielkiej Mowie” Protagorasa w kontekście ujętej przez

niego w przypowieść refleksji nad genezą politycznych zdolności człowieka, a dokładniej, w jej części dotyczącej humanizacji świata i społecznienia człowieka<sup>1</sup>. Oba te procesy byłyby, według sofisty z Abde-ry, efektem dwóch, następujących po sobie, etapów rozwoju ludzkości: najpierw – życia w rozproszeniu mocą „mądrości życiowej”, skutkującej zadowoleniem się człowieka w świecie i tego świata humanizacją. Zaś następnie – życia we wspólnocie dzięki uzdolnieniu człowieka już życiowo mądrego do życia pod władzą „mądrości politycznej”<sup>2</sup>. Ukoronowaniem tego rodzaju uzdolnienia, które niosła- by mądrość polityczna (πολιτικὴ σοφία), byłoby nabycie przez człowie- ka umiejętności do życia we wspólnocie, a w konsekwen- cji, do zakładania trwałych wspólnot społeczno-politycznych, czyli państw<sup>3</sup>. Umiejętnością tą, będącą według Protagorasa darem Zeusa dla ludzkości, byłaby „polityczna umiejętność” (πολιτικὴ τέχνη)<sup>4</sup>. Do jej istoty, w zakresie życia we wspólnocie bez stanowienia dla siebie na- wzajem równocześnie zagrożenia, jak to miało mieć miejsce na pierw- szym etapie rozwoju człowieka<sup>5</sup>, należałby „wstyd” i „poczucie prawa”. Byłyby to dary Zeusa, który „bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczerem, posłał Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Po- czucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały lu- dzi węzłami przyjaźni powiązać”<sup>6</sup>. W ten sposób, posługując się przy- powieścią, Protagoras zdaje się formułować uwzględniającą wierzenia Greków koncepcję spoiwa życia społecznego i politycznego. W odnie- sieniu do państwa, jego instytucji i funkcjonowania tym spoiwem był- by ład i porządek zasadzający się na prawie, któremu zostało przypisane boskie pochodzenie. Natomiast w relacjach międzyludzkich spoiwo to

---

<sup>1</sup> Por. Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Laches. Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Wydaw- nictwo Antyk, Kęty 2002, 321 D – 322 D.

<sup>2</sup> Por. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 321 D.

<sup>3</sup> Por. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 C – 322 D.

<sup>4</sup> Por. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 B.

<sup>5</sup> Według przypowieści Protagorasa, posiadając tylko mądrość życiową ludzie „stara- li się [...] gromadzić i chronić od zatury zakładając państwa. A zawsze, gdy się sku- pili, krzywdził jeden drugiego, bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, dlatego się rozsypywali na nowo i ginęli”. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 B.

<sup>6</sup> Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 C.

stanowiłaby przyjaźń wiążąca obywateli swoimi więzami. U ich podstaw, jako *conditio sine qua non*, zostałyby położone – w świetle wywodu Protagorasa równie boskie – wstyd i poczucie prawa.

Należy jednak zauważyć, że oprócz prawa i przyjaźni, jako fundamentalnych aspektów tego rodzaju spoiwa, istotną rolę miałyby odgrywać w nim także ludzki strach. Taki strach rodziłby się w obliczu groźby przyjętej przez to prawo – według Protagorasowej przypowieści, z woli samego Zeusa – z najwyższej sankcji, której racją istnienia byłoby stanie na straży konieczności obecności wstydu i poczucia prawa w życiu wspólnoty społeczno-politycznej w celu ustrzeżenia ludzkości przed samozagładą. Byłby to strach w obliczu groźby sankcji polegającej na tym, „żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie”<sup>7</sup>.

Prezentowana w ten sposób przez Protagorasa koncepcja spoiwa wspólnoty rządzącej się mądrością polityczną to koncepcja spoiwa utrzymującego tego rodzaju wspólnotę w jedności mocą prawa, przyjaźni i groźby – czyli czynnikami rodzącymi zarówno więzy powinności (prawo) oraz międzyludzkiego zaufania (przyjaźń), jak i naznaczonej ludzkim strachem wspólnoty losu (groźba najwyższej sankcji w służbie życia wspólnotowego).

Budowaną na fundamencie wstydu i poczucia prawa wspólnotę państwową Protagorasowej przypowieści – wspólnotę ładu oraz państwowego porządku, a także międzyludzkiej przyjaźni – spowija swoisty mrok. Jest to mrok religijnie uzasadnianej i państwowo-prawnie zinstytucjonalizowanej groźby oraz jej korelatu, czyli ludzkiego strachu. Być może to właśnie w nim strzegąca fundamentów życia wspólnotowego boska groźba i towarzyszący jej ludzki strach dadzą impuls do narodzin pozoru obywatelskiego zaangażowania i maskogenicznej poprawności politycznej, zachowań mających stanowić swoiste remedium na różnorodnie legitymizowaną i sakralizowaną przemoc wspólnoty.

---

<sup>7</sup> Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 D.

\* \* \*

Odmienne zagadnienie spoiwa wspólnoty państwowej ujmuje Platon w należącym do dzieł okresu średniego dialogu *Państwo* (*Politeia*). W przypisywanych w nim Sokratesowi wywodach, naznaczonych duchem greckiego oświecenia okresu klasycznego, to, co miałyby łączyć wielość jednostek w jedność wspólnoty życia i działania, przyjmuje kształt wielopostaciowej rzeczywistości.

Jej źródłowo pierwotną postacią byłaby wspólna wszystkim ludziom potrzeba zabezpieczenia własnej egzystencji, wynikająca z powszechnego doświadczenia, że „żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”<sup>8</sup>. Tego rodzaju naturalna potrzeba zaradzenia brakowi samowystarczalności pełniłaby spoiwotwórczo podwójną funkcję. Z jednej strony wymuszałaby łączenie się razem w celu osiągnięcia wspólnymi siłami zbiorowej wystarczalności, niezbędnej każdemu do zabezpieczenia własnego życia. Z drugiej zaś strony, zważywszy na jej permanentną przynależność do naszej ludzkiej kondycji, potrzeba ta przyczyniałaby się do utrwalania zbiorowych form naszego życia i działania.

Byłby to jednak czynnik wprawdzie konieczny, lecz niewystarczający, zważywszy na rozwijaną przez Sokratesa koncepcję państwa najlepiej urządzonego. Jego zdaniem, takim spoiwotwórczym czynnikiem, adekwatnym nie tylko do natury zbiorowości mającej zaradzić sygnalizowanej karencji, ale także do natury rozważanej koncepcji najlepszego państwa, to znaczy czynnikiem będącym w stanie trwale zagwarantować wewnętrzną więź w ten sposób urządzanego państwa, a więź tę widziałby on we wspólnej przyjaźni pod rządami rozumu<sup>9</sup>, miałyby być sprawiedliwe i piękne – w Sokratesowym tego terminu znaczeniu – postępowanie obywateli, którzy mieliby współtworzyć tak definiowane państwo. Postępowanie to, w rozumieniu filozofa, polegałoby na rodzącym ład, harmonię i przyjaźń robieniu swego przez każdego z nich, zgodnie z przynależną każdemu naturą. Sama

---

<sup>8</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, Księga II, 369 B.

<sup>9</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IX, 590 D.

zaś sprawiedliwość, w odniesieniu do sfery życia publicznego, byłaby swego rodzaju „siłą”, której istota miałaby polegać na takim dysponowaniu ludzi i państwa, by każdy robił właśnie to „swoje”, jeśli chodzi zarówno o sprawowanie władzy, jak i o podporządkowywanie się jej<sup>10</sup>.

Tego rodzaju koncepcję natury sprawiedliwości oraz jej funkcji, polegającej na dysponowaniu zarówno ludzi, jak i państwa do stawiania się spoiwotwórczymi jednościami (dzięki robieniu „swego”), Sokrates wyraził obrazowo w dialogu *Państwo* w konstatacji puentującej swój wywód na temat sprawiedliwości: „A naprawdę sprawiedliwość [...] nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia”<sup>11</sup>.

Wyłaniająca się z powyższych analiz koncepcja spoiwa państwa najlepiej urządzonego, będącego jedynie filozoficznym konstruktem Sokratesa i Glaukona, to koncepcja uwzględniająca wielopostaciowość wspólnotowości w ten sposób projektowanego państwa.

Jeśli chodzi o tę postać jego wspólnotowości, którą Sokrates upatrywał we wspólnocie losu pod rządami narzuconej każdemu konieczności zbiorowego działania – wspólnocie budowanej ze względu na konstатовany przez każdego brak własnej samowystarczalności – to

<sup>10</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV, 443 B.

<sup>11</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV, 443 D – 444.



właściwy jej spoiwotwórczy czynnik miałaby stanowić budująca tak rozumianą wspólnotę „nasza potrzeba”<sup>12</sup> – potrzeba zaradzenia temu egzystencjalnemu brakowi w jego różnorodnych przejawach. To właśnie jej zaspokojenie wymuszałoby sygnalizowaną konieczność wspólnego życia i działania.

Biorąc natomiast pod uwagę rozwijaną przez Sokratesa i Glaukona utopijną ideę państwa najlepiej urządzonego<sup>13</sup>, należy zauważyć, że takie państwo byłoby nie tylko wspólnotą losu podporządkowaną konieczności zbiorowego działania, lecz przede wszystkim wspólnotą wyborów i decyzji, budowaną na woli życia w sposób sprawiedliwy i piękny. Spoiwem właściwym tej postaci wspólnotowości państwa byłaby łącząca jego obywateli swoimi więzami zarówno wspólna wszystkim „nasza potrzeba” rodząca motywowany życiową koniecznością międzyludzki solidaryzm – dziecko człowieczego losu i ludzkiej żądzy życia, jak i „wspólna przyjaźń” – owoc sprawiedliwego i pięknego ludzkiego życia pod rządami pierwiastka boskiego i rozumnego<sup>14</sup>. Przy czym, jak zdaje się to sugerować Sokrates w Księdze IX tego dialogu, w tak pomyślanym państwie, jego spoiwotwórczo wiodącym czynnikiem miałyby być nie owa doświadczana przez wszystkich potrzeba, lecz wspólna przyjaźń będąca udziałem możliwie jak najszerszego kręgu obywateli.

\* \* \*

Tak zarysowaną w *Państwie* koncepcję przyjaźni, jako czynnika spajającego wspólnotę polityczną, Platon zdaje się ponownie podejmować, a zarazem rozwijać, w *Prawach* (*Nómoi*), dialogu należącym do późnego okresu jego twórczości. Istotnie, w „Księdze trzeciej” tego dzieła, zastanawiając się nad tym, „w jaki sposób ma państwo rządzić się

---

<sup>12</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga II, 369 C – D.

<sup>13</sup> Utopijność idei państwa najlepiej urządzonego wyraża lakonicznie Glaukon: „Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma”. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IX, 592.

<sup>14</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IX, 590 D.

najlepiej i jak ma człowiek najzaczniej przepędzić swe życie”<sup>15</sup>, daje on wyraz przekonaniu, że „państwo powinno być wolne, rozumne i związane przyjaźnią, i że na to właśnie przy stanowieniu praw musi mieć zwrócone oczy ten, kto je ustanawia”<sup>16</sup>.

Należy jednak zauważyć, że uznając p r z y j a ź ń za spoiwo łączące obywateli, Platon wpisując się w nurt refleksji oscylujących wokół tego rodzaju więzi, posiadających już swoją tradycję nieobcą także Protagorasowi i Sokratesowi, zdaje się jednak różnić w jej rozumieniu od ujęć prezentowanych przez tych filozofów.

Otóż Protagoras, formułując w „Wielkiej Mowie” koncepcję więziotwórczej funkcji międzyludzkiej przyjaźni, osadzał ją w królestwie boskiego wstydu i poczucia prawa, jako ich wspólne dzieło ofiarowane ludzkości. Tym samym dawał wyraz przekonaniu o tym, że są one przyczyną sprawczą międzyludzkich więzów przyjaźni.

Inaczej zagadnienie to ujął Sokrates w przywołanym już dialogu *Państwo*, wiążąc swoją koncepcję przyjaźni z teorią najlepszego pierwiastka ludzkiej duszy, czyli ludzkiego rozumu. To on miałby zaszcześcić w duszy człowieka „przyjaźń wzajemną i siebie samego” między pozostałymi jej pierwiastkami, czyli temperamentem i pożądlivością<sup>17</sup>. On również, w wymiarze międzyludzkim, miałby wiązać obywateli „przyjaźnią wspólną”<sup>18</sup>. Dla Sokratesa zatem to nie boski wstyd i poczucie prawa, lecz ludzki rozum byłby przyczyną sprawczą zarówno wewnątrzludzkiej, jak i międzyludzkiej przyjaźni, wspólnototwórczo spajającej państwo.

Również Platon w *Prawach* sytuuje przyjaźń w królestwie rozumu i – kontynuując myśl swojego Mistrza – uznaje, że więziotwórczym spoiwem państwa powinna być pewna postać przyjaźni, mianowicie „przyjaźń kierowana rozumem”<sup>19</sup>. Zarazem jednak zdaje się rozwijać myśl Sokratesa kładąc akcent nie tylko na to, „że” zarówno

<sup>15</sup> Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960, Księga trzecia, 702 A – B.

<sup>16</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 B.

<sup>17</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IX, 589 B.

<sup>18</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IX, 590 D.

<sup>19</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 D.

życiem prywatnym, jak i państwowym powinien kierować rozum, lecz również na to „jak” to kierowanie, także w odniesieniu do spajającej państwo przyjaźni, miałoby wyglądać. Podkreśla bowiem, że jeżeli w ten sposób ustanawiane państwo zamierza dobrze się rządzić, tj. ma w nim panować „wolność i przyjaźń kierowana rozumem”<sup>20</sup>, to takie państwo w realizacji swoich założeń ustrojowych, jako wyraz rozumnych rządów, musi stosować zasadę „właściwej miary” – zasadę, bez której nie może wręcz być mowy o tak pomyślanym państwie<sup>21</sup>. Jej istotę stanowiłoby „zdrowe poczucie umiaru”<sup>22</sup>, obowiązujące także w odniesieniu do ustrojów państw, jeśli te nie mają wyzwolić drzeмиącego w nich autodestrukcyjnego potencjału.

Dowodów potwierdzających prawdziwość i powszechną obowiązywalność wspomnianej zasady dostarczają, zdaniem Ateńczyka, głównej postaci dialogu, między innymi dzieje potęgi i upadku zarówno monarchicznej Persji, jak i demokratycznej Grecji. Otóż, według niego: „dopóki pewien umiar zachowywały obydwie, jedno w rządach samowładnych, a drugie w wolności, niezwykłą pomyślnością cieszyło się jedno i drugie, potem zaś, kiedy rzecz doprowadziły do ostateczności i tam największa zapanowała niewola, a tu coś wręcz przeciwnego [mianowicie nieograniczona swoboda<sup>23</sup>], nie wyszli na tym dobrze ani ci, ani tamci”<sup>24</sup>. Ich państwa upadły.

Należy jednak zauważyć, że chociaż zarówno teoretyczny namysł Platona nad istotą zasady jedności państwa, jak i pod tym kątem prowadzona analiza dziejów potęg jemu współczesnych, a przeżywających właśnie swój zmierzch (państwa greckie i Persja), skłaniają filozofa do uznania przyjaźni pod władzą rozumu za konstytutywnie ważny

---

<sup>20</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 D.

<sup>21</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 E.

<sup>22</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 696 B. Wagę zasady „właściwej miary”, polegającej na zdrowym poczuciu umiaru, Platon wyraził w sposób niezwykle dobitny w twierdzeniu: „nawet sama cnota nie zasługuje na najwyższą cześć, jeżeli jej nie towarzyszy zdrowe poczucie umiaru” (tamże), a także w jednej z jej implikacji: „nie można [...] postępować sprawiedliwie, gdy się nie ma zdrowego poczucia umiaru”. Tamże, 696 C.

<sup>23</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 699 E.

<sup>24</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 701 E.

warunek jedności i wielkości tych byłych już potęg, to jednak w Platona rozumieniu zagadnienia warunek ten nie wyczerpuje istoty spoiwonośnej tkanki wspólnoty politycznej. Jego przemyślenia bowiem prowadzą do wskazania jeszcze jednej, co najmniej równie ważnej, jeśli nie ważniejszej więzi utrzymującej państwa w jedności. Jest nią więź sprawiedliwości. Mówi o niej w „Księdze dwunastej” *Praw*, wkładając w usta Ateńczyka następujące słowa: „wraz z rozluźnieniem się więzi sprawiedliwości, zespalającej wszystkie poczynania w państwie, tracą poszczególne władze poczucie łączności ze sobą, działają w oderwaniu jedna od drugiej i każda na własną rękę. Nie zdążając już do tego samego celu, rozbijają jedność państwa, przepełniają je niezgodą i waśnią i szybko przez to doprowadzają do zguby”<sup>25</sup>.

Jak miałyby się obie te zasady do siebie, tego zagadnienia Platon zdaje się nie podejmować w *Prawach*. Natomiast, być może, wolno się doszukiwać rozwiązania tej kwestii, przynajmniej pośrednio, w przytoczonym w *Państwie*, a przypisanym Sokratesowi stwierdzeniu: „Zdaje mi się [...], że spośród tych rzeczy, któreśmy w państwie pod uwagę brali, po rozważeniu, męstwie i mądrości zostało jeszcze to, co im wszystkim umożliwiało zakorzenienie się, a zakorzenionym zapewniało utrzymanie się, jak długo by trwało samo. Mówiliśmy przecież, że sprawiedliwością będzie to, co pozostanie po tamtych, gdybyśmy te trzy znaleźli”<sup>26</sup>. W świetle tej wypowiedzi, wygląda na to, że przyjaźń podążałaby za sprawiedliwością, która stanowiłaby bardziej pierwotną formę spoiwa bytu państwowego, tak z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia. To właśnie ona bowiem – podobnie jak w przypadku mądrości, rozważa i męstwa – miałaby umożliwić

<sup>25</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga dwunasta, 945 D – E. Kreślona przez Ateńczyka wizja konsekwencji zaniku więzi sprawiedliwości w państwie zdaje się współbrzmieć z przypisywaną Sokratesowi w Księdze IV *Państwa* koncepcją sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Rozważając zagadnienie niesprawiedliwości jako zaniku właściwego związania trzech pierwiastków ludzkiej duszy (a przez analogię także państwa), konstatował: „to musi być rozpad i walka wewnętrzna pewnego rodzaju między tymi trzema pierwiastkami, i łączenie wielu funkcji w jednym ręku, i zajmowanie się nie swoimi rzeczami, i bunt jakiejś części przeciwko całości duszy”. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV, 444 A – B.

<sup>26</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV 433 B – C.

zakorzenienie się także przyjaźni zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym oraz jej utrzymanie się, jak długo by sama trwała.

Oprócz tych dwóch więziotwórczych czynników, mianowicie przyjaźni i sprawiedliwości, które w odniesieniu do greckich koncepcji państw najlepiej urządzonych oraz ich historycznych ukonkretnień stanowiłyby najważniejsze postacie poszukiwanego spoiwa, *Prawa* odnotowują jeszcze inny sposób spajania ludzkich zbiorowości we wspólnotę. Polegałby on na łączącym mieszkańców kraju „poczuciu więzi” czy też „poczuciu wspólnoty”.

Na ten typ spoiwa, różny od więzi przyjaźni, ale razem z nią współwystępujący, wskazał Platowski Ateńczyk, mówiąc jednak nie o greckich, lecz o perskich koncepcjach państwa dobrze urządzonego. Dariusz – twierdził on – „przyjaźnią i poczuciem łączącej ich więzi zespolił wszystkich Persów”<sup>27</sup>. Natomiast jego następcy „zanadto ograniczając swobodę ludu i rozszerzając bardziej, niż należało, przemoc władzy, zniweczyli w państwie wzajemną przyjaźń i poczucie wspólnoty”<sup>28</sup>.

Nawiązując do powyższej refleksji włożonej przez filozofa w usta Ateńczyka warto zauważyć, że Platon w swoich projektach urządzenia najlepszego państwa według ducha greckiego, gdy idzie o jego wspólnototwórczy pierwiastek, pomimo znajomości tej perskiej formuły, zdaje się nie brać pod uwagę łączącego poczucia więzi i wspólnoty, jako spoiwa bytu państwowego.

\* \* \*

Arystoteles, dzieląc pogląd swojego Mistrza w kwestii spoiwoności natury przyjaźni, zdaje się jednak nieco odmiennie określać jej funkcję w odniesieniu do zagadnienia więziotwórczych czynników niezbędnie koniecznych dla trwałości i jedności państwa. Bowiem, gdyby przyjąć rozumienie fragmentu Księgi VIII *Etyki nikomachejskiej*, mówiącego o związku między przyjaźnią a państwem: *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθεταὶ μᾶλλον περὶ αὐτὴν*

---

<sup>27</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 D.

<sup>28</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 697 C.

σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην, według tłumaczenia D. Gromskiej w brzmieniu: „wydaje się [...], że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość”<sup>29</sup>, można by sądzić, że Arystoteles widział w przyjaźni nie tyle podstawową postać więzi wspólnoty politycznej, ile raczej jej istotę. Natomiast więź taką być może upatrywał – przynajmniej w rozdziale pierwszym Księgi VIII *Etyki nikomachejskiej* – w łączącej państwo zgodzie (ὁμολομία), jako że kontynuując powyższą myśl konstatawał: „bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy, pragnąc ile możliwości usunąć spory i kłótnie, które są objawem wrogości”<sup>30</sup>. Lub też, według rozdziału czwartego tej samej Księgi, widział ją w korzyści, na którą wskazywał, zwracając uwagę na jedną z postaci więzi występującą zarówno między ludźmi, jak i państwami, a powszechnie uznawaną za przyjaźń, mianowicie na tę, zawieraną dla wzajemnej korzyści wiążących się nią jednostek oraz wspólnot. Pisał: „Ludzie [...] nazywają przyjaciółmi i tych, którzy lgną do siebie nawzajem ze względu na korzyść [διὰ τὸ χρήσιμον] – jak to i państwa czynią (wszak przymierza między państwami zawierane są, jak się zdaje dla pożytku [τοῦ συμφέροντος])”<sup>31</sup>.

Jeśliby natomiast przyjąć, że nie tylko istotą więzów łączących państwa, lecz też i właściwą im postacią byłaby przyjaźń, jak зда-je się wskazywać na to tekst Księgi IV *Polityki* mówiący o poczuciu

<sup>29</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, Księga VIII, rozdz. 1, 1155 a. Jeśli chodzi o pojęcie przyjaźni występujące w Księdze VIII *Etyki nikomachejskiej*, to Arystoteles zdaje się wskazywać na różne aspekty przyjaźni, w zależności od kontekstu, w którym ją rozważa. I tak, zastanawiając się nad powodami, dla których rodzi się przyjaźń, definiuje ją następująco: „życzliwość wzajemna jest przyjaźnią. [...] muszą obie strony [...] żywić wzajemną dla siebie życzliwość i wzajemnie dobrze sobie życzyć, i zdawać sobie z tego sprawę”. (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 2, 1155 b, 1156 a) Natomiast pytając o związek między sprawiedliwością a przyjaźnią, swoje rozważania puentuje stwierdzeniem: „na wspólnocie [...] polega przyjaźń”. (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1159 b).

<sup>30</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 1, 1155 a.

<sup>31</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 4, 1157 a.

wspólnoty państwowej, „która jest przecież przyjaźnią”<sup>32</sup>, wówczas być może mielibyśmy do czynienia z pełną zgodnością obu filozofów w tym temacie.

Jak w świetle tych interpretacji można by rozumieć zależności między przyjaźnią i zgodą oraz przyjaźnią i korzyścią, na które wskazywał Stagiryta? Czy, i jeśli tak, to na ile, przyjaźń warunkowałaby możliwość zaistnienia zgody wspólnotowej i wzajemnego czerpania korzyści w jego koncepcji państwa? Albo też odwrotnie – czy, i jeśli tak, to na ile zgoda i/lub korzyść kładłyby podwaliny pod przyjaźń między obywatelami tego rodzaju wspólnoty państwowej?

Pewną wskazówkę co do kierunku poszukiwań odpowiedzi na powyższe pytania zdaje się przynosić Arystotelesowska teoria przyjaźni. Jak wiadomo, Arystoteles definiował przyjaźń ludzką jako cnotę, czyli trwałą dyspozycję<sup>33</sup>, zaś jej podstawową formę wyrazu upatrywał we wspólnocie między osobami nią związanymi. Stąd też twierdził: „wspólnota, która ich łączy, jest miarą ich przyjaźni, [...] i miarą sprawiedliwości”<sup>34</sup>. Miałoby się tak dziać, ponieważ każda przyjaźń, niezależnie od powodu jej zawiązywania – ze względu na przyjemność, korzyść lub dzielność etyczną – generuje według Stagiryty mniej lub bardziej trwałe więzy międzyludzkiej życzliwości i wzajemności, którym odpowiada zarówno właściwa im „miłość wzajemna i wiadoma”<sup>35</sup>, jak i sprawiedliwość. Sprawiedliwość, której wymagania „rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni, jako że jedna i druga zachodzi między tymi samymi osobami i obejmuje tę samą dziedzinę”<sup>36</sup>.

Tak wspólnototwórcza, a w ramach w ten sposób powstającej wspólnoty również więziona sprawczość przyjaźni zdaje się być jej konstytutywnym atrybutem nie tylko w odniesieniu do relacji międzyludzkich i międzypaństwowych, o których była mowa powyżej. W rozwijanej przez filozofa teorii przyjaźni i jej potrzeby w życiu

---

<sup>32</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, Księga IV, rozdz. 9, § 6 [1295 b].

<sup>33</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 5, 1157 b.

<sup>34</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1159 b.

<sup>35</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 3, 1156 a.

<sup>36</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

człowieka, tak rozumianą sprawczość cnoty przyjaźni, a zatem i jej więzionośną moc, można rozciągnąć także na wspólnotę państwową jako taką. Można, gdyż jak twierdził: „Każdemu z [...] ustrojów państwowych odpowiada jakaś forma przyjaźni – o tyle, o ile mu odpowiada też jakaś forma sprawiedliwości”<sup>37</sup>. Ta ostatnia zaś miałaby również ze swej strony wносить własny więziotwórczy wkład do wspólnoty państwowej.

Wspomniany wkład przyjmowałby wielorakie formy wyrazu w zależności od rodzaju wewnątrzpaństwowych wspólnot, których w ten sposób z przyjaźnią skorelowana sprawiedliwość by dotyczyła. Działoby się tak, ponieważ: „Wszystkie rodzaje wspólnoty są jakby częściami wspólnoty państwowej”<sup>38</sup>. Zatem, konsekwentnie, także generowane przez sprawiedliwość więzi w obrębie poszczególnych wewnątrzpaństwowych wspólnot współtworzyłyby, w jakimś stopniu, więź wspólnoty państwowej.

I tak, przykładowo, biorąc pod uwagę wspólnotę rodzinną, jej więziotwórczy wkład we wspólnotę państwową, do której by przynależała, polegałby na budowaniu trwałych i właściwych więzów między rodzicami i dziećmi w oparciu o obowiązującą ich nawzajem postać sprawiedliwości. Pisał Arystoteles, „jeśli dzieci oddają rodzicom to, co oddawać powinny tym, którym zawdzięczają życie, a rodzice dzieciom to, co im oddawać powinni, to więzy łączące jednych z drugimi będą trwałe i właściwe”<sup>39</sup>. Konsekwentnie zaś, jak można domniemywać, tego rodzaju trwałość podstawowej wewnątrzpaństwowej wspólnoty, czyli rodziny, osadzona w szerszym kontekście ustrojowej przyjaźni i sprawiedliwości właściwej dla danego państwa, przyczyniałaby się znacząco do jego spójności i stabilności.

W świetle powyższych twierdzeń i konstatacji Stagiryty można by sądzić, że jedynie przyjaźń i sprawiedliwość współstanowią podstawowe czynniki spoiwa rozważanej przez niego wspólnoty państwowej. Tymczasem, według poglądów filozofa wyrażonych również w Księdze VIII *Etyki nikomachejskiej*, wygląda na to, że należy do

<sup>37</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 10, 1161 a.

<sup>38</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

<sup>39</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 7, 1158 b.



nich zaliczyć także pożytek rozumiany jako wspólny wszystkim. Pożytek, który miałby wręcz stanowić źródłowo pierwotną postać spoiwa tego rodzaju wspólnoty. Do takiej interpretacji znaczenia wspólnego wszystkim pożytku w ramach państwa skłaniałoby następujące stwierdzenie: „Wspólnota [...] państwowa doszła, jak się zdaje, do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek [τὸ κοινῇ συμφέρον]”<sup>40</sup>. W świetle tego stwierdzenia wydaje się, że to właśnie we „wspólnym wszystkim pożytku” należałoby widzieć pierwotne źródło więziotwórczej mocy, dzierżącej prymat nad przyjaźnią i sprawiedliwością, bowiem, jak argumentuje Stagiryta: „to, co wspólne, stanowi więź”<sup>41</sup>.

Gdyby przyjąć poprawność tej argumentacji, wtedy wspomniana więziotwórcza funkcja wspólnego wszystkim pożytku posiadałaby zarówno wymiar państwowotwórczy (z a w i ą z a n i e wspólnoty państwowej ze względu na pożytek), jak i spoiwotwórczy (u t r z y m y w a n i e tak związanej wspólnoty ze względu na wspólny wszystkim pożytek). Więcej, jako pożytek „wspólny wszystkim”, spełniałby on również wymóg tego, co sprawiedliwe i, jako taki, stanowiłby także podstawę do zaistnienia więzionośnej przyjaźni, właściwej dla ustroju tak konstytuowanego państwa.

\* \* \*

W kulturze antycznej łacińskiego kręgu językowego poglądu na temat przyjaźni, który mógłby stanowić punkt wyjścia do rozważań nad ewentualnymi implikacjami jej spoiwotwórczego potencjału w odniesieniu również do wspólnoty państwowej i jej spraw, zdawać by się mogło, że możemy szukać u Cycerona w dialogu *O przyjaźni*. W nim to bowiem rzymski mąż stanu, orator i filozof – przyjmując, że przyjaźń to „nic innego, jak zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich,

---

<sup>40</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

<sup>41</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

połączona z życzliwością wzajemną i miłością<sup>42</sup>, która może istnieć tylko między ludźmi cnotliwymi, czyli takimi, którzy „w miarę ludzkich możliwości idą za głosem natury”<sup>43</sup> – konstatował ustami głównego bohatera dialogu, Leliusza: „pewna jest, jak sądzę, przynajmniej jedna rzecz: iż między cnotliwymi ludźmi jakby z konieczności istnieć musi wzajemna życzliwość, która jest stworzonym przez naturę samą źródłem przyjaźni. Lecz też cnotliwość dotyczy również większej liczby ludzi. Cnota bowiem nie jest ani niełudzka, ani samolubna, ani pyszna, skoro troszczyć się zwykła nawet o całe narody i jak najgorliwiej dbać o ich dobro”<sup>44</sup>. Jednak tego rodzaju nadzieję na znalezienie w Leliuszowej teorii przyjaźni potwierdzenia Platońskiego i Arystotelesowskiego poglądu na temat przyjaźni jako fundamentalnej więzi wspólnoty politycznej zdaje się rozwiewać sam Leliusz z chwilą, gdy biorąc pod uwagę realia życia politycznego przejawiające się w odrzucaniu życia cnotliwego, stanowiącego – według niego – *conditio sine qua non* zaistnienia przyjaźni, stwierdzi: „Kiedy więc jeden nie chce słyszeć prawdy, a drugi gotów jest do kłamstwa, nie ma wówczas żadnej zgody przyjaźni”<sup>45</sup>.

Inaczej niż Ciceron sprawę tę widział Tomasz z Akwinu, który podzielał pogląd afirmujący przyjaźń jako wewnętrzny węzeł wspólnoty. Bezpośrednio dał temu wyraz w komentarzu do Księgi VIII *Etyki nikomachejskiej*, wskazując na obywatelską przyjaźń jako zasadę jedności wspólnoty politycznej<sup>46</sup>. Natomiast pośrednio uczynił to w rozprawie *De regno ad regem Cypri*. Twierdził w niej, że „przyjaźnią się złączają ci, których łączy pochodzenie albo podobne obyczaje, albo jakakolwiek wspólnota”<sup>47</sup> – zatem także wspólnota państwowa powoływana do istnienia dla wspólnego wszystkim pożytku.

<sup>42</sup> Ciceron, *O przyjaźni*, w: Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, *O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, *O przyjaźni*, *O wroźbiarstwie*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 267.

<sup>43</sup> Ciceron, *O przyjaźni*, dz. cyt., s. 267.

<sup>44</sup> Ciceron, *O przyjaźni*, dz. cyt., s. 280.

<sup>45</sup> Ciceron, *O przyjaźni*, dz. cyt., s. 280.

<sup>46</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, t. 47, ed. Leonina, Romae 1969, lect. 1, 47, 443.

<sup>47</sup> Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, t. 42, ed. Leonina, Romae 1971, lect. 1, 10.

Współcześnie stanowisko przypisujące przyjaźni konstytutywnie ważną funkcję w tworzeniu wspólnoty prezentuje Alasdair MacIntyre, twierdząc: „Przyjaźń jest warunkiem powstania wszelkiej wspólnoty”<sup>48</sup>.

## 1.2. Prawo, pożytek z życia we wspólnocie, wspólny cel

Cycon, znawca Platona i Arystotelesa, temat spoiwa wspólnoty politycznej podjął pośrednio w swoim dialogu *O państwie*, pisanym w latach 54-52, a opublikowanym w 51 roku p.n.e. Nie uczynił tego jednak w pierwszej osobie, lecz rozważania dotyczące tego zagadnienia, pojawiające się w kontekście „rzymskiego” namysłu nad państwem najlepiej urządzonym, włożył w usta Publiusza Korneliusza Scypiona Afrykańskiego Młodszego (185-129 p.n.e.). Scypion zaś, w świetle Cyconowskiego przekazu, miał być rzecznikiem przynajmniej kilku poglądów na ten temat. I tak, biorąc pod uwagę przypisywaną mu przez Cycona definicję rzeczpospolitej – przytoczoną w części wstępnej dialogu *O państwie*, poświęconej ustaleniu, co rozumiemy pod pojęciem państwa – tego rodzaju spoiwo miał on upatrywać w prawach i pożytkach wynikających z życia we wspólnocie. Istotnie, według wspomnianej definicji, „Rzeczpospolita [...] to wspólna sprawa, o którą dbamy pospół, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie [*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*]”<sup>49</sup>.

Natomiast w rozważaniach zasadniczych na temat państwa, następujących po terminologicznych ustaleniach, o których była mowa powyżej, tak rozumianym spoiwem miałyby być przede wszystkim obowiązujące wszystkich to samo prawo. Takiemu pogładowi miał dać wyraz w stwierdzeniu: „prawo [*lex*] jest najważniejszym spoiwem

---

<sup>48</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 285.

<sup>49</sup> Marek Tulliusz Cycon, *O państwie*, w: Marek Tulliusz Cycon, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

obywatelskiej wspólnoty i obowiązuje wszystkich jednakowo [*ius autem legis aequale*], [...]. Czymże bowiem jest społeczeństwo, jeśli nie wspólnotą jednoczoną prawem [*quid enim est civitas nisi iuris societas*]<sup>50</sup>. Warto zauważyć, że tego rodzaju pogląd na temat prawa jako spoiwa wspólnoty państwowej otwiera wspomniane rozważania o państwie, zostaje on podejmowany w trakcie ich trwania, a także je zamyka.

Do przyjmowanej przez Scypiona w „Księdze pierwszej” postaci spoiwa wspólnoty państwowej nawiąże w „Księdze trzeciej” analizowanego dialogu jego przyjaciel Gajusz Leliusz Sapiens, stwierdzając w kontekście refleksji nad „prawdziwym państwem”: „Moim zdaniem tworzy się ono, jak słusznie zauważyłeś Scypionie, dopiero wówczas, gdy ogół ludności jednoczy uznawanie tego samego prawa [*quia primum mihi populus non est (...), nisi qui consensu iuris continetur*]<sup>51</sup>. Natomiast w ostatniej, szóstej Księdze *O państwie*, temat ten powróci w sekcji zatytułowanej „Sen Scypiona”. W wyimaginowanej przez Cicerona sennej wizji Scypiona Afrykańczyka Młodszego ten miałby usłyszeć od Scypiona Afrykańczyka Starszego następujące słowa: „najwyższe bóstwo, które włada całym światem, ze wszystkiego, co jest na Ziemi, najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska i gromady jednoczone prawem (*iure sociati*), a nazywane państwami”<sup>52</sup>.

Czymże miałyby być owo „prawo” przywoływane tak przez Scypiona i Leliusza, jak i przez Cycerońskie najwyższe bóstwo? Zda się, że kierunek poszukiwań odpowiedzi wskazuje traktujący o „rzeczywistym prawie” rozdział XXII „Księgi trzeciej” dialogu *O państwie*. Zaś ich zwieńczenie przynoszą rozważania dotyczące istoty prawa stanowiącego i jego relacji do prawa naturalnego, będące tematami dialogu *O prawach*.

Istotnie, jeśli chodzi o kierunek poszukiwań, to wskazuje go Cycerońska koncepcja prawa naturalnego, które w dialogu *O państwie* zostało określone mianem „rzeczywistego prawa”. Według tej koncepcji, przedstawionej w rozdziale XXII „Księgi trzeciej” tego dialogu,

<sup>50</sup> Marek Tuliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXXII, 49.

<sup>51</sup> Marek Tuliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga trzecia, rozdz. XXXIII, 45.

<sup>52</sup> Marek Tuliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga szósta, rozdz. XIII, 13.

„Rzeczywiste prawo [*vera lex*] to [...] prawdziwa roztropność, zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władczym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. [...] Wspomnianego prawa nie godzi się zmieniać, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnił nas z jego przestrzegania. Pozbawione sensu byłoby szukanie komentatora lub znawcy, by ustalił odpowiednią wykładnię; w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Kto nie przestrzega jego postanowień, samego siebie utraci i odrzuciwszy własne człowieczeństwo będzie przez to cierpieć, choćby uniknął męki uważanej powszechnie za karę”<sup>53</sup>.

Natomiast ich zwieńczenie przynosi również Cycerońska, konstytutywnie odniesiona do pojęcia prawa naturalnego, definicja prawa stanowionego oraz koncepcja jego źródła, obie wyłożone przez Arpinatę w dialogu *O prawach*. Otóż, co się tyczy źródła prawa stanowionego, źródłem tym według Cicerona powinno być prawo naturalne. Taka jest konkluzja jego wywodu na temat definicji oraz istoty prawa naturalnego. Marek Tulliusz sformułował ją w „Księdze pierwszej” dialogu *O prawach* w słowach: „z prawa naturalnego powinno się wywodzić prawo stanowione. To pierwsze jest bowiem samoistną siłą, mądrością i rozsądkiem mądrego człowieka, kryterium prawości i bezprawia”<sup>54</sup>. Jeśli natomiast chodzi o definicję prawa stanowionego, pisał: „prawo, to rozróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości, zgodne z pierwotnym i najdawniejszym porządkiem natury, do którego odnoszą się ustanowione przez człowieka przepisy nakładające kary na przestępców i chroniące ludzi uczciwych”<sup>55</sup>.

W kontekście powyższych analiz można przyjąć, że prawem, które według Cycerońskiego Scypiona i Leliusza spajałoby wspólnotę

<sup>53</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga trzecia, rozdz. XXII, 33.

<sup>54</sup> Por. Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, w: Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, Księga pierwsza, rozdz. VI, 19.

<sup>55</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. V, 13.

państwową, a także w którym Cycerońskie najwyższe bóstwo miałoby upodobanie, byłoby prawo stanowione. Jednak nie każde, lecz tylko to, które zostało wywiedzione z prawa naturalnego i w nim ma swoje ostateczne źródło.

\* \* \*

W czasach nowożytnych na spoiwonośną funkcję prawa, jako łączącego wszystkich w jeden organizm państwa, wskazywali między innymi John Locke i Immanuel Kant.

Pierwszy z nich, John Locke – do którego filozoficznych propozycji powrócę w dalszej części studium, poświęconej umowie społecznej – w swoich rozważaniach o prawie, zawartych w *Dwóch traktatach o rządzie*, utrzymywał, że celem stanowienia prawa jest, aby „poprzez wykonywanie było spoiwem społeczeństwa i utrzymywało każdą część ciała politycznego na właściwym miejscu zgodnie z jej zadaniami”<sup>56</sup>.

Natomiast drugi ze wspomnianych filozofów, Immanuel Kant, podjął to zagadnienie w swojej koncepcji państwa jako „państwa celów”, przedstawionej w rozprawie *Uzasadnienie metafizyki moralności* (1785). Twierdził w niej: „przez p a ń s t w o [...] pojmuję systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa. A ponieważ prawa określają cele wedle ich powszechnego obowiązywania, dlatego – jeżeli pominiemy osobiste różnice między istotami rozumnymi, jako też wszelką treść ich celów prywatnych – to całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama sobie może stawiać) da się pomyśleć w systematycznym związku, tj. jako państwo celów”<sup>57</sup>. Nie wnikając w szczegółową argumentację uzasadniającą powyższą koncepcję, pragnę jedynie zauważyć, że Kant wskazując na wspólne prawa jako na to, co wiązałoby systematycznie różne rozumne istoty w owo możliwe do zrealizowania

---

<sup>56</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, Traktat drugi, § 219, s. 384.

<sup>57</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, [433], s. 50.

dzięki wolności woli<sup>58</sup> i stanowiące jedynie ideał<sup>59</sup> państwo celów, tego rodzaju prawa rozumiał jako „wspólne obiektywne prawa”, w swoim tych terminów znaczeniu. Mianowicie jako prawa, które „dotyczą [...] stosunku tych istot do siebie jako celów i środków do celu”<sup>60</sup>.

### 1.3. Srogość i strach

Całkiem odmienne stanowisko w sprawie spoiwa wspólnoty politycznej zaprezentował Niccolò Machiavelli (1469-1527) w rozprawie *Książę*, wydanej pośmiertnie w Rzymie w 1532 roku. Ten florencki filozof, polityk i historyk, odrzucając w swoich rozważaniach o władzy i jej utrzymaniu wszelkie koncepcje państw i władców, powstałe – jak twierdził – „tylko w wyobraźni”, a zarazem „mając na uwadze wyłącznie to, co jest prawdziwe”<sup>61</sup>, w myśl zasady, że rzeczą bardziej odpowiednią jest „iść za rzeczywistą prawdą niż za jej wyobrażeniem”<sup>62</sup>, zwrócił uwagę na jednoczącą funkcję srogości sprawującego władzę i wzniecane go przez nią strachu u poddanych. Uczynił to odwołując się zarówno do świadectw historii, jak i obserwacji ludzkich zachowań.

Przykładem argumentacji z historii stał się dla autora *Księcia* współczesny mu Cesare Borgia i styl jego rządów. Był on, jak odnotował Machiavelli, „uważany za okrutnego, niemniej owa jego srogość uporządkowała Romanię, zjednoczyła ją i przywiodła do pokoju i wierności”<sup>63</sup>. Natomiast obserwacja ludzkich zachowań skłoniła go do stwierdzenia w *Księciu*, że o ludziach można ogólnie powiedzieć, iż „są niewdzięczni, zmienni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw i chciwi zysku”<sup>64</sup>. Właściwa człowiekowi byłaby zatem nie dobroć,

<sup>58</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [434], s. 50.

<sup>59</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [433], s. 50.

<sup>60</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [433], s. 50.

<sup>61</sup> N. Machiavelli, *Książę*, przeł. C. Nanke, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, rozdz. XV, s. 65.

<sup>62</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XV, s. 64.

<sup>63</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 67.

<sup>64</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 68.

lecz nikczemność oraz zrywanie zobowiązań dyktowane osobistą korzyścią<sup>65</sup>. Tego rodzaju pogląd zawarł on także w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, między innymi w sformułowaniu: „założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność”<sup>66</sup>.

Według Machiavellego, zważywszy na tak diagnozowaną rzeczywistość ludzkich zachowań, tym, co byłoby w stanie związać poddanych w jedno wokół władcy, nie byłaby miłość, którą ten mógłby wzbudzać u nich, lecz tylko budzony przez niego strach, mający swoje źródło w lęku przed karą – zdaniem filozofa, jedyny jego rzeczywisty i skuteczny sojusznik w tym przedsięwzięciu. Bowiem, jak argumentował: „miłość jest podtrzymywana węzłem zobowiązań, który ludzie, ponieważ są nikczemni, zrywają, skoro tylko nadarzy się sposobność osobistej korzyści, natomiast strach jest oparty na obawie kary; ten więc nie zawiedzie nigdy”<sup>67</sup>.

Byłby to strach budzony przez srogość władcy, która, w rozumieniu Machiavellego, wynikałaby bardziej z konieczności zapanowania nad ludzką niegodziwością, czyli wtedy, gdy ten „będzie zmuszony nastawać na czyjąkolwiek krew”<sup>68</sup>, niż z arbitralności sprawującego władzę. Stąd też, usprawiedliwiając tego rodzaju postępowanie tak rozumianą wyższą koniecznością, przekonywał w *Księżcu*, że „Książę, który chce utrzymać swych poddanych w jedności i wierności, nie powinien dbać o zarzut srogości, gdyż będzie bardziej ludzki, ukarawszy kilku dla przykładu niż ci, którzy przez zbytnią litość dopuszczają do nieładu, skąd rodzą się zabójstwa i rabunki; te bowiem zwyczajnie krzywdzą całą społeczność, a tamte egzekucje, nakazane przez księcia, krzywdzą pojedynczego człowieka”<sup>69</sup>. W tym samym duchu, usprawiedliwiającym możliwość użycia przemocy ze względu na dobro ogółu

<sup>65</sup> Por. N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 68.

<sup>66</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009, Księga pierwsza, rozdz. III, s. 22.

<sup>67</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 68.

<sup>68</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 68.

<sup>69</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., rozdz. XVII, s. 67.



i ojczyzny, wypowiedział się również w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, twierdząc, że „na potępienie zasługuje nie ta przemoc, która buduje, lecz ta, która niszczy”<sup>70</sup>.

\* \* \*

Trzeba zauważyć, że Niccolò Machiavelli ze swoją ideą srogości władcy oraz strachu opartego na obawie przed karą, jako czynnikami skutecznie spajającymi ludzką zbiorowość, wpisuje się w wielowiekowy, różnorodnie wywodzony i legitymizowany, nurt europejskiej tradycji i filozofii przemocy oraz strachu w sferze życia publicznego. Równocześnie jednak należy także stwierdzić, że włączając się w to grono filozofów strachu i przemocy nie staje się ostatnim z jego bywalców.

Istotnie, co się tyczy europejskiej tradycji i filozofii w tym zakresie, zdaje się, że jedną z antycznych form tego rodzaju poglądów można uchwycić już między innymi w Wielkiej Mowie Protagorasa. Byłaby nią idea srogości boskiego władcy ludzkich zbiorowości, to znaczy boskiego prawa, które z woli Gromowładnego miałoby obowiązywać wszystkich ludzi. Sygnalizowana srogość polegałaby na budzącej strach groźbie kary śmierci, przewidzianej przez to prawo dla tego, kto „nie jest zdolny odczuwać wstydu lub jest pozbawiony poczucia sprawiedliwości”, czyli nie żyje pod władzą wprowadzających „ład w państwach i więzy przyjaźni”<sup>71</sup> boskich cnót, danych każdemu z woli samego Zeusa.

Innej, równie interesującej antycznej postaci strachu – jakkolwiek tym razem wyprowadzanej nie z boskiego autorytetu, lecz z historyzoficznego namysłu nad dziejami ludzkości, które miałyby być znaczone niejednokrotnie różnego rodzaju kataklizmami, o których byłaby mowa w „dawnych opowieściach” – dostarczają rozważania Ateńczyka zawarte w trzeciej Księdze *Praw Platona*<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. IX, s. 39.

<sup>71</sup> Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 C, D.

<sup>72</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 677.

W rozważaniach tych, dotyczących możliwej do wyobrażenia sobie sytuacji ludzkości po jednym z takich wydarzeń, mianowicie po hipotetycznej zagładzie, która miałyby być następstwem jakiegoś gigantycznego potopu, pojawia się wzmianka o strachu i jego funkcji w łonie zbiorowości ocalałych. Znajduje się ona w przemyśleniach wspomnianego już Ateńczyka, w którego wypowiedziach możemy rozpoznać poglądy samego autora *Praw*. Strach, o którym tutaj mowa, to strach, którego źródłem byłoby już to bezpośrednie doświadczenie śmiertelności kataklizmu, już to towarzysząca ocalałym i ich potomkom pamięć o tym wydarzeniu. Zaś przypisywane mu znaczenie dla społeczności tych, którzy by przeżyli, według ateńskiego gościa, „gdzieś na szczytach skał”<sup>73</sup>, polegałoby na jego trzech funkcjach: prewencyjnej oraz wspólnoto- i spoiwotwórczej. Jeśli chodzi o pierwszą z nich – prewencyjną – ta, budowana na fundamencie poczucia śmiertelnego zagrożenia, znajdowałaby swój wyraz w powstrzymywaniu tych, którzy by przeżyli, przed opuszczaniem ich bezpiecznych schronisk. To powstrzymywanie skutkowałoby skupianiem całego życia ocalałych w tego rodzaju miejscach przetrwania, w celu zagwarantowania im mniej lub bardziej bezpiecznego egzystowania. Zdaje się, że to miał na myśli Ateńczyk, stwierdzając: „żeby z wyżyn schodzić na równiny, to ciągle jeszcze, sędzę, strach się w nich odzywał”<sup>74</sup>.

Co zaś się tyczy funkcji wspólnoto- i spoiwotwórczej takiego strachu, wyznaczającego rygorystycznie obszar bezpiecznego egzystowania, to należy zauważyć, że strach, na który wskazywał Ateńczyk, ograniczałby „ocalałe szczątki rodzaju ludzkiego” nie tylko geograficznie, ale i egzystencjalnie. Czyniłby tak o tyle, o ile zakreślając przestrzenne granice bezpieczeństwa ocalałych, tym samym zawężałby możliwości ich działania, a ostatecznie podejmowania przez nich określonych decyzji, ze względu na konieczność ich realizacji w ściśle określonej przestrzeni tego, co bezpieczne. Tak rozumiany strach – zważywszy na przywoływany przez ateńskiego rozmówcę społeczny wymiar natury człowieka, wyrażający się w chęci wspólnego przebywania<sup>75</sup> –

<sup>73</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 677 B.

<sup>74</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 678 C.

<sup>75</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 678 C.

sprzyjałby wybitnie gromadzeniu się rozproszonych w gromady oraz ich różnorodnemu konsolidowaniu.

Do wybitnych nowożytnych myślicieli, którzy w swoich rozważaniach filozoficznych podjęli zagadnienie strachu i przyznali mu fundamentalne znaczenie w przestrzeni życia zbiorowego, należał niewątpliwie Thomas Hobbes (1588-1679). Filozof ten postulował konieczność obecności strachu w ludzkiej zbiorowości, zgodnie z przyjętą przez siebie koncepcją człowieka, w myśl której człowiek, z natury równy i niezależny w działaniu, miałby się znajdować w stanie wojny z wszystkimi. W stanie, który byłby „nieuniknioną konsekwencją [...] przyrodzonych uczuć i namiętności ludzi”<sup>76</sup>, mianowicie wzajemnych rywalizacji, nieufności i żądzy sławy<sup>77</sup>, skłaniających ich do łamania praw natury i niedotrzymywania zawartych umów w pogoni za osobistymi korzyściami.

Według Hobbesa, wobec w ten sposób diagnozowanej kondycji człowieka oraz ludzkiej zbiorowości w stanie natury, jedynie strach przed ewentualną karą za wyżej wymienione wykroczenia byłby właściwym środkiem zaradczym, mogącym skutecznie trzymać w ryzach przyrodzone uczucia i namiętności zdecydowanej większości ludzi, zmuszając ich zarazem „do dopełniania zawartych ugód oraz do przestrzegania [...] praw natury”<sup>78</sup>. Tak rozumiany strach – idąc za myślą angielskiego filozofa – miałby „dwa bardzo ogólne przedmioty. Jeden, to moc niewidzialnych duchów; drugi, to moc tych ludzi, którzy by ponieśli szkodę przez niedopełnienie umowy”<sup>79</sup>. Przy czym, co ważne, pierwszy z przedmiotów owego strachu, twierdził Hobbes, „jest większą mocą” i tkwi w naturze człowieka, natomiast „obawa drugiego jest zazwyczaj obawą silniejszą”, a także „nie tkwi tak w naturze ludzkiej; co najmniej zaś nie ma w niej takiej pozycji, iżby zmuszała ludzi do dotrzymywania przyrzeczeń”<sup>80</sup>. Stąd też – zważywszy, że strach przed

<sup>76</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 150. Dalej dzieło to będzie cytowane jako *Lewiatan*...

<sup>77</sup> Por. T. Hobbes, *Lewiatan*..., dz. cyt., s. 109.

<sup>78</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*..., dz. cyt., s. 147.

<sup>79</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*..., dz. cyt., s. 124.

<sup>80</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*..., dz. cyt., s. 124, 124-125.

niewidzialną mocą, którą Hobbes identyfikował z Bogiem, nie jest w stanie zmusić człowieka do przewyciężenia właściwego mu z natury stanu wojny – jedynym rozwiązaniem pozostawałby strach z obawy przed konsekwencjami ze strony innych ludzi. Dysponentem tego rodzaju strachu nie mógłby być jednak żaden człowiek w stanie natury, lecz tylko instancja ponadjednostkowa, kładąca swoim zaistnieniem koniec stanowi natury, a zatem i wojnie wszystkich z wszystkimi. Byłoby nią państwo – względem jednostek w stanie natury – nowa, widzialna siła, która dysponując zinstytucjonalizowaną formą przymusu byłaby władna i „zdolna trzymać w strachu ich wszystkich”<sup>81</sup>.

Tak rozumiany strach – w zamyśle Hobbesa – pełniłby kilka istotnych funkcji na rzecz rozporządzającego nim państwa. Jedną z nich byłaby funkcja stróża trwałości i integralności państwa. Państwo bowiem, wymuszając posłuch u wszystkich obywateli mocą strachu przed groźbą kar za niedotrzymywanie zawartych przez nich ugód i obowiązujących ich praw, tym samym zabezpieczałoby swoje, tak pojmowane, istnienie. Inną z tych funkcji byłoby bycie katalizatorem życia społeczno-politycznego wspólnoty państwowej. Jego istota polegałaby na tym, że państwo, rozporządzając całą mocą przekazaną mu przez swoich członków, mogłoby – jak przyjmował Hobbes – „strachem przed tą mocą [...] kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym”<sup>82</sup>.

W ten sposób pojmowany strach, pozostający w służbie państwa, stawałby się jednym z podstawowych czynników odgrywających kluczową rolę w realizacji przez to państwo własnego dobra powszechnego.

\* \* \*

Nie jest moim zamiarem prezentowanie tutaj wszystkich bardziej znaczących koncepcji ludzkiego strachu i zinstytucjonalizowanych form przemocy w sferze życia publicznego, rozumianych jako spoiwonosne elementy życia zbiorowego – koncepcji możliwych do uchwycenia

---

<sup>81</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>82</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 151.

w europejskiej filozofii politycznej i społecznej. Tego rodzaju zamysł, skądinąd interesujący, nie respektowałby założeń tego studium.

Moim zamiarem jest natomiast przywołanie kilku koncepcji strachu, by móc jakoś uchwycić: (a) specyfikę koncipowanego przez nie ludzkiego strachu w służbie państwa, jako tego państwa spoiwa; (b) fakt swoistej żywotności tych koncepcji oraz głębokiego i trwałego ich zakorzenienia w europejskim namyśle filozoficznym nad tym zagadnieniem; (c) występującą w nich wielość źródeł tej odmiany ludzkiego strachu oraz różnorodność ich filozoficznych legitymizacji.

Co zaś się tyczy ostatniego z sygnalizowanych aspektów, czyli źródeł strachu w służbie państwa, o których mowa w tych koncepcjach, uważam, że ich jakościowo zróżnicowana wielość pozwala także na pewną typologizację tych źródeł ze względu na właściwy im charakter. Byłyby to zatem źródła posiadające charakter:

- (a) t e o l o g i c z n y, jak boskie opatrnościowe zrządzenia (Platoński Protagoras) i Boża sprawiedliwość (Hobbes);
- (b) p r z y r o d n i c z o - n a t u r a l n y, gdy mowa jest o niszczycielskich mocach żywiołów przyrody (Platoński Ateńczyk);
- (c) a n t r o p o l o g i c z n y, w przypadku ludzkiej woli oraz żądzy władzy i sławy (Machiavelli, Hobbes);
- (d) i n s t y t u c j o n a l n y, w koncepcjach przypisujących strachowi funkcję narzędzia władzy państwowej zdolnego utrzymać w ryzach ludzką namiętność (Machiavelli, Hobbes).

Z żywotności tych źródeł wspomniane postacie strachu czerpałyby swoją spoiwonośną moc sprawczą. Zaś z ich zanikiem – powodowanym, stosownie do rodzaju źródła, postępującą desakralizacją świata, narastającą niepamięcią katastrofalnych wydarzeń, polityczną emancypacją społeczeństw, rozpadem państwa – traciłyby właściwą im spoiwonośną moc.

#### 1.4. Umowa społeczna

Postulowanie spoiwonośnego, zaś – w konsekwencji – także wspólnototwórczego charakteru różnych form umów publicznych zawieranych między członkami jakiejś zbiorowości, a zatem, co do ich istoty,

zasadniczo „społecznych”, obecne jest w europejskiej filozofii politycznej począwszy od jej zarania możliwego do uchwycenia w filozoficznym namyśle starożytnych Greków<sup>83</sup>.

Na wspólnototwórczo ważny wymiar jednej z postaci takich społecznych paktów, mianowicie paktów dotyczących zasad zbiorowej koegzystencji pod egidą tego, co sprawiedliwe, wskazał Glaukon w Księdze II dialogu *Państwo*, dziele należącym do średniego okresu twórczości Platona, polemizując z Sokratesem na temat natury i genezy sprawiedliwości. Wymiarem tym byłoby przyjmowane w ramach tego rodzaju wzajemnych umów – samo w sobie zdroworozsądkowo pożyteczne i wspólnototwórczo nośne, a dyktowane koniecznością<sup>84</sup> – kryterium pokojowego współlistnienia. Miałoby ono polegać na rezygnacji umawiających się stron z podzielanego przez wielu przekonania o oczywistości powszechnie stosowanej zasady postępowania, stanowiącej że „wyrządzanie krzywd jest z natury dobre, a doznawanie krzywdy – złe”, na rzecz zasady nieoczywistej, ale pożytecznej dla słabszych, „że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało”<sup>85</sup>.

Warto zauważyć, że podstawą, z której Glaukon zdaje się wywodzić ową powszechnie obowiązującą zasadę, dotyczącą tego, co z natury „dobre” i „złe” w naszym sposobie postępowania w odniesieniu do innych ludzi, jest potoczne wyobrażenie o tym, co miałoby znaczyć bycie „mężczyzną naprawdę”. Istotę tak rozumianego mężczyzny – władnego, męznego, otoczonego wojenną sławą i szacunkiem – przywołał on lakonicznie w swoim wywodzie, w konstatacji: „przecież, kto by to mógł robić i był mężczyzną naprawdę, ten by się z nikim na świecie nie

---

<sup>83</sup> Więcej na ten temat między innymi w artykule Zbigniewa Stawrowskiego, *Idea umowy społecznej w myśli sofistów i Platona*, w: Z. Stawrowski, *Wokół idei wspólnoty*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012.

<sup>84</sup> Wspomniana konieczność przyjęcia tego rodzaju kryterium, według zwolenników poglądu referowanego przez Glaukona, wynikałaby z pragmatyki życia każdego, kto nie byłby „mężczyzną naprawdę”. Innymi słowy, tych „którzy nie mogą jednego uniknąć [doznawania krzywd], a na drugie sobie pozwolić [na wyrządzanie krzywd innym]”. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga II, 359.

<sup>85</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga II, 359.

umówił, że ani krzywd wyrządzać nie będzie, ani ich doznawać. Musiałby być szalony”<sup>86</sup>.

Odmienne stanowisko w sprawie wspólnototwórczych paktów w sferze koegzystencji zorganizowanej, w których, *ante litteram*, być może zasadnie można by się doszukiwać jednego z pierwowzorów umowy społecznej, przedstawił Platon w należącym do późnego okresu jego twórczości dialogu *Prawa*. Uczynił to w „Księdze trzeciej” wspomnianego dzieła, w rozważaniach Ateńczyka na temat początków prawodawstwa<sup>87</sup>. Te zaś ateński gość usytuował na etapie łączenia się patriarchalnie zarządzanych domostw i rodów – z własnymi i odrębnymi dla każdej z tych grup tradycjami i obyczajami dotyczącymi „czci bogów i sposobu życia”<sup>88</sup> – w większe i coraz bardziej złożone społeczności. Innymi słowy, miałyby się to dokonać na etapie przechodzenia od rodowych ustrojów patriarchalnych do ponadrodowych form urządzania porządku społecznego i sprawowania władzy.

Tak rozumiany proces miałyby polegać na powołaniu autonomicznej instancji prawodawczej przez rody i domostwa wchodzące w skład powstającej społeczności ponadrodowej. Instancji tej, różnej od instytucji rodu, miałyby zostać przekazane uprawnienia poszczególnych zbiorowości rodowych w zakresie ich obyczajów i praw w celu ułożenia jednego prawa dla wszystkich. Ta zaś, wybierając z każdego rodowego systemu norm i tradycji to, co byłoby najlepsze dla ponadrodowo konstytuowanej społeczności, miałaby następnie przedstawić je do zatwierdzenia władzom tychże rodów i domostw. Pogląd taki wyraził ateński gość w roztaczanej przed swoimi słuchaczami wizji tworzenia się tej nowej społeczności, twierdząc, że „musiało następnie być tak, że gdy zeszli się razem, wybrali wspólnie spośród siebie mężów, którzy po zbadaniu obyczajów panujących u wszystkich to, co w nich uznali za najlepsze dla ogółu, przedstawili i dali do zatwierdzenia naczelnikom i wodzom poszczególnych gromad, ich jak gdyby królom”<sup>89</sup>. W ten sposób zawarta umowa społeczna, jako umowa między rodami,

<sup>86</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga II, 359 B.

<sup>87</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 679 E – 681 D.

<sup>88</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 681 B.

<sup>89</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 681 C.

zawierająca najlepsze prawa i obyczaje każdego z nich, a będąca owocem ludzkiego namysłu i wyboru spajałaby, dzięki temu, co każdy miał najlepszego, tworzące się ponadrodowe społeczeństwo.

Tym, co w sposób zasadniczy odróżnia formułę paktu normującego życie powstającej społeczności ponadrodowej, tak jak została ona przedstawiona w późnoplatońskich *Prawach*, od jej postaci przytaczanej przez średnioplatoński dialog *Państwo*, jest przede wszystkim powód jego zawarcia. W *Prawach* nie jest nim chęć zabezpieczenia się słabszych przed ewentualnymi krzywdami ze strony silniejszych, a tym samym rezygnacja z prawa mocniejszego. Stanowisko takie, podejmując i rozwijając myśl sofisty Trazymacha, przedstawiał Glaukon, młodszy brat Platona, w drugiej Księdze dialogu *Państwo*<sup>90</sup>. Jest nim natomiast afirmacja równoprawnej woli poszczególnych społeczności rodowych, by utworzyć wspólnie nowe domostwo w oparciu o to, co byłoby dla niego najlepsze, we wszystkich współtworzących go tradycjach i obyczajach rodowych.

Według tej optymistycznej rekonstrukcji wczesnego okresu dziejów ocalałej ludzkości, głównymi racjami łączenia się ocalonych w zbiorowości byłyby: (a) dochodząca wówczas silnie do głosu prospołeczna skłonność oraz (b) potrzeba normatywności – obie wpisane w naturę ludzką. Zaś konkretniej, owych ocalonych cechowałaby, po pierwsze, wola przebywania wraz z innymi, sygnalizowana przez ateńskiego gościa w stwierdzeniu: „chętnie więc chyba ludzie spotykali się wtedy ze sobą, ponieważ tak mało ich było w tym czasie”<sup>91</sup>.

Ponadto, pozytywnie istotnym wyróżnikiem tych, którzy „ponieważ brakowało wtedy wszystkiego po tym spustoszeniu rozproszyli się i żyli w rozbiciu na poszczególne domostwa i rody, gdzie najstarsi wiekiem sprawowali władzę przekazaną im przez ojca i matkę”, byłaby

---

<sup>90</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga II, 358 E – 359 B. Tego rodzaju stanowisko bliskie jest także poglądom, które Platon włożył w usta Kaliklesa w dialogu *Gorgiasz*, każąc mu twierdzić: „ci, co prawa układają, to są ludzie słabi, to ci, których jest wielu. Oni dla siebie, dla swojej własnej korzyści ustanawiają prawa [...], bo się boją zwawszych jednostek spośród ludzi, takich, którzy by potrafili więcej mieć niż oni”. Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, 483 B – C.

<sup>91</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 678 C.



wskazywana przez przybyśza z Aten naturalna wśród nich potrzeba przywódczego autorytetu. To właśnie – jak przekonywał – podążając każdorazowo za tymi rodowymi autorytetami, sprawującymi patriarchalną władzę, ocaleni mieli tworzyć „jedno stadko”<sup>92</sup>.

W końcu charakteryzowałby ich duch przedsiębiorczej socjalizacji, a zarazem socjalizującej przedsiębiorczości. Rys ten możliwy jest do uchwycenia w rozmowie Ateńczyka z Kleiniasem: „Następnie schodzą się razem i łącząc się w liczniejsze gromady, tworzą większe zespoły i biorą się do uprawiania ziemi u podnóża gór, i robią jakieś płoty z cierni niby osłonę murów dla obrony przed dzikimi zwierzętami, i jedno wspólne w ten sposób wielkie stwarzają domostwo”<sup>93</sup>.

Notabene – w tej hipotetycznej rekonstrukcji wczesnego okresu dziejów ocalonych, przywołany fragment wywodu ateńskiego gościa dodatkowo podkreślałby pokojowy i przyjazny rys ocalałych resztek ludzkości schyłku popowodziowego okresu patriarchatu, jako że w jego opowieści powodem wznoszenia owych quasi-murów nie miałyby być ochrona przed innymi ludzkimi gromadami, lecz jedynie przed dzikimi zwierzętami.

Jednak istnienie tak idealizowanych zbiorowości ocalałych kształtowałaby nie tylko różnorako wyrażana prospołeczna skłonność ich członków, lecz – zdaniem Ateńczyka – także świadomość konieczności rozwiązania problemu wielości tradycji i obyczajów funkcjonujących równocześnie w łonie powstającej społeczności ponadrodowej. Wielości, która mogłaby prowadzić do fragmentaryzacji tworzonego społeczeństwa ze względu na to, że: „własne obyczaje i prawa podobają się każdemu, a obyczaje i prawa innych gdzieś już na dalszym stawia się miejscu”<sup>94</sup>.

Nie rozwijając bardziej tego zagadnienia, lecz tylko je sygnalizując, należy zauważyć, że Platońskie, zarówno restryktywne, jak i afirmatywne ujęcia zagadnienia umów społecznych spoiwotwórczo normujących życie zorganizowanych społeczności zdają się zachowywać ciągle swoją ważność.

---

<sup>92</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 680 D-E.

<sup>93</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 680 E – 681.

<sup>94</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 681 C.

\* \* \*

W nurt tego rodzaju rozważań w czasach nowożytnych wpisał się między innymi przywoływany już Thomas Hobbes. W opublikowanym w roku 1651 dziele *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* przedstawił on swoją koncepcję realnej jedności wszystkich w jednej i tej samej osobie, czyli w państwie powstałym w wyniku ugody zawartej przez ludzi żyjących w stanie natury, a więc między ludźmi z natury równymi sobie w odniesieniu do tego, „co się tyczy władz cielesnych i duchowych”<sup>95</sup>.

Ze względu na tę naturalną równość, rozważana przez Hobbesa ugoda zbliżałaby się do koncepcji umowy rozważanej w *Prawach* Platona, gdzie również mieliśmy do czynienia z równością jej sygnatariuszy powołujących instancję prawodawczą i przenoszących na nią swoje prerogatywy w zakresie tradycji i obyczajów. Zarazem jednak tego rodzaju ugoda różniłaby się zasadniczo od wspomnianej Platońskiej umowy. Jej odmienność polegałaby, po pierwsze, na tym, że byłaby zawierana nie przez konstytutywnie wspólnotowe podmioty zbiorowe, czyli rody, lecz przez jednostki, które „stałe współzawodniczą ze sobą o zaszczyty i godności”<sup>96</sup>. Po drugie zaś, na fakcie, że jednostki te, będące z natury równymi i współzawodniczącymi między sobą, także z natury znajdowałyby się nie w stanie pokoju, jak Platońskie ocalałe po zagładzie resztki ludzkości, lecz w stanie wojny, „i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”<sup>97</sup>.

Hobbes, przyjąwszy tego rodzaju koncepcję człowieka oraz jego kondycji w stanie natury, twierdził: „Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, [...] jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. A to znaczy tyleż, co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które

<sup>95</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>96</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>97</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 110.

by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, że jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi”<sup>98</sup>.

W rozumieniu angielskiego filozofa, instytucja państwa powołana do istnienia na mocy tego rodzaju ugody byłaby „czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem”. Twierdził on bowiem, że jest to „realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny”<sup>99</sup>.

Jak należałoby rozumieć tę realną jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie ucieleśnianej przez Hobbesowe państwo? Otóż, w myśl rozwijanej na kartach *Lewiatana* koncepcji jedności, należy przyjąć, że: „Wielość ludzi staje się jedną osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie jest jedność reprezentowanych, lecz jedność reprezentanta czyni tę wielość jedną osobą. I ten reprezentant jest piastunem osobowości, i on tylko jest jedną osobą: gdy chodzi o wielość to nie można inaczej rozumieć jej jedności”<sup>100</sup>. W świetle powyższego twierdzenia, poprzedzającego w rozważaniach filozofa tezę o realnej jedności wszystkich w jednej i tej samej osobie, czyli w państwie, owa głoszona przez niego „realna jedność” byłaby zatem jednością wszystkich sygnatariuszy ugody, urzeczywistnioną jedynie „w jedności ich reprezentanta”, bez możliwości

---

<sup>98</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>99</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>100</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 145.

realizacji jej także „pomiędzy” nimi<sup>101</sup>. Stąd też byłaby to jedność rozumiana wyłącznie wertykalnie – jedność podporządkowania, właściwa dla relacji zależności między poddanym a jego suwerenem<sup>102</sup>. Jej istota, konstytuowana mocą zawieranej państwowotwórczej ugody, która *de facto* i *de iure* pozbawiałaby jednostki ją zawierające wszelkich praw, łącznie z możliwością odwołania tego rodzaju ugody, polegałaby ostatecznie na ich nieodwoływalnym ubezwłasnowolnieniu<sup>103</sup>. Tak ustanowiona w akcie zawarcia państwowotwórczej ugody „realna jedność” czerpałaby swoją moc i gwarancję trwałości nie z woli podmiotów ją zawierających, lecz z natury powołanego do istnienia państwa z jego niczym nieograniczonym i wszystkich sobie podporządkowującym centrum władzy skupionym w osobie absolutnego monarchy<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Hobbes uzasadniał niemożność zrealizowania jedności sygnatariuszy „pomiędzy sobą” mocą zawieranej przez nich ugody, twierdząc: „wielość z natury rzeczy nie jest jednym, lecz mnogociąg, przeto nie można jej ujmować jako jedności; lecz trzeba ujmować jako wielu mocodawców w stosunku do każdej rzeczy, jaką w ich imieniu mówi czy czyni reprezentant”. T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>102</sup> Por. T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>103</sup> Według Hobbesa: „ci, którzy już ustanowili państwo, skoro już zobowiązali się na podstawie ugody uznawać działania i decyzje jednego człowieka, nie mogą prawnie zawrzeć nowej ugody między sobą, że będą posłuszni komuś innemu w czymkolwiek, bez pozwolenia tamtego człowieka. A więc ci, którzy poddali się monarsze, nie mogą bez jego pozwolenia znieść monarchii [...] ani też nie mogą przenieść swojej osobowości zbiorowej z tego monarchy, który ją reprezentuje, na innego człowieka czy też na inne zgromadzenie”. T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>104</sup> U podstaw takiej koncepcji państwa jako monarchii absolutnej leży mechanistyczna filozofia Hobbesa. Zgodnie z jej założeniami, funkcjonowanie jakiegokolwiek układu, zatem i państwa, powinno być wzorowane na prawidłowo działającym mechanizmie, który działa tak wówczas, gdy posiada centrum, które sprzęga w funkcjonujący układ składające się nań elementy, a zarazem steruje ich działaniami. Tego rodzaju rolę w odniesieniu do państwa pełni absolutny monarcha – *conditio sine qua non* jego prawidłowego funkcjonowania. Dlatego w inspirowanych mechanizmem ówczesnych modeli ustrojowych, do których należy także Hobbesowa koncepcja państwa, nie mieści się żadna odmiana demokracji, jako że w niej to nie jedynowładcze centrum państwowego mechanizmu, lecz jego elementy i podzespoły miałyby decydować o funkcjonowaniu państwa.

\* \* \*

Także John Locke (1632-1704), który w dziele *Dwa traktaty o rządzie* położył podwaliny pod nowożytną, liberalną koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, wniósł znaczący wkład do namysłu nad naturą jedności wspólnoty określanej przez niego mianem społeczeństwa politycznego bądź obywatelskiego<sup>105</sup>. Uczynił to przedstawiając swoją koncepcję umowy społecznej oraz jej implikacje w tym zakresie. Ta koncepcja jest jednak diametralnie różna od tej, którą wypracował Thomas Hobbes.

Według Locke’a jedność społeczeństwa obywatelskiego to złożony proces, którego *conditio sine qua non* stanowi zgoda między ludźmi – z natury wolnymi i, wbrew poglądom Hobbesa, znajdującymi się w stanie pokoju, a nie w stanie wojny wszystkich z wszystkimi<sup>106</sup> – na utworzenie wspólnoty, której celem byłoby chronienie ich „własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku”<sup>107</sup>.

Cel ten, jak to wynika z rozważań „Drugiego Traktatu”, możemy odnaleźć nie tylko u początków przechodzenia od stanu natury do wspólnoty, jako swoisty wyzwalacz i katalizator tego rodzaju przedsięwzięcia. Jest on także obecny w ten sposób konstytuowanej wspólnoty, jako podstawowe kryterium zarówno legitymizacji, jak i delegitymizacji jej istnienia. Zdaniem filozofa z Wrington, to właśnie ze względu na ten cel ludzie porzucają stan natury i tworzą społeczeństwo polityczne albo do niego przystępują czy też w nim trwają. Dlatego też w nim należy widzieć najbardziej pierwotną i konstytutywnie ważną – a co do istoty, egzystencjalną – postać fundamentu spoiwa wspólnoty politycznej koncipowanej przez Locke’a.

Na tak rozumianym fundamencie zawiązywanej wspólnotowo jedności osadził on instytucjonalnie podstawowy składnik spoiwa tego rodzaju wspólnoty, mianowicie konstytuującą ją ugodę. Dał temu wyraz w twierdzeniu: „Tym, co tworzy społeczność i prowadzi ludzi do porzucenia swobód stanu natury oraz do utworzenia jednego

---

<sup>105</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 89, s. 306.

<sup>106</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 104, s. 316.

<sup>107</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 87, s. 304.

społeczeństwa politycznego, jest ugoda, którą każdy zawiera z pozostałymi, by zjednoczyć się w jedno ciało, działać jak jedno ciało i tak ustanowić wspólnotę”<sup>108</sup>. Zauważmy, że w twierdzeniu tym, wyrażającym kontraktualistyczną koncepcję zawiązywania państwa, Locke zawarł nie tylko ogólnie sformułowany formalny warunek możliwości ustanowienia „jednego społeczeństwa politycznego”, czyli ugodę wszystkich z wszystkimi w tym zakresie, lecz znacznie więcej. To „więcej” polegałoby na wskazaniu także jej dwóch konstytutywnie ważnych wymogów mających na celu zaistnienia tego rodzaju wspólnoty – wymogów podporządkowanych wspólnemu im kryterium jedności, które zostało wyrażone w sformułowaniu „w/jak jedno ciało”. Byłyby nimi zarówno wspólnototwórcze, jak i spoiwonośne: (a) zjednoczenie się w jedno ciało, a także (b) działanie jak jedno ciało. Jedyne spełnienie obu tych wymogów ustanawiałoby również materialnie, a nie tylko formalnie, pożądaną wspólnotę oraz gwarantowałoby jej jedność, trwałość i właściwe funkcjonowanie.

Według Locke’a postulowane spełnienie, biorąc pod uwagę pierwszy z tych wymogów (zjednoczenia w jedno ciało), powinno otrzymać swoją instytucjonalną formę wyrazu w powołaniu legislatury przez zawiązaną wspólnotę obywatelską. Pisał: „To właśnie legislatura jednoczy członków wspólnoty i łączy ich w jedno zgodnie żyjące ciało. Jest bowiem duszą, która daje formę, życie i jedność wspólnocie. Od niej uzyskują pojedynczy członkowie wzajemną sympatię, wpływy i pozycję, a jej rozwiązanie bądź zniszczenie powoduje też rozwiązanie i śmierć wspólnoty. Istota i jedność społeczeństwa sprowadzają się do posiadania jednej woli. Legislatura zatem, kiedy ustanawia ją większość, ogłasza tę wolę i strzeże jej. Ukonstytuowanie legislatury jest pierwszym i fundamentalnym aktem społeczeństwa, w wyniku którego zostaje zabezpieczona kontynuacja ich związku pod kierownictwem osób i w podległości prawom ustanowionym przez upoważnionych do tego na mocy zgody ludu i przezeń wyznaczonych”<sup>109</sup>. Co zaś się dotyczy realizacji drugiego z tych wymogów, czyli działania jak jedno ciało, powinno ono

<sup>108</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 211, s. 380.

<sup>109</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 212, s. 381.

znaleźć swoje spełnienie w zaciągnięciu przez wszystkich członków powstającej wspólnoty wobec siebie nawzajem zobowiązania „do podlegania postanowieniom *większości*”<sup>110</sup>.

Tym, co łączyłoby między sobą oba te wymogi, byłoby urzeczywistnianie jednej, powszechnej woli obywatelskiej wspólnoty, powołanej do istnienia aktem ugody każdego z każdym – jej stanowienie i ogłaszanie przez legislatywę oraz podleganie jej, czyli jej przyjmowanie i wykonywanie zgodnie z zaciągniętym przez wszystkich wzajemnym zobowiązaniem. Dla Locke’a podstawową postacią tego rodzaju jednej, powszechnej woli wspólnoty, woli określającej funkcjonowanie tej wspólnoty oraz – przynajmniej w założeniach – ją spajającej, byłoby stanowione przez legislatywę, a wykonywane przez wszystkich prawo. Tak podwójnie rozumianą funkcję prawa wyraził on lakonicznie w twierdzeniu: „Prawa [...] nie stanowi się dla niego samego, lecz w tym celu, by poprzez wykonywanie było spoiwem społeczeństwa i utrzymywało każdą część ciała politycznego na właściwym miejscu zgodnie z jej zadaniami”<sup>111</sup>.

Biorąc pod uwagę obecną w powyższym twierdzeniu kwestię spoiwa wspólnoty politycznej, które – jak wynika to z dotychczasowego studium myśli Locke’a – tworzyłoby złożoną rzeczywistość odpowiadającą równie złożonej naturze rozważanego modelu państwa (analizowanego tutaj ze względu na jego ukonstytuowanie, funkcjonowanie i trwanie), trzeba zauważyć, że prawo stanowione przez legislatywę, chociaż z natury spoiwonośne, ponieważ wyrażające prawodawczą wolę całej wspólnoty, zdaniem Locke’a nie posiadałoby w sobie spoiwotwórczo sprawczej mocy, lecz tylko jej potencjalną możliwość. Tego rodzaju mocy, według filozofa z Wrington, udzielałoby prawu dopiero jego wykonywanie zarówno przez obywateli, jak i przez instytucje wspólnoty politycznej, która prawo to ustanowiła. Innymi słowy, tym, co stanowiłoby źródło spoiwotwórczej mocy owego prawa, ostatecznie byłaby urzeczywistniana („poprzez wykonywanie” prawa) podmiotowość ciała politycznego, w ramach którego ono powstało, czyli zawiązanego społeczeństwa obywatelskiego – podmiotowość,

---

<sup>110</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 97, s. 312.

<sup>111</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 219, s. 384.

w której skład nierozłącznie wchodziłaby z jednej strony podmiotowość instytucji państwa, a z drugiej podmiotowość jego obywateli.

\* \* \*

W poszukiwaniach istoty więzi umożliwiającej zaistnienie oraz trwanie wspólnoty politycznej w ramach rozwiązań kontraktualistycznych na szczególną uwagę zasługuje również koncepcja więzi społecznej zaproponowana przez Jeana-Jacques'a Rousseau (1712-1778). Według francuskiego filozofa więź społeczna miałaby polegać na wspólnym interesie łączącym wszystkich członków państwa. Przedstawił ją w dziele *Umowa społeczna* (1762), stwierdzając: „[...] jedynie wola powszechna może kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne; jeżeli bowiem sprzeczność interesów prywatnych uczyniła stworzenie społeczeństwa niezbędnym, to wspólność tychże interesów uczyniła owo stworzenie możliwym. To, co w tych rozbieżnych interesach jest wspólnego, tworzy więź społeczną; i gdyby nie było żadnego punktu, w którym wszystkie interesy się zbiegają, żadne społeczeństwo nie mogłoby istnieć. Otóż społeczeństwo powinno być rządzane tylko według tego wspólnego interesu”<sup>112</sup>.

Tak budowana więź, oparta na wspólnym interesie, która spajałaby wszystkich w jedno społeczeństwo i współtworzyła ład społeczny, nie byłaby więzią naturalną, tylko więzią powstałą na mocy układu zawieranego między ludźmi z natury wolnymi, którzy w stanie pierwotnym, czyli w stanie natury, nie znajdowaliby się ani w stanie wojny, jak chciał tego Hobbes, ani w stanie pokoju, jak twierdził Locke, lecz w stanie niezależności, to znaczy wolności naturalnej<sup>113</sup>. Stanowisko takie Rousseau uzasadniał następująco: „żyjąc w pierwotnej niezależności, ludzie nie utrzymują między sobą stosunków dość stałych, by utworzyć stan pokoju lub stan wojny”<sup>114</sup>. Sam zaś zawierany układ,

---

<sup>112</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, w: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, Księga II, rozdz. I, s. 31.

<sup>113</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 22.

<sup>114</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. IV, s. 17.



mianowicie „umowa społeczna (*contrat social*)”<sup>115</sup>, co do swej istoty sprowadzałyby się do klauzuli: „«Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swą moc (*puissance*) pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości»”<sup>116</sup>. W ten sposób na mocy umowy społecznej konstytuowane społeczeństwo, jako „ciało moralne i zbiorowe”, uzyskiwałoby w akcie zrzeczenia „swoją jedność, swoje wspólne «ja», swoje życie i wolę”<sup>117</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe koncepcje: umowy społecznej, społeczeństwa politycznego i więzi społecznej, można by wyróżnić przynajmniej trzy konstytutywne spoiwotwórcze czynniki tak powstałego zrzeczenia, które, jak konstatował Rousseau, „obecnie [...] nosi miano republiki, czyli ciała politycznego”<sup>118</sup>, mianowicie:

- (a) akt zrzeczenia w wyniku zawarcia umowy społecznej, tworzący jedno ciało polityczne „uzyskujące przez ten akt swoją jedność”<sup>119</sup>;
- (b) wolę powszechną, która „jedynie [...] może kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne”<sup>120</sup>;
- (c) wspólny interes, czyli to, co w rozbieżnych interesach obywateli byłoby im wszystkim wspólne.

## 1.5. Religia

Od czasów najdawniejszych religia zawsze pełniła funkcję zarówno jednej z fundamentalnie ważnych podwalin państw, jak i ich wewnętrzного spoiwa. Antyczne tradycje prawodawcze oraz odwołujące się do swoich boskich źródeł genealogie władców, teksty historiozoficzne

<sup>115</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 22.

<sup>116</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 23.

<sup>117</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 23.

<sup>118</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 23.

<sup>119</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 23.

<sup>120</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga II, rozdz. I, s. 31.

i filozoficzne przytaczające ducha i praktykę życia zbiorowego czasów minionych i im współczesnych, a także dzieła szeroko rozumianej literatury sygnalizowanego okresu dostarczają w tym zakresie obfitego materiału.

Dość wspomnieć, jedynie tytułem przykładu, znaczenie i miejsce religii w antycznych państwach greckich, które w sposób emblematyczny wyraża przywołana przez Arystotelesa zasada dotycząca należącego do kompetencji państwa wyboru osób do godności kapłańskiej, w związku ze spoczywającym na państwie obowiązkiem sprawowania kultu własnych bóstw opiekuńczych: „Nie można ustanowić kapłanem ani rolnika ani rzemieślnika, bo przyzwoitość wymaga, by bogom cześć oddawali obywatele”<sup>121</sup>. Kapłanami można było zatem ustanawiać jedynie tych, którzy prawnie tworzyli dane wspólnoty. Według wierzeń antycznych Greków bóstwa te nierzadko miały owym wspólnotom nadawać wiążące je prawa, a w powszechnym przekonaniu ogółu, zawsze je chronić.

Uogólniając, można powiedzieć, że spoiwotwórcza rola religii w sferze życia publicznego antycznych społeczeństw znajdowała swój szczególnie znaczący wyraz w uwiarygodnianiu zarówno jednoczących te społeczeństwa rządów boskich praw oraz władców – boskich wybrańców, jak i państwowego kultu bóstw opiekuńczych. Jej znaczenie i miejsce w sposób wymowny, chociaż nie jedyny, ukonkretniałyby postać obywatela-kapłana.

Nowożytne podejścia do zagadnienia spoiwotwórczej roli religii w ramach bytu państwowego zostały sformułowane m.in. w poglądach Jeana-Jacques’a Rousseau, Alexisa de Tocqueville’a (1805-1859) i Sørensa Kierkegaarda (1813-1855).

Jean-Jacques Rousseau w rozważaniach na temat religii obywatelskiej, zawartych w IV Księdze *Umowy społecznej* (1762), podkreślał znaczenie religii dla istnienia i funkcjonowania państwa, widząc w niej jedną z istotnych więzi scalających społeczeństwo<sup>122</sup>. Równocześnie jednak uważał, że w przeszłości, do czasów chrystianizacji Imperium Romanum, tego rodzaju funkcję pełniły jedynie religie

<sup>121</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 8, § 6 [1329 a].

<sup>122</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 137.

pogańskie. Chrześcijaństwo bowiem, głosząc Jezusowe królestwo nie z tego świata, miałoby położyć kres jedności państwa rzymskiego na skutek rozdzielenia doczesności i wieczności oraz praw tego, co doczesne (państwo – obywatele), od praw tego, co wieczne (królestwo Boże – zbawieni). Następnie zaś przyczyniłoby się walnie do narodzin ciągle żywego sporu kompetencyjnego między władzą religijną i państwową. Rousseau twierdził: „ten rozdział między systemem teologicznym a politycznym sprawił, że znikła jedność państwa i pojawiły się wewnętrzne podziały, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi”<sup>123</sup>. Stąd też, w jego przekonaniu, chrześcijaństwo pozbawiło religię jej spoiwotwórczej mocy w porządku doczesnym, unicestwiając w ten sposób jedną z podstawowych więzi społecznych. Pisał: „religia ta, nie będąc w żadnym szczególnym stosunku z ciałem politycznym, pozostawia prawom tę jedyną siłę, którą one czerpią same z siebie, i nie daje żadnej innej; skutkiem czego jedna z wielkich więzi społeczeństw wyodrębnionych (*sociétés particulières*) pozostaje bez działania. Co więcej, nie tylko nie przywiązuje serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich. Nie znam nic bardziej przeciwnego duchowi społecznemu”<sup>124</sup>.

Pomimo tak ostrej krytyki chrześcijaństwa (a faktycznie jego karykatury szkicowanej przez jej autora na kartach *Umowy społecznej*), odmawiającej tej religii w sposób absolutny zdolności budowania wewnętrznej więzi ciała politycznego<sup>125</sup> i skazującej ją *de facto* na wygnanie z nowożytnego państwa<sup>126</sup>, Rousseau nie podzielał stanowiska Pierre’a Bayle’a (1647-1706), który twierdził, że „żadna religia nie jest pożyteczna dla organizmu politycznego”<sup>127</sup>. Przeciwnie, wygląda na to, że dopuszczał możliwość pełnienia więziotwórczej funkcji przez religie – z wyjątkiem chrześcijaństwa – także w czasach mu współczesnych, jednak nie w sposób dotychczas stosowany, lecz „nowy”. Na taką możliwość oraz jej nowość wskazywałoby zakończenie rozważań

<sup>123</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 134.

<sup>124</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 137.

<sup>125</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 138.

<sup>126</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 142

<sup>127</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 135.

o religii obywatelskiej, w którym konstatował: „obecnie, gdy nie ma już i nie może być wyłącznej religii narodowej, powinno się tolerować wszystkie te, które tolerują inne, o ile ich dogmaty nie zawierają nic przeciwnego obowiązkom obywatela”<sup>128</sup>. W świetle powyższej wypowiedzi, owa nowość polegałaby na wprowadzeniu prymatu praw nad religiami, a zatem postanowień woli powszechnej stanowiącej prawa danej wspólnoty politycznej nad postanowieniami Boga, czy też bóstw, konkretyzowanymi w religijnych formach wyrazu. W konsekwencji zaś nowość ta polegałaby na wprowadzeniu warunkowej zgody na obecność religii w ramach państw, jako siły stanowiącej jedną z więzi ich społeczeństw, mianowicie „o ile ich dogmaty nie zawierają nic przeciwnego obowiązkom obywatela”.

\* \* \*

Stanowisko diametralnie różne od prezentowanego przez Jeana-Jacques’a Rousseau w kwestii znaczenia i miejsca religii – utożsamianej zasadniczo z chrześcijaństwem – oraz jej spoiwotwórczej roli w odniesieniu do wspólnoty politycznej sformułował Alexis de Tocqueville w dziele *O demokracji w Ameryce* (1835 – tom I, 1840 – tom II).

Podobnie jak Rousseau, podzielał on pogląd o wspólnototwórczej i spoiwoności funkcji religii w państwie. Zarazem jednak, zarówno na drodze dociekań teoretycznych, jak i analiz społeczeństwa amerykańskiego dowodził wagi i żywotności tych funkcji w religii założycielskiej społeczeństwa Stanów Zjednoczonych, czyli w chrześcijaństwie angielskich purytanów – w purytanizmie, który będąc doktryną religijną równocześnie „w wielu poglądach zbliżał się do najbardziej skrajnych teorii demokratycznych i republikańskich”<sup>129</sup>.

Szczególny stosunek chrześcijaństwa do powstałego społeczeństwa Nowej Anglii widział on nie tylko w jego akcie założycielskim. Dostrzegał go także w ożywiającym to społeczeństwo duchu cywilizacji angloamerykańskiej. Jego kwintesencję zawarł w konkluzji

---

<sup>128</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. VIII, s. 141-142.

<sup>129</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 32.

przemyśleń na temat prawdziwego charakteru tej cywilizacji, twierdząc: „Jest ona wynikiem – i ten punkt wyjścia należy mieć stale na uwadze – dwóch absolutnie różnych elementów, które w innych krajach nierzadko ze sobą walczyły, lecz które w Ameryce udało się wcielić niejako w siebie nawzajem i doskonale połączyć. Mam na myśli ducha religii i ducha wolności”<sup>130</sup>.

Jak było to możliwe? Według przytoczonych przez Tocqueville’a opinii amerykańskich duchownych i świeckich, tego rodzaju ścisłe połączenie ducha religii i ducha wolności, znajdujące wyraz w ich panowaniu „wspólnie na tej samej ziemi” stało się możliwe głównie dzięki „całkowitemu rozdzieleniu Kościoła od państwa”<sup>131</sup>. Dzięki rozdzieleniu, który biorąc pod uwagę właściwe im cele, nie prowadził do wzajemnej marginalizacji lub banicji, lecz do współpracy angażującej ich spoiwotwórczą moc w sposób przynależny każdej z nich, w obszarze wspólnym zarówno duchowi religii, jak i duchowi wolności, to znaczy w sferze obyczajów. Te zaś definiował następująco: „słowo «obyczaje» rozumiem tak, jak starożytni rozumieli słowo *mores*, i odnoszę je nie tylko do obyczajów w dosłownym sensie, które można by inaczej nazwać przyzwyczajeniami serca, ale także do właściwych ludziom pojęć, do przekonań, jakie żywią, oraz do wszystkich idei, które składają się na ich sposób myślenia. Słowem tym określam więc cały moralny i intelektualny stan społeczeństwa”<sup>132</sup>.

Fundamentalnie ważne znaczenie współkształtowanej przez religię sfery obyczajów społeczeństwa dla spoistości państwa dobrze unaczynia prowadzona przez Tocqueville’a otwarta krytyka przedstawicieli francuskich środowisk atakujących wiarę religijną w ich działaniach propagujących demokratyczne rozwiązania ustrojowe. Krytykując przyjmowane przez nich stanowisko w sprawie religii, dowodził: „bez wiary może się obejść despotyzm, ale nie wolność. Religia jest o wiele bardziej konieczna w republice, którą zachwalają, niż w monarchii, którą atakują, a w republikach demokratycznych bardziej aniżeli we wszystkich innych. Jak mogłoby nie upaść społeczeństwo, gdyby

<sup>130</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 41.

<sup>131</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 264.

<sup>132</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 257.

w chwili, kiedy rozluźnia się więź polityczna, nie zacieśniała się więź moralna?”<sup>133</sup>.

Tego rodzaju twierdzenie, oczywiste dla Tocqueville’a, lecz nie dla nas, odsłania przed nami swą oczywistość z chwilą, kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, że autor *O demokracji w Ameryce* wywodzi wspomnianą konieczność religii i jej wspólnoto- i spoiwotwórczą funkcję z natury fundamentu więzi moralnej, która wraz z więzią polityczną stanowi, według niego, dwa główne spoiwa wspólnot państwowych. Tym zaś fundamentem, jak wynika to jednoznacznie z jego rozważań, jest właśnie religia. Przekonaniu o koniecznej obecności religii w realizowanym przez społeczeństwo projekcie wolności, jako obecności zapośredniczonej przez moralność, dał zdecydowany wyraz w lakonicznym stwierdzeniu: „wolność nie może zostać ustanowiona bez moralności, a moralność bez wiary”<sup>134</sup>. Natomiast bezpośrednią obecność religii i jej znaczenie dla powodzenia tego projektu uzasadniał argumentując: „Wolność [...] traktuje religię jako towarzyszkę swych walk i zwycięstw, kolebkę swego dzieciństwa, boskie źródło swych praw. Uważa religię za strażniczkę obyczajów, obyczaje zaś za rękojmię prawa i gwarancję własnego przetrwania”<sup>135</sup>.

\* \* \*

Więzionośną funkcję religii przyjmował także trzeci z przywołanych powyżej filozofów, mianowicie Søren Kierkegaard (1813-1855). W swoich rozważaniach zatytułowanych *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym* określił ją mianem siły, „która utrzymywała

---

<sup>133</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 263.

<sup>134</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 14.

<sup>135</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 42. Na temat obyczajów jako gwaranta praw twierdził: „Jestem przeświadczony, że najlepsze warunki i najszczęśliwiej dobrane prawa nie zdołają utrzymać konstytucji wbrew obyczajom. Obyczaje natomiast są władne doprowadzić do pewnych rezultatów nawet wtedy, gdy prawa są jak najgorsze, a warunki niesprzyjające. Wielkiego znaczenia obyczajów nieustannie dowodzą badania i doświadczenie”. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 275.

niewidzialne”<sup>136</sup>, to znaczy „więź, która niewidzialnie i duchowo wiązała państwa”<sup>137</sup>. Więź, której istoty należałoby się doszukiwać nie tyle we wspólnocie wiary, jak można by oczekiwać, zważywszy na jej podstawę upatrywaną przez Kierkegaarda w religii, ile raczej w powadze ponoszenia odpowiedzialności.

Nad tego rodzaju istotę sygnalizowanej więzi wskazywałby tok jego rozważań, w których poszukiwał odpowiedzi na pytanie: „czyż z punktu widzenia politycznego nie obluźniła się ta więź, która niewidzialnie i duchowo łączyła państwa”<sup>138</sup>, a którą podtrzymywała religia. Istotnie, należy zauważyć, że poszukiwana odpowiedź, potwierdzająca iż owa „więź wiążąca państwo całkiem się rozluźniła”<sup>139</sup>, to owoc namysłu Kierkegaarda właśnie nad odpowiedzialnością i lękiem przed nią oraz nad konsekwencjami takiego stanu rzeczy. Dokładniej zaś, nad jej powszechnym zanikiem we współczesnym mu życiu politycznym, którego postać scharakteryzował lakonicznie w twierdzeniu: „wszyscy chcą rządzić, nikt nie chce ponosić odpowiedzialności”<sup>140</sup>, a także nad tym, co nazwał on *izolacją* generowaną na skutek tak rozumianego zaniku więzi odpowiedzialności<sup>141</sup>.

Pytając o możliwą przyczynę uchylania się od odpowiedzialności, a w konsekwencji, całkowitego rozluźnienia więzi, która, podtrzymywana przez religię, niewidzialnie i duchowo wiązała państwo, Kierkegaard w analizowanym tekście zdaje się wskazywać na dwie z nich – na jedną wprost, a na drugą w sposób pośredni.

---

<sup>136</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, w: S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, t. 1, PWN, Warszawa 1976, s. 158.

<sup>137</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 158.

<sup>138</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 158.

<sup>139</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 159.

<sup>140</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 159.

<sup>141</sup> Por. S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 159.

Przyczyna sugerowana bezpośrednio, jako uchwytana w praktyce życia politycznego, polegałaby na lęku przed atakami „tych, którzy ze swej strony stale w ten sam sposób postępując uchylają się od odpowiedzialności”<sup>142</sup>. Natomiast drugą stanowiłby zaobserwowany przez Kierkegaarda, a odsłaniany przez czasy mu współczesne fakt, że religia „okazała się zniszczona i unicestwiona”<sup>143</sup>, a zatem również zniszczona została jej więzionośnie normatywna funkcja.

Tego, co miałyby się walczyć przyczynić do takiego unicestwienia religii, być może należałoby szukać w konstataowanym przez filozofa „indywidualnym zwątpieniu”<sup>144</sup> cechującym współczesne mu czasy, a także w równie dla nich charakterystycznej „konieczności rozwoju”<sup>145</sup>. Innymi słowy, zarówno w głoszącej metafizyczny pesymizm filozofii Artura Schopenhauera (1788-1860) oraz w redukującej religię do antropologii filozofii Ludwiga Feuerbacha (1804-1872), jak i w znoszącej religię, i to w sposób konieczny, jako moment dialektycznego rozwoju ducha absolutnego, filozofii ducha Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831).

Pogląd Sørensa Kierkegaarda na sprawę spoiwotwórczej funkcji religii, jeśli z jednej strony pozwala na zaliczenie go do grona filozofów przyjmujących jej fundamentalnie ważną rolę w tworzeniu jednej z głównych więzi społecznych, to z drugiej strony, ze względu na prezentowane ujęcie zagadnienia, zasadniczo różni go od tych jego przedstawicieli, których przywołaliśmy powyżej. Zarówno od współczesnego mu Alexis de Tocqueville’a, który przyjmował aktualne istnienie tak rozumianej więzi oraz jej fundamentu, przynajmniej w społeczeństwie amerykańskim, jak i od Jeana-Jacques’a Rousseau, który nie kwestionując istnienia religii chrześcijańskiej, odmawiał jej takiej funkcji.

---

<sup>142</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 159.

<sup>143</sup> S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 158.

<sup>144</sup> Por. S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 157.

<sup>145</sup> Por. S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, dz. cyt., s. 159.



## 1.6. Władza – pieniądz – porozumienie

Interesujące ujęcie kwestii spoiwa ponadnarodowego bytu politycznego przedstawił Jürgen Habermas, zarówno w swoich rozważaniach nad przyszłością Europy, stanowiących treść eseju *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*<sup>146</sup> (1992), jak i w zbiorze artykułów składających się na publikację zatytułowaną *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*<sup>147</sup> (2005), a pośród nich zwłaszcza w: *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?* oraz *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*

Habermas w pierwszym z przywołanych tekstów, czyli w eseju *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, zaproponował rozważenie tego zagadnienia uwzględniające trzy żywotnie ważne przestrzenie ponadnarodowej koegzystencji. Stanowiłyby je: (a) postulowana przez filozofa wspólna kultura polityczna, która kładłaby podwaliny pod integrację systemową; (b) dokonująca się na poziomie ponadnarodowym integracja ekonomiczna, a także (c) ponadnarodowo i aktywnie rozumiane „demokratyczne obywatelstwo”.

Jest według Habermasa pożądane, by „wspólna kultura polityczna” przyjęła postać „ponadnarodowej, zachodnioeuropejskiej kultury konstytucyjnej”<sup>148</sup> z właściwym jej, również konstytucyjnym, europejskim patriotyzmem<sup>149</sup>. Tego rodzaju kulturę konstytuowałyby tradycje spełniające wymóg ich otwartego przyswojenia przez

<sup>146</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993. Oryginał: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, w: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992. Dalej jako: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*.

<sup>147</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012. Oryginał: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005. Dalej jako: *Między naturalizmem a religią*.

<sup>148</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 17.

<sup>149</sup> Por. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 26. Więcej na temat idei patriotyzmu konstytucyjnego w ujęciu J. Habermasa między innymi w: A.M. Nogal, *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2009.

społeczeństwa, które je wytworzyły, czyli przyswojenia „z takiego punktu widzenia, który może być odniesiony do innego punktu widzenia i to w taki sposób, że własną tradycję będzie można włączyć do ponadnarodowej, zachodnioeuropejskiej kultury konstytucyjnej”<sup>150</sup>. Podobnie, według Habermasa, europejski patriotyzm konstytucyjny miałby łączyć „odrębne pod względem narodowym i historycznym znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych”<sup>151</sup>, przyczyniając się w ten sposób do ponadnarodowej integracji kulturowo-politycznej.

Podpowiedzi, w jaki sposób dałoby się realizować tak pomyślany ogólnoeuropejski projekt włączania zróżnicowanych tradycji w ramy wspólnej kultury politycznej, jako integrującego je medium, trzeba by szukać – według Habermasa – w szwajcarskim modelu kultury politycznej. Istotnie, jak zauważa, „Szwajcaria daje przykład, w jaki sposób taką wspólną polityczno-kulturową świadomość można wytworzyć z różnych kulturowych orientacji wielu narodowości”<sup>152</sup> – mogłaby zatem dostarczyć określonej wiedzy w tym zakresie. Czy jednak to by wystarczyło, aby projekt kulturowo-politycznej integracji Europy miał szanse powodzenia? Na tak postawione pytanie Habermas w analizowanym eseju nie dał bezpośredniej odpowiedzi. Uczynił to jednak pośrednio, zgłaszając potrzebę nowej politycznej samowiedzy Europy, którą być może należałoby podnieść do rangi *conditio sine qua non* powodzenia tego projektu. Tak rozumiana odpowiedź brzmi: „Potrzebna jest w tym celu nie tyle wiedza na temat wspólnych początków wywodzących się z europejskiego średniowiecza, ile raczej jakaś nowa polityczna samowiedza, która odpowiadałaby roli Europy w świecie XXI wieku”<sup>153</sup>.

Biorąc natomiast pod uwagę integrację gospodarczą na poziomie międzynarodowym, jako jej medium należy wskazać powszechnie pożądaną pieniądź. To medium, choć w swej istocie pozostaje anonimowe, to jednak nie jest tylko teoretycznie brane pod uwagę przez niemieckiego filozofa – jak w przypadku integracji kulturowo-politycznej – lecz stanowi rzeczywistą podstawę owej integracji. Habermasowską

---

<sup>150</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 17.

<sup>151</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 26.

<sup>152</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 26.

<sup>153</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 26.

charakterystykę tego medium, akcentującą właściwą mu problematyczność, wpisaną w szerszy kontekst specyfiki kapitalistycznego systemu gospodarczego, którego formę wyrazu stanowiłaby analizowana teraz integracja gospodarcza, zdaje się trafnie oddawać następująca konstatacja: „rynki dóbr, kapitału i pracy rządzą się swoją własną logiką, niezależną od zamierzeń podmiotów. Obok władzy administracyjnej, ucieleśnianej przez państwową biurokrację, ponad głowami ludzi biorących w niej udział, anonimowym, rzeczywistym medium integracji społecznej staje się pieniądź”<sup>154</sup>. Pieniądź, który łączy i dzieli, jako że kapitalistyczna integracja gospodarcza – urzeczywistniana na poziomie ponadnarodowym w sposób niezależny zarówno od wyposażonego w medium władzy biurokratycznego systemu administracji państwowej, jak i demokratycznie projektowanej integracji kulturowo-politycznej – realizując ekonomicznie więziotwórcze przedsięwzięcia według kryterium finansowego bilansu zysków i strat, równocześnie przyczyniałaby się do generowania napięcia między nią a szeroko rozumianą integracją społeczną „dokonującą się za sprawą wartości, norm i porozumienia”<sup>155</sup>.

Co zaś się tyczy trzeciej przestrzeni integracji europejskiej oraz jej medium, to przestrzeń tę – według eseju *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* – wyznaczałoby ponadnarodowo i aktywnie rozumiane „demokratyczne obywatelstwo” ze stanowiącą jego spoiwo- i wspólnototwórczy rdzeń europejsko zorientowaną obywatelskością.

Zdaniem filozofa, doświadczenia Szwajcarii i Stanów Zjednoczonych wskazywałyby, że tak projektowane obywatelstwo, które łącznie z rozważaną wcześniej wspólną kulturą polityczną, powinno stanowić główne filary projektu ponadnarodowej, kulturowo-politycznej i społecznej integracji Europy, „nie musi [...] być zakorzenione w narodowej tożsamości jakiegoś narodu; szanując wielość kulturowych form życia, wymaga ono jednak uspołecznienia wszystkich obywateli w ramach wspólnej kultury politycznej”<sup>156</sup>. Na czym jednak miałoby polegać tego rodzaju uspołecznienie – na to pytanie Habermas niestety nie odpowiada.

<sup>154</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 18.

<sup>155</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 18.

<sup>156</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 17.

W kontekście europejskich procesów zjednoczeniowych ważną dla nas postacią owego demokratycznego obywatelstwa byłoby „obywatelstwo europejskie”. Habermas pod pojęciem tym rozumie „nie tyle stworzenie możliwości dla wykraczającego poza granice kolektywnego działania politycznego, ile raczej świadomość «zobowiązania wobec europejskiego dobra wspólnego»”<sup>157</sup>. Dobra, którego charakteru jednak również nie dookreśla.

Interesujące rozwinięcie powyższych rozważań na temat spoiwo-twórczej funkcji państwowej władzy, gospodarki i społeczeństwa stanowią przemyslenia zawarte w artykule zatytułowanym *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?* Habermas przywołał w nim trzy ściśle ze sobą powiązane „pewniki” charakteryzujące nowoczesne i zróżnicowane pod względem funkcjonalnym społeczeństwo. Pierwszy z nich stanowi znana nam już z eseju *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* koncepcja mediów integracji nowoczesnego społeczeństwa, według której „wszystkie nowoczesne społeczeństwa podlegają integracji za pośrednictwem dokładnie trzech mediów – nazywamy je «władzą», «pieniędzem» i «porozumieniem»”<sup>158</sup>. Drugi pewnik wyraża koncepcja zróżnicowania systemów tworzenia stosunków społecznych, według której: „w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem funkcjonalnym stosunki społeczne tworzą się za pośrednictwem organizacji, rynku lub tworzenia konsensusu (tzn. przez językową komunikację, wartości i normy)”<sup>159</sup>. Natomiast trzeci pewnik, dotyczący typów uspołecznienia, jakie generują poszczególne systemy tworzenia stosunków społecznych, zakłada że: „odpowiednie typy uspołecznienia skupiają się w biurokracycznym państwie, w kapitalistycznej gospodarce i w społeczeństwie cywilnym”<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 19.

<sup>158</sup> J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 282.

<sup>159</sup> J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, dz. cyt., s. 282.

<sup>160</sup> J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, dz. cyt., s. 282.

Tym, co jednak w sygnalizowanym tekście zdaje się stanowić szczególnie znaczący wkład filozofa w refleksję nad integracją nowoczesnego społeczeństwa i nad jego różnorodnym spoiwem, jest, po pierwsze, wskazanie „kryterium założonego «dobra wspólnego»”, jako nadrzędnego kryterium funkcjonowania wspomnianych systemów w ramach danego społeczeństwa<sup>161</sup>; a także, po drugie, sformułowanie twierdzenia o istotnym związku wszystkich tych systemów z tak założonym dobrem wspólnym i wynikających z tego faktu implikacji. Według tego twierdzenia: „Nieokreślony charakter istotnie spornego dobra wspólnego otrzymuje swoje określenie zwłaszcza w świetle równowagi, którą powinno się zbudować między tymi współzależnymi wielkościami” oraz: „postulowane dobro wspólne jest nie tylko zagrożone przez «państwowe nieudacznictwo» (niepewność prawną i represje), lecz w równym stopniu przez patologie rynku i rozkład solidarności”<sup>162</sup>.

Nieco ponad dekadę po opublikowaniu tekstu *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* (1992), Jürgen Habermas, w artykule zatytułowanym *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?* (2004), przedstawił swoją kolejną diagnozę koegzystencji owych trzech wielkich sfer integracji, omawianych powyżej.

Wspomniana diagnoza skłania do refleksji, gdyż odnotowuje niepokojącą tendencję. Niemiecki filozof zwraca mianowicie uwagę na fakt, że „wypracowana przez nowoczesność równowaga między trzema wielkimi środkami społecznej integracji zostaje zagrożona: rynki i władza administracyjna wypierają społeczną solidarność, a więc koordynację działań odnoszących się do wartości, norm i ukierunkowanego na porozumienie użycia języka z coraz liczniejszych obszarów życia”<sup>163</sup>. To zaś oznacza, że oba te systemy wypierając trzeci z nich, czyli społeczną solidarność, stopniowo pozbawiają wspólnoty nie tylko fundamentalnie ważnego spoiwa ich demokratycznej więzi, to znaczy

<sup>161</sup> Por. J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, dz. cyt., s. 283.

<sup>162</sup> J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, dz. cyt., s. 283. Twierdzenie w tłumaczeniu własnym – T.H.

<sup>163</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 99.

szeroko rozumianego obywatelskiego etosu. Czyniąc tak, pozbawiają również takie wspólnoty – zgodnie z twierdzeniem o istotnym związku wszystkich tych systemów z założonym dobrem wspólnym – możliwości osiągnięcia postulowanego przez nie dobra wspólnego we wszystkich jego wymiarach, w sposób respektujący zarówno obszar, jak i sposób funkcjonowania oraz integracyjną rolę każdego z tych systemów.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że w dotyczące tego zagadnienia diagnozie z 1992 roku Habermas wskazywał jedynie na istniejącą konkurencję między integracją systemową (prowadzoną przez kapitalistyczną gospodarkę i państwową administrację) a integracją społeczną „dokonującą się za sprawą wartości, norm i porozumienia”<sup>164</sup>, a także na narastające napięcie między kapitalizmem a demokracją, jako konsekwencję tego rodzaju konkurencji. Mianowicie konkurencji wynikającej z faktu, że „systemy gospodarcze i administracyjne posiadają tendencję do zamykania się wobec swego otoczenia i są posłuszne jedynie swym własnym imperatywom: pieniądza i władzy”<sup>165</sup>. Natomiast ukazywane w 2004 roku zjawisko postępującego wypierania społecznej solidarności przez rynki i władzę administracyjną nie było przez niego wówczas rozważane nawet w kategoriach czysto teoretycznego scenariusza. Scenariusza, którego ewentualnej realizacji nie można było jednak wykluczyć, zważywszy na właściwą rynkom i władzy administracyjnej tendencję do rządzenia się własnymi prawami.

---

<sup>164</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 18.

<sup>165</sup> J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 23.



---

## FILOZOFICZNE KONCEPCJE SPOIWA WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ – MYŚL POLSKA

Podobnie jak w myśli nierodzimiej, analizowanej w tym studium w jej europejskiej postaci, tak też i w myśli rodzimej, otwartej na europejski namysł nad zagadnieniem spoiwa wspólnot państwowych i nim się nierzadko inspirującej, problematyka więzi wspólnotowej należy do tematów stale obecnych w refleksji filozoficznej, politycznej i społecznej polskich myślicieli. Charakterystyczny rys tego rodzaju refleksji i proponowanych rozwiązań stanowią towarzyszące im, każdorazowo zwykle znacząco odmienne, uwarunkowania polityczne i społeczne, istotnie determinujące namysł w tej materii.

### 1.1. Obyczaje, prawa, obywatelska życzliwość, wspólny wszystkim pożytek

Polskie przemyślenia dotyczące zagadnienia normatywnych i społecznych więzi wspólnoty państwowej, rozumianej ustrojowo jako *res publica*, a której historyczne ukonkretnienie przyjęło postać Pierwszej Rzeczypospolitej, to przemyślenia inspirowane obficie antyczną, rzymską myślą republikańską, chociaż nie brak w nich również odniesień do rozwiązań zaproponowanych przez greckich myślicieli, przede wszystkim Platona i Arystotelesa.

Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należy zaliczyć Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503-1572), który na wspólnototwórczo fundamentalnie ważne znaczenie obu tych rodzajów więzi, to znaczy natury normatywnej i społecznej, wskazywał w rozprawie



*Commentariorum de republica emendanda libri quinque* (1551), czyli w dziele *O poprawie Rzeczypospolitej*.

Biorąc pod uwagę normatywną więź tak rozumianej wspólnoty państwowej, Modrzewski spoiwotwórczą istotę tego rodzaju więzi upatrywał, podobnie jak Cyceon i wielu rzymskich myślicieli, w obyczajach i prawach. Czynił tak, argumentując, że „jest i u Marka Cyceona, iż życie gromadzkie tworzy się dzięki obyczajom i prawom”<sup>1</sup>. Co zaś się tyczy obyczajów, przyjmował, że są one „tym, wedle czego każdy człek żyje w ludzkiej gromadzie z dobrej woli i wedle czego sam się sprawuje i kieruje sprawami swoimi oraz cudzymi”<sup>2</sup>. Tym samym, już na poziomie definicyjnym wyróżniał pełnione przez nie dwie fundamentalnie ważne dla istnienia i funkcjonowania państwa funkcje, mianowicie spoiwa i norm postępowania. Pierwszą z nich, czyli funkcję spoiwa, sformułował stwierdzając, że obyczaje są tym, „wedle czego każdy człek żyje w ludzkiej gromadzie z dobrej woli”. Zaś drugą, to znaczy funkcję norm postępowania, wyartykułował podkreślając, iż są one dla człowieka zarazem tym, „wedle czego sam się sprawuje i kieruje sprawami swoimi oraz cudzymi”.

Natomiast zastanawiając się czy rzeczpospolita (*respublica*) powinna być rządzona bardziej prawami czy też dobrymi obyczajami, zważywszy, że „rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem [*iure sociatos*], łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona”<sup>3</sup>, a zarazem, iż rzeczpospolita „wydaje się być nie czym innym, jeno wspólną wszystkim uczciwością i pożytkiem [*honestas et utilitas*]”<sup>4</sup>, twierdził: „obyczajami najlepiej się rządzi rzeczpospolita; [...] bo te obyczaje, które ukształciła pewna

---

<sup>1</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, Księga I: O obyczajach, rozdz. IV, s. 102.

<sup>2</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. III, s. 100.

<sup>3</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 97.

<sup>4</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 99.

skłonność serca, bardziej nas utrzymują w obowiązku niż wielkie nagrody czy najcięższe kary”<sup>5</sup>.

Andrzej Frycz Modrzewski w swoich przemyśleniach dotyczących spoiwonośnych czynników wspólnoty państwowej przyjmującej postać rzeczpospolitej, oprócz obyczajów i praw współtworzących jej normatywne więzi, brał pod uwagę także więzi natury społecznej. Miałyby je stanowić zarówno „życzliwość ludzi [*benevolentia hominum*], która jest szczególną więzią tej tak szeroko rozciągającej się społeczności”<sup>6</sup>, jak i wspólny wszystkim pożytek (*communis omnium utilitas*)<sup>7</sup>.

Należy przy tym zauważyć, że co się tyczy sygnalizowanej koncepcji życzliwości, wyprowadzonej z filozoficznego namysłu nad genezą państwa, nie chodziło mu o życzliwość rodzinną czy sąsiedzką, lecz „obywatelską”. Zatem o taką, która w swoim centrum stawia życie dobre i szczęśliwe wszystkich obywateli tego rodzaju społeczności, to znaczy życie – zgodnie z przytoczoną przez Modrzewskiego Cycerońską wykładnią tych terminów – uczciwe i sprawiedliwe<sup>8</sup>. Innymi słowy, życie pod rządami dobrych obyczajów i sprawiedliwych praw. Na takie rozumienie analizowanej życzliwości wskazał Modrzewski, podkreślając, że kto w tego rodzaju Rzeczypospolitej żyje, „wszystkie swe prace, chęci, trud, pilność i skrzętność winien ku temu obracać, by wszystkim obywatelom działa się dobrze i aby wszyscy mogli żyć życiem szczęśliwym”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. III, s. 102. Podana przez Modrzewskiego definicja Rzeczypospolitej współbrzmi z koncepcją Rzeczypospolitej Scypiona Afrykańskiego Starszego, przytoczoną przez Cyncerona w dialogu *O państwie*, w słowach: „Rzeczypospolita [...] to wspólna sprawa, o którą dbamy pospólnie, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie”. Marek Tułusz Cynceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

<sup>6</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 97.

<sup>7</sup> Por. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 99.

<sup>8</sup> Por. A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 98.

<sup>9</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 97.

Współcześnie, na progu XXI wieku, tego rodzaju myślenie o spoiwotwórczej funkcji życzliwości obywatelskiej w jej nowoczesnej postaci zdaje się propagować Andrzej Szahaj. Przyjmuje on bowiem w swoim modelu dobrej wspólnoty, że jest nią wspólnota „szukająca spójności przez «przyjaźń obywatelską», a nie przez kreowanie wroga”. Samo zaś pojęcie przyjaźni obywatelskiej rozumie jako „jednoczące wspólnotę poczucie podzielenia podstawowych wartości, a także takie cechy wzajemnych relacji jej członków, jak zrozumienie, życzliwość, tolerancja i zaufanie”<sup>10</sup>.

Jeśli natomiast chodzi o znaną już starożytnym Grekom koncepcję „wspólnego wszystkim pożytku” (*tò koinè sumféron*)<sup>11</sup>, jako tego, co sprawiałoby, że ludzie łączą się w zorganizowane również politycznie formy życia zbiorowego, tak rozumiany pożytek – również przez Modrzewskiego – byłby określany przez cel, dla którego ustanawia się państwo. Ten zaś został sformułowany przez niego w następujący sposób: „niech tedy to będzie celem rzeczypospolitej, aby w niej wszyscy obywatele żyć mogli dobrze i szczęśliwie, to jest (jak tłumaczy Cyцерo) uczciwie i sprawiedliwie, aby wszyscy rośli godnością i pożytkami, aby wszyscy wiedli żywot spokojny i cichy, aby każdy mógł swej własności strzec i ją zachować, aby przed krzywdą i mordem każdy był jak najmocniej zabezpieczony. Bo przed tym właśnie szukano obrony w miastach i rzeczachpospolitych”<sup>12</sup>.

Być może również i w ten sposób formułowany przez Modrzewskiego cel istnienia rzeczypospolitej, jako współtworzony zarówno przez równość wszystkich jej mieszkańców (wyrażoną wielokrotnie w zwrotach „wszyscy” oraz „każdy”), jak i przez budowany na fundamencie uczciwości i sprawiedliwości właściwy jej model życia wspólnotowego i jednostkowego, byłby bliski Szahajowi. Dokładniej zaś jego koncepcji wspólnoty sprawiedliwej, o której twierdził: „Wspólnota taka domaga się od swoich członków, aby w swoim życiu

<sup>10</sup> A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 94. Dalej, jako: *Liberalizm, wspólnotowość, równość*.

<sup>11</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

<sup>12</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. I, s. 98.

postępowali sprawiedliwie wobec innych i w ten sposób tworzyli sprawiedliwą wspólnotę sprawiedliwych ludzi”<sup>13</sup>. Zatem wspólnotę, którą w kręgu myśli greckiej, inspirującej namysł Cycerona, definiował Arystoteles jako *spoudaia pólis*.

## 1.2. Społeczna miłość, zgoda i pokój

Młodszy od Andrzej Frycza Modrzewskiego o trzydzieści trzy lata jezuita Piotr Skarga (1536-1612), zastanawiając się w traktacie teologiczno-filozoficznym zatytułowanym *Kazania sejmowe* (1597) nad kondycją Rzeczypospolitej, koniecznością jej naprawy oraz nad środkami, po które w tym celu należałoby sięgnąć, poszukiwane spoiwo upatrywał – w „Kazaniu pierwszym” – w triadzie już to jedności, miłości i zgody sąsiedzkiej<sup>14</sup>, już to pokoju, zgody i jedności<sup>15</sup>. Natomiast w „Kazaniu wtórym” widział je w urzeczywistnianej społecznie i politycznie triadzie miłości, zgody i pokoju<sup>16</sup>.

Doceniając w swoich rozważaniach nad zagadnieniem trwałości wspólnoty państwowej wagę podejścia zarówno filozoficznego, jak i historycznego, a zarazem obszernie z nich korzystając, rozstrzygający głos w definiowaniu istoty jej spoiwa przyznał jednak rozumieniu biblijno-teologicznemu. Uczynił to wskazując na wspólny wszystkim powyższym ujęciom spoiwa ich nowotestamentowy fundament oraz jego wspólnototwórczo zorientowane społeczne i polityczne implikacje. Według autora *Kazań sejmowych* fundament ten stanowią dwa przykazania, które „umierając Pan Jezus, Bóg i Pan nasz, zostawić nam swoim testamentem raczył. Jedno, abyśmy się spólnie miłowali; drugie, abyśmy pokój między sobą i zgodę świętą zachowali”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość*, dz. cyt., s. 92.

<sup>14</sup> Por. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, „Kazanie pierwsze”, s. 8.

<sup>15</sup> Por. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, dz. cyt., „Kazanie pierwsze”, s. 18.

<sup>16</sup> Por. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, dz. cyt., „Kazanie wtóre”, s. 31-32.

<sup>17</sup> P. Skarga, *Kazania sejmowe*, dz. cyt., „Kazanie wtóre”, s. 31.

Chcąc zrekonstruować Skargowską koncepcję spoiwa wspólnoty w celu jej właściwego rozumienia, należy zauważyć, że Skarga we wszystkich tych próbach dookreślenia wspomnianego spoiwa konsekwentnie wskazuje na jego złożoność. Złożoność ta nie byłaby zabiegiem oratorskim, lecz posiadałaby kluczowe znaczenie dla jego koncepcji trwałości wspólnoty zarówno społecznej, jak i politycznej. Istota tego znaczenia polegałaby na konstytutywnych relacjach i zależnościach istniejących pomiędzy miłością, zgodą i pokojem, na które Skarga wskazywał w „Kazaniu wtórym”. I tak, przywołując dwa Jezusowe przykazania – wzajemnej miłości oraz pokoju i zgody – równocześnie zwracał uwagę swoich czytelników na fakt istnienia między tymi przykazaniami ścisłego i nierozzerwalnego związku, twierdząc: „Jedno z drugiego pochodzi i płynie: miłość rodzi zgodę, a bez zgody miłość być nie może”<sup>18</sup>.

Biorąc natomiast pod uwagę drugie z omawianych przykazań, dotyczące zgody oraz pokoju, a także zastanawiając się nad odniesieniem tych dwóch zaleceń do życia społecznego i politycznego, jak również nad koniecznością ich jak najszerzego urzeczywistniania, przekraczającego granice poszczególnych grup społecznych, Skarga swoje refleksje konkludował twierdzeniem, że królowie, jako ci, którzy najwięcej mogą w tej sprawie zdziałać, „wszystkiemu światu pokój zgodą swoją przynoszą”<sup>19</sup>.

W świetle powyższych twierdzeń, zważywszy na strukturę wywodu autora *Kazań sejmowych* na temat zarówno obu przykazań, jak i nierozzerwalnego związku w jakim przykazania te pozostają do siebie nawzajem odniesione, jasny się staje odsłaniany przed adresatami *Kazań* przyczynowo-skutkowy ciąg powiązań i zależności istniejących między miłością, zgodą i pokojem. Otóż, miłość rodzi zgodę, a zgoda przynosi pokój. Ich współobecność – w rozumieniu Skargi – stanowi podstawowy warunek trwałości i spoistości każdej wspólnoty ludzkiej, także Rzeczypospolitej, zaś ich zanik prowadzi ostatecznie do jej rozpadu.

<sup>18</sup> P. Skarga, *Kazania sejmowe*, dz. cyt., „Kazanie wtóre”, s. 31.

<sup>19</sup> P. Skarga, *Kazania sejmowe*, dz. cyt., „Kazanie wtóre”, s. 32.

Jezuita Piotr Skarga swoimi rozważaniami dotyczącymi znaczenia miłości, zgody i pokoju dla trwania i pomyślności ludzkich społeczności, w tym także Rzeczypospolitej, w której przyszło mu żyć i działać, wpisuje się w nurt refleksji nad tego rodzaju spoiwem wspólnot państwowych, który korzeniami sięga czasów antycznych. W nurt, do którego rozwoju w aspekcie filozoficznym znaczący wkład wniósł zarówno Sokrates, jak i Arystoteles, uznający – tak jeden, jak i drugi – fundamentalną dla jedności państwa rolę wzajemnej miłości w tej jej postaci, którą oddaje termin *filía*, jak zaświadcza o tym Stagiryta w Księdze II *Polityki*, stwierdzając: „Wzajemną miłość [*filían*] uważam [...] za największe z dóbr w państwach (bo gdzie ona panuje, tam najmniej się przejawiają rozruchy), a właśnie jedność w państwie wysławia Sokrates najwięcej, podnosząc, zgodnie z mniemaniem i innych, iż jest ona dziełem miłości [*tēs filías*]”<sup>20</sup>.

### 1.3. Przestrzeń zamieszkania, ojczysta literatura, historyczne życie narodu

Zastanawiając się nad koncepcjami wspólnototwórczej więzi w kontekście utraty państwowości na skutek rozbiorów Pierwszej Rzeczypospolitej, należy wziąć pod uwagę przewartościowanie znaczeń państwa, narodu i ojczyzny w polskiej dziewiętnastowiecznej myśli filozoficznej i politycznej. Było ono konsekwencją zarówno zaistniałej sytuacji politycznej, jak i wpływu filozoficznych teorii, zwłaszcza niemieckiego idealizmu i romantyzmu w wydaniu głównie Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) i Friedricha Wilhelma Schellinga (1775-1854), a także ich polskiej romantycznej recepcji w postaci rodzimych filozofii: narodowej i narodu oraz mesjanicznej.

Wspomniane przewartościowanie, jeśli chodzi o zagadnienie spoiwa wspólnoty politycznej, znalazło swój fundamentalnie ważny wyraz w filozoficznych redefinicjach pojęcia ojczyzny i narodu, w wyakcentowaniu kategorii ducha narodu oraz w przeniesieniu na wspólnotę narodową funkcji utraconego państwa.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga II, rozdz. 1, § 16.

Jedną ze szczególnie nośnych koncepcji więzi wspólnoty narodowej, inspirowaną romantyczną filozofią narodu, sformułował Maurycy Mochnacki (1803-1834), czołowy przedstawiciel polskiego romantyzmu politycznego, w rozprawie *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830).

W swoich romantycznych rozważaniach, prowadzących go między innymi do problematyki więzi wspólnoty narodowej, podjął on refleksję nad trzema zagadnieniami ważnymi również dla wspomnianej więzi. Stanowiły je koncepcje: (1) bycia jednostki i wspólnoty narodowej; (2) istoty narodu i jego trwania; (3) literatury narodowej, określanej także mianem ojczystej.

Co się tyczy zagadnienia bycia, nie wchodząc w jego szczegółowe rozważania stanowiące jeden z głównych przedmiotów rozprawy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Mochnacki pod pojęciem tym rozumiał dokonywane przez nas nieustannie, dzięki refleksji, „uznanie samych siebie w naszym jestestwie”<sup>21</sup>. Istota tego rodzaju uznania, którego ideę zaczerpnął od Schellinga<sup>22</sup>, polegałaby na istnieniu uświadomionym i zreflektowanym przez własne myślenie, czyli na istnieniu, w którym czynilibyśmy siebie samych przedmiotem naszego myślenia. Twierdził: „myśleć i to wiedzieć, i w tym myśleniu się rozumieć, jest to «być». «Być» – jest to tylko być przedmiotem, obiektem dla samego siebie. Kto nie może być przedmiotem dla samego siebie i w tym się bezprzestannie uznawać – ten nie jest. [...] W myśli mamy grunt pod sobą, mamy wewnątrz nas ujęcie samych siebie”<sup>23</sup>. W myśli jesteśmy świadomymi duchowymi jednostkami.

---

<sup>21</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w: M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz De Agostini Polska, Wrocław 2004, s. 201. Dalej jako: *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*.

<sup>22</sup> Por. J. Skoczylski, *Romantyzm*, w: J. Skoczylski, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 251. U Schellinga, jak zauważa Skoczylski, „owo «uznawanie się w jestestwie», czyli w byciu, w istnieniu, odnosiło się do natury i polegało na wysiłku przechodzenia od form pozornie martwych do żywych i świadomych”. Tamże.

<sup>23</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 221.

Natomiast w kwestii romantycznie formułowanego pojęcie narodu, jako wspólnoty uświadomionej i zreflektowanej zgodnie z przytoczoną powyżej definicją bycia, a tym samym jako wspólnoty w swoim myśleniu o sobie, uznającej się w jestestwie swoim jako byt moralny, pisał on w *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*: „ściśle rzecz biorąc: naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami. Ale raczej istotą narodu [jest]: zbiór wszystkich jego wyobrażeń, wszystkich pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będącym w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu”<sup>24</sup>. Tym samym wyrażał przekonanie, że naród, „ściśle rzecz biorąc”, nie jest – w jego rozumieniu – ani bytem materialnym, ani też materialnie określonym, lecz moralnym bytem duchowym, zważywszy na fakt, iż konstytuujące go wyobrażenia, pojęcia i uczucia są właściwościami ducha, a nie materii.

Wychodząc od powyższych założeń, przyjmował on, że tak rozumiany naród „jedynie tylko w masie swoich wyobrażeń i myśli ma wewnątrz ujęcie, ma grunt pod sobą i uznanie samego siebie w jestestwie swoim”<sup>25</sup>. A zatem w tym, co określał mianem literatury narodu, jak dał temu wyraz w twierdzeniu: „to wyrażenie ducha, to wyciągnięcie myśli wspólnej na jaśnią, ta ogólna masa wszystkich razem wyobrażeń i pojęć cechujących istotę narodu «stanowi literaturę tego narodu»”<sup>26</sup>. W niej – według Mochnackiego – miałyby się wyrażać duch polskiego narodu oraz jego istota<sup>27</sup>. Ona też, w powszechnym przekonaniu, powinna być tego narodu obrazem<sup>28</sup>, a nawet więcej, również pod pewnym względem jego sumieniem<sup>29</sup>. Wreszcie, bez jej posiadania naród byłby „tylko zbiorem ludzi zamieszkałych

<sup>24</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 235.

<sup>25</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>26</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 236.

<sup>27</sup> Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 196.

<sup>28</sup> Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 196.

<sup>29</sup> Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 237.



na przestrzeni określonej pewnymi granicami, którzy jeszcze moralnego ogółu nie składają”<sup>30</sup>.

Co spajałoby tak rozumiany naród? Zdaje się, że z rozważań Mochnackiego nad narodem, prowadzonych na kartach *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, można wyprowadzić co najmniej dwie koncepcje spoiwa w ten sposób definiowanego narodu.

Gdyby przyjąć, że naród, co do istoty, jest „tylko zbiorem ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami” (a zatem – według Mochnackiego – istnieje jedynie jako dla drugich<sup>31</sup>), wtedy tym, co mogłoby tego rodzaju zbiór ludzi jakoś łączyć, byłaby tylko owa określona granicami przestrzeń zamieszkania. Zaś funkcja spajania właściwa tego rodzaju spoiwu, przybierającemu postać terytorium, które uzyskiwałoby swoją określoność dzięki wyznaczającym go fizycznie granicom, polegałaby głównie na równie fizycznej agregacji jego mieszkańców.

Natomiast jeśli przez naród rozumiałoby się zbiór ludzi zarówno dzielących, jak i publiczne wyrażających wyobrażenia, pojęcia i uczucia co do wspólnych im instytucji politycznych, religii, prawodawstwa, obyczajów<sup>32</sup>, to spoiwem tak definiowanego narodu byłaby uzewnętrzniająca jego ducha i istotę, a także składająca go w moralny ogół<sup>33</sup> jego duchowa samowiedza, czyli ojczysta literatura – oczywiście w takim znaczeniu tego terminu, jakie on sam przyjmował<sup>34</sup>; literatura, w której – w myśl jego filozofii – „naród jedynie tylko

<sup>30</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 237.

<sup>31</sup> Według Mochnackiego jest się jedynie dla drugich, a nie dla siebie samego, wtedy, kiedy się jest, ale nie wie się, że się jest. Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 204, 234, 237.

<sup>32</sup> Takie rozumienie narodu Mochnacki przyjmuje po wyjaśnieniu na czym w życiu człowieka miałoby polegać uznanie samego siebie w swoim jestestwie, kiedy – wskazując na tego rodzaju ludzi – konstatuje: „Ci wszyscy razem zebrani w całość składają jeden naród, mający jedne prawa, jedną spólną ojczyznę”. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 235.

<sup>33</sup> Por. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 237.

<sup>34</sup> „To wyrażenie ducha, to wyciągnięcie myśli spólnej na jaśnią, ta ogólna masa wszystkich razem wyobrażeń i pojęć cechujących narodu istotę «stanowią literaturę tego narodu»”. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 236.

[...] ma wewnątrz ujęcie, ma grunt pod sobą i uznanie samego siebie w jestestwie swoim”<sup>35</sup>.

Zarazem tym, co według Mochnackiego nadawałoby tego rodzaju spoiwu konieczną trwałość, byłoby historyczne życie narodu obejmujące zarówno jego przeszłość, jak i teraźniejszość. Życie, którym – jak twierdził – „jest [...] nie co innego, tylko ciągły, nigdy nie przerwany proces uobecniania się samemu sobie, od początku, od kolebki, przez wszystkie pośrednie czasy. [...] Na to wychodzi «rozumienie samego siebie w przeszłości i teraźniejszości»”<sup>36</sup>.

#### 1.4. Materialne, duchowe i żywotne więzi ojczyzny

Oryginalną, dialektycznie wielopostaciową koncepcję spoiwa, jako tego, co z jednej strony łączy równie wielopostaciową rzeczywistość ojczyzny i zarazem stanowi podstawę jej miłości, zaś z drugiej wiąże te postacie ojczyzny w jedno państwo, przedstawił Karol Libelt (1807-1875) – wybitny uczeń Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a także jego zagorzały krytyk. Uczynił to w swojej filozofii ojczyzny, wyłożonej w traktacie *O miłości ojczyzny* (1844).

Co się tyczy koncepcji ojczyzny oraz jej spoiwa, ten współczesny Maurycemu Mochnackiemu przedstawiciel romantyzmu twierdził, że ojczyzna to rzeczywistość złożona, w której należy wyróżnić jej trzy „rozczenia” (czyli postacie lub też stany): materialne, duchowe i żywotne<sup>37</sup>. Każde z nich łączyłoby właściwe mu spoiwo.

Pierwsze z tych „rozczeń” (materialne) to ojczyzna materialna, ujęta „w jej materialnych podstawach”<sup>38</sup>, którą współtworzą: ziemia, lud i państwo. „Ojczyzna – pisał – jest to najprzód ta ziemia, na której mieszkamy [...]; po wtóre jest to jeden lud [...]; na koniec

<sup>35</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>36</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 238-239.

<sup>37</sup> Por. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umniactwa. O panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 1967, s. 105. Dalej jako: *O miłości ojczyzny*.

<sup>38</sup> Por. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 65.

jest to państwo z wszystkimi swobodami i korzyściami moralnymi”<sup>39</sup>. Tym, co miałyby stanowić spoiwo tak rozumianej ojczyzny i/lub narodu, gdyż w swojej koncepcji ojczyzny materialnej zdaje się używać zamiennie obu tych pojęć, byłoby narodowe prawo. Twierdził: „Prawa i ustawy łączą ziemię z ludem ją zamieszkującym [...]. Pojęcie narodu jest dopiero zupełne, gdy dołączymy do kraju i ludu instytucje polityczne. I pojęcie ojczyzny uzupełni się w jednoistną tróję, materialnego jej stanowiska, gdy ród i ziemię połączymy spojem wzajemnego ich tchnienia, objawiającego się w ustawach narodowych”<sup>40</sup>.

Natomiast drugim z rozczłoń (duchowym) byłaby ojczyzna duchowa, czyli rozpatrywana „w jej duchowych potęgach”<sup>41</sup> rzeczywistość współtworzona, według Libelta, przez narodowość, język i literaturę narodową. Tym, co jednoczyłoby tę postać ojczyzny byłaby literatura narodowa. Dał temu wyraz w stwierdzeniu: „Jednością narodowości i języka jest literatura, i w ogóle oświata narodowa. Naród narodowość swoją wypisał i wypowiedział w pismach i dziełach i wypowiada ją obecnym stanem oświaty swojej. Środkiem do jednego i drugiego jest język. Wszystkie obrazy życia narodowego w najrozmaitszej barwie obyczajów i zwyczajów, złożone są w piśmiennictwie narodowym; i wszystek język, taki, jakim był, i jakim się ukształcał w kolei czasu, złożon w dziełach pisarzy ojczystych”<sup>42</sup>.

Wreszcie rozczłonie trzecie (żywotne) stanowiłaby postać ojczyzny współtworzona przez jej byt polityczny, religię oraz dzieje, czyli momenty, które zarazem konstytuowałyby Libeltowskie państwo. W myśl bowiem jego filozofii państwo jest „połączeniem się materialnej i duchowej ojczyzny w żywot ojczyzny; zlanie i wykształcenie się wszystkich funkcji ciała i ducha narodowego, w jeden żyjący, bytujący, działający naród”<sup>43</sup>. Same zaś momenty rozczłonia żywotnego,

<sup>39</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 9.

<sup>40</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>41</sup> Por. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 65.

<sup>42</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 56.

<sup>43</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 70. Definicja państwa jako „żywota narodu” staje się bardziej zrozumiała, kiedy weźmie się pod uwagę, że „żywot – według Libelta – jest to objawienie życia, a to się przejawia przez czyny, do czynów zaś potrzeba woli”, stąd też i „żywot [...] narodu znamionować się musi czynami narodu,

czyli byt polityczny, religia i dzieje narodu, to według niego nie co innego, jak właśnie je d n i e owego połączenia się odpowiednich momentów ojczyzny materialnej i duchowej w żywot ojczyzny, w wyniku czego powstawałoby państwo. W duchu powyższych założeń byt p o l i t y c z n y byłby jednią ziemi i narodowości, religia – jednią ludu i języka, natomiast dzieje n a r o d u jednią prawa i piśmienności.

Tym, co miałoby ogarniać i łączyć w jedno zarówno obie te postacie ojczyzny, ujęte w ich żywotnych rozczłoniach politycznego bytu oraz religii, jak i konstytuowane w ten sposób państwo, byłyby dzieje narodu. Libelt rozumiał je jako „obraz żywota zupełnego ojczyzny”. „Dzieje – twierdził – są [...] wizerunkiem każdoczesnego jej oblicza, tak w państwie jak w kościele; w dziejach przeto spływa w jedność religia i byt polityczny. Dzieje są zatem narożnikiem, do którego staczają się potężne jednie ojczyzny rozczłóń: prawa, będącego jednią ludu i ziemi; piśmienności, będącej jednią narodowości i języka; bytu politycznego, łączącego ziemię i narodowość; religii, łączącej lud i język”<sup>44</sup>.

W świetle tych Libeltowskich przemyśleń, wielopostaciowe spoiwo charakterystyczne dla jego koncepcji ojczyzny oraz państwa, to spoiwo, które „łączy” i „wiąże”. „Łączy” wewnątrz każdego rozczłonia jego konstytutywne momenty. Natomiast „wiąże” te momenty pomiędzy rozczłoniami w żywocie narodu, czyli w państwie.

Myśl tę dobrze reasumuje przytoczone poniżej zestawienie, które Libelt zamieścił w XII rozdziale analizowanego dzieła oraz komentarz, którym je opatrzył: „Pojęcie ojczyzny przeprowadziliśmy przez dziewięć jej rozczłóń w następującym całokształcie:

Żywot Ojczyzny:

Państwo + Kościół } Posłannictwo.

---

a zatem urzeczywisczeniem się jego woli niezawisłej i odtąd dopiero, gdy naród wolę swoją czynem objawić zdolen i mocen, poczyną się rzeczywiście nazywać państwem”. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 71.

<sup>44</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 103.

## Rozczłonia Ojczyzny:

materialne:	Ziemia	+ Lud	} Prawa
duchowe:	Narodowość	+ Język	} Piśmiennictwo
żywotne:	Byt polityczny	+ Religia	} Dzieje

W tym całokształcie widzimy trzy razy trzy trójki: bo prawa łączą ziemię i lud, piśmiennosc łączy narodowość i język, dzieje łączą byt polityczny i religię. Znow byt polityczny wiąże ziemię i narodowość, religia wiąże lud i język, dzieje wiążą prawa i piśmiennosc. Na koniec każdy z trzech żywotów ojczyzny jest jednością wszystkich rozczłón, a żywot zewnętrzny [Państwo] i wewnętrzny [Kościół] łączy się w bożostanie ojczyzny [Posłannictwo]. Tym sposobem idea ojczyzny jest ideą najpełniejszego żywota, a żywot ten utrzymuje się myślą bożą – posłannictwem danym narodowi do spełnienia. Misją tą nie jest co innego, jak dążenie do postępu, do wolności, do światła. [...] Miłość, jak wszędzie, tak i tu łamie zawady i trudności. [...] Tej miłości na imię miłość ojczyzny”<sup>45</sup>.

## 1.5. Kultura narodowa

Do znaczących koncepcji spoiwa wspólnoty politycznej i narodowej, występujących w polskiej filozofii i praktyce życia zbiorowego, należy zaliczyć także koncepcje biorące pod uwagę kulturę narodową w jej różnorodnych formach wyrazu.

W gronie myślicieli oświeceniowych istotne podwaliny pod rozwój tego kierunku myślenia i działania w tym, co dotyczy kluczowych przejawów kultury narodowej, mianowicie: ojczystego języka, narodowego charakteru oraz wychowania, położył Hugo Kołłątaj (1750-1812).

W swoich rozważaniach nad dziejami i stanem oświecenia w Polsce czasów saskich, zawartych w dziele zatytułowanym *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, zwracał on uwagę na wspólnotowo i politycznie fundamentalnie

<sup>45</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 104-105.

ważną więziotwórczą funkcję wspólnego wszystkim języka. Jej brak, w opinii Kołłątaja, przyczynił się znacząco do rozpadu Rzeczypospolitej. Poglądowi takiemu dał wyraz w konstatacji: „naród wolny nie mógł utrzymać się w dawnym stanie swego znaczenia i powagi, tylko przez zgodę obywatelów; zgody nie można było inaczej uzyskać, tylko przez jednakie pojmowanie potrzeb krajowych, tych nie można było jednak pojąć – tylko za pomocą jednakiego i powszechnego oświecenia. Mowa ojczysta, będąc najrzeczniejszym narzędziem do tak ważnego celu, nie mogła sprawić pożądanego skutku, jako zupełnie wzgardzona, jako wygnana ze dworu, z trybunałów i wszelkich innych urzędów, jako nareszcie zaniedbana w szkołach. [...] Tak obywatele jednej ojczyzny, których oświecenie i zgoda powinna była sprawić szczęście powszechne, nie rozumieli się między sobą”<sup>46</sup>.

Równie wspólnototwórczo istotną funkcję przypisywał Kołłątaj temu, co nazywał narodowym charakterem, przez który rozumiał obyczaje, „jake wzięliśmy od naszych ojców”. Zachowania tak pojmowanego narodowego charakteru w publicznym wychowaniu młodzieży, a także chronienia go przed zniszczeniem przez „ślepe naśladowanie cudzoziemszczyzny”, domagał się w *Zasadach wychowania publicznego*, twierdząc, że bez niego „żaden naród obstać się nie może”<sup>47</sup>.

Wreszcie, szczególne znaczenie wspólnototwórcze przypisywał Kołłątaj ustawom Komisji Edukacji Narodowej, wyrażającym polskie prawodawstwo w zakresie wychowania publicznego, obowiązujące również na terenach Rzeczypospolitej pod rządami zaborców. W nich to upatrywał on, z jednej strony, strażników kulturowych granic ziem polskich, co można wnioskować z jego stwierdzenia: „połowa Polski większa, choć pod obcym rządem najduje się, zostaje pod wykonaniem tych ustaw [...], co razem wzięte czyni kraj obszerniejszy niż Księstwo

---

<sup>46</sup> H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, w: H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 8-9. Dalej jako: *Stan oświecenia w Polsce*.

<sup>47</sup> H. Kołłątaj, *Zasady wychowania publicznego*, w: H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, dz. cyt., § 1, pkt 3, s. 284. Dalej jako: *Zasady wychowania publicznego*.

Warszawskie”<sup>48</sup>. Zaś z drugiej strony widział w nich spoiwo pozwalające w połączeniu z ojczystym językiem i obyczajami zachować jedność narodową ponad granicami zaborów. W tym też duchu pisał w *Zasadach wychowania publicznego*: „został nam [...] ten tylko jeden środek łączenia się w jedno, przynajmniej przez rady edukacyi i komunikowania sobie nawzajem wyobrażeń”<sup>49</sup>.

\* \* \*

Równie ważny, ale już romantyczny przyczynek do rozwoju pojęcia narodowej kultury i jej spoiwotwórczej funkcji w ramach wspólnoty podzielanych wyobrażeń, pojęć i uczuć wniósł także cytowany już Maurycy Mochnacki w swoich badaniach literatury narodowej i cywilizacji. Tę ostatnią definiował on jako „moc, dzielność i stateczne, bezprzerwne objawianie się i wyrażanie [...] ducha [narodu] we wszystkich nawzajem umiejętnościach, we wszystkich naukach, we wszystkich twórcach ludzkiego umysłu; krótko mówiąc: w powszechnym systemie działań i poruszeń myśli całego narodu”<sup>50</sup>. Zaś tym, co według Mochnackiego stanowiłoby najbardziej pierwotne źródło i postać więzi tego rodzaju wspólnoty przekonań, działań i uczuć oraz cechę charakterystyczną jej wytworów byłby romantycznie przez niego rozumiany duch narodu. Duch nieustannie uobecniający się i znajdujący wyraz w powszechnie przyjętym przez tę społeczność narodową myśleniu i działaniu, a także w jej kulturowych wytworach.

\* \* \*

Feliks Konieczny, zastanawiając się w dziele *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* (1921) nad miejscem i rolą odrodzonej Polski w Europie w zmienionej diametralnie sytuacji politycznej Rzeczypospolitej, dzięki odzyskaniu niepodległości w 1918 roku,

---

<sup>48</sup> H. Kołłątaj, *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 3, pkt. 1b, s. 287.

<sup>49</sup> H. Kołłątaj, *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 3, pkt. 1b, s. 287-288.

<sup>50</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, dz. cyt., s. 240.

twierdził: „jeden tylko jest sposób, by utrzymać poprzez pokolenia ciągłość uczuć, myśli, czynów: nieustanna świadomość i miłość celu”<sup>51</sup>.

Tym, co miałyby temu służyć – posługując się terminologią Konecznego – byłyby kultura umysłowa narodu wznoszona na fundamencie polskiego Logosu i Ethosu, czyli polskiej myśli oraz polskiego czynu. Zgodnie z filozoficznymi założeniami Konecznego, kultura ta byłaby współtworzona przez: historyzm, ludowość, bogactwa naturalne kraju, handel, przemysł i oświatę, a także przez polską twórczość rozważaną ze względu na jej „zdatność” artystyczną, naukową i polityczną. Tak rozumianą kulturę – w jego zamyśle – należałoby rozwijać, jako kulturę czynu<sup>52</sup>, ku jej postaci dojrzałej, to znaczy ku postaci kultury narodowej, której sednem, a tym samym i nadrzędnym celem, według tego filozofa, byłaby wymagająca jeszcze wydoskonalenia polskość<sup>53</sup>.

Gdyby przyjąć poprawność mojej interpretacji rozwijanej przez Konecznego filozofii polskiej kultury narodowej, należałoby ten nadrzędny jej cel, czyli polskość, której nieustanna świadomość i miłość miałyby utrzymywać przez pokolenia ciągłość uczuć, myśli i czynów polskiego narodu, uznać za jego podstawowe spoivo. Byłoby to spoivo wielopostaciowe, którego ukonkretnienia byłyby wypracowywane, po pierwsze, przez poszczególne kategorie rozważanej przez Konecznego kultury umysłowej (czyli historyzm, ludowość, naturalna zasobność kraju, handel, przemysł i oświata) w oparciu o właściwy im kształt polskiego Logosu i Ethosu, a po drugie, przez organizowane przez te kategorie złożone formy kulturowego rozwój narodu.

Zważywszy jednak na zgłaszaną przez Konecznego potrzebę wydoskonalenia polskości, które to wydoskonalenie polegałoby „na dalszem kształceniu kultury polskiej na tle wyłączności najzupełniejszej cywilizacji zachodnio-europejskiej, nie dopuszczającej innych

---

<sup>51</sup> F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa 1921, s. 144.

<sup>52</sup> Kultura czynu, według Konecznego, to kultura, która „polega na myśleniu według kategorii celowości”. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 1, dz. cyt., s. 21.

<sup>53</sup> Por. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 2, dz. cyt., s. 144-145.



wpływów cywilizacyjnych”<sup>54</sup>, czyli na kształtowaniu tej kultury z zachowaniem kryterium jednolitości cywilizacyjnej, którą Koneczny uważał za „najwyższy regulator historii”, można by w sposób uprawniony przyjąć, że nie tylko polskość stanowiąca ostateczny cel kultury narodowej, ale także cywilizacja łacińska z właściwym jej Logosem i Ethosem pełniłaby tutaj funkcję podstawowego spoiwa odrodzonego polskiego państwa.

\* \* \*

Podobnie interesujący wkład do namysłu nad wspólnotonością funkcją kultury narodowej, tym razem jednak w kontekście refleksji nad dokonywaną po II wojnie światowej sowytyzacją Polski, zmierzającą do jej wynarodowienia, wniósł Leszek Kołakowski dzięki swoim prze-myśleniom dotyczącym koncepcji narodu, kultury narodowej i spoiwa narodowej świadomości, które przedstawił w eseju *Sprawa polska*, opublikowanym na łamach „Kultury” w 1973 roku.

Zawarta w nim koncepcja narodu definiowała go jako aktywną wspólnotę kultury, to znaczy żyjącą „o tyle, o ile czuje się podmiotem tego życia, czyli odpowiada za siebie”<sup>55</sup>. Chodziłoby w tym wypadku o wspólnotę samodzielnie stanowiącą o sobie, i w ten sposób urzeczywistniającą swoją moralną wolność. Natomiast rozważana przez autora *Sprawy polskiej* koncepcja kultury narodowej akcentowała w niej to, że jest ona „formą aktualnego trwania narodu”<sup>56</sup>. To właśnie ta forma pulsowałaby tym, co stanowi tu i teraz treść życia narodu. Kołakowski w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku przez owo a k-tualne trwanie narodu rozumiał zarówno zachowanie ciągłości jego istnienia, wyrażające się w dziedziczeniu własnej przeszłości, jak i jego aktualne trwanie „w oporze przeciw degradacji mowy publicznej, przeciw redukcji życia do prywatności powszedniej, przeciw

<sup>54</sup> F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 2, dz. cyt., s. 154. Istotę tak rozumianego wydoskonalenia stanowiłoby „zharmonizowanie polskiego Logosu i Ethosu”. Tamże.

<sup>55</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012, s. 431. Dalej jako: *Sprawa polska*.

<sup>56</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 434.

próchnieniu wszystkich spontanicznych krystalizacji życia zbiorowego nie dekreowanych nakazem”<sup>57</sup>.

Według Kołakowskiego tym, co w obliczu postępującej sowietyzacji stanowiłoby o istnieniu i więzi narodu definiowanego jako aktywna wspólnota kultury, byłaby jego zbiorowa świadomość i niezakłamyany język będący jej spoiwem<sup>58</sup>. Chodziłoby tutaj o język funkcjonujący w tej wspólnocie w postaci poddawanej zakłamywaniu mowy publicznej, przez którą rozumiał „publiczne użycie słów w ich zwykłym znaczeniu”<sup>59</sup> – mowy będącej życionośnym i budującym więź narzędziem, „w którym [naród] wypowiada zbiorową swoją świadomość”<sup>60</sup>.

Tego rodzaju przekonanie o życionośnym dla narodu znaczeniu języka publicznego oraz o jego więziotwórczej funkcji wyraził on dobitnie pisząc: „Degradacja mowy publicznej, gdyby przyjęta została jako trwały składnik życia i gdyby udała się całkiem, oznaczałaby śmierć każdej zbiorowości, również zbiorowości narodowej, i byłoby tak nawet wtedy, gdyby mowa życia codziennego przechowała swój autentyzm. Wówczas bowiem mowa służyłaby przekazywaniu prawdy tylko w prywacie małego życia, ta zaś mowa, która jest niezbędnym narzędziem kulturalnej wspólnoty, przestałaby istnieć, wyparta bez reszty przez co dzień inny a zawsze trupio sztywny hałas obrzędowych zaklęć i egzorcyzmów. Naród straciłby narzędzie, w którym wypowiada zbiorową swoją świadomość, utraciłby przeto poczucie, że sam jest podmiotem stających się dziejów własnych, czyli – co na jedno wychodzi – przestałby być tym podmiotem faktycznie. Nie twierdzę, że tak już się stało, ani nawet, że już jesteśmy na progu śmierci, ale nacisk, co zmierza do wyjałowienia słowa polskiego i odebrania go Polsce, nie ustaje ani na chwilę i bynajmniej nieskuteczny nie jest. Oto, w jaki sposób wynarodawiać się można niepostrzeżenie prawie, nie tracąc, ściśle biorąc, mowy ojczystej, ale tracąc wartość mowy jako

---

<sup>57</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 434.

<sup>58</sup> Por. L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 433.

<sup>59</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 432.

<sup>60</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 433.

narzędzia narodowego trwania, odzierając mowę publiczną z sensu i oddając w ręce cudze”<sup>61</sup>.

Stąd też Kołakowski, biorąc pod uwagę powyższe przemyślenia zarówno na temat prowadzonej sowietyzacji Polski, jak i odnośnie do narodu, jako samodzielnie o sobie stanowiącej wspólnoty kultury, twierdził, że tym, co w zaistniałej sytuacji umożliwiałoby jego trwanie oraz jego wewnętrzną więź, byłoby afirmujące jego zbiorową świadomość i publiczną mowę, a także odpowiedzialność za własną przeszłość i teraźniejszość, „życie w godności”. Życie, które – jak pisał – „tyle oznacza, co uznać na serio, że naród może zginąć tylko z własnej bezwoli, że nie może – pod pretekstem, iż jest mało liczny, osłabiony, zewnętrzną siłą zniewolony – wyrzekać się swojej woli bycia dla siebie podmiotem; że uprawnienie narodu do bycia sobą nie przedawania się, chyba za jego zgodą”<sup>62</sup>.

\* \* \*

Diachroniczne oraz jedynie w zarysie dokonane przybliżenie wybranych koncepcji kilkunastowiecznego już nurtu filozoficznego namysłu upatrującego spoiwo polskiej wspólnoty państwowej w kulturze narodowej pozwala uchwycić obszerne spektrum artykulacji tak rozumianego spoiwa. Artykulacji starających się odpowiadać, każdorazowo, na aktualne uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturowe kraju.

## 1.6. Pragnienie bezpieczeństwa i uznania

Adam Chmielewski w opublikowanych w 2006 roku rozważaniach dotyczących zagadnienia jedności politycznej zauważa: „każda forma ludzkiej wspólnotowości jest [...] nieustannym dążeniem do zachowania równowagi między odśrodkowymi tendencjami do uwalniania się od zobowiązań wobec innych a tendencjami spajającymi ją wskutek powszechnej potrzeby bezpieczeństwa, którą zagwarantować nam

---

<sup>61</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 433.

<sup>62</sup> L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 436.

mogą tylko inni ludzie, choć zarazem to w nich upatrujemy największego zagrożenia dla naszego bezpieczeństwa. W istocie ten społeczny, wspólnotowy charakter jednostki ludzkiej przejawia się równie mocno w jej pragnieniu bezpieczeństwa, jak w jej pragnieniu do uznania, albowiem uznanie można uzyskać tylko w oczach innego człowieka, choć jego źródłem jest nie solidarność z nim, lecz pragnienie zyskania dominacji i przewagi nad nim”<sup>63</sup>.

Pragnienie bezpieczeństwa oraz uznania ze strony drugiego, to według autora *Dwóch koncepcji jedności* dwa naturalne dążenia człowieka skłaniające go do tworzenia form życia zorganizowanego, które byłyby w stanie je zaspokoić. Dążenia te, dzięki ich więziotwórczemu charakterowi, zdają się stanowić najbardziej podstawowe postacie wspólnototwórczego potencjału obecnego w ekskluzywistycznie i agonistycznie definiowanej przez Chmielewskiego naturze ludzkiej.

Namysł nad realizacją tego rodzaju ludzkich pragnień-potrzeb, znajdującą swój wyraz w sposobach organizowania życia społecznego, prowadzi Chmielewskiego do odkrycia dwóch podstawowych form wspólnotowości oraz właściwych im zasad ich jedności. Istota zgłaszanego odkrycia polegałaby na tym, że – jak twierdzi – „istnieją dwa sposoby organizowania wspólnot ludzkich i zabezpieczania ich trwałości: pierwszy z nich polega na narzuceniu na członków danej wspólnoty określonego czynnika spajającego i przymuszeniu wszystkich do respektu wobec niego; sposób drugi polega na budowaniu jej jedności jako kompromisu w procesie negocjacyjnym, w którym biorą udział wszyscy jej członkowie. Jedność zatem, podobnie jak wolność, występuje w dwóch postaciach: jedność narzucona i wymuszona, oraz jedność negocjowana w procesie argumentacji mającej na celu wzajemne porozumienie”<sup>64</sup>. W świetle powyższych charakterystyk dotyczących odmiennych modeli wspólnotowości można się pytać o to, co je spaja.

Otóż w przypadku pierwszej z nich, której jedność Chmielewski określa mianem „monologicznej”, byłibyśmy skłonni widzieć owo

---

<sup>63</sup> A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Wrocław 2006, s. 25-26. Dalej jako: *Dwie koncepcje jedności*.

<sup>64</sup> A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 28.

spoiwo zarówno w narzuconym członkom wspólnoty spajającym czynniku, nazywanym przez niego także dogmatem, jak i w wywieranym na nich przymusie jego przyjęcia, które to przyjęcie miałoby gwarantować trwałość tego rodzaju wspólnoty. Byłoby to jednak spoiwo z natury swojej „słabe”, gdyż jednoczące, jeśli już, współtworzących tego rodzaju wspólnotę tylko we wspólnotę bezpieczeństwa. Nie przyczyniałoby się ono natomiast do budowania również wspólnoty uznania, jako urzeczywistniającej drugie z więziotwórczych pragnień człowieka wskazanych przez Chmielewskiego, czyli potrzebę afirmacji. A wszystko to na skutek odmówienia swoim obywatelom prawa do wolnego, podmiotowego samostanowienia w wyniku przyjętego narzucająco-wymuszającego sposobu jej funkcjonowania.

Biorąc zaś pod uwagę drugi ze sposobów organizowania życia zbiorowego, polegający na budowaniu wspólnoty w procesie negocjacyjnym, który „uznaje i zakłada jednostkową autonomię, podmiotowość i wolność”<sup>65</sup> wszystkich jej członków, a zatem preferuje koncepcję jedności negocjowanej, przyjmującej różne formy wyrazu – Chmielewski wskazuje na cztery z nich: dialogiczną, dyskursywną, konwersacyjną i agonistyczną<sup>66</sup> – poszukiwanym spoiwem tego rodzaju wspólnoty zdaje się być proponowany model wspólnotowości fundowanej na wynegocjowanym kompromisie. Bowiem, jak zauważa autor *Dwóch koncepcji jedności*, „wspólnotowość budowana według takiego pojmowania jedności stanowi nie tylko obietnicę bezpieczeństwa, ale także obietnicę respektu, który jest nie mniej niezbędny niż bezpieczeństwo dla prawidłowego funkcjonowania jednostki”<sup>67</sup>.

Tak rozumiane spoiwo, gdyby przyjąć trafność zarówno zakładanej przez Chmielewskiego definicji ludzkiej natury jako ekskluzywistyczno-agonistycznej, jak i diagnozy dotyczącej podstawowych potrzeb jednostek, mianowicie bezpieczeństwa i uznania, można by uznać za spoiwo o wysokim potencjale więziotwórczej mocy i trwałości.

---

<sup>65</sup> A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 29.

<sup>66</sup> Por. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 29.

<sup>67</sup> A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 29.

---

## KONCEPCJE SPOIWA JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPY W JEJ KULTUROWYCH I POLITYCZNYCH PROJEKTACH

---

Pytając o to, co obecnie stanowi lub też mogłoby stanowić możliwe spoiwo jednoczącej się, a zarazem przeżywającej kryzys tego jednoczenia Europy, jako bytu ponadnarodowego i ponadpaństwowego we współczesnym tych terminów znaczeniu, a tym samym o jeden z istotnych czynników kształtujących jej dzisiejszą tożsamość, tak formułowane pytanie należy w sposób konieczny dookreślić, wskazując w ramach jakiego kulturowego i/lub politycznego projektu Europy zamierza się szukać interesującej odpowiedzi. Tego rodzaju dookreślenie jest niezbędne, bowiem w aktualnie toczącej się debacie nie mamy do czynienia z jedną wizją Europy, podzielaną przez wszystkich zainteresowanych, lecz z jej wieloma koncepcjami, przynajmniej częściowo odmiennie artykułowanymi.

W proponowanej tutaj refleksji poszukującej wspomnianego spoiwa zamierzam skupić się na wybranych, współczesnych projektach Europy. Są to koncepcje Europy jako: (1) „wspólnoty”; (2) „zjednoczonej w różnorodności”; (3) „spadkobierczyni rewolucji francuskiej”; (4) „dziedzictwa w służbie współczesności”; (5) Europy „ducha”, „nowej tożsamości” i „nowego humanizmu”.

### 1.1. Europa jako „wspólnota”

We Wstępie do książki zatytułowanej *Pour l'Europe* (1963) Robert Schuman (1886-1963), francuski mąż stanu, konstatawał: „Zjednoczona Europa nie powstanie od razu i bez wstrząsów. Nic trwałego nie dokonuje się łatwo. Jednak weszła już na tę drogę. Do Wspólnoty Węgla i Stali

przylączyły się Wspólny Rynek i Euratom. Ale przede wszystkim ponad organizacjami, w odpowiedzi na głębokie pragnienie ludzi i narodów, zakorzeniła się idea europejska oraz duch solidarności. Ta idea – «Europa» – ujawni wszystkim wspólne podstawy naszej cywilizacji i stworzy stopniowo więź podobną do tej, która jeszcze niedawno była udziałem ojczyzn. Będzie ona siłą, w zderzeniu z którą runą wszystkie przeszkody<sup>1</sup>.

Zarys kreślonej w ten sposób na początku lat sześćdziesiątych XX wieku wizji przyszłej zjednoczonej Europy oraz jej wewnętrznej więzi Robert Schuman przedstawił 9 maja 1950 roku w *Deklaracji* zawierającej francuską inicjatywę utworzenia Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, która w zamyśle jej pomysłodawcy miała położyć podwaliny pod narodziny nowej Europy. Europy, której powstanie nie tylko gwarantowałoby jej przetrwanie zagrożone przez wzajemną nieufność, ekonomiczną i polityczną rywalizację oraz istniejące podziały czyniące powojenną Europę, w ocenie Schumana, „geograficznym zbiorem państw umieszczonych obok siebie, zbyt często sobie przeciwnych”<sup>2</sup>; zbiorem przez owo „obok siebie” i „przeciw sobie” z natury kruchym w swoim współistnieniu i wystawionym na ciągłe ryzyko nowych konfliktów. Jej powstanie, w założeniach „Ojca Europy”, oferowałoby równocześnie niepomierne więcej, mianowicie nową i trwałą formę pokojowego istnienia współtworzących ją państw oraz ich rozwoju w kierunku „lepszego życia”, które Europa niepodzielona na skutek historycznych zaszłości i bieżących polityk europejskich rządów, lecz pojednana i zjednoczona, mogłaby osiągnąć „dzieląc między wszystkich pełnię swoich zasobów i możliwości”<sup>3</sup>.

Zakładaną przez Roberta Schumana formę organizacyjną tak koncipowanej Europy przyszłości, którą artykułowała szkicowo wspomniana *Deklaracja*, stanowiła federacja państw<sup>4</sup>. Natomiast

<sup>1</sup> R. Schuman, *Dla Europy*, przeł. M. Krzeptowska, Znak, Kraków 2003, s. 15.

<sup>2</sup> R. Schuman, *Służba ludzkości jest powinnością równą tej, jaką dyktuje nam wierność naszemu narodowi*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 86. Dalej jako: R. Schuman, *Służba ludzkości...*

<sup>3</sup> R. Schuman, *Służba ludzkości...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>4</sup> Por. *Deklaracja z 9 maja 1950 roku*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 95. W Deklaracji mówi się wprost o Federacji Europejskiej, której „pierwsze konkretne zarysy” urzeczywistnia prezentowany w niej projekt. Tamże. Dalej jako: *Deklaracja...*

leżącą u jej podstaw zasadniczą ideą, jak odnotował to w jednym ze swoich tekstów, „była idea wspólnoty, wspólnoty nierozwiązywalnej, nieograniczonej czasowo, kierowanej statutem”<sup>5</sup>. Idea, która w powojennej od pięciu lat Europie, zmierzającej do politycznego i gospodarczego kryzysu mającego jedno ze swych źródeł w uprawianej przez rządy polityce gospodarczej rywalizacji<sup>6</sup>, znaczyła radykalną zmianę ówczesnej formuły politycznego współlistnienia państw europejskich. Zmianę polegającą na tym, że w przeciwieństwie do Europy bezpardonowej rywalizacji, ta zjednoczona „powinna stać się skutecznie działającą jednością, świadomą wewnętrznej różnorodności”<sup>7</sup>.

Co miało stanowić więc tak rozumianej Europy przyszłości, przyjmującej kształt federacji osadzonej na fundamencie idei wspólnoty jako skutecznie działającej jedności – więź, która byłaby podobną do tej, jak zapewniał Schuman w *Deklaracji*, „która jeszcze niedawno była udziałem ojczyzn” i w zderzeniu z którą miałyby runąć wszystkie przeszkody?

Według *Deklaracji z 9 maja 1950 roku*, tego rodzaju więź stanowiłaby złożona rzeczywistość, której podstawę tworzyłaby przede wszystkim „rzeczywista solidarność” budowana między państwami, które zechcą uczestniczyć w proponowanym przez Francję projekcie zjednoczenia Europy<sup>8</sup>.

Jej fundamentalnie ważnym ukonkretnieniem, konstytuującym rdzeń francuskiego projektu i wskazanym wprost w *Deklaracji*, miała być „solidarność produkcji”, której istotny aspekt polegał na zdefiniowaniu jej założeń w duchu ogólnoludzkiego uniwersalizmu, a nie

---

<sup>5</sup> R. Schuman, *Bez integracji politycznej nie stworzy się trwałej integracji gospodarczej*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 67. Dalej jako: R. Schuman, *Bez integracji politycznej...*

<sup>6</sup> Por. R. Schuman, *Początki, cel i przygotowanie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 75. „Państwa te – odnotował Schuman – zamiast zgadzać się wzajemnie i uzupełniać, ułatwiając przede wszystkim wymianę wewnątrzeuropejską, prowadziły między sobą bezpardonową walkę, przez konkurencję przekraczającą granice zdrowego rozsądku i lojalności. I to w tym samym momencie, w którym reszta świata organizowała się w ogromne gospodarcze bloki!”. Tamże. Dalej jako: R. Schuman, *Początki...*

<sup>7</sup> R. Schuman, *Służba ludzkości...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>8</sup> Por. *Deklaracja...*, dz. cyt., s. 94.



narodowego partykularyzmu takiego czy innego państwa oraz na przypisaniu jej równie uniwersalnie definiowanego egzystencjalnego i politycznego celu. Zatem, na zdefiniowaniu jej kluczowych założeń i zadań, których pierwszy zarys Schuman przedstawił 9 maja 1950 roku w słowach: „Produkcja ta będzie służyła całemu światu bez różnicy ani wykluczenia kogokolwiek, aby przyczynić się do podniesienia poziomu życia i do postępu działań pokojowych”<sup>9</sup>.

Teoretyczne uzasadnienie tak pragmatycznie konkretyzowanej idei solidarności zdaje się przynosić późniejszy względem *Deklaracji* tekst francuskiego polityka: *Zanim Europa będzie przymierzem obronnym lub jednością ekonomiczną, musi stać się wspólnotą kulturową, w najbardziej podniosłym znaczeniu tego słowa*, w którym zwracając uwagę na potrzebę kształtowania myślenia na sposób europejski, implikujący konieczność przewyższania dążeń do hegemonii, politycznego nacjonalizmu, samowystarczalnego protekcjonizmu i kulturowego izolacjonizmu, najpierw postulował: „Wszystkie te tendencje będące dziedzictwem przeszłości należałoby zastąpić pojęciem solidarności, to znaczy przekonaniem, że prawdziwy interes każdego polega na rozpoznaniu i na przyjęciu w praktyce wzajemnej zależności wszystkich”. Następnie zaś konstatował: „Nigdy nie dość powtarzać, że zjednoczenie Europy nie dokona się ani wyłącznie, ani przede wszystkim dzięki instytucjom europejskim; ich powstanie poprzedzi rozwój myśli i poczucia solidarności”<sup>10</sup>.

Wyłaniająca się z analiz *Deklaracji* oraz tekstu *Zanim Europa...* rozwijana krok po kroku Schumanowska koncepcja więzi, którą określiłbym mianem „nowej”, gdyż Schuman zakładał jej stopniowe tworzenie przez przyszłą Europę, której główne rysy prezentował w *Deklaracji*, to koncepcja trwałego i wspólnototwórczego spłotu różnorodnych więzi: solidarności (w jej potrójnym ujęciu: myśli, poczucia i działania), zaufania, dobrobytu, współpracy na rzecz pokoju w Europie

<sup>9</sup> Por. *Deklaracja...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>10</sup> R. Schuman, *Zanim Europa będzie przymierzem obronnym lub jednością ekonomiczną, musi stać się wspólnotą kulturową, w najbardziej podniosłym znaczeniu tego słowa*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 29. Dalej jako: R. Schuman, *Zanim Europa...*

i świecie<sup>11</sup> oraz zbieżności prawdziwego interesu wszystkich stron. Jest ona fundamentalnie ważna w Schumanowskiej wizji Europy, ponieważ artykułuje *conditio sine qua non* jej powodzenia, lecz – co należy podkreślić – nie wyczerpuje jeszcze jego (przedstawionego w *Zanim Europa...*) rozumienia wielości europejskich więzi mających związać podzieloną Europę w skutecznie działającą jedność. Europę bowiem, jak twierdził w tym tekście, powinny łączyć w jedno więzi zarówno nowe, zawiązywane w duchu solidarności i wzrastającego zaufania<sup>12</sup>, jak i dawne, wykrystalizowane w ciągu wieków.

Mając na myśli te ostatnie, które nie tylko niegdyś spajały Europę – lecz także dzisiaj zachowują swoją ważność, pomimo ich zapomnienia lub porzucenia – konkludując swoje przemyślenia, pisał: „należy odszukać w pamięci, podkreślić i docenić faktyczną wspólnotę idei i dążeń, która zawsze istniała między narodami w rozmaitych wymiarach, lecz była tłumiona przez wzniecane i wykorzystywane namiętności. [...] istnieją zbieżności i wspólnota interesów, które musimy odnaleźć w przeszłości jako zapowiedź perspektyw na przyszłość”<sup>13</sup>.

Jedną z owych dawnych więzi, a zarazem – co może zastanawiać – jedyną przywołaną przez Schumana w analizowanym teraz tekście, byłaby więź braterstwa w chrześcijańskim rozumieniu tego terminu. Jej znaczenie dla przyszłości Europy przybliżył on w zwięzłej i niejednego być może szokującej konstatacji, stwierdzając: „Zmuszeni doświadczeniem, po tylu porażkach, które poniosła zręczna dyplomacja lub szlachetność i odwaga niektórych ludzi, takich jak Aristide Briand, stając w obliczu przerażających zagrożeń wynikających z zawrotnych

---

<sup>11</sup> W tym duchu, w tekście *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem*, Robert Schuman pisał: „Z punktu widzenia polityki, trwałe i zasadnicze porozumienie, ustanowione między różnymi krajami, powinno umożliwić zaprowadzenie pokoju w tej podzielonej Europie. Współpraca i dobrobyt, który mamy nadzieję osiągnąć, są najskuteczniejszymi środkami, aby nawiązać i utrwalić porozumienie oraz przyjacielskie stosunki między sąsiadującymi krajami”. R. Schuman, *Podział Europy stał się absurdalnym anachronizmem*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s. 18. Dalej jako: R. Schuman, *Podział Europy...*

<sup>12</sup> Por. R. Schuman, *Zanim Europa...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>13</sup> R. Schuman, *Zanim Europa...*, dz. cyt., s. 30, 31.

postępów zarozumiałej nauki, powracamy do chrześcijańskiego prawa szlachetnego, lecz pokornego braterstwa”<sup>14</sup>.

Konkretną formę wyrazu tak przez doświadczenie wymuszonego powrotu do prawa braterstwa w jego ujęciu chrześcijańskim, a nie oświeceniowym – jak można by tego oczekiwać od francuskiego męża stanu – a tym samym i więzi tworzonej przez w ten sposób rozumiane braterstwo, Robert Schuman widział w akcie wyciągania przez Francję ręki do jej niedawnych wrogów, z zamiarem urzeczywistnienia dwóch kluczowych i niesprowadzalnych do siebie celów o fundamentalnym dla przyszłej Europy znaczeniu, mianowicie pojednania i współpracy, „aby budować wspólnie Europę jutra”<sup>15</sup>.

Wydarzenia pierwszej dekady XXI wieku poddały, a drugiej nadal poddają Schumanowską koncepcję zarówno europejskich więzi, jak i pojednanej oraz zjednoczonej Europy wymagającemu sprawdzianowi weryfikującemu, po pierwsze, co w koncepcjach tych jest dalekowzroczną i realizowalną wizją, a co, jeśli nie chcemy zaklinać rzeczywistości, jest tylko utopią lub przejawem naiwnych złudzeń. Natomiast po drugie, co z wizji tej współczesna Europa uznaje jeszcze za ważne.

## 1.2. Europa jako „zjednoczona w różnorodności”

W dniu 29 października 2004 roku dwadzieścia pięć państw członkowskich Unii Europejskiej podpisało w Rzymie *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*. Zawarty w nim projekt Europy, w sposób lakoniczny a zarazem wymowny, został wyrażony w jego *Preamble*, w odniesionym do Europy sformułowaniu: „zjednoczona w różnorodności”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> R. Schuman, *Zanim Europa...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>15</sup> R. Schuman, *Zanim Europa...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>16</sup> Unia Europejska, *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, Luksemburg: Urząd Oficjalnych Publikacji Wspólnot Europejskich, 2005, Preambuła, s. 9. Dalej jako: *Traktat...*

Podstawę tego rodzaju zjednoczenia – w zamyśle *Preambuły* – miałyby współtworzyć, z jednej strony, wynikające z kulturowego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy „powszechne wartości”<sup>17</sup>, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”<sup>18</sup>, z drugiej zaś, deklarowana przez sygnatariuszy *Traktatu* równie powszechna wola polityczna narodów Europy, wyrażająca się w tym, że narody te „zdecydowane są pokonać dawne podziały oraz, zjednoczone jeszcze silniej, ukształtować wspólną przyszłość”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sformułowanie „powszechne wartości”, występujące w polskiej wersji językowej *Traktatu*, w niemieckiej wersji językowej zostało oddane przez termin „universelle Werte” – por. *Vertrag über eine Verfassung für Europa*, w: „Amtsblatt der Europäischen Union”, C 310, 47, 16.12.2004, Präambel, s. C 310/3. Tak samo tłumaczy je wersja angielskojęzyczna, gdzie znajdujemy termin „the universal values” – por. *Treaty establishing a Constitution of Europe*, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2005, Preamble, s. 9. Również francuska wersja językowa *Traktatu* posługuje się terminem „les valeurs universelles” – por. *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, w: „Journal officiel de l'Union Européenne”, C 310, 47, 16.12.2004, s. C 310/3.

<sup>18</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Preambuła, s. 9. Cytowany zapis rodzi trudności interpretacyjne co do zakresu stosowalności terminu „powszechne wartości”. Analiza gramatyczna polskiego zapisu prowadzi do stwierdzenia, że termin „powszechne wartości” został tutaj użyty jedynie w odniesieniu do niezbywalnych i nienaruszalnych praw człowieka. Natomiast pozostałe wartości, o których jest mowa w tym paragrafie *Preambuły*, czyli: wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne, wywiedzione z tego samego źródła, co „powszechne wartości”, nie są objęte kontemplowaną w tym zapisie „powszechnością”. Tymczasem, przykładowo, niemiecka wersja językowa *Traktatu* rozciąga stosowalność terminu „powszechne wartości” na wszystkie wartości wymienione w analizowanym paragrafie *Preambuły*, formułując ten zapis następująco: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben”. *Vertrag über eine Verfassung für Europa*, dz. cyt., Präambel, s. C 310/3.

<sup>19</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Preambuła, s. 9. Istnienie wspomnianej woli politycznej zostało wyrażone w *Preambule* zwłaszcza w stwierdzeniach: „przekonani, że narody Europy [...] zdecydowane są pokonać dawne podziały” oraz „zdecydowani kontynuować dzieło dokonane w ramach Traktatów ustanawiających Wspólnoty Europejskie i Traktatu o Unii Europejskiej poprzez zapewnienie ciągłości dorobku wspólnotowego”. Tamże, s. 9.

Kontemplowana w ten sposób w *Preamble* zjednoczona w swojej różnorodności Europa, mocą konstytutywnie dla niej ważnego spłotu jej europejsko dookreślonego aksjologicznego i politycznego fundamentu, miałaby do zrealizowania pięć głównych zamierzeń. Oto ich najważniejsze założenia.

Pierwsze z tych zamierzeń polegałoby – według *Preambuły* – na kontynuowaniu przez Europę podążania „drogą cywilizacji, postępu i dobrobytu dla dobra wszystkich jej mieszkańców”. Drugie z nich miałyby znaleźć swoje wyartykułowanie w jej woli pozostania „kontynentem otwartym na kulturę, wiedzę i postęp społeczny”. Istotę zamierzenia trzeciego stanowiłoby pogłębianie demokratycznego charakteru i przejrzystości życia publicznego zjednoczonej Europy. Natomiast celem czwartego byłoby dążenie „do pokoju, sprawiedliwości i solidarności na świecie”.

Swoistym zwieńczeniem powyższych czterech przedsięwzięć zdaje się być zakotwiczone w już tu i teraz podejmowanych działaniach, lecz co do właściwego mu celu najbardziej przyszłościowo zorientowane zamierzenie piąte. Zamierzenie to wyraża przekonanie, że „«zjednoczona w różnorodności» Europa daje im [narodom Europy] najlepszą możliwość dalszego prowadzenia [...] ogromnego przedsięwzięcia, które uczyni ją uprzywilejowanym obszarem ludzkiej nadziei”<sup>20</sup>.

Zarysowana w ten sposób w *Preamble* koncepcja Europy, jako zjednoczonej w swojej różnorodności, otwartej na kulturę, wiedzę oraz postęp społeczny i podążającej drogą cywilizacji, postępu i dobrobytu, dla dobra wszystkich jej mieszkańców, to koncepcja, którą skłonny jestem zaliczyć do kręgu myśli humanistyczno-prometeistycznej, kładącej nacisk na wewnątrzświatowo zorientowany, „oświecony” i „wyzwalający” antropocentryzm. Za taką jej interpretacją zdają się przemawiać niektóre sformułowania *Preambuły* noszące znamiona swego rodzaju europejskiego misjonizmu (w wyrażonym przez autorów *Traktatu* przekonaniu: „wierząc, że Europa, zjednoczona po gorzkich doświadczeniach zamierza [...] dążyć do pokoju, sprawiedliwości

---

<sup>20</sup> Wszystkie cytowania tego paragrafu zaczerpnięte są z: *Traktat...*, dz. cyt., *Preambuła*, s. 9.

i solidarności na świecie”<sup>21</sup>) i mesjanizmu (w figurze Europy, jako uprzywilejowanego obszaru ludzkiej nadziei).

Natomiast, jeśli chodzi o poszukiwane spoiwo tego rodzaju zjednoczenia w różnorodności, którego fundament miałyby stanowić „powszechne wartości” Europy i polityczna wola jej narodów, żeby „ukształtować wspólną przyszłość”, to jego wieloaspektowe wyartykułowanie pozostające w ścisłym związku ze wzmiankowaną powyżej ideą europejskiego fundamentu przynosi Część I oraz II *Traktatu*.

Wyartykułowanie to, zawarte w Części I, w Tytule I – poświęconym definicji i celom Unii – polega na: (1) dookreśleniu istoty aksjologicznego wymiaru fundamentu Europy i implikowanego przez ten wymiar aksjologicznego aspektu spoiwa Unii Europejskiej; (2) wyartykułowaniu wspólnych celów jej członków, których realizacji ma służyć ustanowienie Unii, a tym samym na wyartykułowaniu tego, co – przynajmniej teoretycznie rzecz ujmując – więziotwórczo powinno również współtworzyć unijne spoiwo i do jego wzmacniania się przyczyniać.

Przejdźmy do pierwszego z sygnalizowanych zagadnień, czyli do dookreślenia istoty aksjologicznego wymiaru fundamentu zjednoczonej Europy oraz implikowanego przez ten wymiar aksjologicznego aspektu spoiwa Unii Europejskiej. Należy zauważyć, że zagadnienie to, zdefiniowane w *Preambule* pod kątem jego źródeł (kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo Europy), powszechności i ważności (wynikające z tego dziedzictwa uniwersalne wartości, takie jak: nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, wolność, demokracja, równość i państwo prawne<sup>22</sup>), a także statusu poznawczego współtworzących go wartości (człowiek podmiotem określonych nienaruszalnych i niezbywalnych praw), rozpatrywane jest w niej jedynie w kategoriach „inspiracji”, a także wynikających z tej inspiracji aksjologicznych implikacji. Na temat statusu tak wywiedzionych wartości w ich odniesieniu do zawartego w *Traktacie* projektu Europy, a zatem również na

<sup>21</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Preambuła, s. 9.

<sup>22</sup> Taką wykładnię rozumienia znaczenia terminu „powszechne wartości” przyjmuje niemiecka wersja językowa *Traktatu*, przywołana w przypisie nr 80.

temat ich konstytutywności, lub też i nie, w *Preamble* do *Traktatu* nie można znaleźć żadnej bezpośredniej wypowiedzi.

Tego rodzaju dopowiedzenie, stawiające w centrum uwagi status wzmiankowanych wartości oraz ich więziotwórczą funkcję, przynosi dopiero zawarty w Części I *Traktatu* Artykuł I-2, zatytułowany „Wartości Unii”. Czyni to stanowiąc, po pierwsze, że wyliczone w nim wartości tworzą fundament, na którym budowana jest Unia: „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości”<sup>23</sup>. Natomiast, po drugie, stanowiąc również, że „wartości te są wspólne Państwom Członkowskim”<sup>24</sup>. Tym samym dookreślony w ten sposób spoiwotwórczo wymiar aksjologiczny zjednoczonej Europy otrzymuje w Artykule I-2 status aksjologicznej dominanty i determinanty o fundamentalnym dla istnienia Unii znaczeniu oraz o równie fundamentalnie ważnej jego obowiązywalności w jej ramach, stając się umocowaną prawnie aksjologiczną zasadą normatywną Unii Europejskiej. Zasadą niosącą implikacje także natury etycznej w wymiarze zbiorowym i indywidualnym, gdyż stanowiącą podstawy i kryteria etyczności demokratycznej Unii Europejskiej.

Również sformułowanie w Artykule I-3 *Traktatu* wspólnych celów Unii, a tym samym wyartykułowanie tego, co – jak zostało już powiedziane – powinno więziotwórczo współtworzyć unijne spoiwo Europy oraz przyczyniać się do jego wzmocnienia, wnosi znaczące dookreślenie specyfiki tego spoiwa. Polega ono na poszerzeniu listy wzmiankowanych w *Preamble* podstawowych przesłanek więzi europejskiej, czyli wymiaru aksjologicznego (powszechne – w znaczeniu uniwersalne – prawa wynikające z dziedzictwa Europy) i politycznego (powszechna wola narodów Europy, by wspólnie kształtować swoją przyszłość) o szereg nowych aspektów. Są nimi: aspekt teleologiczny, ekonomiczno-społeczny, kulturowy, obywatelski i instytucjonalny – aspekty, które w zamyśle autorów *Traktatu*, każdy na swój

<sup>23</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-2. Wyróżnienie pochodzi od autora niniejszego tekstu.

<sup>24</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-2.

sposób, mają się przyczyniać do realizacji potrójnego celu Unii Europejskiej, wyrażonego lakonicznie w zapisie: „Celem Unii jest wspieranie pokoju, jej wartości i dobrobytu jej narodów”<sup>25</sup>.

Jeśli chodzi o aspekt teleologiczny więzi europejskiej, należy zauważyć, że dzięki wskazaniu celu Unii w postaci wspierania przez nią pokoju, deklarowanych w Artykule I-2 wartości, a także dobrobytu jej narodów, przywołana w *Preamble* woła obywateli Europy, by ukształtować wspólną przyszłość, otrzymuje ważne ukonkretnienie. Ma to być przyszłość budowana na fundamencie podzielanej przez Unię triady wyliczonych w Artykule I-3 dóbr, które Unia deklaruje się wspierać. Takie też rozumienie wspólnej przyszłości Europy, potwierdzające poprawność powyższej interpretacji, można znaleźć w Części II *Traktatu*, w *Preamble* Karty Praw Podstawowych Unii. Czytamy w niej: „Narody Europy, tworząc między sobą coraz ściślejszy związek, są zdecydowane dzielić ze sobą pokojową przyszłość opartą na wspólnych wartościach”<sup>26</sup>.

Co do drugiego z nich, ekonomiczno-społecznego, wspomniany Artykuł, po sformułowaniu celu Unii, stanowi, że „Unia zapewnia swym obywatelom [...] rynek wewnętrzny z wolną i niezakłóconą konkurencją”<sup>27</sup>, „działa na rzecz trwałego rozwoju Europy, którego podstawą jest zrównoważony wzrost gospodarczy oraz stabilność cen”, jak również promuje „społeczną gospodarkę rynkową o wysokiej konkurencyjności, zmierzającą do pełnego zatrudnienia i postępu społecznego oraz wysoki poziom ochrony i poprawy jakości środowiska naturalnego”<sup>28</sup>, a także „wspiera spójność gospodarczą, społeczną i terytorialną oraz solidarność między Państwami Członkowskimi”<sup>29</sup>, zaś w stosunkach zewnętrznych „popiera swe wartości i interesy” i „przyczynia się do [...] swobodnego i uczciwego handlu”<sup>30</sup>. Trzeba przy tym zauważyć, że sygnatariusze *Traktatu*, pomimo

<sup>25</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 1.

<sup>26</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część II: „Karta Praw Podstawowych Unii”, Preambuła.

<sup>27</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 2.

<sup>28</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 3.

<sup>29</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 3.

<sup>30</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 4.



wskazania w Artykule I-2 określonych wartości jako fundamentu, na którym Unia się wspiera, w tym, co dotyczy jej trwałego rozwoju, zdają się przyjmować inną podstawę tego rozwoju i jego trwałości. Stanowią bowiem pozytywnie, że taką podstawą jest „zrównoważony wzrost gospodarczy oraz stabilność cen, społeczna gospodarka rynkowa o wysokiej konkurencyjności, zmierzająca do pełnego zatrudnienia i postępu społecznego oraz wysoki poziom ochrony i poprawy jakości środowiska naturalnego”<sup>31</sup>.

W jakiej relacji do wartości współtworzących tego rodzaju podstawę trwałego rozwoju Europy miałyby pozostawać wartości stanowiące jej fundament, tego Część I *Traktatu* nie precyzuje. Zadanie to zostaje podjęte w Części II, w Karcie Praw Podstawowych Unii, operacjonalizującej społecznie, gospodarczo, politycznie, kulturowo i instytucjonalnie wartości podzielane przez państwa członkowskie Unii Europejskiej, jako stanowiące jej fundament.

Biorąc pod uwagę powyższe konstatacje, być może uprawnione jest – podobnie jak w przypadku wartości – postrzeganie w tak artykułowanej podstawie trwałego rozwoju Europy, której elementy składowe otrzymują status elementów konstytutywnych tej podstawy, umocowanej prawnie w samej Ustawie Zasadniczej, ekonomiczno-społecznej zasady normatywnej Unii Europejskiej.

Również trzeci z aspektów unijnego spoiwa, kulturowy, kontemplowany retrospektywnie przez *Preambulę*, jako jedno ze źródeł powszechnych wartości stanowiących fundament zjednoczonej Europy, w Artykule I-3 otrzyma nowy wymiar, mianowicie wymiar perspektywny. Autorzy *Traktatu* wyrażą go w twierdzeniu, że Unia „zapewnia ochronę i rozwój dziedzictwa kulturowego Europy”<sup>32</sup>. Tym samym dziedzictwu kulturowemu Europy zostanie przyznana znacząca dla istnienia i funkcjonowania Unii ważność.

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że pozostałe źródła powszechnych wartości, wzmiankowane w *Preambule*, czyli dziedzictwo religijne i humanistyczne, współtworzące razem z dziedzictwem kulturowym owo wartościotwórcze dziedzictwo Europy (jak dają temu

<sup>31</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 3.

<sup>32</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-3, ust. 3.

wyraz autorzy *Preambuły* stwierdzając: „inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości”<sup>33</sup>) nie otrzymują od Unii gwarancji, że ta będzie dbać o ich rozwój. W odniesieniu do nich mówi się jedynie o poszanowaniu przez Unię ich statusu przyznanego na mocy prawa krajowego<sup>34</sup>. Tym samym uznany przez *Traktat* wkład złożonego europejskiego dziedzictwa w budowanie fundamentu teraźniejszości i przyszłości zjednoczonej Europy, wyrażający się w byciu źródłem „powszechnych wartości” stanowiących jej aksjologiczny fundament, zostaje poddany poważnej i potencjalnie brzemiennej w skutki niekonsekwencji. Polega ona na nierównym traktowaniu ważności dziedzictwa religijnego i humanistycznego Europy w porównaniu z ważnością jaką przyznaje Unia dziedzictwu kulturowemu. Fakt ten może prowadzić do stopniowego osłabiania tych wartości, na których chce budować Unia, aż po ich możliwą utratę włącznie, z powodu wyłączenia z unijnej troski części źródeł współstanowiących konstytutywnie podstawę sensu dla wartości, na których opiera się Unia, a co za tym idzie, także do postępującego osłabiania właściwej tym wartościom więziotwórczej mocy.

Jeśli natomiast chodzi o dookreślenie obywatelskiego aspektu unijnego spoiwa, którego fundament współtworzą wymienione w *Preambule* do *Traktatu* uniwersalne wartości wolności, równości i demokracji, zostanie ono wyartykułowane między innymi w Części I, w Tytule VI, traktującym o życiu demokratycznym Unii (Artykuły I-45 – I-52), a także w Części II, w Tytułach poświęconych wolności (Artykuły II-67 – II-79), równości (Artykuły II-80 – II-86) i prawom obywatelskim (Artykuły II-99 – II-106).

Wreszcie aspekt instytucjonalny spoiwa zjednoczonej Europy. Uważam, że w sposób uzasadniony można mówić o nim, wzięwszy pod uwagę funkcję i podstawową zasadę działania jednolitych ram instytucjonalnych Unii Europejskiej. Ram, które w zamyśle autorów

---

<sup>33</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Preambuła, s. 9.

<sup>34</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł VI: „Życie demokratyczne Unii”, Artykuł I-52, ust. 1 i 2.

*Traktatu* obejmują: Parlament Europejski, Radę Europy, Radę Ministrów, Komisję Europejską i Trybunał Sprawiedliwości<sup>35</sup>.

Złożoną spójnościotwórczo funkcję tego rodzaju ram dobrze definiuje Artykuł I-19. Stanowi on, że „Unia ma jednolite ramy instytucjonalne służące: wspieraniu jej wartości, realizacji jej celów, jej interesom, interesom jej obywateli oraz Państw Członkowskich, zapewnianiu spójności, skuteczności i ciągłości jej polityk oraz działań”<sup>36</sup>. Rozpatrywana w świetle przywołanego Artykułu wspomniana, spójnościotwórcza funkcja jednolitych ram instytucjonalnych Unii polegałaby zatem na ich „służebnym” charakterze. Na ich – przynajmniej teoretycznie rzecz ujmując – wielorako artykułowanym „służeniu” realizacji zarówno fundamentalnych dla funkcjonowania zjednoczonej Europy determinant, to znaczy: wartości, celów i interesów, jak i podstawowych kryteriów jej polityk i działań, czyli: spójności, skuteczności i ciągłości<sup>37</sup>. Tak zdefiniowana w Artykule I-19 główna funkcja działania jednolitych ram instytucjonalnych Unii – w założeniach wybitnie spójnościotwórcza – pozwala na wyprowadzenie z niej zasady służebności, jako podstawowej zasady normatywnej zarówno działania jednolitych ram instytucjonalnych Unii, jak i weryfikowalności ich społecznie i politycznie rozumianej użyteczności.

Omawiając instytucjonalny aspekt unijnego spoiwa, wnoszony przez jednolite ramy instytucjonalne Unii, trzeba przyznać, że charakteryzująca te ramy zasada służebności nie wyczerpuje spoiwotwórczego potencjału analizowanego aspektu. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że omawiane ramy, zgodnie z Artykułem I-19, obowiązuje także podstawowa zasada współpracy między instytucjami wchodzącymi w skład tego rodzaju ram. Jest nią zasada lojalnej współpracy<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 1.

<sup>36</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 1.

<sup>37</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 1.

<sup>38</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 2.

W myśl tej zasady, sformułowanej w Artykule I-5, a zastosowanej tutaj do wspólnych instytucji Unii Europejskiej, „Unia i Państwa Członkowskie wzajemnie się szanują i udzielają sobie wsparcia w wykonywaniu zadań wynikających z Konstytucji”<sup>39</sup>. Stąd też uprawnione zdaje się być postrzeganie w ten sposób definiowanej zasady lojalnej współpracy, jako wnoszącej w ten aspekt unijnego spoiwa właściwy jej, wspólnototwórczo zorientowany potencjał fundowany na wzajemnym szacunku i udzielaniu sobie wsparcia i synergetycznie współpracujący ze spójnościotwórczą zasadą służebności.

Wylaniający się z zapisów *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* projekt Unii, to projekt Europy wielorako jednoczącej się w swojej różnorodności, w tym: aksjologicznie, politycznie, teleologicznie, ekonomiczno-społecznie, kulturowo, obywatelsko i instytucjonalnie. Projekt ten z jednej strony wpisuje się w wielowiekową tradycję europejskiej myśli i praktyki dotyczącej fundamentów życia zbiorowego w jego żywotnie ważnych wymiarach. Z drugiej strony jednak charakteryzuje go zasadnicza nowość. Dotyczy ona pojęcia „dobra wspólnego” (*bonum commune*) oraz zagadnienia jego miejsca i znaczenia, także spoiwotwórczego, w odniesieniu do przyjmowanego przez *Traktat* paradygmatu ponadpaństwowej wspólnoty politycznej. Otóż próżno szukać tego pojęcia zarówno w Części I *Traktatu*, poświęconej definicji i celom Unii, jak i w jego Części II, czyli Kartce Praw Podstawowych Unii. Fakt nieobecności tak fundamentalnie ważnego pojęcia zarówno dla wielowiekowej europejskiej filozofii polityki, jak i praktyki życia publicznego w tym zakresie, poczynawszy od starożytności aż po czasy nam współczesne, rodzi pytanie o przyjęty przez autorów *Traktatu* paradygmat Europy jednoczącej się w swojej różnorodności.

Znaczącą podpowiedź zmierzającą do znalezienia przynajmniej częściowej odpowiedzi na tak postawione pytanie zdają się przynosić obie Części *Traktatu* z chwilą, gdy zapytamy się o to, „co” zajmuje w nich miejsce przyznawane zwykle pojęciu dobra wspólnego w europejskich koncepcjach urządzania życia zbiorowego. Tym „czymś”, jak to wynika z analizowanych Części, byłoby różnorodnie artykułowane

<sup>39</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Artykuł I-5, ust. 2.

pojęcie „interesu”. Pośród sygnalizowanych artykulacji tego pojęcia na szczególną uwagę zasługiwałyby zwłaszcza takie kategorialne jego dookreślenia, jak:

- (a) interesy Unii – według *Traktatu* są to interesy (bliżej nieprecyzowane w Części I), które Unia umacnia i popiera<sup>40</sup>, jej państwa członkowskie powstrzymują się od działań sprzecznych z nimi<sup>41</sup>, a jednolite ramy instytucjonalne Unii im służą<sup>42</sup>;
- (b) interesy Unii, interesy jej obywateli oraz interesy Państw Członkowskich – interesy te, wyliczone razem w ustępie 1 Artykułu I-19, jako niesprowadzalne do siebie, tworzą szczególną triadę, bowiem są to jedyne interesy wzmiankowane w *Traktacie*, o których wprost stanowi się, że służą im jednolite ramy instytucjonalne Unii<sup>43</sup>;
- (c) ogólny interes Unii – termin ten, w sposób bliżej niedefiniowany, wprowadza poświęcony Komisji Europejskiej Artykuł I-26, w słowach: „Komisja [Europejska] wspiera ogólny interes Unii i podejmuje w tym celu odpowiednie inicjatywy”<sup>44</sup>, natomiast jego wyjaśnienie przynosi komentarz do Artykułu 52 *Aktu końcowego*, według którego: „odniesienie do interesów ogólnych uznanych przez Unię obejmuje zarówno cele wymienione [...] w artykule I-2 Konstytucji, jak i inne interesy chronione postanowieniami szczególnymi Konstytucji, takimi jak artykuł I-5 ustęp 1, artykuł III-133 ustęp 3 i artykuły III-154, III-436”<sup>45</sup>;

---

<sup>40</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cel Unii”, Artykuł I-3, ust. 4.

<sup>41</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł III: „Kompetencje Unii”, Artykuł I-16, ust. 2.

<sup>42</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 1.

<sup>43</sup> „Unia ma jednolite ramy instytucjonalne służące: [...] jej interesom, interesom jej obywateli oraz Państw Członkowskich”. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-19, ust. 1.

<sup>44</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł IV: „Instytucje i Organy Unii”, Artykuł I-26, ust. 1.

<sup>45</sup> *Traktat...*, dz. cyt., „Akt końcowy”, s. 464. Notabene, celów Unii dotyczy Artykuł I-3, a nie I-2 Konstytucji.

- (d) interes publiczny i interes ogólny – oba te terminy, współwystępujące w przytoczonej kolejności oraz w odniesieniu do tego samego zagadnienia, a tym samym skłaniające do postawienia pytania o znaczenie takiego ich użycia, mianowicie czy miałyby ono służyć dookreśleniu pierwszego z nich przez drugi, czy też stanowiłoby jedynie wyraz *implicite* przyjętej przez autorów *Traktatu* tożsamości znaczeniowej tych terminów, przynosi Artykuł II-77<sup>46</sup>;
- (e) strategiczne interesy Unii – tak dookreślona kategoria interesów Unii, zostaje sformułowana w Części I, w jej Tytule V – dotyczącym wykonywania kompetencji Unii, w ustępie 2 Artykułu I-40, który stanowi, że tego rodzaju interesy Unii określa Rada Europejska<sup>47</sup>, natomiast ich specyfikę określa Artykuł III-293, ust. 1, mówiący, że dotyczą one wspólnej polityki zagranicznej, bezpieczeństwa oraz innych działań zewnętrznych Unii;
- (f) interes wspólny – termin ten nie pojawia się w Części I poświęconej definicji i celom Unii, w której można by spodziewać się jego użycia, lecz dopiero w Części III *Traktatu*, w Artykule III-167, gdzie pełni rolę podstawowego kryterium przyznawania pomocy w sferze gospodarki i kultury<sup>48</sup>.

Przyjęty przez sygnatariuszy *Traktatu* paradygmat „zjednoczonej w różnorodności” Europy, jako Europy wartości i interesów w omawianym powyżej kształcie, zmusza do zastanowienia. Nieobecność w nim kategorii dobra wspólnego na rzecz obecności kategorii *i n t e r e s u*, jako konstytutywnie ważnej dla formułowanego w tym dokumencie sposobu działania Unii, życia jej obywateli oraz funkcjonowania państw członkowskich, rodzi pytania. Istotnie, nie można nie pytać o to, jak się mają do siebie dobro wspólne i interes, a także jakie implikacje dla każdej postaci życia zbiorowego niesie przygotowane

<sup>46</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część II, Tytuł II: „Wolności”, Artykuł II-77, ust. 1.

<sup>47</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł V: „Wykonywanie kompetencji Unii”, Artykuł I-40, ust. 2.

<sup>48</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część III, Tytuł III: „Polityki i działania wewnętrzne”, Sekcja 5: „Reguły konkurencji”, Artykuł III-167, ust. 2 c, d.

przez autorów *Traktatu*, a przyjęte przez jego sygnatariuszy, pozbawienie fundamentu jednoczącej się Europy jednego z kamieni węgielnych europejskiego fundamentu życia publicznego. Nie zamierzam w tym miejscu podejmować się próby odpowiedzi na tak postawione pytania, które jedynie sygnalizują wagę i złożoność tego zagadnienia, lecz go nie wyczerpują. Pewna propozycja namysłu filozoficznego nad rodzącymi się w związku z nim pytaniami zostanie sformułowana w dalszej części niniejszego studium, w rozdziale czwartym poświęconym między innymi temu zagadnieniu.

### 1.3. Europa jako „spadkobierczyni idei rewolucji francuskiej”

Sformułowana w tytule tego podrozdziału koncepcja Europy jako „spadkobierczyni rewolucji francuskiej”, to koncepcja, którą Jacques Chirac zaprezentował na miesiąc przed francuskim referendum w sprawie ratyfikowania *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*. Jej istotne aspekty uczynił on tematem swojego przemówienia wygłoszonego na uniwersytecie paryskim La Sorbonne 25 kwietnia 2005 roku z okazji pięćdziesięciolecia istnienia Niemiecko-Francuskiej Izby Przemysłowo-Handlowej<sup>49</sup>. W wystąpieniu tym, na którego rangę zdają się wskazywać zarówno czas oraz miejsce, jak i jego uczestnicy, Chirac nie tylko przedstawił główne założenia francuskiej koncepcji jednoczącej się Europy, lecz równocześnie odniósł tę koncepcję do politycznego projektu Europy zawartego w *Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, dając tego projektu swoją wykładnię.

Jacques’a Chiraca koncepcja Europy, to koncepcja silnego, operatywnego i w swoich założeniach w pewnym sensie protekcyjnalistycznie<sup>50</sup> funkcjonującego bytu politycznego, który w wymiarze

---

<sup>49</sup> *Discours de M. Jacques Chirac, Président de la République, à l’occasion du 50e anniversaire de la Chambre Franco-Allemande de commerce et d’industrie*. Dalej jako: *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>50</sup> Tego rodzaju europocentryczną protekcyjnalność możemy odnaleźć w koncepcji „Europy potężnej” i właśnie jako takiej „potrzebnej światu, by ten mógł bronić

światowym miałby stanowić swoisty „biegun władzy, bezpieczeństwa, stabilności i postępu społecznego”<sup>51</sup>. Realizacji tego rodzaju bytu politycznego i społeczno-ekonomicznego, według francuskiego prezydenta, służyłby – analizowany już szeroko w poprzednim rozdziale – *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*. Jest on rozumiany przez Chiraca jako wyraz woli europejskiej jedności interpretowanej funkcjonalnie, to znaczy ze względu na konieczność rozwoju europejskiej, ekonomicznej i społecznej siły oraz zdolności działania, których osiągnięciu i zabezpieczeniu pożądana jedność, oprócz pokoju i demokracji, stanowi niezbędny warunek i gwarant<sup>52</sup>.

Biorąc pod uwagę postulowany przez Chiraca fundament w ten sposób politycznie, gospodarczo i społecznie definiowanej Europy szeroko rozumianego dobrobytu, zdolnej skutecznie konkurować ze wszystkim gospodarczymi potęgami współczesnego świata, trzeba równocześnie zauważyć, że stoi on na stanowisku, iż fundament ten powinien posiadać zarówno wymiar ekonomiczny, jak i aksjologiczny. Rozumienie obu tych wymiarów – przypomniał Chirac – zostało określone przez przywołany już *Traktat*.

Otóż jeśli chodzi o wspomniany wymiar ekonomiczny postulowanego fundamentu Europy, miałyby go kształtować „społeczna gospodarka rynkowa” w jej rozumieniu właściwym *Traktatowi*. Gospodarka interpretowana przez Chiraca jako: „model bazujący na przekonaniu, że bez społecznych zabezpieczeń i gwarancji dotyczących środowiska naturalnego, jak również bez równości szans oraz silnych i wszystkim dostępnych usług użyteczności publicznej nie może być mowy

---

ideałów pokoju, stabilności, sprawiedliwości i dialogu między naszymi obywatelami i kulturami”. W oryginale: „Une Europe puissante dont le monde a besoin pour défendre les idéaux de paix, de stabilité, de justice et de dialogue entre les hommes et les cultures qui sont les nôtres”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>51</sup> W oryginale: „L’étape qui s’ouvre sera décisive pour la création d’une Europe politique. Une Europe qui soit un pôle de puissance, de sécurité, de stabilité et de progrès social dans le monde”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>52</sup> Dosłownie: „parce que l’union c’est la paix, c’est la démocratie, c’est l’action et c’est la force”. *Discours de M. Jacques Chirac*. Natomiast w wersji niemieckiej zdanie to zostało oddane jako: „weil Einigkeit, Frieden und Demokratie, Handlungsfähigkeit und Stärke bedeutet”.



o żadnym trwałym postępie gospodarczym; a także, iż bez gospodarczej dynamiki i ducha przedsiębiorczości nie może być mowy o żadnym postępie społecznym”<sup>53</sup>.

Natomiast co się tyczy jego wymiaru aksjologicznego, ten współwyznaczałyby przyjęte przez *Traktat* wartości, mianowicie: „demokracja, prawa człowieka, wolność, równość i solidarność, oraz tolerancja, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, poszanowanie inności, odrzucenie kary śmierci, prawo do zdrowego środowiska naturalnego, prymat prawa międzynarodowego a także uznanie autorytetu ONZ – wartości, które proklamuje po raz pierwszy wreszcie zjednoczona Europa”<sup>54</sup>.

W ten sposób rozumianą Europę, której polityczny projekt określa *Traktat*, zaś której wizję – jak podkreśla Jacques Chirac – ciągle propagowała Francja, uważa on za ideał cywilizacji będącej dzieckiem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Stąd też nie waha się określać ją mianem „potomkini 1789 roku i strażniczki ideałów rewolucji francuskiej” oraz „dzieckiem 1989 roku – upadku Muru Berlińskiego i jedności naszego w demokracji i wolności wreszcie pojednanego Kontynentu”<sup>55</sup>. Zarazem nie ukrywa, że będzie to Europa wzrostu pozycji Francji, aby ta mogła „realizować swoje tradycyjne ideały sprawiedliwości i braterstwa”<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> W oryginale: „Un modèle fondé sur la conviction qu’il n’y a pas de progrès économique durable sans garanties sociales et environnementales, sans égalité des chances, sans services publics forts et accessibles à tous. Et qu’il n’y a pas non plus de progrès social possible sans dynamisme économique et sans esprit d’entreprise. C’est ce que le Traité appelle, [...] l’économie sociale de marché”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>54</sup> W oryginale: „Cette Europe enfin rassemblée proclame pour la première fois ses valeurs: la démocratie, les droits de l’homme, la liberté, l’égalité, la solidarité, mais aussi la tolérance, l’égalité entre les sexes, le respect de l’autre, le refus de la peine de mort, le droit à un environnement préservé, la primauté du droit international, la reconnaissance de l’autorité des Nations Unies”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>55</sup> W oryginale: „Elle est la fille de 1789, dépositaire des idéaux de la Révolution française. Elle est aussi la fille de 1989, de la chute du mur de Berlin, de l’unité de notre continent enfin réconcilié dans la démocratie et la liberté”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>56</sup> W oryginale: „Le Traité constitutionnel consacre la vision de l’Europe que, depuis des décennies, la France a toujours voulue et défendue. Il couronne les efforts que

Ten właśnie splot przywołanego dziedzictwa rewolucji francuskiej oraz – podkreślanej w *Mowie* – przemysłowej tradycji Europy zdaje się współtworzyć, według Chiraca, poszukiwane spoiwo jego politycznego projektu Europy. Spoiwem tym byłaby – w jego rozumieniu zagadnienia – budowana na tego rodzaju ekonomiczno-aksjologicznym fundamencie oraz przekraczająca wszelkie kontrasty Europy pewna wspólna wszystkim Europejczykom tożsamość. Taki pogląd prezydent Francji wyraził stwierdzając: „Dzięki rozszerzeniu [Unii] wszyscy Europejczycy uświadomili sobie, że ponad dzielącymi ich od dawna podziałami posiadają oni pewną, wspólną im wszystkim tożsamość, która stanowi podstawę ich jedności i gospodarczego oraz społecznego rozwoju, a także warunek ich potęgi”<sup>57</sup>. Tożsamości tej, co ważne, nie należy interpretować jako synonimu tożsamości jednostkowej każdego Europejczyka, o której jest również mowa w analizowanym wystąpieniu, i której, jak podkreśla to Chirac, europejska demokracja strzeże.

29 maja 2005 roku naród francuski 54% większością głosów odrzucił *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*. Czy tym samym odrzucił pośrednio również Chiraca ekonomiczno-społeczny model Europy – Europy woli mocy i społecznego dobrobytu oraz „wspólnego losu” – a także jego rozumienie spoiwa jednoczącej się Europy?

Jedną z częściowych odpowiedzi na te pytania zdaje się przynosić zarówno interpretacja tego wydarzenia, jak i opinia na temat społecznych oczekiwań względem *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*, prezentowana przez kanclerz Niemiec Angelę Merkel.

---

nous n'avons cessé de déployer pour porter la conception d'une Europe politique. Une Europe des peuples, une Europe des nations au sein de laquelle la France pourra peser davantage pour faire partager ses idéaux traditionnels de justice et de fraternité”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

<sup>57</sup> W oryginale: „Grâce à l'élargissement, tous les Européens, au-delà de ce qui les a si longtemps opposés, ont pris conscience d'une identité commune qui est le fondement même de leur unité, de leur développement économique et social et la condition de leur puissance”. *Discours de M. Jacques Chirac*.

#### 1.4. Europa jako „dziedzictwo w służbie współczesności”

Koncepcja Europy jako „dziedzictwa w służbie współczesności” została programowo wyartykułowana przez kanclerz Niemiec w *Mowie* wygłoszonej 22 września 2006 roku z okazji otwarcia Międzynarodowego Forum Bertelsmanna, zatytułowanego *Przyszłość Unii Europejskiej*<sup>58</sup>. Prezentowana w niej wizja zjednoczonej Europy, to projekt polityczny, który bierze pod uwagę Europę zarówno z punktu widzenia jej wszechstronnie rozumianego dziedzictwa, jak i oczekiwań jej dzisiejszych mieszkańców oraz wyzwań współczesności, zaś pośród tych ostatnich, również francuskiego i holenderskiego „nie” dla *Traktatu*. Kładzie on nacisk na konieczność zachowania historycznych korzeni Europy, bez poddawania ich jakimkolwiek cezynom, a zarazem podkreśla potrzebę wprowadzenia ich „uzupełnień” uwzględniających aktualne realia społeczne, kulturowe, światopoglądowe, polityczne i ekonomiczne. Projekt ten stawia także w centrum uwagi wymóg uzasadnienia dzisiejszemu Europejczykowi na nowo racji bycia Europy, „nie odrzucając jej historycznego uzasadnienia, lecz je uzupełniając”<sup>59</sup>.

Owo „uzupełnianie”, na które wskazuje kanclerz Niemiec, miało by wyrażać się w „domyślaniu” podstaw Europy, wynikającym z poszukiwań europejskich odpowiedzi na wyzwania współczesności. Pośród tego rodzaju wyzwań, jakie stały przed Unią Europejską w 2006 roku, Angela Merkel wskazała pięć, uważanych przez nią wówczas również za kluczowe w kontekście potrzeby ponownego uzasadniania racji przemawiających na rzecz Europy. Były to zagadnienia dotyczące jej wartości, granic, przyszłości, globalizacji i bezpieczeństwa oraz *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*.

Na czym mogłoby polegać takie „uzupełnianie – domyślanie” w konfrontacji ze stojącymi przed Europą wyzwaniami? Aby przybliżyć ideę tego zamysłu i jego możliwą konkretyzację, zamierzam wziąć

<sup>58</sup> *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich der Eröffnung des Internationalen Bertelsmann Forums „Die Zukunft der Europäischen Union”, 22. September 2006. Dalej jako: Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel.*

<sup>59</sup> W oryginale: „Wir müssen den Menschen von heute, gerade auch der jungen Generation, Europa neu begründen, ohne die historische Begründung wegzulegen. Aber sie muss ergänzt werden”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel.*

pod uwagę – tytułem egzemplifikacji – trzy ze wskazanych przez Merkel wyzwania. Wyzwania te, a także inspirowane nimi „domyślenia”, zdają się być szczególnie interesujące zarówno ze względu na poruszane przez nie kluczowe aspekty niemieckiego projektu Europy, jak i ze względu na pełnione przez nie funkcje swego rodzaju komentarzy do *Traktatu* i jego europejskiej recepcji.

Pierwsze z branych pod uwagę wyzwań brzmi: „Europa musi sobie jasno uświadomić, jakie wartości są dla niej istotne”<sup>60</sup>. W ten sposób artykułowane wyzwanie, po pierwsze, sygnalizuje istniejącą problematyczność tego fundamentalnego zagadnienia, pomimo jego traktatowych ustaleń i akceptacji oraz wbrew optymistycznym deklaracjom Jacques’a Chiraca w tej materii<sup>61</sup>. Natomiast, po drugie, odsyła do całego europejskiego dziedzictwa w zakresie wspólnie podzielanych wartości, jak również do konstатовanej dzisiaj potrzeby aplikacji tego rodzaju europejskiego dziedzictwa w sferze życia politycznego, poszukując stosownych rozwiązań w tej sferze między innymi na drodze krytycznej autorefleksji, a także niełatwego, lecz koniecznego dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Konsekwentnie, postulowanym przez kanclerz Niemiec „uzupełnieniem” spotkania dziedzictwa kulturowego i religijnego Europy w sferze wspólnie podzielanych wartości z tym konkretnym wyzwaniem współczesności, dotyczącym potrzeby aplikacji wartości w życiu politycznym, będzie „uzupełnienie” polegające na przywróceniu wartościom ich miejsca i znaczenia w dzisiejszym sposobie uprawiania polityki (*Wertegebundenheit*). Merkel ideę tę wyraziła klarownie, stwierdzając: „My nie tylko posiadamy wspólne duchowe doświadczenia, lecz wspieramy się na wspólnych wartościach, które wszyscy dzielimy: wolności, demokracji, rządów prawa, poszanowania godności człowieka. Stąd też nasza polityka musi uwzględniać wartości. Fakt ten musi znaleźć swoje

---

<sup>60</sup> W oryginale: „Europa muss sich klar werden, was seine Werte sind”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

<sup>61</sup> Jacques Chirac dał wyraz tego rodzaju optymizmowi w kontekście swojej refleksji nad wartościami przyjętymi przez *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, stwierdzając, że są to wartości, „które proklamuje wreszcie ponownie zjednoczona Europa”.

odzwierciedlenie w naszych relacjach z krajami, które nie są członkami Unii Europejskiej, musi być dyskutowany”<sup>62</sup>.

Drugie z wybranych wyzwań zostało sformułowane w tezie: „Warunkiem pomyślnej przyszłości Unii Europejskiej jest jej ekonomiczny dynamizm”<sup>63</sup>. Kanclerz Niemiec, zwracając w nim uwagę na potrzebę rozwoju gospodarczego Unii, jako *conditio sine qua non* możliwości realizowania procesu integrowania Europy i budowania jej pomyślnej przyszłości, także w zakresie wzrostu dobrobytu jej członków, równocześnie odrzuca stanowisko absolutyzujące kryterium dobrobytu w tego rodzaju przedsięwzięciu. Czyniąc tak, nie wskazuje jednak, czym miałyby być to „coś”, równie konieczne jak oczekiwany przez obywateli Europy wyższy poziom życia. Stąd też sugerowane tym wyzwaniem „uzupełnienie” zdaje się przyjmować tutaj postać konieczności domyslenia tego „czegoś”, równie żywotnie ważnego dla przyszłości Unii, jak kryterium jej rozwoju ekonomicznego.

Ostatnie z sygnalizowanych wyzwań, to nawiązujące wprost do *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* twierdzenie: „Europa potrzebuje zdatnego do zagwarantowania przyszłości ustrukturyzowania (*Verfasstheit*) także w formie podstawy traktatowej”<sup>64</sup>. Proponowana w jego kontekście analiza przyszłości *Traktatu* zdaje się odsłaniać problem o fundamentalnie ważnym znaczeniu dla zagadnienia spoiwa jednoczącej się Europy. Byłby to, w rozumieniu Kanclerz, problem wybitnie polityczny i dotyczyłby ideowych, instytucjonalnych

---

<sup>62</sup> W oryginale: „Das sind ja nicht nur gemeinsame geschichtliche Erfahrungen, die wir haben, sondern wir gründen auf gemeinsamen Werten, die wir alle teilen: Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte. Deshalb muss unsere Politik auch wertgebunden sein. In unserem Verhältnis zu anderen Staaten, die nicht Mitglieder der Europäischen Union sind, muss das diskutiert werden; das muss sich widerspiegeln. Ich glaube, gerade diese Wertgebundenheit mit heutiger Begründung muss ein wichtiges Thema [...] sein”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

<sup>63</sup> W oryginale: „Wirtschaftliche Dynamik ist die Voraussetzung für eine zukunftsfähige Europäische Union”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

<sup>64</sup> W oryginale: „Europa braucht eine zukunftsfähige Verfasstheit auch in Form einer vertraglichen Grundlage”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

i aksjologicznych podstaw Unii, czyli głębi integracji, znaczenia instytucji, a także Karty Praw Podstawowych Unii<sup>65</sup>.

W obliczu tak sformułowanego wyzwania oraz diagnozy problematyczności działań protraktatowych, postulowane przez Merkel „uzupełnienie” znalazłoby swój wyraz nie tyle w zderzeniu europejskiego dziedzictwa, zwłaszcza w jego aksjologicznym wymiarze, z problemami jednoczącej się Europy, ile raczej w potrzebie dostrzeżenia i dowartościowania jego tożsamościowo i instytucjonalnie europotwórczej funkcji. Funkcja ta – w odniesieniu do państw członkowskich – polegałaby na współtworzeniu zjednoczonej Europy jako „czegoś więcej” niż tylko jakiegoś gremium decyzyjnego. Na tego rodzaju funkcję wskazuje ona jednoznacznie, stwierdzając: „Karta Praw Podstawowych jest dla mnie bardzo, bardzo ważna, ponieważ mówi ona coś o nas i ponieważ dyskusja z rządami na jej temat pokaże czy Europa jest czymś więcej niż tylko pewnym gremium decyzyjnym. Europa, oczywiście, jest czymś więcej”<sup>66</sup>. Lecz czym?

Poczyniwszy powyższe egzemplifikacje istoty „uzupełnień – domysłów” europejskiego dziedzictwa na kanwie wyzwań, wobec których stała Unia Europejska w 2006 roku, czas powrócić teraz do głównego tematu rozważań, mianowicie do niemieckiej koncepcji jednoczącej się Europy oraz jej postulowanego spoiwa, przyjmowanego przez tę koncepcję.

Niemiecka koncepcja jednoczącej się Europy – tak, jak została wyartykułowana w *Mowie Angeli Merkel* – to koncepcja wspólnoty budowanej równocześnie na fundamencie wspólnie podzielanych wartości i standardów życia. Zaś rozwijając nieco tę myśl, jest to koncepcja Europy: (a) krytycznie reflektującej nad swoim wspólnym dziedzictwem w całej jego rozciągłości; (b) otwartej na inne kultury oraz religie i z nimi dialogującej, a także (c) oferującej swoim obywatelom wyższe standardy życia niż mogą to uczynić poszczególne państwa.

---

<sup>65</sup> W oryginale: „Das Problem ist jetzt ein sehr konkretes politisches, hinter dem letztlich Fragen der Tiefe der Integration stehen, Fragen der Gewichtung der Institutionen und auch Fragen der Wertechart”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

<sup>66</sup> W oryginale: „Mir ist der Grundrechteteil sehr, sehr wichtig, weil er etwas über uns aussagt und weil die Diskussion mit den jeweiligen Regierungen über diesen Grundrechteteil zeigen wird, ob es mehr ist als nur ein Abstimmungsgremium. Europa ist natürlich mehr”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

Spoivo tak rozumianej Europy zdaje się stanowić nierozdzielnie złożona, duchowo-materialna rzeczywistość współtworzona z jednej strony przez wspólne, ciągle żywotne kody kulturowe, czyli „wspólne duchowe doświadczenia”, a także podzielane przez wszystkich „wspólne wartości”, z drugiej zaś – przez pożądane przez wszystkich „więcej dobrobytu”. Zatem byłaby to rzeczywistość, której każdy z powyżej przywołanych aspektów stanowiłby zarazem tak konieczny, jak i (wzięty sam w sobie) niewystarczający warunek jej spoiwotwórczej funkcji.

W rzeczy samej, duchowe dziedzictwo Europy, w rozumieniu Merkel, to niewątpliwie konieczny element rozważanego spoiwa, jeśli chcemy, by Europa była „czymś więcej niż tylko pewnym gremium decyzyjnym”. Jednak zredukowanie spoiwa jednoczącej się Europy tylko do jej duchowego dziedzictwa stanowiłoby jego istotne zubożenie i osłabienie, gdyż oznaczałoby pominięcie rzeczywistych pragnień i dążeń dzisiejszego człowieka (nie tylko Europejczyka), zmierzającego do polepszenia swoich materialnych warunków życia we wszystkich jego wymiarach.

Z podobnym zubożeniem i osłabieniem mielibyśmy do czynienia, gdybyśmy zechcieli zawęzić istotę spoiwa Europy tylko do kryterium „więcej dobrobytu”. Bowiem również owo „więcej dobrobytu” to niewątpliwie koniecznie potrzebny, lecz niewystarczający czynnik siły integracyjnej Unii Europejskiej. Jest on koniecznie potrzebny, ponieważ, w rozumieniu Merkel, „jeśli nie będziemy w stanie pokazać ludziom, że Europa oznacza dla nich więcej dobrobytu niż w ramach poszczególnych państw narodowych, to ludzie nie zaakceptują takiej Unii Europejskiej”<sup>67</sup>. Zarazem jednak czynnik ten nie wystarcza do zagwarantowania pomyślnej przyszłości Europie, co też przyznaje ona otwarcie, konstatując: „dobrobyt nie wystarcza, ale bez dobrobytu będzie o wiele trudniej dyskutować o wartościach i innych sprawach”<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> W oryginale: „Wenn wir den einzelnen Menschen nicht zeigen können, dass Europa für sie mehr Wohlstand als ein einzelner Nationalstaat bedeutet, dann werden die Menschen diese Europäische Union nicht akzeptieren”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

<sup>68</sup> W oryginale: „Der Wohlstand reicht nicht, aber ohne Wohlstand wird die Diskussion über Werte und vieles andere sehr viel schwieriger zu führen sein”. *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel*.

Stąd też w rozumieniu Merkel, jeśli poprawnie interpretuję jej myśl, jedynie konstytutywna współobecność zarówno dziedzictwa duchowego Europy, jak i kryterium „większego dobrobytu” spełniałaby wymogi konieczności i wystarczalności spoiwa jednoczącej się Europy i chroniłaby ją przed różnymi, redukcjonistycznymi formami jej życia. Zaż do tych ostatnich można by zaliczyć między innymi spirytyzizm, materializm i polityczno-prawny proceduralizm.

W ten sposób rozwijana przez Angelę Merkel koncepcja Europy oraz implikowanej przez nią duchowo-materialnej natury jej spoiwa zdaje się przynajmniej częściowo współbrzmieć z proponowaną przez Roberta Schumana wizją Europy jako „wspólnoty” oraz z jego koncepcją jej nowych i starych więzi.

Ponadto, tak dookreślone przez Merkel spoiwo jej koncepcji Europy, jeśli chodzi o jego aspekt kulturowo-polityczny, zdaje się cechować także pewna zbieżność z Habermasowską wizją europejskiej kultury politycznej, stanowiącej według niego jeden z podstawowych czynników umożliwiających integrację Europy. Istotnie, przywoływane przez kanclerz Niemiec kody kulturowe Europy, jako podzielane przez wszystkich, a także podkreślane ich normatywne znaczenie w sferze życia publicznego, jak również wskazywana przez nią konieczność prowadzenia w perspektywie działań politycznych procesu krytycznej autorefleksji przez Unię w tej materii, zdaje się współbrzmieć z postulowaną przez Jürgena Habermasa potrzebą pracy nad „wspólną europejską polityczno-kulturową świadomością”, której owocem miałyby być „wspólna europejska kultura polityczna”<sup>69</sup>.

### 1.5. Europa jako Europa „ducha”, „nowej tożsamości” i „nowego humanizmu”

W przemówienie do korpusu dyplomatycznego, wygłoszonym w Warszawie 8 czerwca 1991 roku, Jan Paweł II nawiązując do przemian politycznych dokonujących się w Europie Środkowej i Wschodniej przedstawił swój projekt przyszłej Europy, którego istotę stanowi

---

<sup>69</sup> Por. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 17.



„budowanie Europy ducha” rozumianej jako duchowo-materialna całość<sup>70</sup>. Rozwijając ideę tego projektu, mówił: „Chodzi zwłaszcza o wypracowywanie i na Wschodzie, i na Zachodzie wizji Europy jako duchowo-materialnej całości, wymagającej właśnie jako całość rozwoju i gwarancji bezpieczeństwa. Chodzi o umiejętność budowania porozumienia w wymiarach także regionalnych; o wysiłek w kierunku przełamywania historycznych uprzedzeń i lęków, likwidowanie takich pozostałości po życiu w społeczeństwach zamkniętych, jak wybuchały nacjonalizm i nietolerancja. Chodzi o myślenie o przyszłej Europie, mimo zaskakującej niezwykłości, politycznego przede wszystkim wymiaru wydarzeń, także jako o «kontynencie kultury». Chodzi wreszcie o umiejętność dostrzegania z wdzięcznością wszystkich inicjatyw i dowodów międzynarodowej solidarności, które sprzyjają dziś dziełu duchowej i gospodarczej integracji Europy”<sup>71</sup>.

Fundament i spoiwo w ten sposób dookreślonej koncepcji „Europy ducha”, jako społecznie, politycznie, kulturowo i gospodarczo duchowo-materialnej całości, Jan Paweł II widział w wartościach i tradycjach, „które ukształtowały kiedyś Europę i które zdolne są dziś ją jednoczyć”<sup>72</sup>.

Podstawowe i zarazem bezwzględnie konieczne warunki możliwości realizacji tak nakreślonej wizji przyszłej „Europy ducha”, której istotny wyróżnik miałyby stanowić jej duchowa i ludzka odnowa, wyartykułował on między innymi w homilii wygłoszonej podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, odprawionej na placu św. Wojciecha przed katedrą w Gnieźnie, 3 czerwca 1997 roku, w trakcie szóstej podróży do Polski. Uczynił to wychodząc od stwierdzenia, że w obliczu zwłaszcza tragedii wojennej narodów byłej Jugosławii, dramatu narodu albańskiego oraz „ogromnych ciężarów

---

<sup>70</sup> Por. Jan Paweł II, *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Nuncjaturze Apostolskiej (Warszawa, 8 czerwca 1991 roku), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1991, nr 6(133), pkt 3, s. 27. Dalej jako: *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*, dz. cyt., pkt 3, s. 27.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*, dz. cyt., pkt 3, s. 27.

ponoszonych przez wszystkie społeczeństwa, które odzyskały wolność z wielkim wysiłkiem, zrzucając z siebie jarzmo totalitarnego systemu komunistycznego”, należy uznać, iż „odzyskanie prawa samostanowienia oraz poszerzenie swobód politycznych i ekonomicznych nie wystarcza dla odbudowy europejskiej jedności”<sup>73</sup>.

Powodem takiego stanu rzeczy, według jego diagnozy duchowej kondycji Europy, jest fakt, że ta, pomimo upadku dzielącego ją dotychczas „widzialnego muru”, wzniesionego przez totalitarny system komunistyczny, pozostaje nadal podzielona. I, że – co niezwykle ważne – podział ten ma miejsce na najgłębszym i najbardziej zasadniczym z jej poziomów, mianowicie w głębi serc tworzących ją Europejczyków.

Tego rodzaju dramatyczną diagnozę zmieniającej się Europy Jan Paweł II postawił we wspomnianej homilii, stwierdzając: „Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca?”<sup>74</sup>. Jego istota, zdaniem papieża, polega na tym, że „jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu i innym kolorze skóry, przekonaniach religijnych, [...] z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka”<sup>75</sup>.

Analizując powyższą diagnozę, należy zauważyć, że w tym opisywym definiowaniu istoty wspomnianego „niewidzialnego muru”, przebiegającego przez ludzkie serca i dzielącego europejski kontynent, Jan Paweł II nie posługuje się językiem teologicznym. W jego fenomenologicznym definiowaniu używa wyłącznie sformułowań egzystencjalnych, etyczno-społecznych, politycznych i gospodarczych oraz aksjologicznych. Tym samym zdaje się wskazywać na swego rodzaju

---

<sup>73</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*. Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha (Gniezno, 3 czerwca 1997), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1997, nr 7(194), pkt 4, s. 28. Dalej jako: *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*.

<sup>74</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

ogólnoeuropejską, ponadkonfesyjną i światopoglądową powszechność, ważność i różnorodność postaci sygnalizowanego fenomenu. Fenomenowi, którego źródłowo pierwotnej obecności i zakorzenienia, według jego diagnozy, należy szukać tym razem nie w łonie społecznych i politycznych systemów, pozostających, co oczywiste, w ścisłej interakcji z tym fenomenem, ale w samym „ludzkim sercu”, czyli w człowieku rozpatrywanym od strony konstytutywnej dlań racjonalno-wolitywnej duchowej głębi.

W rozumieniu Jana Pawła II to właśnie ten fakt sprawia, że Europa, pomimo przezwyciężenia podziału będącego wyrazem historycznego zderzenia odmiennych systemów, pozostaje nadal podzielona i to na poziomie jej najbardziej zasadniczego, egzystencjalnego fundamentu. Fundamentem tym, jak przypomniał, nie jest taki czy inny system, lecz sam człowiek, określony przez niego w analizowanym wystąpieniu mianem „najmocniejszego fundamentu każdego społeczeństwa”<sup>76</sup>. Stąd też, myśląc o Europie przyszłości, a zarazem konstatując istnienie tego rodzaju duchowego podziału europejskiej wspólnoty narodów, podziału sięgającego swoimi korzeniami serc jej członków, twierdził: „do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jeszcze jest daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”<sup>77</sup>. Bycie bowiem „wspólnotą ducha” stanowi według niego najgłębszy fundament jedności Europy. Nie chodzi mu przy tym o jakąkolwiek wspólnotę ducha, lecz o tę, którą Europie przyniosło i przez wieki umacniało „chrześcijaństwo ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów”<sup>78</sup>.

Co byłoby źródłem współczesnego zaniku tak rozumianej wspólnoty, czyli innymi słowy, jaka byłaby geneza powstania owego „niewidzialnego muru” dzielącego Europę?

---

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 5, s. 29.

<sup>77</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>78</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

Według papieża fakt zaniku duchowej jedności Europy „wynika głównie z kryzysu [jej] chrześcijańskiej samoświadomości”<sup>79</sup>. Natomiast przyczyną tego stanu rzeczy zdaje się być porzucanie Chrystusa i Jego Ewangelii przez pooświeceniowego człowieka na rzecz własnej autoafirmacji oraz selektywna akceptacja europejskiego dziedzictwa. Do takiego rozumienia przyczyn kryzysu chrześcijańskiej samoświadomości Europy zdaje się upoważniać następujący kerygmaticzno-egzystencjalny *passus* analizowanego wystąpienia: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. Dlatego mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii. Bez Chrystusa nie można budować trwałej jedności. Nie można tego robić, odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy i od wielkiego bogactwa minionych wieków”<sup>80</sup>.

W świetle powyższych rozważań proponowana przez Jana Pawła II w Warszawie koncepcja „Europy ducha” jako duchowo-materialnej całości, a dookreślona w Gnieźnie, z punktu widzenia głównego warunku możliwości jej realizacji, mianowicie bycia w sposób konieczny wspólnotą ducha ukształtowanego przez chrześcijaństwo, to przeciwieństwo Europy podzielonych serc Europejczyków. Konkretniej zaś rzecz ujmując, gdyby przyjąć poszczególne człony definicji „niewidzialnego muru” za kluczowe wyznaczniki tej ostatniej, to „Europa ducha” oznaczałaby wspólnotę złączoną więzami międzyludzkiej solidarności (w miejsce lęku i agresji), budowaną na zrozumieniu dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry i przekonaniach religijnych, rządzącą się zasadą solidarności politycznej i gospodarczej (w miejsce politycznego i gospodarczego egoizmu) oraz wrażliwością na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka<sup>81</sup>.

Najgłębszy fundament jedności tak rozumianej Europy – w rozumieniu Jana Pawła II – winna stanowić Ewangelia, którą Europie

---

<sup>79</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>80</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 5, s. 28-29.

<sup>81</sup> Por. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

przyniosło chrześcijaństwo<sup>82</sup>. Taki postulat powraca wielokrotnie w jego gnieźnieńskiej homilii w słowach, których emblematycznymi reprezentantami mogą być następujące wypowiedzi: „Na Ewangelii kładziono podwaliny duchowej jedności Europy”<sup>83</sup>. „Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie”<sup>84</sup>. „[...] mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii”<sup>85</sup>.

Co zaś się tyczy spoiwa łączącego narody i państwa Europy w tego rodzaju „wspólnotę ducha”, stanowić je miałyby: (a) egzystencjalnie, społecznie, politycznie, gospodarczo i teologicznie rozumiane więzy solidarności. Byłyby to więzy natury społecznej, odzwierciedlające rzeczywistość „nowej Europy, złączonej więzami solidarności”<sup>86</sup>; (b) więzy natury politycznej i gospodarczej, będące kontrapunktem dla politycznego i gospodarczego egoizmu<sup>87</sup>; (c) więzy egzystencjalne, stanowiące alternatywę dla lęku i agresji<sup>88</sup>; a także (d) więzy natury teologicznej, wyrażające się w „solidarnej miłości społecznej, będącej owocem miłości Boga”<sup>89</sup>.

Swoiste dopełnienie omawianej koncepcji „Europy ducha”, na swój sposób rozwijające jej wizję wyrażoną w wystąpieniu do korpusu dyplomatycznego w Warszawie (1991), a niuansujące przemyslenia gnieźnieńskie (1997), gdyż sytuujące tę koncepcję w kontekście

<sup>82</sup> Por. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>83</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 5, s. 28.

<sup>84</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 5, s. 28.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 2, s. 27.

<sup>87</sup> Por. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>88</sup> Por. Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 4, s. 28.

<sup>89</sup> Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, dz. cyt., pkt 5, s. 29.

historyczno-kulturowym szerszym niż tylko chrześcijański, przyniesie ogłoszona przez Jana Pawła II 28 czerwca 2003 roku *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*.

Według tego dokumentu, próbując definiować pojęcie Europy, „bardziej niż jako miejsce geograficzne można ją określić jako «pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent również dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne ludy i kultury, i jest ściśle związane z całą kulturą europejską»”<sup>90</sup>.

Aktualna kondycja w ten sposób pojmowanej Europy, której powyższa definicja zdaje się współbrzmieć z warszawską koncepcją Europy jako „kontynentu kultury” ufundowanego na tradycjach i wartościach, „które ukształtowały kiedyś Europę i które zdolne są dziś ją jednoczyć”<sup>91</sup>, nie napawa autora adhortacji optymizmem. Bowiem w jego ocenie Europa „w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa – jak się zdaje – głęboki kryzys wartości. Choć dysponuje większymi środkami, sprawia wrażenie, że brakuje jej rozmachu, by wypracować wspólny plan i przywrócić motyw nadziei swoim mieszkańcom”<sup>92</sup>. Wobec takiego stanu rzeczy, myśląc o Europie na obecnym etapie jej dziejów, ale w perspektywie jej przyszłości, Jan Paweł II konstatował: „W procesie przekształceń, jakie się dokonują, Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość. Choć bowiem powstała jako rzeczywistość niejednorodna, musi wypracować nowy wzorec jedności w różnorodności, wspólnoty narodów pojednanych, otwartej na inne kontynenty i włączonej w aktualny proces globalizacji. Aby nadać nowy rozmach własnej historii, musi ona «uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu,

<sup>90</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Znak, Kraków 2006, [108], s. 712.

<sup>91</sup> Jan Paweł II, *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*, dz. cyt., pkt 3, s. 27.

<sup>92</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., [108], s. 712.

wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią»<sup>93</sup>. Konkludując zaś powyższe konstatacje, stwierdził: „Jest rzeczą niezwykle ważną, by w procesie integracji kontynentu wziąć pod uwagę, że jedność nie będzie trwała, jeśli zostanie sprowadzona jedynie do wymiaru geograficznego i ekonomicznego; że musi ona polegać przede wszystkim na harmonii wartości, które winny się wyrażać w prawie i w życiu”<sup>94</sup>.

Kreślona w ten sposób przez Jana Pawła II koncepcja Europy oraz jej spoiwa zasługuje na szczególną uwagę, gdyż mamy tu do czynienia ze swego rodzaju ciągłością i nowością jego myślenia o jej przyszłym kształcie i jednoczących ją czynnikach. Wspomnianą ciągłość stanowią idee, które możemy spotkać między innymi w jej warszawskiej wizji. Natomiast sygnalizowana nowość polega na zastosowaniu w jej analizach w większym stopniu, niż to miało dotychczas miejsce, metodycznej „otwartości”, pozwalającej na uchwycenie w sposób bardziej adekwatny złożoności zarówno fenomenu Europy, jak i fundamentu jej jedności.

Woli takiej „otwartości” dał wyraz sam autor adhortacji w swojej lakonicznej, lecz wielce wymownej interpretacji słowa „Europa”, stwierdzając: „Słowo «Europa» winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia, pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało”<sup>95</sup>.

\* \* \*

Benedykt XVI zarys istotnych aspektów myślenia o Europie oraz o scalających ją więziach przedstawił w przemówieniu do uczestników kongresu „Wartości i perspektywy dla Europy” (24.03.2007), w przeddzień pięćdziesiątej rocznicy zawarcia Traktatów Rzymskich

---

<sup>93</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., [109], s. 712-713.

<sup>94</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., [110], s. 713.

<sup>95</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., [111], s. 713.

podpisanych 25 marca 1957 roku. Rocznicowa okoliczność stała się dla niego okazją zarówno do swego rodzaju bilansu europejskich działań w tym okresie oraz wskazania wyzwań stojących przed Europą trzeciego tysiąclecia, jak i do przedstawienia w zarysie własnej jej wizji.

Egzystencjalno-kulturowo-chrześcijańska wizja nowej Europy, kreślona w tym wystąpieniu przez Benedykta XVI, to wizja Europy „realistycznej, ale nie cynicznej, bogatej w ideały i wolnej od naiwnych złudzeń, inspirowanej niezmienną i ożywiającą prawdą Ewangelii”<sup>96</sup>. Wizja, która jest nieprzypadkowo konstruowana na wywodzonym ze spotkania prawdy rozumu z prawdą Ewangelii rozróżnieniu między realizmem a cynizmem oraz ideałami a złudzeniami, zważywszy na krytyczną ocenę niektórych zjawisk występujących w integrującej się Europie, którym papież dał wyraz w tym wystąpieniu<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), (Rzym, 24 marca 2007 roku), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2007, nr 6(294), s. 35.

<sup>97</sup> Wspomniane zjawiska to: (a) sytuacja demograficzna Europy, która według Benedykta XVI „może zagrażać rozwojowi gospodarczemu, poważnie utrudnić zachowanie solidarności społecznej, a przede wszystkim sprzyjać nasilaniu się niebezpiecznego indywidualizmu, obojętnego na konsekwencje w przyszłości” (Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 34); (b) poszanowanie środowiska naturalnego i dostęp do zasobów i inwestycji energetycznych, co do których zauważa, iż w tym zakresie „z trudem toruje sobie drogę idea o potrzebie solidarności, nie tylko na poziomie międzynarodowym, ale również wewnątrz poszczególnych krajów” (tamże); (c) proces zjednoczenia Europy, w którego ocenie podziela opinię, że proces ten „nie znajduje poparcia wszystkich, panuje bowiem powszechne przekonanie, że poszczególne «rozdziały» «projektu europejskiego» zostały «napisane» bez należytego uwzględnienia oczekiwań jej obywateli” (tamże); (d) „apostazje” Europy, na które wskazuje pytając: „Czy nie dziwi fakt, że dzisiejsza Europa z jednej strony chce się uważać za wspólnotę wartości, a z drugiej – jak się wydaje – coraz częściej neguje istnienie wartości uniwersalnych i absolutnych? Czy ta szczególna forma «apostazji» najpierw od samej siebie, a potem od Boga nie prowadzi do zwątpienia we własną tożsamość?” (tamże); (e) dyskryminacja chrześcijan w europejskim życiu publicznym – twierdzi on bowiem, iż pod wpływem tendencji i prądów laicystycznych i relatywistycznych „dochodzi do tego, że odmawia się chrześcijanom nawet prawa do zabierania głosu we własnym imieniu w publicznych debatach bądź co najmniej dyskwalifikuje się ich wkład oskarżeniem o chęć obrony nieuzasadnionych przywilejów” (tamże, s. 35).



Rdzeń tej wizji stanowi idea Europy jako „wspólnego domu” europejskich narodów, posiadających własną złożoną tożsamość, mianowicie: historyczną, kulturową i moralną oraz geograficzną, gospodarczą i polityczną. Wzięcie pod uwagę tych tożsamości mających tak dla poszczególnych narodów, jak i dla Europy, którą współtworzą, fundamentalne znaczenie, zatem – zgodnie z Schumanowską wizją wspólnej Europy<sup>98</sup> – nie negowanie ich różnic ani nie zacieranie ich, to według Benedykta XVI *conditio sine qua non* możliwości zbudowania „prawdziwego europejskiego «wspólnego domu»”<sup>99</sup>, czyli przestrzeni wspólnego bytowania i dzielenia się wszystkim dla dobra każdego<sup>100</sup>, którą ożywiałyby „dusza Kontynentu”.

Gdy chodzi o wspomnianą „duszę” Europy, tak metaforycznie definiowana rzeczywistość, na której określenie Jan Paweł II używał pojęcia „ducha”, to – w kontekście analizowanego przemówienia – „zbiór wartości uniwersalnych, w których kształtowanie chrześcijaństwo wniosło swój wkład, nie tylko odgrywając w ten sposób rolę historyczną, ale przyczyniając się do powstania Europy”<sup>101</sup>. Zarazem to zbiór wartości, które stanowią konstytutywnie ważny komponent tożsamości historycznej, kulturowej i moralnej współczesnych europejskich narodów i jako takie, w kreślonej przez Benedykta XVI wizji, „muszą pozostać w Europie trzeciego tysiąclecia jako «zaczyn» cywilizacji”<sup>102</sup>.

Co miałyby spajać w ten sposób rozumianą Europę? Benedykt XVI w analizowanym wystąpieniu zdaje się na pierwszy rzut oka

<sup>98</sup> „Wspólna Europa – twierdził Robert Schuman – stworzy swą duszę w różnorodności swych cech i swych dążeń. Jedność zasadniczych koncepcji współgra z wielością tradycji i przekonań, odpowiedzialnością osobistych wyborów”. R. Schuman, *Anglia nie zechce zintegrować się z Europą, jeśli nie zmuszą jej do tego wydarzenia*, w: R. Schuman, *Dla Europy*, dz. cyt., s.61.

<sup>99</sup> Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 34.

<sup>100</sup> Por. Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 35.

<sup>101</sup> Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 34.

<sup>102</sup> Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 34.

nic nie mówić na ten temat, gdyż nie używa w nim pojęć „więzi”, „spoiwa” czy też „tego, co łączy”. Tak jednak nie jest. Przywołuje on bowiem pojęcie „zaczynu”, którego ewangeliczna symbolika – na którą wskazuje zarówno mówiąc o niezmiennej i ożywiającej prawdzie Ewangelii, jak i o działaniach na rzecz jednoczenia Europy jako przedsięwzięciu ludzkim i ewangelicznym<sup>103</sup> – zawiera w sobie to znaczenie. Tym samym można zasadnie przyjąć, że biorąc pod uwagę powyższe przemyslenia Benedykta XVI, tym, co miałyby spajać Europę trzeciego tysiąclecia, byłby ów zbiór wartości uniwersalnych stanowiący jej duszę, a zarazem zaczyn rozwijanej przez nią cywilizacji.

Nie jest to jednak ostateczne słowo Benedykta XVI w sprawie europejskiej duszy, jak i jej funkcji spoiwonośnego „zaczynu”, jako że papież swoje rozumienie „duszy” Europy, wyartykułowane w analizowanym przemówieniu do uczestników kongresu „Wartości i perspektywy Europy”, poddał znaczącemu rozwinięciu w *Powodach nadziei*<sup>104</sup>, wywiadzie udzielonym na potrzeby dokumentalnego filmu „Bells of Europe”, poświęconego relacji między chrześcijaństwem, kulturą europejską i przyszłością naszego kontynentu. W wywiadzie tym, przy okazji refleksji nad potrzebą odnalezienia przez Europę pełnej tożsamości, Benedykt XVI zarysował interesującą filozoficzno-kulturową koncepcję nie jednej, lecz dwóch dusz Europy, z którymi ma ona według niego dzisiaj do czynienia w poszukiwaniu zarówno dróg wyjścia ze wspomnianego kryzysu, jak i dróg dojścia do tego, co określa on mianem „podstawowej jedności wartości, które mogą otworzyć drogi ku przyszłości, ku nowemu człowieczeństwu”.

Otóż twierdzi on: „Problem odnalezienia przez Europę swojej tożsamości polega, według mnie, na tym, że posiada ona dzisiaj dwie dusze: jedną jest abstrakcyjny rozum, antyhistoryczny, który chce dominować nad wszystkim, ponieważ sytuuje się ponad kulturami. Jest to rozum skoncentrowany na sobie, który zamierza uwolnić się od

<sup>103</sup> Por. Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, dz. cyt., s. 35.

<sup>104</sup> Benedykt XVI, *Powody do nadziei*. Wywiad z Benedyktem XVI z filmu „Dzwony Europy”, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2012, nr 12(348), s. 17-18. Film został zrealizowany przez Watykański Ośrodek Telewizyjny i przedstawiony w Watykanie 15 października 2012 roku.

wszystkich tradycji i wartości kulturalnych na korzyść abstrakcyjnej racjonalności. Pierwsza sentencja Trybunału w Strasburgu w sprawie krzyża była przykładem tego abstrakcyjnego rozumu, który chce się wyemancypować od tradycji i od samej historii. Ale tak nie można żyć. Co więcej, także «czysty rozum» jest uwarunkowany przez konkretną sytuację historyczną, i tylko w niej może istnieć. Drugą duszą jest ta, którą moglibyśmy nazwać chrześcijańską; otwiera się ona na to wszystko, co jest racjonalne. Ona sama stworzyła śmiałość rozumu i wolność rozumu krytycznego, pozostaje jednak związana z korzeniami, które dały początek Europie, które zbudowały ją na wielkich wartościach, na wielkich intuicjach, na koncepcji chrześcijańskiej wiary. [...] ta dusza [...] musi [...] spotkać się z rozumem abstrakcyjnym, to znaczy musi zaakceptować i zachować krytyczną wolność rozumu w odniesieniu do tego wszystkiego, co może uczynić i uczyniła, ale musi ją stosować, konkretyzować w oparciu o fundament i w spójności z wielkimi wartościami, które dało nam chrześcijaństwo. Tylko w tym całościowym ujęciu Europa może wносить wkład w dialog międzykulturowy dzisiejszej i przyszłej ludzkości, bowiem rozum wyemancypowany od wszystkich kultur nie może podjąć dialogu międzykulturowego. Tylko rozum posiadający historyczną i moralną tożsamość może rozmawiać z innymi, poszukiwać międzykulturowości, w którą wszyscy mogą się zaangażować i dojść do podstawowej jedności wartości [i znaleźć w niej podstawową jedność wartości], które mogą otworzyć drogi ku przyszłości, ku nowemu człowieczeństwu, i to musi być naszym celem. A dla nas to człowieczeństwo wyrasta właśnie z wielkiej wizji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga”<sup>105</sup>.

Biorąc pod uwagę prezentowaną w „Bells of Europe” koncepcję dwóch dusz współczesnej Europy, można zauważyć ciągłość i nowość myślenia Benedykta XVI, gdy chodzi o wizję Europy i jej wewnętrznych więzi. Tę wspomnianą ciągłość wyraża, według mnie, tak

<sup>105</sup> Benedykt XVI, *Powody do nadziei*, dz. cyt., s. 17-18. W nawiasie podaję własną wersję tłumaczenia tego fragmentu wypowiedzi papieża. W oryginale fragment ten brzmi: „una interculturalità nella quale tutti possono entrare e trovare una unità fondamentale dei valori”. <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121015\\_bells-of-europe.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121015_bells-of-europe.html)> [dostęp: 1.03.2017].

idea Europy jako budowli wznoszonej na spoiwogennym fundamencie uniwersalnych wartości, wielkich intuicji i koncepcji chrześcijańskiej wiary, jak i idea Europy jako „wspólnego domu” przyjmującego teraz postać przestrzeni międzykulturowości. Przestrzeni, w horyzoncie której można – wspólnotwórczo – rozmawiać o sprawach zasadniczej wagi, współdziałać i znajdować fundamentalną jedność wartości mogących otworzyć – być może ku zaskoczeniu niejednego – nie „drogę”, jak można by oczekiwać, lecz „drogi” ku przyszłości i nowemu człowieczeństwu”<sup>106</sup>.

Tego rodzaju stanowisko Benedykta XVI, przyjmujące możliwość wielości wspomnianych dróg, zdaje się stanowić zarówno zwornik między ciągłością i nowością papieskiego myślenia o Europie i tym, co by ją spajało, jak i wyraz nowości zawartej w tej koncepcji. Chodzi mianowicie o taką nowość, której istota polegałaby na wskazaniu przez niego zarysu nowej dynamicznej tożsamości, którą współczesna Europa powinna odnaleźć, czyli o tożsamość zrodzoną z twórczego spotkania duszy chrześcijańskiej z duszą abstrakcyjnego oraz antyhistorycznego rozumu, którego charakterystykę papież zawarł w koncepcji dwóch dusz współczesnej Europy.

\* \* \*

Papież Franciszek w przemówieniu z okazji otrzymania w dniu 6 maja 2016 roku Nagrody Karola Wielkiego przedstawił swoją wizję Europy oraz jej spoiwa, nawiązując w niej bezpośrednio zarówno do idei Europy Roberta Schumana, Konrada Adenauera oraz Alcide De Gasperi, jak i Jana Pawła II, zaś pośrednio także do koncepcji Europy Benedykta XVI. Jest to wizja Europy „nowego humanizmu”, której duszę – według Franciszka – nie od dzisiaj współtworzą zwłaszcza: „kreatywność, geniusz, zdolność do powstawania i wychodzenia poza własne ograniczenia”<sup>107</sup> – umiejętności stanowiące źródła żywotności

<sup>106</sup> Benedykt XVI, *Powody do nadziei*, dz. cyt., s. 18. Wyróżnienie własne.

<sup>107</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?* Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2016, nr 5(382), s. 31.

i otwartości Europy, których fundamentalnie ważny wyraz dała ona w podejmowanych przez nią procesach integracyjnych oraz transformacyjnych na przestrzeni wieków.

Tak rozumiana żywotność i otwartość Europy, według papieża, który dołącza tutaj do swoich poprzedników w diagnozowaniu kondycji Starego Kontynentu, przeżywa kryzys, którego przejawy przedstawił on już w Radzie Europy 25 listopada 2014 roku<sup>108</sup>. Nie jest to jednak kryzys nieprzezwycięzalny, lecz żeby zmierzyć się z nim konstruktywnie, potrzebna jest nam według Franciszka „transfuzja pamięci” (w Eliego Wiesela rozumieniu tego terminu), interpretowana przez niego jako *fare memoria*<sup>109</sup>. Zatem jako „uobecniające pamiętanie” – rozpamiętywanie, czyli w taki sposób, aby móc „usłyszeć [w znaczeniu: wsłuchać się z uwagą w] głos naszych przodków”<sup>110</sup>.

Tak rozumiana „transfuzja pamięci” w zamyśle papieża Franciszka miałaby posiadać dla Europy żywotnie ważne znaczenie, gdyż ona „pozwala nam zainspirować się przeszłością, aby odważnie stawić czoło złożonemu wielobiegunowemu obrazowi naszych czasów, z determinacją akceptując wyzwanie aktualizacji idei Europy. Europy zdolnej do zrodzenia nowego humanizmu opartego na trzech umiejętnościach: zdolności do integracji, zdolności do dialogu i zdolności do generowania”<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia*. Przemówienie w Radzie Europy, „L’Observatore Romano” (wyd. pol.) 2014, nr 12(367), s. 14-18. Wspomniany kryzys Europy papież zarysował w tym przemówieniu w Radzie Europy (Strasburg, 24 listopada 2014) między innymi w konstatacji: „mamy dziś przed oczyma obraz Europy zranionej zarówno przez liczne doświadczenia przeszłości, jak i przez kryzysy chwili obecnej, którym, jak się wydaje, nie jest już zdolna stawić czoła z niegdyśszą witalnością i energią. Europy trochę zmęczonej i pesymistycznej, która czuje się pod ostrzałem nowości pochodzących z innych kontynentów” (tamże, s. 16).

<sup>109</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 31. Termin *fare memoria* należy do kluczowych terminów teologicznych. Jego horyzont znaczeniowy wyznacza prymarnie Jezusowe polecenie, aby sprawować Jego ofiarę eucharystyczną na sposób uczestniczącego „wspominania – współ-uobecniania” Jego jednego i tego samego dzieła zbawczego.

<sup>110</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 31.

<sup>111</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 32. Wyróżnienie własne. Mówiąc o złożonym, wielobiegunowym obrazie naszych czasów i odnosząc go do idei

W ten sposób koncipowana przez Franciszka Europa „nowego humanizmu”, to – po pierwsze – Europa, której fundującą ją „zdolność do integracji” powinna ożywiać więziotwórcza kultura solidarności uwzględniająca złożoną wielobiegunowość Europy i świata. Do takiego rozumienia tej zdolności i kultury, która miałaby ją cechować, zdaje się upoważniać papieskie twierdzenie: „Jesteśmy zachęcani do promowania takiej integracji, która znajduje w solidarności sposób, w jaki należy czynić rzeczy, sposób budowania historii. Solidarności, której nigdy nie wolno mylić z jałmużną, ale pojmowanej jako rodzenie szans, aby wszyscy mieszkańcy naszych miast – a także wielu innych miast – mogli rozwijać swoje życie z godnością”<sup>112</sup>.

Po drugie, jest to Europa, której „zdolność do dialogu” – współkształtującą konstytutywnie oblicze postulowanego przez Franciszka nowego humanizmu – powinna wyróżniać wspólnototwórcza kultura dialogu jako formy spotkania<sup>113</sup>. Przed tego rodzaju kulturą papież stawia wysokie wymagania, których realizacja na drodze do nowego humanizmu zakłada z kolei potrzebę kreatywności i umiejętności wychodzenia poza własne ograniczenia. W zasadzie chodzi o to, aby tak definiowana kultura dialogu „umiała kreślić strategię nie śmierci, lecz życia, nie wyłączenia, lecz integracji”<sup>114</sup>.

Wreszcie, po trzecie, Europa nowego humanizmu to Europa posiadająca „zdolność do generowania” spoiwogennych procesów i rozwiązań, których celem miałby być wzrost stopnia inkluzywności

---

Europy oraz potrzeby jej „aktualizacji”, papież zdaje się nawiązywać do idei Europy wielobiegunowej, którą przedstawił w przemówieniu w Radzie Europy, wskazując na konieczność weryfikacji naszego myślenia o niej: „Historia Europy może skłaniać nas do pojmowania jej naiwnie jako pewnej d w u b i e g u n o w o ś c i, lub co najwyżej jako pewnej t r ó j b i e g u n o w o ś c i (przypomnijmy dawną koncepcję: Rzym – Bizancjum – Moskwa) i do interpretowania terażniejszości oraz wybiegania ku utopiom przyszłości w ramach tego schematu, będącego owocem panujących redukcjonizmów geopolitycznych. Dzisiaj tak nie jest, i możemy zasadnie mówić o Europie wielobiegunowej. Napięcia – zarówno te, które budują, jak i te, które dezintegrują – istnieją między różnorodnymi biegunami kulturowymi, religijnymi i politycznymi” (Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia*, dz. cyt., s. 16).

<sup>112</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 32.

<sup>113</sup> Por. Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 33.

<sup>114</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 33.

europejskich społeczeństw. Fundamentalnie ważne ukonkretnienia tak rozumianej zdolności wyrażałyby zwłaszcza dwie postacie sygnalizowanej inkluzywności. Pierwszą z nich stanowiłaby niewykluczająca nikogo kultura czynnego uczestnictwa w budowaniu „społeczeństwa zintegrowanego i pojednanego”<sup>115</sup>. Natomiast drugą miałby urzeczywistniać nowy porządek ekonomiczny określany przez Franciszka mianem ekonomii społecznej. Porządek bardziej włączający i sprawiedliwy, którego podstawowym kryterium – przywołanym przez papieża Franciszka w jego koncepcji Europy nowego humanizmu, a sformułowanym przez Benedykta XVI w Encyklice *Caritas in veritate* (nr 32) – byłoby dążenie „do osiągnięcia – uznanego za priorytetowy – celu, jakim jest dostęp wszystkich do pracy”<sup>116</sup>. Tego rodzaju kryterium spełniałaby według papieża społeczna gospodarka rynkowa.

Pełną „zdrowej i ludzkiej utopii” interpretację własnej koncepcji Europy „nowego humanizmu”, sformułowaną w konwencji *I Have a Dream*, papież Franciszek przedstawił w zakończeniu swojego przemówienia z okazji otrzymania Nagrody Karola Wielkiego, konkludując wizjonersko: „Marzę o nowym humanizmie europejskim, nieustannym procesie humanizacji, potrzebującym pamięci, odwagi, zdrowej i ludzkiej utopii. Marzę o Europie młodej, zdolnej by być jeszcze matką: matką, która miałaby życie, ponieważ szanuje życie i daje długie życie. Marzę o Europie, która troszczy się o dziecko, pomaga jak brat ubogiemu i tym, którzy przybywają w poszukiwaniu gościnności, bo nic nie mają i proszą o schronienie. Marzę o Europie, która wysłuchuje i docenia osoby chore i starsze, aby nie sprowadzano ich do bezproduktywnych przedmiotów odrzucenia. Marzę o Europie, gdzie bycie imigrantem nie byłoby przestępstwem, ale zaproszeniem do większego zaangażowania na rzecz godności wszystkich istot ludzkich. Marzę o Europie, gdzie ludzie młodzi oddychaliby czystym powietrzem uczciwości, kochali piękno kultury i prostego życia, niezanieczyszczonego przez niekończące się potrzeby konsumpcjonizmu; gdzie zawarcie małżeństwa i posiadanie dzieci jest wielką odpowiedzialnością

<sup>115</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 33.

<sup>116</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 34.

i radością, a nie problemem spowodowanym brakiem dostatecznie stabilnej pracy. Marzę o Europie rodzin, z bardzo skutecznymi politykami [działaniami politycznymi], bardziej skoncentrowanymi na twarzach, niż na liczbach, bardziej na narodzinach dzieci niż na narastaniu dóbr. Marzę o Europie, która promuje i chroni prawa wszystkich, nie zapominając o obowiązkach wobec wszystkich. Marzę o Europie, o której nie można powiedzieć, że jej zaangażowanie na rzecz praw człowieka było jej ostatnią utopią”<sup>117</sup>.

Być może wolno jest widzieć w tej wizjonersko przez Franciszka kreślonej koncepcji Europy wyraz jeszcze jednego rodzaju więzi równie żywotnie ważnych, jak więzi kultury solidarności, dialogu i inkluzywności, mianowicie więzi żywionych przez społeczeństwa zdrowych i ludzkich utopii.

---

<sup>117</sup> Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?*, dz. cyt., s. 34. W nawiasie podano własne uściślenie tłumaczenia.





Analizowane w poprzednim rozdziale koncepcje Europy oraz jej spoiwa inspirują i prowokują. Zarazem niektóre z nich rodzą także znacząco ważne problemy, również filozoficznej natury. Pośród tych ostatnich przedmiotem tego rozdziału zamierzam uczynić trzy zagadnienia, które uważam za warte poświęcenia im więcej uwagi.

Pierwsze z nich, to zagadnienie dobra wspólnego, jednej z najstarszych i najważniejszych kategorii europejskiej filozofii życia społecznego, również w kontekście przedmiotu badań niniejszego studium – kategorii, którą zdaje się porzucać podpisany przez wszystkie kraje Unii Europejskiej *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* na rzecz przyjętej przez ten *Traktat* – w jej miejsce – różnorodnie określonej kategorii interesu.

Drugie dotyczy przedpolitycznych źródeł wspólnot państwowych, których jedną z istotnych postaci w europejskim obszarze kulturowym stanowią szeroko rozumiane obyczaje obecne w przestrzeni życia zbiorowego, a także ich przez wieki uznawana spoiwotwórcza funkcja – rzeczywistości, które zdaniem wielu zdają się przeżywać dzisiaj kolejny zmierzch.

Wreszcie trzecim z sygnalizowanych zagadnień jest kwestia obowiązywalności fundamentalnie ważnej dla demokracji zasady, zgodnie z którą wszyscy obywatele mają prawo do uczestnictwa oraz komunikowania w sferze życia politycznego. Obowiązywalność tej zasady, a w konsekwencji także właściwa jej wspólnototwórcza i spoiwonosna funkcja, zdają się jednak być zagrożone przez proceduralizm demokratycznych działań komunikacyjnych.

### 1.1. Dobro wspólne a interes

Filozoficzny namysł nad dobrem, jako celem działań zarówno jednostek, jak i tworzonych przez nie wspólnot politycznych, a zarazem nad dobrem, jako podstawową kategorią normatywną europejskich koncepcji życia społecznego, posiada wielowiekową tradycję.

Jedno z antycznych wyartykułowań tego namysłu, szczególnie znaczące dla europejskiej filozofii życia społecznego, znajdujemy u Arystotelesa w tekstach poświęconych zagadnieniom politycznym i etycznym.

Jego przesłanki zawarł on w otwierającym rozważania „Księgi pierwszej” *Polityki* stwierdzeniu: „Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra [ $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ] (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem [ $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ] wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprowadzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra [ $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ], lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”<sup>1</sup>.

Przesłanki te, co do istoty, wyartykułował on również w swoich rozważaniach dotyczących celu wszelkiego działania, obecnych w pierwszym rozdziale „Księgi pierwszej” *Etyki nikomachejskiej*, mianowicie w konstatacji: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”<sup>2</sup>.

Znane jest Arystotelesowskie rozumienie tego dobra w jego ostatecznej samostarczalnej postaci możliwej do osiągnięcia za pomocą ludzkiego działania. W postaci określanej jako dobro najwyższe ( $\tau\omicron\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu\ \alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ ) – jako dobro będące celem „wszelkiego dążenia”, którego wszyscy byśmy pragnęli dla niego samego i ze względu na które pragnęlibyśmy też wszystkich innych rzeczy<sup>3</sup>, a które to dobro, dla Arystotelesa, było tym samym „i dla jednostki, i dla państwa”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, 1252 a.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, 1094 a.

<sup>3</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 2, 1094 a.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 2, 1094 b.

Jak wiadomo, zarówno w opinii Stagiryty, jak i większości mu współczesnych, wspomniane najwyższe dobro człowieka było pojmowane jako szczęście (εὐδαιμονία) czy też bycie szczęśliwym. Coś, co potocznie rozumiano, według *Etyki nikomachejskiej*, jako „dobrze żyć i dobrze się mieć [τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν]”<sup>5</sup>, czyli: „jako pewnego rodzaju dobre życie [εὐζωία] i powodzenie [εὐπραξία]”<sup>6</sup>, zaś w świetle analiz filozofa stanowiło „[najwyższą] zasadę [działania]; dla niego bowiem czynimy wszyscy wszystko inne”<sup>7</sup>, i jako takie było przez niego zaliczane do rzeczy godnych uwielbienia i doskonałych<sup>8</sup>. Natomiast w *Etyce wielkiej* było ono „równoważne z pojęciami «dobrze czynię» i «dobrze żyję»”<sup>9</sup>.

Znany jest też wskazywany przez Arystotelesa sposób osiągnięcia za pomocą ludzkiego działania tak rozumianego najwyższego dobra, czyli życia szczęśliwego, właściwego ludziom, w którym znaleźlibyśmy nasze spełnienie – dobra, które miałyby stanowić ostateczny cel dążeń zarówno każdego człowieka, jak i wspólnot politycznych. Sposobem tym, będącym w zasięgu naszych ludzkich możliwości, byłoby, jak twierdził w *Etyce nikomachejskiej*, „postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej [κατ’ ἀρετήν]”<sup>10</sup>.

Tego rodzaju wychodzący od doświadczenia potocznego, a następnie teleologicznie, agatologicznie i etycznie artykułowany namysł filozoficzny nad istotą wszelkich ludzkich dążeń, zarówno jednostkowych jak i zbiorowych, a także nad tym, co miałyby stanowić ich ostateczne spełnienia, jak również nad wspólnototwórczym wymiarem tego rodzaju spełnień, zdaje się stawać coraz bardziej obcy i niezrozumiały dla współczesnego Europejczyka. Zarazem namysł ten zdaje się być także poddawany znamiennejmu zapoznawaniu w proponowanych rozwiązaniach prawnych jednoczącej się Europy, których

<sup>5</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 4, 1095 a.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 8, 1098 b.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 12, 1102 a.

<sup>8</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 12, 1102 a.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, Księga I, rozdz. 3, 1184 b.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 8, 1099 a.

*Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* stanowi szczególną formę wyrazu.

Przywołany namysł filozoficzny wydaje się stawać coraz bardziej obcy obywatelom Europy, jeśli idzie o proponowane, nie tylko przez Arystotelesa, koncepcje ostatecznej postaci owego dobra, które – samo w sobie – miałyby stanowić cel wszelkich ludzkich pożądań, dążeń i/lub obowiązków. Dobra, które, biorąc pod uwagę dzieje europejskich tradycji filozoficznych podejmujących to zagadnienie, należałoby sytuować w obszarze współwyznaczanym typologicznie zwłaszcza, ale nie jedynie, przez:

- (a) szczęście w rozumieniu Arystotelesa, odpowiadające naturze człowieka i możliwe do osiągnięcia w życiu etycznym, którego fundament tworzyłyby właściwe ludziom cnoty (*aretai*);
- (b) szczęście w ujęciu Tomasza z Akwinu, mające swoje źródło w Bogu – najwyższym Dobru, zaś najpełniejszy wyraz w Jego nadprzyrodzonej *visio beatifica*;
- (c) człowieczeństwo, tak jak je rozumiał Immanuel Kant w swoich uzasadnieniach metafizyki moralności<sup>11</sup>;
- (d) własną doskonałość każdego podmiotu życia społecznego, propagowaną przez katolicką filozofię społeczną – doskonałość, której osiągnięciu służyłoby dobro wspólne definiowane jako suma „tych warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie, rodziny i grupy społeczne mogą w pełniejszy i szybszy sposób osiągnąć swoją własną doskonałość”<sup>12</sup>.

Wspomniany namysł filozoficzny staje się również coraz bardziej nieobecny w debacie filozoficznej i politycznej, także gdy chodzi o pojęcie dobra wspólnego jako takiego, które przez wieki zajmowało szczególnie ważne miejsce w europejskich rozwiązaniach w zakresie filozofii życia społecznego, a teraz, zarówno w prawodawstwie ogólnoeuropejskim, jak i w prawodawstwie Unii – biorąc pod uwagę *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* – zdaje

<sup>11</sup> Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt. [430-431], s. 47-48.

<sup>12</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 74, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

się przeżywać osobliwe porzucenie-zapomnienie. Mianowicie porzucenie, którego osobliwość polegałaby na tym, że podczas gdy ustawy zasadnicze państw członkowskich Unii Europejskiej ciągle jeszcze odwołują się do tak czy inaczej rozumianej zasady dobra wspólnego, to tworzone przez nie prawo Unii Europejskiej konsekwentnie rezygnuje z niej, wprowadzając w jej miejsce wielorako rozumianą zasadę interesu.

Fakt ten, którego jedną z głównych przyczyn, jak powszechnie się przyjmuje, stanowiłby nowożytny i współczesny kryzys metafizyki, skutkujący między innymi porzuceniem paradygmatu filozoficznego realizmu w zakresie ludzkiego poznania, którego fundament stanowiłaby obiektywnie istniejąca i poznawalna rozumem, celowościowo oraz aksjologicznie zorientowana rzeczywistość naszego ludzkiego bytowania, skłania do zastanowienia. A to dlatego, że dokonywana rezygnacja z zasady dobra wspólnego na rzecz zasady interesu, jeśli konsekwentnie stosowana, zdaje się nieść ze sobą, jako istotną implikację, daleko idące konsekwencje zarówno natury teoretycznej, jak i praktycznej w sferze życia społecznego, mianowicie redefinicję podstawowych europejskich kryteriów urządzania życia zbiorowego.

Tego rodzaju redefinicję można sobie zasadnie wyobrazić jako odchodzenie od nadrzędności etycznego kryterium *bonum commune* – czyli dobra wspólnego i/lub powszechnego, a tym samym także od kryterium wspólnego pożytku wszystkich (również w Arystotelesowskim tego terminu znaczeniu jako *tò koinè sumféron*) oraz od właściwej im, powinnościowo definiowanej normatywności ku nadrzędności kryterium różnie treściowo (ekonomicznie, politycznie, społecznie itp.) i grupowo (Unii Europejskiej, państw członkowskich, obywateli) rozumianego interesu. Ku kryterium interesu również posiadającego właściwą mu normatywność, tyle że określaną nie przez powszechne obowiązki i związaną z nim powinność, lecz przez to, co tu i teraz korzystne. Używając sformułowania zaczerpniętego z *Uzasadnienia metafizyki moralności* Immanuela Kanta – przez „konieczność działania rodzącego się z uwzględnienia pewnej korzyści”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [433], s. 49. Więcej na ten temat w sekcji 432-433 *Uzasadnienia metafizyki moralności*.

Wreszcie, tak diagnozowany fakt swoistej rewizji podstawowych kryteriów życia zbiorowego, przyjętych w europejskim kręgu kulturowym, zdaje się nieść jako oczywistą konsekwencję również redefinicję europejskiego modelu ponadpaństwowego życia zbiorowego propagowanego przez *Traktat*, racji jego istnienia i sposobu jego funkcjonowania.

Wprowadzenie przez unijnego ustawodawcę kategoryzującej zasady interesu<sup>14</sup>, a co za tym idzie również i korzyści w miejsce powszechnie i jednakowo obowiązującej powinnościowo definiowanej – przynajmniej w ramach europejskich wspólnot państwowych – zasady dobra wspólnego, oznacza kolejne porzucenie przez europejskie prawodawstwo, tym razem w wydaniu Unii Europejskiej, tej nadrzędnej zasady urządzania życia społecznego, ciągle jeszcze obowiązującej w ustawodawstwie jej państw członkowskich.

W konsekwencji być może oznacza to także możliwą do pomyślenia, jako implikowaną przez to rozwiązanie, redefinicję paradygmatu myślenia i działania publicznego. Redefinicję, którą można sobie wyobrazić jako przechodzenie od myślenia i działania w oparciu o kryterium dobra wspólnego, którego podstawę – przynajmniej w polskiej Ustawie Zasadniczej – stanowi przyrodzona, niezbywalna i nienaruszalna godność człowieka<sup>15</sup>, do myślenia i działania w oparciu o kryteria różnie definiowanego interesu Unii, jej obywateli oraz państw członkowskich, mającego swoją podstawę, w myśl *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*, w woli trwałego rozwoju Europy<sup>16</sup> dekretowanej mocą stanowionego prawa.

Wreszcie, gdyby przyjąć zasadność tego rodzaju myślenia promowanego przez proponowany nam model Unii Europejskiej oraz tego, co miałoby nas łączyć, rodzi się pytanie, czy w związku z propagowaniem przez integrującą się Europę tego rodzaju rozwiązań nie

---

<sup>14</sup> Sygnalizowana kategoryzacja zasady interesu polegałaby na wyróżnieniu w jej ramach interesu Unii Europejskiej, jej obywateli oraz państw członkowskich. Por. *Traktat...*, dz. cyt., Art. 1-19, ust. 1.

<sup>15</sup> *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* uznaje jedynie nienaruszalność godności ludzkiej. Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część II, Tytuł I: „Godność”, Art. II-61.

<sup>16</sup> Por. *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Art. I-3, pkt 3.

grozi nam ryzyko aksjologicznego wyjałowienia, a także dehumanizacji tak Unii, jak i nas, jej obywateli?

Jeśli chodzi o pierwsze z tych zagrożeń, jest rzeczą znaną, że Unia Europejska uznając konstytutywną rolę kulturowego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy dla zaistnienia i rozwoju propagowanych przez nią wartości, twierdząc wręcz, iż z tak złożonego dziedzictwa „wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka”<sup>17</sup>, a także szereg innych, równocześnie redukuje swoją troskę o ich uznane przez nią źródła, fundamentalnie ważne dla żywotności, zrozumiałości i normatywności tych wartości, jedynie do dziedzictwa kulturowego, któremu „zapewnia ochronę i rozwój”<sup>18</sup>. Postępując zaś w ten sposób gubi znaczącą część usensowniających je kontekstów i znaczeń.

Fakt ten wyodrębnia drugie z pytań, mianowicie o ryzyko dehumanizacji obywateli Unii. Ta bowiem, gdy idzie o kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo europejskich społeczeństw, afirmuje w „Preamble” *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* jedynie „historyczny” dorobek Europejczyków w wyżej wymienionych obszarach, czyli – zasadniczo – ich duchowo-religijną i moralną „przeszłość”. Natomiast przemilcza właściwą temu dziedzictwu „teraźniejszość” (za wyjątkiem dziedzictwa kulturowego) – teraźniejszość fundamentalnie ważną zarówno dla żywotności i rozumienia aksjologicznego fundamentu Unii, jak i dla samorozumienia oraz spełniania się jej obywateli jako ludzi. Zaś czyniąc tak, *de facto* przyczynia się do deprecjonowania tego, co również współcześnie przyjmujemy, że stanowi istotne wymiary naszego człowieczeństwa – jego pełni.

Wobec odnotowywanej tendencji do zamiany zasady dobra wspólnego na zasadę interesu, dostępne nam wszystkim potoczne doświadczenie bycia ludźmi zdaje się wносить swój przyczynek do rozważań w tym temacie. Unaocznia nam ono bowiem konstytutywną złożoność naszego ludzkiego bytowania oraz odpowiadającą tej złożoności jakościową różnorodność pożądaných przez nas dóbr, a także współobecność i przenikanie się w naszym myśleniu, ocenianiu i działaniu

<sup>17</sup> *Traktat...*, dz. cyt., „Preambuła”.

<sup>18</sup> *Traktat...*, dz. cyt., Część I, Tytuł I: „Definicja i cele Unii”, Art. I-3, pkt 3.



właściwych tym dobrom światów etycznych wartości i pozaetycznych interesów. Światów, które jakoś przenikając się i/lub splatając współtworzą codzienną przestrzeń ich poszukiwań i urzeczywistnień. Zrazem to samo doświadczenie unaocznia nam również przeżywaną przez nas potrzebę ważnościowego dookreślenia tak tego rodzaju złożoności naszego bycia ludźmi oraz pożądaných przez nas dóbr i przestrzeni ich poszukiwań, jak i przyjmowanych przez nas w tym zakresie zasad oraz rzeczywiście stosowanych praktyk.

Fakt ten zdaje się podpowiadać możliwy kierunek poszukiwań drogi wyjścia z zarysowanego powyżej problemu w temacie porzucania zasady dobra wspólnego na rzecz zasady interesu. Sposób, który polegałby na próbie komplementarnego, a nie wyłączeniowego ujęcia obu tych zasad w rozważaniach dotyczących filozofii życia społecznego.

## 1.2. Przedpolityczne źródła więzi wspólnot państwowych

Rola i znaczenie tego, co Rzymianie określali terminem *mores*, czyli zwyczajów i/lub obyczajów, stanowiących jedną z podstawowych postaci przedpolitycznych źródeł wspólnot państwowych, a także ich spoiwotwórcza funkcja w życiu tych wspólnot, znane są i uznawane od wieków zarówno w zagranicznej, jak i polskiej filozofii politycznej.

Wystarczy wspomnieć Cyncerona (106-43 p.n.e.), który rozpoczyna „Księgę piątą” dialogu *O państwie* sentencją zaczerpniętą z *Annales Enniusza* (239-169 p.n.e.), według której: „Zwyczajami dawnymi [*Moribus antiquis*] oraz ludźmi zacnymi Rzym stoi”<sup>19</sup>. Natomiast już w „Księdze pierwszej” tego dialogu stawia retoryczne pytanie: „Czy można wywody, choćby najcelniejsze, przedkładać nad stabilność państwa osiągniętą dzięki właściwemu systemowi prawnemu i sprawdzonym regułom postępowania [*bene constitutae civitati publico iure et moribus*]?”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Marek Tuliusz Cynceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga piąta, rozdz. I, 1. W oryginale: „*Moribus antiquis res stat Romana virisque*”.

<sup>20</sup> Marek Tuliusz Cynceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. II, 3.

Podobnie wieki później Andrzej Frycz Modrzewski (1503-1572), przytaczając w rozdziale trzecim Księgi „De moribus” – „O obyczajach”, będącej pierwszą księgą dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej* (1551), całą plejadę rzymskich prawników, poetów i historyków zaświadcających o fundamentalnej roli obyczajów w życiu społeczeństw, w tym również wspomnianego wyżej Cyncerona, twierdził: „Obyczaje [*Mores*] [...] są tym, wedle czego każdy człek żyje w ludzkiej gromadzie z dobrej woli i wedle czego sam się sprawuje i kieruje sprawami swoimi oraz cudzymi ze zgodą albo wszystkich, albo wielu, albo przynajmniej dobrych i uczciwych, bo mówię o dobrych i uczciwych obyczajach [*de moribus bonis et honestis*]”<sup>21</sup>. Równocześnie uważał, że: „obyczajami najlepiej się rządzi rzeczpospolita; [...] bo te obyczaje, które ukształciła pewna skłonność serca, bardziej nas utrzymują w obowiązku niż wielkie nagrody czy najcięższe kary”<sup>22</sup>.

W tym samym duchu Alexis de Tocqueville (1805-1859) utrzymywał w *O demokracji w Ameryce* (t. 1 – 1835; t. 2 – 1840), że słowo „obyczaje” rozumie „tak, jak starożytni rozumieli słowo *mores*”, i odnosił je „nie tylko do obyczajów w dosłownym sensie, które można by inaczej nazwać przyzwyczajeniami serca, ale także do właściwych ludziom pojęć, do przekonań, jakie żywią, oraz do wszystkich idei, które składają się na ich sposób myślenia”<sup>23</sup>.

Zarazem twierdził: „jestem przekonany, że najlepsze warunki i najszcześliwiej dobrane prawa nie zdołają utrzymać konstytucji wbrew obyczajom. Obyczaje natomiast są władne doprowadzić do pewnych rezultatów nawet wtedy, gdy prawa są jak najgorsze, a warunki niesprzyjające. Wielkiego znaczenia obyczajów nieustannie dowodzą badania i doświadczenia. Wydaje mi się, że ten właśnie pewnik jest punktem centralnym mojego myślenia i że wszystkie moje rozważania prowadzą mnie ku niemu”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. III, s. 100.

<sup>22</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I: O obyczajach, rozdz. III, s. 102.

<sup>23</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 257.

<sup>24</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 275.

Także współcześnie zagadnienie to powraca między innymi w zgłaszającym przez Ernsta Böckenförde'a pytaniu oraz komentarzu jakim Jürgen Habermas opatrzył je w artykule zatytułowanym *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?* – „Zagadnienie, które przedstawiam tu do dyskusji, nawiązuje do pytania, które w charakterystycznej formule zawarł Ernst Böckenförde: czy państwo oparte na zasadach wolności i religijnego pluralizmu nie korzysta przypadkiem z normatywnych założeń, których samo nie jest w stanie wytworzyć? Wyraża się w tym zwątpienie w to, że demokratyczne państwo konstytucyjne może reprodukować warunki swojego istnienia wyłącznie na podstawie własnych zasobów, jak również przypuszczenie, że odsyła ono do autochtonicznych, światopoglądowych lub religijnych, a w każdym razie wiążących dla danej zbiorowości tradycji etycznych”<sup>25</sup>.

Wreszcie, w sposób nowy powraca ono w kontekście odnotowywanych przez Jürgena Habermasa procesów przejmowania przez rynek i administrację państwową funkcji kierowniczych „w tych dziedzinach życia, które dotąd były spajane normatywnymi, a więc albo politycznymi, albo przedpolitycznymi formami komunikacji”<sup>26</sup>. To zaś, zdaniem niemieckiego filozofa i socjologa, prowadzi do zagrożenia wypracowanej przez nowoczesność równowagi między „trzema wielkimi środkami społecznej integracji”, czyli rynkiem, administracją państwową i społeczną solidarnością<sup>27</sup>. Sygnalizowane zagrożenie widzi on w fakcie, że „rynki, i władza administracyjna wypierają społeczną solidarność, a więc koordynację działań odnoszących się do wartości, norm i ukierunkowanego na porozumienie użycia języka z coraz liczniejszych obszarów życia”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 91.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, dz. cyt., s. 96.

<sup>27</sup> Por. J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, dz. cyt., s. 99.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, dz. cyt., s. 99.

Diagnozowany przez Habermasa fenomen rugowania z przestrzeni życia publicznego przedpolitycznych form komunikacji i działania, do których możemy zaliczyć przywołaną przez niego społeczną solidarność, należącą do sfery obyczajów – w rozumieniu Tocqueville’a – nie jest czymś absolutnie nowym, jakkolwiek za właściwą mu nowość możemy uznać generujące go przyczyny oraz przybieraną przez niego postać.

Na zjawisko zanikania tego rodzaju źródeł życia zbiorowego wskazywał już między innymi Ciceron w cytowanym dialogu *O państwie*, pisząc: „Kiedyś odwieczne wartości formowały wspaniałych ludzi, ci zaś dbali o zachowanie dawnych wzorów i przestrzegali zasad ustanowionych przez naszych praojców. Obecna epoka odziedziczyła po nich rzeczpospolitą, która przypomina wspaniałe malowidło, nieco już spłowiałe ze starości. Rzymianie zaniedbali odświeżenia jego barw; nie odnowili nawet ogólnego zarysu i konturów. Cóż bowiem pozostało z dawnych zwyczajów, którymi, zdaniem poety, stoi rzeczpospolita rzymska? Tak dalece poszły w zapomnienie, że trudno wymagać, by ich przestrzegano, skoro już nie wiadomo, jakie były. A ludzie? To właśnie z braku wybitnych indywidualności zanikły dawne obyczaje”<sup>29</sup>.

Te różnorako na przestrzeni wieków dookreślane przedpolityczne źródła zdają się być od zawsze wystawione na różnego rodzaju rugowania, unieważniania i zmiany, i nie ma w tym nic nowego ani nadzwyczajnego.

Tym, co stanowi rzeczywiste wyzwanie w obliczu tego rodzaju procesów, jest potrzeba ciągłego rozpoznawania w owej przedpolitycznej sferze życia zbiorowego tego, co w niej nadal zachowuje swą ważność i możliwość funkcjonalnego wkładu w reprodukcję pożądanых motywacji i postaw oraz jednoczących więzi.

„Dlatego – jak zauważa Habermas – ostrożne obchodzenie się z wszystkimi źródłami kultury, którymi żywi się świadomość norm i obywatelska solidarność, leży we własnym interesie państwa konstytucyjnego”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga piąta, rozdz. I, 1-2.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, dz. cyt., s. 99.

### 1.3. Zasada demokracji w ponowoczesnym społeczeństwie

Wreszcie trzecie z sygnalizowanych zagadnień, to zagadnienie stawiające w centrum uwagi wspólnototwórczo fundamentalnie ważny temat politycznego uczestnictwa wszystkich obywateli w praktyce samookreślania się tworzonej przez nich światopoglądowo, kulturowo, etycznie oraz religijnie pluralistycznej, możliwie powszechnie akceptowalnej wspólnoty politycznej, w której wspomniane uczestnictwo – za Jürgenem Habermasem – byłoby realizowane na drodze komunikowania własnych stanowisk i woli „w publicznym sporze dotyczącym rzeczy, które wszystkich obchodzą”<sup>31</sup>.

Zagadnienie to, teoretycznie i praktycznie różnie artykułowane, pojawiało się już kilkakrotnie w dotychczasowych analizach zarówno rodzimych, jak i zagranicznych koncepcji więzi wspólnot politycznych. Przykładowo, jedną z jego przednowoczesnych postaci, występującą w oświeceniowym, światopoglądowo jeszcze względnie jednorodnym społeczeństwie Pierwszej Rzeczypospolitej drugiej połowy XVIII wieku, trafnie ujął Hugo Kołłątaj w swojej pracy pt. *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*. Uczynił to formułując tezę o fundamentalnie ważnej dla wspólnoty politycznej konieczności „jednakiego” pojmowania potrzeb krajowych przez jej obywateli, czyli o wymogu powszechnie podzielanego rozumienia spraw istotnych dla wspólnoty państwowej, w perspektywie pożądanego efektu tego rodzaju rozumienia, to znaczy konsensu, określanego w przywołanym tekście mianem „zgody obywateli”.

Tak formułowaną tezę oraz pośrednio implikowane przez nią wymogi w zakresie politycznego rozumienia i porozumienia Kołłątaj zawarł w diagnozie Rzeczypospolitej, stwierdzając: „Naród wolny nie mógł utrzymać się w dawnym stanie swego znaczenia i powagi, tylko przez zgodę obywatelów; zgody nie można było inaczej uzyskać, tylko przez jednakie pojmowanie potrzeb krajowych, tych nie można było jednak pojąć – tylko za pomocą jednakiego i powszechnego oświecenia. Mowa ojczysta będąc najrzeczniejszym narzędziem do

---

<sup>31</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa praworządnego?*, dz. cyt., s. 95.

tak ważnego celu, nie mogła sprawić pożądanego skutku, jako zupełnie wzgardzona, jako wygnana ze dworu, z trybunałów i wszelkich innych urzędów, jako nareszcie zaniedbana w szkołach. [...] Tak obywatele jednej ojczyzny, których oświecenie i zgoda powinna była sprawić szczęście powszechne, nie rozumieli się między sobą<sup>32</sup>.

W swojej diagnozie zawarł on również propozycję więziotwórczego rozwiązania zgłaszanego braku „jednakiego” pojmowania potrzeb krajowych Rzeczypospolitej przez jej obywateli. Rozwiązania, które polegałoby na uwzględnieniu potrzeby zarówno powszechnie dostępnej każdemu, społecznie zinstytucjonalizowanej wiedzy politycznej (na drodze „jednakiego i powszechnego oświecenia”, czyli powszechnej edukacji), jak i równie powszechnego medium jej przekazywania, czyli zrozumiałego dla wszystkich języka.

Współcześnie w kontekście ponowoczesnego, światopoglądowo pluralistycznego państwa liberalno-demokratycznego, przyjmującego sekularne i postmetafizyczne argumentacje w sferze działań politycznych jako uprzywilejowane sposoby myślenia ogólnie dostępnego wszystkim swoim obywatelom, zasada demokracji wyrażana w postaci prawa do politycznego uczestnictwa i komunikacji<sup>33</sup>, względnie bezproblemowa w przypadku przednowoczesnych jednorodnych wspólnot politycznych, odsłania swoją problematyczność wyrażającą się w napięciu między inkluzywnością tej zasady i selektywnością proceduralnych uwarunkowań publicznego dyskursu.

Sygnalizowane napięcie pojawia się, kiedy różne grupy obywateli współtworzące daną światopoglądowo pluralistyczną wspólnotę zgłaszają swoje roszczenie do równoprawności właściwych im dyskursów, które – biorąc pod uwagę źródła ich argumentacji – z oczywistych racji nie spełniają zakładanego w praktyce demokratycznego dyskursu

<sup>32</sup> H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce*, dz. cyt., s. 8-9.

<sup>33</sup> Przyjmujemy rozumienie zasady demokracji sformułowane przez Jürgena Habermasa, według którego jest to zasada, „która w demokratycznych konstytucjach, w części dotyczącej praw podstawowych, przyjmuje postać praw do politycznego uczestnictwa i komunikacji, stanowiąc gwarancję praktyki samookreślenia dobrowolnego zrzeszenia wolnych i równych podmiotów prawa”. J. Habermas, *O architektonice różnicowania dyskursu. Mała replika na wielki spór*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 73, przypis nr 5.

publicznego wymogu ich dostępności dla wszystkich uczestników tak definiowanego dyskursu. Wymogu, który w diagnozowanym przez Kołłątaja przypadku miał zostać spełniony dzięki postulowanej przez niego powszechnej i dostępnej dla każdego edukacji mającej służyć „jednakiemu pojmowaniu potrzeb kraju” oraz zrozumiałemu dla wszystkich językowi.

Tego rodzaju napięcie rodzi pytanie o faktyczność urzeczywistnienia sygnalizowanej zasady demokracji, czyli powszechnego uprawnienia wszystkich obywateli do politycznego uczestnictwa i komunikacji w publicznym, deliberatywnym procesie demokratycznego kształtowania opinii i woli, prowadzonym pod egidą tejże zasady – w jej Habermasowskim rozumieniu – w przypadku obywateli stosujących inne argumentacje i dyskursy na rzecz własnych stanowisk, poglądów i oczekiwań niż właściwy współczesnym ustrojom liberalno-demokratycznym nowoczesny, cechujący się postmetafizycznym i sekularnym myśleniem publiczny dyskurs. Dyskurs, który rości sobie prawo do bycia jedynym ogólnie dostępnym<sup>34</sup>, a w konsekwencji także obowiązującym, dzięki właściwej mu praktyce argumentacji odwołującej się tylko do ludzkiej rozumności w jej wyłącznie sekularnej i postmetafizycznej postaci.

Zakładany przez demokratycznie procedowany dyskurs publiczny wymóg argumentacji „nieobciążonej”, którą miałyby gwarantować myślenie sekularne i postmetafizyczne, jawi się jako wymóg rodzący poważne problemy natury filozoficznej i społeczno-politycznej.

Z filozoficznego punktu widzenia wymaga on wykazania istnienia myślenia „nieobciążonego”, albo też jego możliwości, gdzie tak rozumiane myślenie, lub jego potencjalnie możliwe istnienie, byłoby czymś więcej niż tylko czysto teoretyczną idealizacją niemającą odpowiednika w powszechnym doświadczeniu ludzkiego egzystowania i myślenia. Doświadczenie to bowiem zdaje się unaoczniać coś zgoła innego, mianowicie powszechnie zauważalną egzystencjalną potrzebę bytowania zakorzenionego, rodzącego równie zakorzenione i w tym znaczeniu „obciążone” myślenie – zakorzenione/obciążone społecznie, kulturowo, religijnie, etycznie itp.

---

<sup>34</sup> Por. J. Habermas, *Pluralizm religijny i solidarność obywatelska*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 98.

Natomiast wymóg myślenia „nieobciążonego”, aby mógł być realizowany, zdaje się przyjmować *implicite* ideę bytowania wykorzenionego i równie wykorzenionego myślenia, zatem – konsekwentnie – ideę człowieka egzystencjalnie rozdartego między swoim byciem człowiekiem i byciem obywatelem.

Co zaś się tyczy społeczno-politycznych implikacji wymogu argumentacji „nieobciążonej”, to ten absolutyzowany w praktyce demokratycznie procedowanego dyskursu publicznego wymóg, przez jego roszczenie do bycia jedynym dostępnym dla ogółu obywateli, odsłania znamiona demokratycznego dyktatu. Równocześnie jawi się on jako rozbijający wspólnotę przez wykluczenie z przestrzeni dyskursu publicznego dyskursów prowadzonych przez równoprawnych obywateli i na tematy, które wszystkich dotyczą, lecz „obciążonych”, gdyż egzystencjalnie zakorzenionych.





Przedstawienie w niniejszym studium zagadnienia spoiwa wspólnoty politycznej, przyjmującej postać zarówno państwa, jak i bytu ponadpaństwowego, którego ukonkretnieniem wziętym pod uwagę w powyższych analizach była integrująca się, a zarazem przeżywająca kryzys integracji Unia Europejska, nie zgłasza roszczenia do kompletności. Ufam natomiast, że stanowi ono jego wystarczająco reprezentatywne, chociaż selektywnie dobrane przedstawienie.

Uważam również, że przeprowadzona analiza problematyki więzi wspólnotowej, chociaż niewyczerpująca w pełni tego zagadnienia, pozwala jednak na poczynienie pewnych istotnych konstatacji. W rozdziale tym zamierzam wziąć pod uwagę te, które dotyczą założeń proponowanych rozwiązań problemu spoiwa wspólnoty politycznej, zarówno w szeroko rozumianej europejskiej refleksji filozoficznej, jak i w myśli polskiej w tym zakresie.

### 5.1. Koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej w myśli europejskiej

Obecne w europejskiej myśli filozoficznej, a przywołane w tym studium próby zdefiniowania spoiwa wspólnot politycznych prezentują wielość koncepcji w tym zakresie. Wielość ta pozwala na ich pewną typologizację ze względu na kryterium wyjściowych założeń dotyczących wspólnot politycznych, w ramach których sytuują się poszczególne koncepcje więzi – na kryterium stanowiące zwykle również nadrzędne kryterium funkcjonowania tego rodzaju wspólnot.

Biorąc pod uwagę tak dookreślone kryterium, można w prezentowanym studium wyróżnić – typologicznie – trzy znaczące rodzaje rozwiązań filozoficznych w tej materii. Są to bardziej lub mniej jednorodnie wyartykułowane rozwiązania: (a) wspólnotocentryczne; (b) antropocentryczne; (c) proceduralno-instytucjonalne.

Pierwszą grupę rozwiązań tworzą różne modele wspólnot politycznych, które przyjmują jako kryterium ich wyjściowych założeń i zarazem nadrzędne kryterium organizowania właściwego im życia politycznego naturę wspólnoty państwowej każdorazowego modelu. Do drugiej należą te koncepcje, dla których kryterium to stanowi wielorako koncyptowana natura człowieka oraz właściwe jej przez niego spełnienie. Natomiast grupę trzecią tworzą koncepcje, które tego rodzaju kryterium upatrują w pragmatycznych warunkach funkcjonowania wspólnot, czyli w procedurach i regułach, zgłaszanych jako niezbędne do efektywnego funkcjonowania narodowych i ponadnarodowych bytów politycznych.

Rozwiązania mieszczące się w każdej z tych grup zamierzam podzielić egzemplarycznie według kryteriów: (1) przyjętego założenia wyjściowego skonkretyzowanego w określonej koncepcji państwa, człowieka lub instrumentarium; (2) branej pod uwagę jego więziotwórczej podstawy; (3) postulowanej postaci spoiwa.

### 5.1.1. Rozwiązania wspólnotocentryczne

Do rozwiązań wspólnotocentrycznych zaliczam te, dla których założeniem wyjściowym oraz nadrzędnym kryterium politycznego organizowania się, a zarazem nierzadko również punktem wyjścia do rozważań nad istotą właściwego mu spoiwa, są postulowane w celu urzeczywistnienia, lub też przyjmowane jako historycznie już urzeczywistniane, określone koncepcje państw. Koncepcje, które zakładają formułę ich funkcjonowania przyjmującą postać – zasadniczo – wspólnotowo zorganizowanych bytów politycznych oraz tak czy inaczej rozumianego przez nie dobra wspólnego.

W przypadku analizowanych rozwiązań, rozpatrując je zgodnie z przyjętymi kryteriami: (1) wyjściowego założenia; (2) jego

więziotwórczej podstawy, oraz (3) postulowanej postaci spoiwa, a zarazem nie zgłaszając roszczenia do kompletności proponowanego zestawienia, wyróżniłbym następujące koncepcje wspólnot państwowych spełniające powyższe założenia:

- (1) Koncepcję państwa jako wspólnoty wzajemności świadczeń i wspólnych wszystkim pożytków oraz szczęśliwego życia<sup>1</sup>, mającą swoją więziotwórczą podstawę w naturze człowieka rozumianego jako byt stworzony do życia w państwie. Jej postulowaną postacią spoiwa byłaby budowana na fundamencie sprawiedliwości więź międzyludzkiej przyjaźni (Platon, Arystoteles).
- (2) Koncepcję państwa jako wspólnoty prawnej, której więziotwórczą podstawę stanowiłoby jedno, wspólne wszystkim prawo oraz imperatyw jego powszechnej obowiązawalności w łonie tak rozumianej wspólnoty, a postulowaną postać spoiwa wyrażałaby już to sama więź prawna (Marek Tulliusz Ciceron, Immanuel Kant), już to więź prawna łączona z więzią generowaną przez pożytki wynikające z życia we wspólnocie (Scypion Afrykański Młodszy).
- (3) Koncepcję państwa jako wspólnoty interesów, fundowaną wspólnototwórczo w akcie zrzeszenia się prywatnych osób na mocy zawartej umowy społecznej, dzięki czemu zbiorowość tego rodzaju osób uzyskiwałaby swoją jedność, wspólne „ja” i swoją

---

<sup>1</sup> Jakkolwiek szczęście rozumiane jest zarówno przez Platona, jak i Arystotelesa jako najwyższe dobro zarówno człowieka, jak i państwa, a ku jego realizacji zmierzają oba te podmioty, to jednak filozofowie ci uznają wyższość szczęścia wspólnoty nad szczęściem jednostki. Platon tego rodzaju pogląd wyartykułował w dialogu *Państwo*, twierdząc ustami Sokratesa: „prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobiście szczęśliwy; prawu zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra; prawu samo wytwarza takich ludzi w państwie nie na to, żeby potem pozwolić każdemu, niech sobie idzie, którądy sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa”. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga VII, 519 D – 520. Natomiast Arystoteles dał temu wyraz, stwierdzając: „jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, 1094 b.

wolę powszechną<sup>2</sup>. Postulowaną postacią spoiwa tej koncepcji byłby wspólny wszystkim interes, czyli to, co w rozbieżnych interesach każdego członka tego rodzaju wspólnoty byłoby wspólnego (Jean-Jacques Rousseau)<sup>3</sup>.

- (4) Koncepcję państwa jako wspólnoty politycznej odpowiedzialności, mającej swoją więzionośną podstawę zarówno w moralnej powadze działań politycznych, której wyrazem byłaby odpowiedzialność za podejmowane decyzje, jak i w konstytutywnie ważnej dla niej funkcji religii, a postulowaną postać spoiwa w politycznie nośnej więzi natury religijno-moralnej (Søren Kierkegaard).
- (5) Koncepcję wspólnoty medialnego (za)istnienia, której więzionośną podstawę tworzyłaby zarówno wspólnoto(s)twórcza moc mediów, jak i wola medialnego (za)istnienia, natomiast jej spoiwo stanowiłoby medialnie kreowane (za)istnienie oraz właściwa mu więź wyobrażeniowa (Tomáš Halík)<sup>4</sup>.

Tak typologicznie wyróżnione propozycje wspólnotocentrycznie zorientowanych rozwiązań podejmujących zagadnienie spoiwa koncypowanych przez nie państwowych wspólnot politycznych, należałoby

<sup>2</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga I, rozdz. VI, s. 23.

<sup>3</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga II, rozdz. I, s. 31.

<sup>4</sup> Koncepcja ta, chociaż nieuwzględniona w powyższych analizach, zasługuje na uwagę. Według T. Halíka, jej propagatora, główną społeczno-polityczną postacią siły integrującej społeczeństwo w okresie od IV do XVI wieku było chrześcijaństwo, które począwszy od XVII wieku ustępuje miejsca nauce stającej się „dominującą «religio» Zachodu” czasów nowożytnych. Zaś wraz z postępującą industrializacją Europy tak rozumianą „siłą integrującą (*religio*), obok nauk, stają się kapitalistyczna ekonomia i mechanizmy wolnorynkowe”. (T. Halík, *Wzywany czy nie używany...*, dz. cyt., s. 32). Natomiast współcześnie są nią – w jego opinii – media. „Media wszelkiego rodzaju – twierdzi Halík – są systemem nerwowym społeczeństwa epoki informatycznej. Obejmują i łączą praktycznie wszystkie sektory jego życia. Tworzą przestrzeń, w której kultura, sport, polityka, gospodarka, nauka i religia spotykają się i w odpowiednim opakowaniu trafiają do świadomości milionów ludzi; bez medialnego rezonansu jakiegokolwiek zjawisko czy myśl mają dziś nikłe szanse na uzyskanie społecznego wpływu. Media integrują absolutną większość dzisiejszych społeczeństw Zachodu znacznie bardziej niż same informacje o wydarzeniach na świecie – przede wszystkim przekazują i kształtują całościowe postrzeganie świata”. (Tamże, s. 34-35).

jeszcze poszerzyć o polityczne, w swoich założeniach ponadpaństwowo kreślone, projekty Europy szeroko omawiane w trzecim rozdziale tego studium. Mianowicie o kulturowe i polityczne projekty Europy jako: wspólnoty rzeczywistej solidarności (Robert Schuman), wspólnoty zjednoczonej w różnorodności (*Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*), wspólnoty postępu i przywództwa – spadkobierczyni idei rewolucji francuskiej (Jacques Chirac), wspólnoty europejskiego dziedzictwa w służbie współczesności dobrobytu i wartości (Angela Merkel), a także wspólnoty ducha (Jan Paweł II), wspólnoty nowej tożsamości (Benedykt XVI) i wspólnoty nowego humanizmu (Franciszek).

### 5.1.2. Rozwiązania antropocentryczne

Pośród koncepcji wziętych pod uwagę w tym studium, do grupy rozwiązań zorientowanych antropocentrycznie zaliczam te filozoficzne ujęcia zagadnienia spoiwa wspólnot politycznych, dla których założeniem wyjściowym podejmowanego namysłu w tej materii, a także nadrzędnym kryterium politycznego organizowania życia zbiorowego jest wielorako definiowany człowiek, zależnie od przyjmowanych przez te ujęcia koncepcji ludzkiej natury. Zestawiając je typologicznie według przyjętych kryteriów, mianowicie: (1) wyjściowego założenia, czyli przyjmowanej koncepcji człowieka; (2) branego pod uwagę więziotwórczego wymiaru jego natury, wreszcie (3) postulowanej postaci spoiwa tworzonej przez niego wspólnoty, można wśród nich wyróżnić następujące, ważniejsze koncepcje człowieka stanowiące ich podstawę:

- (1) Koncepcję człowieka, jako istoty z natury społecznej, dzięki której więziotwórczą podstawę zawiązywanej przez niego wspólnoty politycznej stanowiłaby ta jego społeczna natura, której ostatecznym spełnieniem byłaby *visio beatifica* we wspólnocie zbawionych. Natomiast jej postulowane spoiwo, biorąc pod uwagę doczesną wspólnotę polityczną, przyjmowałoby postać więzi przyjaźni obywatelskiej (Tomasz z Akwinu).

- (2) Konceptję człowieka, jako istoty z natury wolnej oraz samowładnej, znajdującej się pod rządami prawa natury, gdzie więzionośne podwaliny pod wspólnotę obywatelskiego społeczeństwa kładłaby właściwa każdemu wola zachowania przynależnej mu z natury własności, czyli życia, wolności i majątku wyrażona w akcie zawarcia umowy społecznej w tym zakresie, powołującej do istnienia wspomniane społeczeństwo obywatelskie. Zaś jej postulowane spoiwo stanowiłaby ugoda, „którą każdy zawiera z pozostałymi, by zjednoczyć się w jedno ciało, działać jak jedno ciało i tak ustanowić wspólnotę”<sup>5</sup> (John Locke).
- (3) Konceptję człowieka, jako tego, który z natury dąży do realizacji własnych interesów, namiętności oraz wzajemnych rywalizacji, i dla którego więziotwórczą podstawę tworzonej przez niego wspólnoty konstytuowałaby z jednej strony wspólna wszystkim ludziom wola ich urzeczywistniania, a z drugiej konieczność bezpiecznej koegzystencji uwzględniającej prywatne interesy wszystkich członków tego rodzaju wspólnoty<sup>6</sup>. Tym, co spajałoby tak rozumianą wspólnotę, byłby wspólny wszystkim strach i absolutny monarcha (Thomas Hobbes) lub interes definiowany jako to, co wspólne w rozbieżnych i nierzadko sprzecznych interesach jednostek stanowiących taką wspólnotę (Jean-Jacques Rousseau).

### 5.1.3. Rozwiązania proceduralno-instytucjonalne

Ostatnia grupa rozwiązań, które przynoszą analizowane w tym studium europejskie konceptcje spoiwa wspólnot politycznych, to konceptcje przyjmujące jako wyjściowe założenia więzi proceduralno-instytucjonalne, koncentrując się głównie na instrumentarium niezbędnym do urzeczywistnienia państwowych i ponadpaństwowych bytów politycznych i ich efektywnego funkcjonowania.

---

<sup>5</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 211, s. 380.

<sup>6</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., Księga II, rozdz. I, s. 31.

W przypadku tych pierwszych, do kluczowych postaci więzi natury proceduralnej zdaje się, że można zaliczyć Habermasowskie „nieodzowne założenia pragmatyczne” dotyczące praktyki argumentacji, przyjmowane między innymi w demokratycznym procesie deliberatywnego kształtowania opinii i woli obywateli. Założenia, z których najważniejsze to: „(a) inkluzywność [...]; (b) równa dystrybucja komunikacyjnych swobód [...]; (c) warunek szczerości [...]; (d) brak przypadkowych i zewnętrznych lub wpisanych w strukturę komunikacji presji”<sup>7</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o ponadpaństwowe byty polityczne, rozważane postacie ich możliwego spoiwa zdają się sytuować bardziej w obszarze rozwiązań instytucjonalnych niż proceduralnych. Rozwiązania te, używając terminologii Ralfa Dahrendorfa można by nazwać „zimnymi projektami” w ramach instrumentarium życia publicznego, niezbędnymi do sprawnego funkcjonowania tego rodzaju tworów społeczno-politycznych, lecz – w mojej ocenie – niewystarczającymi, by zapewnić im trwałość. Przykładem tego rodzaju rozwiązań będą zgłaszane przez Jürgena Habermasa wstępne wersje koncepcji:

- (1) europejskiego obywatelstwa, jako „świadomości zobowiązania wobec europejskiego dobra wspólnego”;
- (2) wspólnej kultury politycznej, której istotę stanowiłaby wyodrębniona z różnych kultur narodowych wspólna polityczno-kulturowa świadomość;
- (3) obywatelstwa demokratycznego, wymagającego uspołecznienia wszystkich obywateli w ramach wspólnej kultury politycznej.

Koncepcje te zdają się przenosić główny akcent z kryterium racji uzasadniających celowość społeczno-politycznych form organizowania się na pragmatycznie rozumiane kryterium ich proceduralnego i/lub instytucjonalnego funkcjonowania. Odpowiadają one bowiem na pytanie „w jaki sposób” lub „dzięki czemu” można by zagwarantować funkcjonowanie ponadpaństwowego bytu politycznego. Innymi słowy na pytanie o to, jakie warunki powinny zostać spełnione, aby można było oczekiwać powodzenia tego rodzaju przedsięwzięcia.

---

<sup>7</sup> J. Habermas, *O architektonice różnicowania dyskursu. Mała replika na wielki spór*, dz. cyt., s. 74.



Trudno natomiast jest znaleźć w nich odpowiedź na bardziej podstawowe pytanie „po co” tego rodzaju organizowania się, czyli, co miałyby stanowić jego nadrzędny sensowny cel, który mógłby usensownić partykularne cele immanentnie właściwe temu instrumentarium, wzmacniając jego spoiwonośny potencjał.

## 5.2. Koncepcje spoiwa wspólnoty politycznej w myśli polskiej

Podobnie jak w europejskiej myśli filozoficznej, również i w polskiej filozofii społeczno-politycznej można typologicznie wyróżnić koncepcje rozwiązań zagadnienia spoiwa zawiązywanych wspólnot politycznych w ich polskim kształcie, zbieżne w kwestii ich wyjściowych założeń. Próbę tego rodzaju typologicznego przyporządkowania tych koncepcji oraz w ich ramach egzemplarycznego zestawienia zgłaszanych przez nie rozwiązań według przyjętych w tym celu kryteriów, omówionych w części wstępnej tego rozdziału, stanowi poniższa systematyzacja.

### 5.2.1. Rozwiązania wspólnotocentryczne

Pośród wspólnotocentrycznie zorientowanych koncepcji wziętych pod uwagę w tym studium można wyróżnić przynajmniej trzy znacząco odmienne podejścia do zagadnienia spoiwa wspólnoty politycznej. Są to podejścia uwzględniające każdorazowo inne jej rozumienie, mianowicie jako państwa, narodu i ojczyzny.

#### 5.2.1.1. Spoiwo państwa

Do grupy rozwiązań podejmujących zagadnienie wspólnototwórczej więzi, wychodząc od refleksji nad państwem – jego istotą, nadrzędnym celem i dobrym funkcjonowaniem – należałyby, według mnie, koncepcje wspólnot politycznych proponowane przez Andrzeja

Frycza Modrzewskiego i Piotra Skargę w ich rozważaniach dotyczących naprawy Pierwszej Rzeczypospolitej, a także koncepcja zgłaszana przez Feliksa Konecznego w jego namyśle nad odrodzonym państwem polskim w kształcie Drugiej Rzeczypospolitej. Byłyby to zatem następujące koncepcje Rzeczypospolitej rozpatrywane egemplarycznie zgodnie z przyjętymi kryteriami: (1) wyjściowego założenia; (2) jego więziotwórczej podstawy, oraz (3) postulowanej postaci spoiwa:

- (1) Koncepcja Rzeczypospolitej powszechnego obywatelstwa i wspólnego prawa, to znaczy obywatelstwa przynależnego wszystkim jej mieszkańcom i prawa jednakowo obowiązującego wszystkich. Jej więziotwórczą podstawę stanowiłyby przysługujące wszystkim: równość, godność oraz prawo do życia dobrego i szczęśliwego na mocy posiadania przez wszystkich tej samej ludzkiej natury. Natomiast postulowane spoiwo tej koncepcji wspólnoty państwowej współtworzyłyby obyczaje i prawa – w duchu tradycji Cycerońskiej – oraz obywatelska życzliwość przyjmująca postać społecznej solidarności (Andrzej Frycz-Modrzewski).
- (2) Koncepcja Rzeczypospolitej chrześcijańskiej, mająca swoją więzioność podstawę w religii chrześcijańskiej stanowiącej jej kamień węgielny. Poszukiwane spoiwo tak rozumianej wspólnoty państwowej konstytuowałyby podstawowe prawa chrześcijańskiej i ogólnoludzkiej koegzystencji, przykazane chrześcijanom przez Jezusa Chrystusa: wzajemna miłość, zgoda i pokój (Piotr Skarga).
- (3) Koncepcja obywatelskiego państwa polskiego<sup>8</sup>, którego wspólnotonośny fundament miałyby tworzyć kultura umysłowa narodu rozwijana na bazie polskiego logosu i etosu, czyli myśli i czynu, ku jej postaci określanej mianem „kultury czynu”. Zaś podstawowe spoiwo tego rodzaju cywilizacyjno-kulturowej wspólnoty obywatelskiej stanowiłaby więź własnej „narodowości”, której istotą, w odniesieniu do Drugiej Rzeczypospolitej,

<sup>8</sup> Więcej na temat tej koncepcji państwa, rozwijanej przez Feliksa Konecznego w książce *Polskie Logos a Ethos*, zobacz w: T. Homa, *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 205-218.

byłaby polskość wydoskonalana przez wszystkie kategorie polskiej kultury umysłowej oraz przez właściwe im formy kulturowego rozwoju narodu (Feliks Koneczny).

### 5.2.1.2. Spoiwo narodu

Pośród koncepcji, których wyjściowe założenie nie stanowiłyby określone postacie państwa, lecz – zasadniczo kulturowo rozumiana, jednak politycznie znacząca – wspólnota narodowa, można wyróżnić kilka koncepcji tego rodzaju wspólnot oraz przyjmowanego przez nie spoiwa:

- (1) Koncepcję narodu trwającego w jedności pomimo rozbiorowych podziałów, dla którego więziotwórczą podstawę tworzyłyby tożsamość jego zbiorowego „my”, konsolidowana przez wspólność wychowania oraz wymiany myśli i przekonań ponad granicami zaborów, a której postulowane spoiwo stanowiłyby: ojczyste obyczaje, rodzimy język i żywa więź kulturowa narodu utrzymująca w jedności rozdartą rozbiorowymi podziałami wspólnotę (Hugo Kołłątaj).
- (2) Koncepcję narodu jako wspólnoty uznającej się w jestestwie swoim jako byt moralny, której wspólnotonośną podstawą byłoby historyczne życie tak rozumianego narodu obejmujące zarówno jego przeszłość, jak i teraźniejszość, a właściwe mu spoiwo stanowiłaby ojczysta literatura w romantycznym tego terminu znaczeniu (Maurycy Mochnacki).
- (3) Koncepcję narodu jako aktywnej wspólnoty kultury, samodzielnie stanowiącej o sobie i w ten sposób urzeczywistniającej swoją moralną wolność, która posiadałaby swój więzionośny fundament w aktualnym trwaniu narodu w tym, co tu i teraz stanowiłoby treść jego życia. Jej spoiwem, w myśl autora tej koncepcji, byłby niezakłamany język publicznego komunikowania, gwarantowany przez „życie w godności” generujące więź odpowiedzialności za wspólnototwórczą funkcję słowa w przestrzeni publicznej i za prawdziwość życia (Leszek Kołakowski).

### 5.2.1.3. Spoiwo ojczyzny

W niniejszym studium koncepcję spoiwa wspólnoty państwowej, wyprowadzaną z filozoficznego namysłu nad istotą ojczyzny, przedstawia pozostający pod wpływem dialektyki heglowskiej Karol Libelt w swoich rozważaniach na temat idei ojczyzny jako wielopostaciowej rzeczywistości „najpełniejszego żywota”<sup>9</sup>, w jego tego terminu znaczeniu, współtworzonej przez jej materialną, duchową i żywotną postać, a utrzymywanej w owym najpełniejszym żywocie „myślą bożą – posłannictwem danym narodowi do spełnienia”<sup>10</sup>.

Jej wspólnototwórcze podstawy miałyby być konstytuowane przez współtworzące każdą z tych postaci właściwe jej przejawy oraz ich określone złożenia, czyli ziemię i lud (materialna postać ojczyzny), narodowość i język (duchowa postać ojczyzny), byt polityczny i religię (żywotna postać ojczyzny). Natomiast tym, co by spajało tak misjonistycznie rozumianą ojczyznę byłyby zarówno „jednie” właściwe tym postaciom, które Libelt upatrywał w prawie, literaturze i dziejach narodu, jak i posłannictwo definiowane jako bożostan ojczyzny łączący w sobie jej żywot zewnętrzny [Państwo] i wewnętrzny [Kościół]<sup>11</sup>.

### 5.2.2. Rozwiązania antropocentryczne

W kręgu rodzimej filozofii społeczno-politycznej podejście antropocentryczne zdaje się proponować Adam Chmielewski w swoich *Dwóch koncepcjach jedności*, którym został poświęcony w drugim rozdziale tego studium podrozdział „Pragnienie bezpieczeństwa i uznania”.

Biorąc pod uwagę typologicznie wyróżnione rodzaje koncepcji wspólnot politycznych i społecznych, uwzględniających zagadnienie wewnątrzwspólnotowych więzi, czyli ich ujęcia wspólnotocentryczne, antropocentryczne i proceduralno-instytucjonalne, rację przemawiającą za antropocentrycznością rozważanych przez Chmielewskiego

<sup>9</sup> Por. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 105.

<sup>10</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 105.

<sup>11</sup> Por. K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., s. 105.

koncepcji wspólnotowych form życia zbiorowego oraz tego, co utrzymywałoby je w jedności, uzasadniałoby ich wyjściowe założenie. Założeniem tym – przyjąwszy hipotetycznie, że moje rozumienie jego myśli jest właściwe – byłaby koncepcja człowieka jako tego, kogo cechuje powszechna potrzeba bezpieczeństwa i uznania wynikająca z właściwego każdemu pragnienia dominacji nad innymi ludźmi, możliwa jednak do zrealizowania jedynie wespół z nimi.

Co się tyczy więziotwórczej podstawy rozważanych przez niego dwóch typów wspólnot, tworzonych w oparciu o tego rodzaju wyjściowe założenie, czyli wspólnoty autorytarnej oraz wspólnoty negocjacyjnej, podstawę tę, lub też jej fundamentalnie ważne zręby, zdaje się, że stanowiłyby wspomniane, z natury więzionośne, potrzeby bezpieczeństwa i uznania. One też, gdy chodzi o koncepcje jedności tych wspólnot, przyczyniałyby się prymarnie do budowania instrumentalnie rozumianych międzyludzkich więzi umożliwiających ich realizację niezbędną do naszego prawidłowego funkcjonowania<sup>12</sup>. Jednak nie wyczerpywałyby one spoiwonośnego potencjału rozważanych wspólnot. Ten bowiem byłby współtworzony zarówno przez leżące u podstaw obu typów wspólnot te same antropologiczne potrzeby bezpieczeństwa i uznania, jak i przez właściwe formułom wspólnot autorytarnych i negocjacyjnych ich spoiwonośne instytucjonalno-proceduralne czynniki.

Otóż w przypadku wspólnoty autorytarnej, tworzonej – według Chmielewskiego – w oparciu o zasadę narzucania wszystkim jej członkom określonego czynnika spajającego w celu zapewnienia tego rodzaju wspólnotcie zaistnienia i trwałości, jej spoiwo natury instytucjonalno-proceduralnej przyjmowałoby złożoną postać współtworzoną przez tak instytucjonalnie narzucane spoiwo oraz przez procedury narzucania go i wymuszania jego przyjęcia i respektowania przez wszystkich członków takiej wspólnoty.

Podobnie jeśli idzie o wspólnotę negocjacyjną, urzeczywistniającą koncepcję jedności negocjowanej w procesie argumentacji poszukującej porozumienia, koncepcję afirmującą bezpieczeństwo oraz

---

<sup>12</sup> Por. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 29.

jednostkową autonomię, podmiotowość i wolność wszystkich jej członków<sup>13</sup>, tym, co miałyby spajać tak konstytuowaną wspólnotę oprócz więzionośnych z natury potrzeb, byłby, z punktu widzenia instytucjonalno-proceduralnego, negocjowany kompromis oraz procedury jego osiągnięcia.

Do koncepcji tych, biorąc pod uwagę niniejsze studium, zaliczyłbym przyporządkowane już do grupy ujęć wspólnotocentrycznych koncepcje: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotra Skargi i Leszka Kołakowskiego. Należałaby do nich także koncepcja Adama Chmielewskiego, sytuowana również w grupie ujęć proceduralno-instytucjonalnych. W tym, co dotyczy antropologicznego aspektu wyjściowych założeń wspomnianych koncepcji, chodziłoby o:

- (1) Andrzeja Frycza-Modrzewskiego koncepcję członka wspólnoty państwowej, równego w prawach niezależnie od przynależności stanowej, na mocy posiadania tej samej ludzkiej natury, nierozłącznie skorelowaną z jego koncepcją państwa jako wspólnoty powszechnego obywatelstwa i wspólnego prawa;
- (2) Piotra Skargi koncepcję członka *civitatis christianae* jako chrześcijanina i obywatela;
- (3) Leszka Kołakowskiego koncepcję człowieka jako tego, który opowiadając się za życiem w prawdzie albo w zakłamaniu wybiera życie w godności lub w jej zaprzeczeniu;
- (4) Adama Chmielewskiego koncepcję człowieka jako istoty poszukującej bezpieczeństwa i uznania we wspólnocie kompromisu i respektu.

### 5.3. Konstatacje i refleksje

Analiza podejmowanego przez europejską myśl filozoficzno-polityczną zagadnienia spoiwa wspólnot politycznych odsłania zarówno wielość istotowo odmiennych podejść do tej problematyki, jak i różnorodność proponowanych w ich ramach rozwiązań. Odsłania także brak jakiegś rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie o istotę więzi, czy to

<sup>13</sup> Por. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, dz. cyt., s. 29.

dawnych, czy współczesnych ciał politycznych przyjmujących kształt bytów państwowych lub ponadpaństwowych, która byłaby powszechnie podzielana.

Również proponowana typologizacja ujęć tej problematyki według kryterium wyjściowych założeń rozważanych koncepcji wspólnot politycznych, w ramach których sytuują się poszczególne koncepcje analizowanych więzi, nie przynosi takich rozstrzygnięć. Jakkolwiek zdaje się wnosić warty wzięcia pod uwagę przyczynek do namysłu nad zagadnieniem poszukiwanego spoiwa.

Konstatacje te skłaniają do pytań, pośród których chciałbym wziąć pod uwagę dwa z nich, mianowicie pytania:

- (1) o walor poznawczy faktu istnienia wielości argumentacyjnie uzasadnialnych koncepcji spoiwa politycznie organizowanych zbiorowości i znaczenie tego faktu dla namysłu filozoficznego nad zagadnieniem spoiwonośnych czynników życia zbiorowego w jego publicznych formach wyrazu;
- (2) o zasadność, adekwatność i samostarczalność zarówno analizowanych w tym studium, wspólnotocentrycznych, antropocentrycznych i proceduralno-instytucjonalnych ujęć problematyki wspólnotowości realizowanej w postaci państwowych i ponadpaństwowych bytów politycznych, jak i koncepcji spoiwa tego rodzaju bytów, proponowanych w ich obrębie.

Biorąc pod uwagę pierwsze z powyższych pytań, uważam, że fakt istnienia wielości argumentacyjnie uzasadnialnych koncepcji spoiwa państwowo organizowanych zbiorowości niesie z sobą istotny walor poznawczy w temacie stanowiącym przedmiot niniejszego studium i zasługuje na filozoficzny namysł. Poznawczą ważność tego faktu odsłania, w moim przekonaniu, odpowiedź na pytanie o przyczynę konstatowanej wielości koncepcji spoiwa tego rodzaju bytów, czyli o to, dlaczego mamy do czynienia z wieloma ujęciami zagadnienia spoiwa, a nie z jednym, a także o to, co ten fakt może implikować?

Zdaje się, że w odpowiedzi na pierwszą część tak postawionego pytania, w świetle analizowanych w tym studium europejskich koncepcji spoiwa wspólnot politycznych, można zasadnie formułować twierdzenie, iż wielość koncepcji spoiwa wspólnot politycznych nadających sobie formułę państwa lub bytu ponadpaństwowego odzwierciedla po

części, co oczywiste, wielość fundujących je koncepcji obywatelskości i państwowości, obecnych tak w dziejach europejskich państw, jak i w filozoficznym namyśle dotyczącym zagadnienia ich dobrego urzędu – wielość wyrażającą naturalną różnorodność politycznego samorozumienia i samostanowienia jednostek i/lub zbiorowości wynikającą z ich różnorako warunkowanej jednostkowej i zbiorowej wolności, czyli wielość, która oddaje zarówno ich teoretycznie rozważaną, jak i faktycznie urzeczywistnianą polityczną podmiotowość.

Zarazem jednak, również po części, tego rodzaju wielość odzwierciedla także konieczną ontycznie złożoność (u)tworzonych wspólnot państwowych stanowiących politycznie konstytuowane jedności wielości: obywateli, wspólnot i stowarzyszeń, instytucji życia społecznego i politycznego.

Należy przy tym zauważyć, że jeśli namysł ogólcenoeuropejski nad problematyką spoiwa wspólnot państwowych, ukazując wielość podejść do tego zagadnienia i rozmaitość jego rozwiązań możliwą do uchwycenia w różnych nurtach filozoficznych oraz w dziejach różnych europejskich państw, pozwala na wskazanie politycznej podmiotowości suwerena oraz ontycznej złożoności instytucji państwa jako istotnych racji wielości koncepcji tego rodzaju spoiwa, to polska myśl w tym zakresie, stanowiąca swego rodzaju *case study* tego zagadnienia w jego polskim kształcie przez fakt, iż bierze pod uwagę zasadniczo jedną i tę samą wspólnotę w kontekście jej zmiennych uwarunkowań społecznych i politycznych czasów nowożytnych i współczesnych, pozwala na uchwycenie plastyczności tego spoiwa i jego kontekstowego, procesualno-wydarzeniowego charakteru.

Mówiąc o plastyczności spoiwa, przez termin ten rozumiem jego modyfikowalność implikowaną przez politycznie podmiotowe, bytowo istotne i konwencjonalistyczne determinanty, które współtworzą i współkształtują wspólnoty państwowe. Innymi słowy, rozumiem przez to modyfikowalność spoiwa tego rodzaju wspólnot implikowaną przez ich suwerenne akty samostanowienia – zwłaszcza w zakresie rozwiązań ustrojowych – ontyczną złożoność tych wspólnot ze względu na to, co istotowo konieczne i zarazem wystarczające dla ich istnienia i funkcjonowania, a także przez wymogi prawnych kryteriów ich międzynarodowego uznania.



Natomiast mówiąc o kontekstowym, procesualno-wydarzeniowym charakterze spoiwa, terminem tym określam sposób jego tworzenia i modyfikowania. Sposób polegający na tym, że spoiwo to, po pierwsze, jest tworzone i modyfikowane zawsze w ramach określonych, zwykle niestatycznych kontekstów społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych oraz zależnie od nich. Zaś po drugie, że sam sposób tworzenia go i modyfikowania jest natury procesualnej i/lub wydarzeniowej.

Podstawowe formy wyrazu procesualnego sposobu tworzenia i modyfikowania spoiwa wspólnot państwowych stanowią między innymi zarówno procesy budowania więzi społeczno-kulturowych tych wspólnot, jak i procesy politycznej emancypacji ich społeczeństw w zakresie samorozumienia, samoorganizowania się i publicznego uzgadniania opinii i woli, kształtujące ich obywatelską podmiotowość i jej spoistość.

Zaś pośród istotnych przejawów wydarzeniowego charakteru tworzenia i modyfikowania spoiwa wspólnot państwowych można wskazać wydarzenia konstytutywnie ważne dla takich wspólnot, jak akty obywatelskiego samostanowienia, publicznie krystalizujące i wyrażające suwerenną wolę obywateli, a także wydarzenia mające istotny wpływ na ich istnienie i funkcjonowanie (akty zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego, klęski żywiołowe itp).

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, można zasadnie twierdzić, że próby konstruowania uniwersalnej koncepcji spoiwa wspólnot politycznych jako państw skazane są na niepowodzenie. W równej mierze odnosi się to do Kantowskiej, optymistycznej koncepcji jednoczącego wszystkich ducha handlu, o której pisał w „Dopisku pierwszym” *Do wiecznego pokoju* (1795): „Tak jak przyroda z jednej strony mądrze rozdzieliła narody, spośród których wola każdego państwa i to nawet ugruntowana w samym prawie międzynarodowym, chętnie chciałaby sobie podporządkować chytrą siłą lub siłą inne [państwa], tak z drugiej strony jednoczy ona mocą wzajemnego, korzystnego interesu te narody, których pojęcie prawa kosmopolitycznego nie ochroniłoby przed przemocą i wojną. Jest to duch handlu, który nie może współistnieć z wojną i wcześniej lub później zawładnie każdym narodem”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 187.

Istotnie, można się zgodzić z Kantem co do tego, że wcześniej czy później duch handlu zawładnie każdym narodem, jak mamy tego przykład w dokonywanej współcześnie globalizacji świata zwłaszcza w tym wymiarze. Nie oznacza to jednak, iż zawładnąwszy będzie miał on moc jednoczenia, o której pisał Kant. W tej sprawie odmiennego zdania są wszyscy autorzy współczesnych projektów zjednoczenia Europy, analizowanych w tym studium, zgodnie podkreślający, że ekonomia nie wystarcza, by to osiągnąć.

Gdy idzie o pytanie drugie dotyczące zasadności, adekwatności i samostarczalności analizowanych w tym studium ujęć problematyki wspólnotowości realizowanej w postaci państwowych i ponadpaństwowych bytów politycznych, mianowicie ujęć wspólnotocentrycznych, antropocentrycznych i proceduralno-instytucjonalnych, uważam, że ujęcia te, pomimo ich selektywnego doboru, pozwalają uchwycić zagadnienie spoiwa wspólnot politycznych w sposób reprezentatywny dla teorii i praktyk polityczno-państwowej organizacji społeczeństw w ich znaczących dla europejskiego kręgu kulturowego formach wyrazu, które stanowią próby tak teoretycznego, jak i praktycznego ukonkretnienia ontycznej złożoności tego rodzaju wspólnot. Złożoności, którą w sferze namysłu teoretycznego wyrażają zwłaszcza przyjęte koncepcje człowieka, społeczeństwa i państwa oraz jednostkowego i zbiorowego funkcjonowania w obszarze życia społecznego i politycznego, jak również określone kanony wartości, wzorów zachowań i reguł wzajemnego porozumiewania się oraz koegzystowania w przestrzeni publicznej. Natomiast w praktyce realizują ją organizujący się obywatele, tworzone przez nich pluralistyczne społeczeństwo obywatelskie oraz stanowiona wspólnota państwowa wraz z jej instytucjami, a także wypracowywane przez tego rodzaju zbiorowość procedury osiągania porozumienia w zakresie publicznego kształtowania jej opinii i woli.

Uważam przy tym, że wspomniane ujęcia wspólnotocentryczne, antropocentryczne i proceduralno-instytucjonalne, gdy chodzi o współczesne formy wspólnot politycznych, tym adekwatniej ujmują złożoność tych wspólnot współtworzoną przez ich konstytutywne czynniki natury antropologicznej, instytucjonalnej i proceduralnej, im bardziej łącznie, a nie rozdzielnie ją współwyznaczają.

To zaś, jeśli chodzi o zagadnienie spoiwa wspólnot politycznych, każe się pytać o implikacje, jakie w to zagadnienie wnosi tak rozumiana złożoność wspólnot politycznych – o implikacje, które wynikają z natury czynników współtworzących rozważaną złożoność, a także z ich wzajemnych odniesień i zależności.

Przyjmując ontyczną złożoność rozważanych wspólnot politycznych, jestem zdania, że zagadnienie właściwego im spoiwa należy rozpatrywać, po pierwsze, wieloaspektowo ze względu na tego rodzaju złożoność. Po drugie, komplementarnie, zważywszy na dopełniający charakter antropologicznych, instytucjonalnych i proceduralnych rozwiązań w zakresie tego, co łączy. Po trzecie, symbiotycznie, biorąc pod uwagę wzajemne odniesienia i zależności występujące między tymi rozwiązaniami i ich ontycznymi uwarunkowaniami. Wreszcie, po czwarte, całościowo i systemowo. Uważam bowiem, że tak złożone spoiwo, które bierze pod uwagę zarówno to, co intersubiektywnie nas łączy, lub może łączyć między sobą jako członków określonej wspólnoty – również w jej politycznej formie wyrazu, jak i to, co przyczynia się do instytucjonalnej i proceduralnej spójności tego rodzaju wspólnot (całościowość ujęcia zagadnienia spoiwa), tworzy, czy też raczej powinno tworzyć swego rodzaju system. Mianowicie system sensonometrycznych i więziotwórczych modalności tak wieloaspektowo i wielowymiarowo konstytuowanego spoiwa, które to spoiwo generują współtworzące je, wzajemnie się warunkujące podsystemy osób, instytucji i procedur.

Czy można wskazać jakąś zasadę regulatywną rządzącą tego rodzaju systemem tworzonym przez jego częściowo wzajemnie się warunkujące, a zarazem częściowo autonomiczne podsystemy spoiw? Uważam, że tak, i że w przypadku podsystemów tę zasadę w sposób istotny wyznacza każdorazowo przedmiot formalny poszczególnych podejść do badanego tu zagadnienia, które typologicznie zostały wyodrębnione jako podejścia natury antropologicznej (koncepcje człowieka), instytucjonalnej (koncepcje wspólnot państwowych i ponadpaństwowych) i proceduralnej (koncepcje reguł życia społecznego i politycznego).

Natomiast w odniesieniu do systemów spoiw tworzonych przez te podsystemy, uwzględniających ontyczną złożoność wspólnot

politycznych nadających sobie jakąś postać państwa, odpowiedź na pytanie o to, co miałyby stanowić właściwą tym systemom zasadę regulatywną, nadrzędną względem zasad regulatywnych poszczególnych podsystemów, zdaje się być warunkowana współczesnymi rozstrzygnięciami sformułowanego już w starożytności pytania o zasadniczy cel powoływania do istnienia instytucji państwa.

W moim rozumieniu tego zagadnienia przyjmuję, że zasadą tą jest integralnie rozpatrywany człowiek, jako istota materialno-duchowa, której społeczna natura stanowi *conditio sine qua non* każdej formy wspólnotowości, a jej przyrodzona, niezbywalna i nienaruszalna godność kładzie podwaliny pod rządzącą tą wspólnotowością normatywność, zaś właściwe jej człowieczeństwo, rozumiane jako jej natura, w Arystotelesowskim tego pojęcia znaczeniu, czyli jako „właściwość [...], jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania”<sup>15</sup>, wyznacza przestrzeń tego, co dla niej i tworzonej przez nią wspólnoty dobre i pożyteczne.

W przestrzeń tę, wyznaczaną w swej ostatecznej formie przez kres procesu stawania się człowieka, czyli jego urzeczywistnione w tym świecie człowieczeństwo, wpisuje się także polityczna forma ludzkiego istnienia i działania znajdująca swoje szczególne ukonkretnienie we wspólnocie państwowej. W instytucji, którą Arystoteles w Pierwszej Księdze *Polityki* definiował teleologicznie jako wspólnotę wszechstronnej samowystarczalności, która „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”<sup>16</sup>.

Jak można by rozumieć to, co miałyby stanowić *in concreto* ostateczny kres tego procesu naszego uczłowieczania się, w którym osiągalibyśmy definitywną postać właściwego nam człowieczeństwa? Wielość odpowiedzi, jakich udzielili filozofowie na przestrzeni wieków w tej materii, jest powszechnie znana.

W przyjmowanej przeze mnie koncepcji człowieka, której zarys przedstawiłem w rozprawie zatytułowanej *Obywatelskość*<sup>17</sup>, tym, co miałyby stanowić kres jego ziemskiego stawania się, byłby człowiek

<sup>15</sup> Arystoteles, *Polityka*, cyt., Księga I, 1252 b.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Polityka*, cyt., Księga I, 1252 b.

<sup>17</sup> Zob. T. Homa, *Obywatelskość*, dz. cyt., s. 284-290.

urzeczywistniający swoje spełnienie w ziemskim porządku istnienia dzięki bytowaniu na sposób ludzki w humanizowanym przez siebie świecie. Chodzi tu o bytowanie na sposób współwyznaczany zwłaszcza przez trzy komplementarnie do siebie odniesione postacie naszego człowieczego zakorzenienia: postaci zakorzenienia podmiotowego mianowicie intra- i intersubiektywnego oraz zakorzenienia określane go przeze mnie mianem przedmiotowego – udomowiającego świat.

Biorąc pod uwagę zakorzenienie *intra*subiektywne, rozumiem przez nie – generalnie rzecz ujmując – konstytuowanie się jednostki w jej samorozumieniu i działaniu. Mam na myśli zatem proces, którego istota polega na zapośredniczonym przez „Innego”, w tym również „absolutnie Innego”, kształtowaniu się „podmiotowego ja” jednostki. „Ja” umożliwiające jej zakorzenienie się w niej samej, a którego *conditio sine qua non* stanowi jej ontyczna otwartość na „Innego” i bycie na niego jakoś zdana.

Co się tyczy zakorzenienia *intersubiektywnego*, definiuję je jako zakorzenienie w tworzony przez nas świat relacji międzyludzkich, które znajduje swój szczególny wyraz w zbiorowym, podmiotowo więziotwórczym „my”. W „my”, w którym i dzięki któremu konstytutywnie do siebie odniesieni, jako sobie jakoś współobecni, i na siebie zdani, możemy urzeczywistniać własne człowieczeństwo, już to tworząc i współtworząc, już to wspólnie odsłaniając i/lub kształtując konieczne do jego realizacji wartości oraz inne, materialne i niematerialne dobra. Znaczące postacie tego rodzaju zakorzenienia w zbiorowym „my” upatrywałbym nie tylko we wspólnocie rodzinnej, lokalnej i narodowej (zważywszy na polską tradycję organizacji życia społecznego i politycznego), ale również we wspólnocie przekraczającej granice szeroko rozumianej lokalności, aż po wspólnotę ogólnoludzkiego „my”, kładącą podwaliny pod globalną solidarność z jej więziami istotnie znaczącymi dla różnych postaci wspólnotowości.

Wreszcie, gdy chodzi o zakorzenienie *przedmiotowe*, dokonujące się w procesie uczłowieczającego udomowiania ziemskiego świata mojego i naszego bytowania „tu i teraz”, sformułowaniem tym wyrażam zakorzenienie powstałe w procesie czynienia tak dookreślonego świata zamieszkiwalnym na sposób ludzki i *de facto* zamieszkałym w różnych formach współbytowania, w wyniku kulturowej aktywności

ludzkich zbiorowości. Aktywności owocującej między innymi tworzonymi instytucjami życia zbiorowego, pośród których, w interesującym to studium temacie, na szczególną uwagę zasługiwałoby współbytovanie w ramach instytucji państwa i bytu ponadpaństwowego.

Tak rozumiane „bytovanie człowieka na sposób ludzki w humanizowanym przez siebie świecie” – w przyjmowanej przeze mnie koncepcji człowieka, jako istoty materialno-duchowej, konstytutywnie otwartej na Innego, w tym również absolutnie Innego, rozpoznawanego w jego judeochrześcijańskim doświadczeniu jako osobowy Bóg wkraczający w dziejowość człowieka, nawiązujący z nim podmiotową relację miłości i nadziei oraz stanowiący absolutny kres jego stawania się i ostateczny horyzont jego definitywnego bytowania – to wprawdzie jedyny dostępny nam sposób bycia w ziemskim porządku ludzkiego istnienia, istotnie dookreślający kształt tego, co nas łączy, lub też mogłoby łączyć, aczkolwiek według tej koncepcji nie jedyny możliwy nam w ogóle. Podzielając bowiem przekonanie o prawdziwości judeochrześcijańskiego doświadczenia, przyjmuję w oparciu o nie możliwość ludzkiego bytowania, które przekracza czasowość naszego „tu i teraz”. Innymi słowy, przyjmuję możliwość bytowania niezapśredniczonego przez czasowość ziemskiego porządku naszego istnienia, które przekraczając tę czasowość byłoby bytowaniem w postaci stanowiącej definitywny kres naszego bycia i stawania się, jako współbytovanie z wchodzącym z nami w relację miłości i nadziei absolutnie Innym.

Reasumując, „bytovanie na sposób ludzki w humanizowanym przez nas świecie”, w moim rozumieniu zagadnienia stanowiące *in concreto* ostateczny kres procesu uczłowieczania się w porządku naszego istnienia „tu i teraz”, to bytovanie, którego społeczna forma wyrazu znajduje swoje ukonkretnienie również we wspólnotce politycznej, jaką jest państwo lub byt ponadpaństwowy. Natomiast fakt urzeczywistniania go „na sposób ludzki” niesie za sobą roszczenie do brania pod uwagę wszystkich wymiarów naszego materialno-duchowego bycia ludźmi w namyśle nad spoiwem tworzonych przez nas wspólnot politycznych.



## Zakończenie

---

### NIEDEFINITYWNE O SPOIWIE WSPÓLNOT POLITYCZNYCH

Konkludując rozważania na temat wybranych koncepcji spoiwogen-nych czynników państwowych i ponadpaństwowych wspólnot, obec-nych w europejskiej myśli filozoficznej, chciałbym zaproponować trzy refleksje mające charakter swego rodzaju niedefinitywnego podsumo-wania niniejszego studium. Są to refleksje nad wielopostaciowością tego rodzaju spoiwa, jego mocą i trwałością oraz nad formalistycznym ujęciem tej problematyki.

#### 1. O tym, „co” może łączyć

Od pierwszych stron tego studium towarzyszą mu, skierowane tak do dawnego, jak i współczesnego namysłu nad wspólnotowością ciał po-litycznych, jakimi są państwa, pytania: co nas łączy albo może łączyć i, *vice versa*, co nas dzieli, czy też może dzielić w ramach wspólnot pań-stwowych, do których należymy i które zarazem współtworzymy?

Otóż odpowiedzi na te pytania, jakie mi się nasuwają w świe-tle analizowanych koncepcji, dają się sprowadzić ostatecznie do jed-nej. Brzmi ona: w jakiś sposób wszystko. Wszystko może nas łączyć i wszystko może nas dzielić: wizje i fakty, moc władzy i jej przemoc, za-grożenie i schronienie, bezinteresowność i interesowność, egoizm i al-truizm, materia (jak ojczysta ziemia) i duch (jak miłość do niej), moc pieniądza i moc międzyosobowych więzi, przymus i konsens – by wy-mienić niektóre rodzaje tego, co posiadałoby spoiwogenne właściwo-ści według analizowanych w tym studium koncepcji spoiwa państwo-wo i ponadpaństwowo organizowanych społeczeństw.



Swoją spoiwogenną potencjał, jak unaoczniają to filozoficzne dzieje tego zagadnienia oraz próby jego aplikacji w praktyce życia społecznego i politycznego, zdaje się posiadać w jakiś sposób „wszystko”, to znaczy, wszystko, co może być jakoś podzielane jako pożyteczne, przynoszące korzyść, pożądane, konieczne czy też stanowiące wspólnotę losu zarówno dawnego<sup>1</sup>, jak i teraźniejszego. Zależność tę, znaną już w starożytności, Arystoteles sformułował w twierdzeniu: „to, co wspólne, stanowi więź”<sup>2</sup>.

Owo „wszystko”, natury antropologicznej, instytucjonalnej i proceduralnej – odwołując się do zaproponowanej w tym studium typologizacji analizowanego spoiwa tego rodzaju wspólnot – może nas łączyć, ale zawsze „w jakiś sposób”. Rozumiem to dwojako, zależnie od tego, czy biorę pod uwagę naturę i właściwości różnych postaci spoiwa, czy też jakość życia toczonego w ramach takim czy innym spoiwem spajanej wspólnoty państwowej lub ponadpaństwowej.

## 2. O tym, „jak” może łączyć, czyli o mocy i trwałości spoiwa

Twierdząc, w kontekście refleksji nad naturą i właściwościami spoiwogennych czynników wspólnot jakimi są państwa lub instytucje ponadpaństwowe, o ich możliwości spajania „w jakiś sposób”, przez to „w jakiś” rozumiem domyślnie: „w sposób jakościowo różny, zważywszy na charakter tworzonych przez nie więzi natury antropologicznej, instytucjonalnej i/lub proceduralnej lub ich takich czy innych konfiguracji, właściwą tym więziom trwałość i spoiwogenną siłę oraz ich społeczną gęstość, a także, przynajmniej w niektórych przypadkach, ich głębię”.

Odnosząc natomiast dookreślenie „w jakiś sposób” (już to hipotetycznie, już to twierdząco) do wspomnianej jakości życia, rozumiem przez nie, również domyślnie: „w sposób niepozostający bez wpływu

---

<sup>1</sup> My, Polacy, zdajemy się w sposób szczególny waloryzować wspólnotę losu dawnego, już to ją pielęgnując, już to idealizując, już to bardziej rozpamiętując ją retrospektywnie niż prospektywnie.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

na nasze, szeroko rozumiane, indywidualne i zbiorowe życie w ramach wspólnoty państwowej – jego rozumienie i urzeczywistnianie”.

Podstawę do tego rodzaju dorozumienia daje, według mnie, z jednej strony, powszechne konstatowanie i doświadczenie mocy takich więzi tak w przedpolitycznych, jak i w politycznych formach wspólnotowości. Natomiast z drugiej, uznanie ich ważności przez myślicieli, do których należą między innymi: Arystoteles, Andrzej Frycz Modrzewski, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville i Jürgen Habermas. Dość przypomnieć ich poglądy na temat więziotwórczej funkcji miłości, obyczajów, religii czy też obywatelskiej przyjaźni.

Stąd też „w jakiś sposób wszystko”, co wiąże, czy też może wiązać i utrzymywać ludzkie zbiorowości w określonych wspólnotach państwowych i ponadpaństwowych dzięki spoiwogenności współtworzących owo „wszystko” czynników, charakteryzuje nie tylko istotnie znacząca, typologicznie wyróżniona w rozdziale piątym istotowa różnorodność i realna wielość tego rodzaju czynników oraz fakt ich jakiejś akceptacji przez członków takich wspólnot, o czym była wielokrotnie mowa w tym studium. W sposób równie istotny i nierozdzielnie z nimi skorelowany owo „w jakiś sposób wszystko” cechuje także zróżnicowana moc jego spoiwogenności oraz stopień trwałości jej podmiotowych (antropologicznych) i przedmiotowych (instytucjonalnych i proceduralnych) nosicieli.

### 3. O tym, czy Arystotelesa można zaprosić do debaty

Na koniec chciałbym przywołać lakoniczną definicję państwa, sformułowaną przez Arystotelesa w Pierwszej Księdze *Polityki*, według której jest ono wspólnotą, która „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”<sup>3</sup>, i skonfrontować ją z problematyką spoiwogennych czynników współczesnych wspólnot państwowych.

Arystotelesowskie, esencjalistyczne rozumienie państwowości, właściwe dla tej definicji, rodzi nie od dzisiaj spory, a dzieje nowożytnego i współczesnego namysłu nad istotą państwa ukazują ich skalę i różnorodność. Natomiast rozwiązania Stagiryty w zakresie tego, co łączyłoby

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, 1252 b.

obywateli w ten sposób definiowanego państwa, mianowicie zarówno idea więzi przyjaźni, jak i wspólnego wszystkim pożytku, w ich antycznym rozumieniu, analizowane w pierwszym rozdziale, zdają się znajdować coraz mniej zwolenników w nowoczesnym, ceniącym sobie coraz bardziej indywidualizm społeczeństwie i chroniącym je państwie. Jakkolwiek, w świetle współczesnych teorii państwa, przypisujących instytucji państwa ważną rolę społeczną, to znaczy „funkcję harmonizowania potrzeb i interesów klas oraz grup społecznych, znoszenia pochodzących z przeszłości struktur uprzywilejowania lub nieuzasadnionych ograniczeń oraz popierania solidarności i wzajemnego wsparcia wśród obywateli”<sup>4</sup>, można zasadnie formułować tezę o współczesnych odpowiednikach tych form więzi w postaci solidarności społecznej, a także zabezpieczającego porządek i bezpieczeństwo wszystkich obywateli prawa.

To krytyczne stanowisko względem Arystotelesowskiej definicji państwa wymaga ponownego przemyślenia, zwłaszcza jeśli zawieszając esencjalistyczną jej wykładnię, definicję tę spróbujemy interpretować formalistycznie, a tym samym również minimalistycznie, jako formalne wyartykułowanie jedynie ogólnej, koniecznej i zarazem wystarczającej racji powstawania i istnienia bytu państwowego jako takiego, bez równoczesnego roszczenia do uniwersalnych rozwiązań, w jaki sposób ową rację, czyli „umożliwienie życia oraz jego bycie dobrym” należałoby rozumieć i realizować.

Uważam, że w ten sposób formalistycznie zredefiniowana Arystotelesowska koncepcja państwa zachowuje swoją ważność również dzisiaj. Zaś konfrontowana z problematyką spoiwa współczesnych wspólnot państwowych naznaczonych tak nowożytnym, jak i (po)nowoczesnym indywidualizmem, pozwala na wyprowadzenie z formalistycznie rozumianej koniecznej i zarazem wystarczającej racji istnienia państw jako takich, równie formalistycznie definiowanych metakryteriów „w jakiś sposób wszystkiego” co łączy lub też może łączyć, w jego antropologicznych, instytucjonalnych i proceduralnych formach wyrazu wyodrębnionych w tym studium.

---

<sup>4</sup> J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. M. Kunecka, A. Krzynówek, R. Lis, M. Modrzejewska, R. Olszowski, D. Pietrzyk-Reeves, Ł. Słoniowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 428.

W zarysowywanej teraz przeze mnie koncepcji, tak definiowanymi metakryteriami byłoby zarówno „to”, co w wymiarze antropologicznym, instytucjonalnym i proceduralnym instytucji państwa „umożliwia życie”, jak i „to”, co pozwala, aby ono mogło być „dobre”. Co zatem? Na tak postawione pytanie nie znajduję innej odpowiedzi respektującej formalistyczne ujęcie zagadnienia, jak tylko tę, że treściowe dookreślenia tego, „co” umożliwiałoby życie oraz „co” należałoby uznać za życie dobre, a tym samym „co” można by uznać za roszczące prawo do obowiązywalności w danej wspólnotie państwowej, zależą zasadniczo – silnie upraszczając zagadnienie – od przyjętych w danej wspólnotie reguł rozstrzygania tych zagadnień, przy zachowaniu podstawowej zasady prawa naturalnego, zgodnie z którą „każdy człowiek jest wolny i sam rozstrzyga o swoim losie”<sup>5</sup>.

Tak formułowane metakryteria nie przesądzałyby zatem o treściowej specyfice spoiwotwórczych czynników tego rodzaju wspólnot (np. o ich antropologicznej, instytucjonalnej czy też proceduralnej naturze lub jej różnych konfiguracjach). Określałyby one jedynie sposób weryfikowania ich spoiwogenności ze względu na wskazywaną przez Arystotelesa antropologiczną rację ich istnienia.

Natomiast tym, co przesądzałoby o ich specyfice, byłyby uprzednie rozstrzygnięcia dotyczące tego, czym jest nasze człowieczeństwo<sup>6</sup>, a także jak rozumieć ludzkie życie oraz na czym miałoby polegać bycie dobrym. Tym samym zagadnienie spoiwa wspólnot państwowych – w moim rozumieniu fundamentalnie ważne politycznie – można by ująć następująco: o tym, co nas łączy i o jego spoiwogennej mocy decyduje prymarnie to, za kogo się uważamy (jako ludzkie istoty) i kim chcemy być.

---

<sup>5</sup> Ważny głos we współczesną debatę na ten temat, toczoną w kontekście kryzysu „człowieczeństwa europejskiego”, wnosi Andrzej Gielarowski w swoim studium kultury. Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Akademia Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

<sup>6</sup> H. Juros, *Naród – kultura – suwerenność*, w: W. Bołoz, G. Höver, *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 185. „Władza polityczna – podkreśla Helmut Juros – nie może w imię ogólnego interesu naruszyć naturalnego prawa jednostki do wolności. Nawet odwoływanie się do zasad społecznych dobra wspólnego, solidarności i sprawiedliwości nie usprawiedliwia pogwałcenia nadrzędnej zasady wolności i autonomii każdej jednostki”. Tamże.



## Summary

---

### COMMUNALITY: IN SEARCH OF THE BINDER FOR POLITICAL COMMUNITY

*Communality. In search of the binder for political community* is a study in the field of political philosophy. Its main idea is to analyze, interpret and systematize certain concepts which are present both in European philosophical thought and in cultural and political projects in Europe, and which bind together national and international communities. The study is carried out according to the criteria set by the author. For the sake of the study, a number of Polish and foreign philosophical texts have been selected, the importance of which enables us to capture both complexity and ambiguity of the problem. The foreign reflections on community are selected from the works of Plato, Aristotle, Cicero, Thomas Aquinas, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Alexis de Tocqueville, Søren Kierkegaard and Jürgen Habermas. The Polish philosophical thought on the issue is represented by Andrzej Frycz Modrzewski, Piotr Skarga, Hugo Kołłątaj, Maurycy Mochnacki, Karol Libelt, Felix Koneczny, Leszek Kołakowski, Adam Chmielewski and Andrzej Szahaj. The political and cultural projects and visions of the European unification which are analyzed in the study, were developed by Robert Schuman, Jacques Chirac, Angela Merkel, the Wise Men Group, and by the following popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis.

By adopting the two sided approach to the issue of the *binder*: the foreign one (which takes into account the things which are or could be common to everybody within their national and international communities and which are also present in various streams of European philosophical thought) and the Polish one (which concentrates mainly on the question of national unity) the author tries to tackle the problem from two different angles. Their common denominator lies in the issue of community bonds. What makes them different, however, is that the

European approach can be seen in terms of the diversity of concepts which have originated in different environments and for the sake of various communities. On the other hand, the Polish approach, despite its diversity, can be characterized as more homogenous. And even though it was quite common for the native concepts to draw extensively on European proposals, their final shape was given within the same community which was quite conscious of its own identity. What is more, that binding force has been tested anew each time the nation had to undergo the tests and trials of history under various historical, political and social conditions. These different yet complementary approaches to the problem of a “community binder” cast a new light on the issue and give us better understanding of its nature.

The whole study consists of an introduction, five chapters and conclusion. The first three chapters are dedicated to the problem of community. Special attention is paid to the communal political bodies as present in the concepts and projects (both Polish and foreign) related to national and international communities. Chapter Five deals with some significant problems which pose a challenge both to certain concepts and to communal projects – in particular to the European Union. These include: (1) the clash of the idea of the common good with a variously defined concept of self-interest (as understood by the European Union, the member states and their citizens); (2) eradication of the pre-political roots of communal ties which have their origin in customs and morals (*mores*), traditional forms of solidarity and social interaction; (3) difficulty in realizing the principles of democracy in modern political communities, that is, in taking a stand on the issues which are relevant to everyone – especially if it is done in the way which is not rooted in religion, ethics and culture.

The aim of the analysis contained in Chapter Five is to systematize the views on the communal binder. Consequently, the author has developed a typology of various concepts of community and the nature of political bonds which can be derived from them. Finally, the summary recapitulates the results of the enquiry and forms some meta-objective postulates with regard to further studies of the problem.

The present study understands the term “binder” as a variously expressed reality which: a) binds together different people in a particular

socio-political community and at the same time b) stimulates their social activities to express self-determination and participation in the decision-making process which is based on the public and democratic moulding of people's will and opinion according to their inherent civic rights and duties.

## 1. Statements and reflections

The issue of what constitutes the binder for political communities has been widely analyzed in European philosophical and political thought. The outcome of the reflection can be characterized by its diversity, both in the variety of approaches and in terms of solutions offered. What we can clearly deduce from it, however, is that it has not come up yet with any convincing explanation as to the nature of the binder which cements, whether past political bodies or contemporary ones, on a national or international scale, and which could find universal acceptance among people. This observation brings forth several questions but I would like to address only two of them:

What is the cognitive value of the fact that there exists a multitude of justifiable ideas as to what constitutes the binder for politically formed communities, and, what significance it can have for the philosophical reflection on the nature of these socially binding elements and their public articulation.

What is the legitimacy, adequacy and self-sufficiency of the problems discussed in this study, which relate both to community-centered, anthropocentric and procedurally institutional approaches (as realized in the form of national and supra-national political entities) and to the nature of that binding force which is at work within them.

In relation to the first question, it can be argued that a variety of ideas on the subject have cognitive value in themselves and as such call for philosophical scrutiny. It is clearly of particular importance to find the answer to the cause of that diversity and the implications it might have. And it seems that in the answer to the first question – as seen in the light of the European concepts (which are the subject



of analysis in this study) of what constitutes the binder for political communities – it could be argued legitimately that the multiplicity of these approaches reflects, at least partly, the variety of civic and national founding ideas which are both present in the history of European countries and in the philosophical reflection and are preoccupied with good governance. This also expresses a natural diversity of political self-understanding and self-determination, both of individuals and larger entities, and it depends on how freedom is conditioned – both on individual and collective level. It reflects both something which is reflected upon and expressed theoretically and which is also realized in practice as political subjectivity.

At the same time, such diversity is the reflection (incomplete as it may be) of the ontic complexity of national communities – formed or being in the process of formation – which could be described as a politically constituted “united diversities” of citizens, communities, associations, and other institutions of social and political nature.

It should be pointed out that even if the European reflection on the problem of a political community’s binder reveals multiple approaches to the issue and a similar variety of solutions to the problem offered by different philosophical schools, as exemplified in the history of different European countries, this indicates the political subjectivity of the sovereign and the ontic complexity of state institution, which can be regarded as an essential cause justifying the variety of ideas explaining the nature of the binder. If we look at the Polish thought on the matter, it constitutes a *sui generis case study* draped in the national costume which stems from the fact that it has been mainly preoccupied with one and the same community, as seen in the context of changeable social and political conditionings in the course of the country’s modern and contemporary history. All this allows the grasping the nature and elasticity of the binder and its contextual, processual and eventful character.

By elasticity of the binder we understand its modification implied by politically subjective, existentially essential and conventional determinants, which co-shape national communities. In other words, we understand by it the modification of the binder of these communities implied by their sovereign acts of self-determination

(especially in the choice of political system) and the ontic complexity of these communities, determined by these elements, which are essential for their existence and functioning, but also by the international legal criteria and requirements.

By the term contextual, processual and eventful character of the binder, we understand the way this bond is formed and modified. What we mean by that is that the binder is shaped within a specific and non-static framework, the nature of which is determined by its social, cultural, economic, political components. Moreover, the way it is shaped and modified is of processual and/or eventful nature.

The basic forms of processual formation and modification of the national community binder are engaged in the process through which both the social and cultural bonds of these communities are built and the emancipation of these societies takes place – in the area of self-understanding and self-organization of public consensus in terms of opinion and will – which shapes their civic subjectivity and cohesion.

As for the eventful character and its impact on forming and modifying the national community binder, we can point to its constitutive events, which are important for particular communities, such as the acts of civic self-determination, as they publically crystallize and express the sovereign will of people. We can also include here the events which have an important impact on the very existence and functioning of a given community, for instance, the acts of internal and external threats or the facts that mobilize social solidarity, etc.

Taking all above under consideration, we can argue that the attempts to construct a universal concept of common political binder for the states are doomed to fail. And so is the Kantian optimistic idea to unite everybody in the spirit of trade, about which he writes in the *First Supplement to Perpetual Peace* (1795): “As nature wisely separates nations which the will of each state, sanctioned even by the principles of international law, would gladly unite under its own sway by stratagem or force; in the same way, on the other hand, she unites nations whom the principle of a cosmopolitan right would not have secured against violence and war. And this union she brings about through an appeal to their mutual interests. The commercial spirit cannot co-exist with war, and sooner or later it takes possession of

every nation”.<sup>1</sup> Indeed, we may agree with Kant that sooner or later the spirit of trade will overwhelm every nation, as we can deduce from the lesson provided by the contemporary globalized world. This does not mean, however, contrary to Kant’s expectations, that by seizing control over states, it can have the power to unite them. All the authors who are analyzed in this study contradict Kant and are in agreement that economy is not enough to unite Europe.

As for the second question regarding the legitimacy, adequacy and self-sufficiency of the problems analyzed in the study – which relate to national and supra-national political entities in view of their community-centered, anthropocentric and procedurally institutional functions – we believe that these approaches, selective as they might be, still allow us to comprehend the nature of the binder in a manner which is representative enough for the theories and practices related to the political and national organization of societies in the ways which are characteristic for the European cultural context, and, as such, serve as an attempt to express, both in practice and in theory, the ontic complexities of such communities. As far as theoretical reflection is concerned, these complexities reflect not only the accepted concept of man, society and state in their individual and communal functioning within the social and political framework, but also the specific canons of values, patterns of behaviour, rules of communication and co-existence in public sphere. In practice, however, it is organized by its citizens in a pluralistic civil society and national community, with all inherent institutions and through the procedures of finding consensus by the process of forming public opinion and will, which is developed by such a community.

In relation to the contemporary political communities, we think that the more adequately aforementioned community-centered, anthropocentric and procedurally institutional approaches reflect their complexity (in terms of constitutive factors of anthropological, institutional and procedural nature), the more they approach the subject in an inclusive way rather than an exclusive one.

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, trans. M.C. Smith, George Allen & Unwin, London 1917, p. 157.

Furthermore, the issue of the political communities' binder forces us to ask question about implications it might have for their complexity, and which arise from (1) the nature of their components, (2) their mutual conditionings and dependencies.

We think – assuming that the ontic complexity is something pertinent to the discussed communities – the problem of their appropriate binder should be looked at: (1) in a multifaceted way due to its complexity; (2) in a complementary way due to its common anthropological, institutional and procedural character; (3) in the symbiotic way due to its interconnectivity and dependency, which exists between the solutions proposed and their ontic determinants; 4) in a complex and systemic way. It can be argued that such a complex binder – which takes into account both that which is inter-subjectively common to all of us (or it might be), as for the members of particular communities (also in their political form of expression) and which contributes (or should do) to institutional and procedural cohesion of such communities – creates (or should create) a *sui generis* system. Namely, it is a sense-creative and bond-forming modality system of a multi-facetedly and multi-dimensionally constructed binder which is generated by co-creative and self-conditioning sub-systems of people, institutions and procedures. Is it possible to indicate any regulative principle which governs such a system, and which is being created by its partly mutually conditioned and partly autonomous sub-systems of binders? We think the answer can be affirmative, and in the case of sub-systems that principle is determined each time by its formal object, understood as the sum of studies on the issue which were typologically singled out according to their anthropological (concepts of man), institutional (concepts of national and supranational communities) and procedural (concepts of social and political rules and regulations) nature.

However, in terms of the systems of binders (created by these sub-systems), which take under account the ontic complexity of political communities, and take on a form of a state, the answer would be as follows: the regulative norm – prior to the other regulative principles, which govern their particular sub-systems – would depend on the answer given to the questions which had been already posed

in antiquity about the essential purpose of the existence of the institution of state. According to our understanding this principle is the human person himself in all his integrity, as a spiritual-material being, whose social nature is an indispensable condition for every form of community, and his inherent, inalienable and inviolable dignity serves as the foundation for communal norms and regulations; his humanity is tantamount to human nature which is understood here in Aristotelian sense: "for what each thing is when fully developed, we call its nature".<sup>2</sup> This sets the boundaries of what is good and useful for human beings and for the communities they create. And in this space which is limited in its final form by the end of human becoming – and by this we mean the man's humanity which is fully realized in this world – there is also a political form of human existence and activity which is imposed and which finds its realization in a national community. It is the institution which was defined teleologically by Aristotle in the First Book of *Politics* as the community of universal self-sufficiency, which "comes into existence, originating in the bare need of life, and continuing in existence for the sake of good life".<sup>3</sup>

But how to understand *in concreto* the end of the process of becoming human, at which point we reach a definite form of our humanity? We are well aware that through the ages multiple answers have been provided by philosophers to address this issue.

Our understanding of the human person was outlined in the study entitled *Citizenship*.<sup>4</sup> The end of the earthly process of "becoming" for a human being would be in reaching his fulfilment in the terrestrial order of existence by living a humane life in the world humanized by him. This should be fulfilled in the way co-determined by the three complementary persons of our human rootedness and which can be of intra-subjective and inter-subjective natures, but also of objective character (having to do with domesticating the world).

Generally speaking, we understand by *intra-subjective* rootedness the forming of an individual in his self-understanding and activities.

---

<sup>2</sup> Aristotle, *Politics*, trans. B. Jowett, Clarendon Press, Oxford 1920, Book I, 1252 b.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> T. Homa, *Obywatelskość*, op. cit., pp. 284-290.

The essence of the process has to do with shaping the “subjective I” and is mediated by the “Other”, and also by the “absolutely Other”. This allows the individual to be rooted, which is *conditio sine qua non* for ontic openness to (and dependence on) the “other”.

We define *inter-subjective* rootedness as the one which is related to the world of inter-personal relations and which finds its special reflection in a collective, subjectively bond-creating “we”. In it, we can relate constitutively to each other, and, somehow, be co-present to and co-dependent on each other; we can realize our humanity – by creating or co-creating, by unfolding and shaping the values (which are needed for that realization) and other material or non-material goods. We do not solely see the essence of this rootedness of the collective “we” in the family, local or national communities (bearing in mind the Polish tradition of organizing social and political life), but also in the community which goes beyond the boundaries of localness (understood here in the broad meaning of the term) to reach the “we” community of all-men, which lays the foundations for global solidarity with its essentially important bonds for various forms of communality.

Finally, our understanding of the term *subjective rootedness* – which takes place during the process of humanized domestication of our earthly world and our “here and now” existence – is that it originates during the process of making so defined world more humane and, de facto, populated by different forms of co-existence in accord with various cultural activities of human communities. These activities bring to fruition, among others, various institutions of communal life, and, of particular interest for this study, a common existence within the framework of national and supra-national organisms.

The “humane existence of the human being in the world humanized by him” thus understood – in the light of the concept of human being defined by us as a spiritual-material being, constitutively open to the Other, but also to the absolutely Other (who is recognized by Judeo-Christian experience as the personal God, who enters into human history, establishes a subjective relation based on love and hope and sets the absolute boundaries of man’s becoming) – is, indeed, in our earthly human life, the only mode of existence available for us and

which specifies the common nature of us all. However, it is not the only possible common denominator.

Sharing the belief in the true nature of Judeo-Christian experience, we assume that there is a possibility for a human existence to transgress the temporality of “here and now”. We accept, in other words, a real possibility of a non-intermediary existence (not limited by temporality of our earthly life), which by transcending that limitation would be mark the end of our being and of becoming, but would continue as a co-existence in love and hope relation with the absolutely Other.

In conclusion, as a non-definitive summary of this study, we would like to offer the three following reflections on: (1) the multiformity of the binder; (2) its power and durability; (3) formalistic approach to the problem.

## 2. About “that” what is common

From the first pages of this study we wrestle with the questions: what is common to us, or, what can be common to us, and, vice versa, what divides us, or what can divide us within national communities, upon which we depend, and which are co-created by us?

In light of the concepts we analyze in the study, the answer can be reduced to the following statement: everything can serve a purpose. Everything can unite us and everything can divide us: the power of state and its violence, danger and safety, altruism and self-interest, the power of money and the force of interpersonal bonds, compulsion and consensus, just to enumerate some of these bond-forming properties according to the ideas related to the national and supra-national binders of organized societies. Its bond-forming potential, as we can clearly learn about this from the history of its philosophy (and from the attempts to apply this in social and political practice) seems to possess, in a certain way, “everything”, that means, everything that can be somehow regarded as useful, profitable, desired, necessary, indispensable, or even forming a community of present and future

fate. This relationship, already known in antiquity, was formulated by Aristotle, who stated: “anything in common is a bond”.<sup>5</sup>

By referring to the aforementioned typology of the community binder as analyzed in this study, it can be argued that this “everything” of anthropological, institutional and procedural nature can unite us, but always in a “certain way”. We understand this expression in two ways and it depends either on the natures and qualities of different types of binders, or on the quality of life which is lived within national and supra-national communities brought together by this or that particular binder.

### 3. About “how” that can unite, that is, about a power and durability of the binder

We have stated in the reflection on the nature and properties of communities’ binders, that they are capable of binding “somehow”, and by this “somehow” we mean “the way which is qualitatively different, considering the bonds (or the configurations) of anthropological, institutional and procedural nature, their appropriate durability and bond forming power, their social density, and also, at least in some cases, their depth”. As the issue of life quality is concerned, the expression “somehow”, can be understood here, either hypothetically or affirmatively, as the mode which, broadly speaking, is not without influence on understanding and realization of our individual and communal life lived within the framework of national community.

The basis for this ascertainment is provided, on one hand, by the universally recognized and experienced power of such bonds, both in pre-political and political types of communities. On the other hand, however, their importance is recognized by such thinkers as Aristotle, Andrzej Frycz Modrzewski, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville and Jürgen Habermas. It suffices to remind the reader here only

---

<sup>5</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. D.P. Chase, J.M. Dent, London 1915, Book VIII, 1162 a.



about their ideas on the issue of bond-forming nature of love, customs, religion and civic friendship.

Thus, “somehow everything” signifies that which binds together, or can bind together human collectives in particular political communities and that it does so due to its binding and co-creating this “everything” elements; it is not only characterized, as distinguished typologically in Chapter Five, by the essential diversity and real multiplicity of those factors and the acceptance of them by the members of such communities. Also, and which is equally important and inseparably correlated with this “in some way everything”, is that it can be characterized by its diversified binding power and by the level of permanence of its subjective (anthropological) and objective (institutional, procedural) vehicles.

#### 4. About whether Aristotle can be invited to the debate

At the end of this summary I would like to point to a laconic definition of the state as formulated by Aristotle in the First Book of *Politics*, as the community, which “comes into existence, originating in the bare need of life, and continuing in existence for the sake of good life”,<sup>6</sup> and juxtapose it against the problem of contemporary national communities’ binding factors.

The Aristotelian, essentialist understanding of statehood has always been a contentious issue. It seems that his solutions offered to the problem as to what could unite citizens within such defined state, in particular, his classical understanding of the ideas of friendship and common good has few adherents in our modern, individualistic and protective states these days. Be this as it may, in the light of contemporary state theories, which attribute to state institutions a very important social role, that is “the function of reconciling the needs and interests of classes and sectors, of abolishing structures of privilege or unreasonable restraint left over from the past, of

---

<sup>6</sup> Aristotle, *Politics*, op. cit., Book I, 1252 b.

promoting solidarity and mutual support among its people”,<sup>7</sup> one can defend the argument that the equivalents of those binders are now found in social solidarity and the rule of law, which guarantees public order and security of citizens.

This critical appraisal of the Aristotelian definition requires re-evaluation again, in particular, if by suspending his essentialist approach, we try to focus on its formalistic and minimalistic aspects, understood here only as a formal articulation of the general, necessary and sufficient causes of the origin and existence of the state as such, without raising any claims to its universal application as to how to “enable existence for the sake of good life” should be understood and realized.

We believe that the Aristotelian concept of the state, defined formalistically the way we suggest, has not lost its relevance today. Moreover, if confronted with the problem of a contemporary state communities’ binder, it allows us to deduce from its formalistically understood (general, necessary and sufficient) causes of the origin and existence of the state, a similarly defined formalistic mega-criteria of “somehow everything”, which unites, or can unite, in its anthropological, institutional and procedural forms of expression, which we have singled out in this study.

In light of the concept presented in our study, the so defined mega-criteria would signify both “that”, which “enables existence” in the anthropological, institutional and procedural dimensions of the state, but it would also point to “that”, which allows us to lead a “good life”. How, therefore, shall we proceed in the following? The only solution to the question, if we are to accept this formalistic perspective on the issue, we see in the precise description of the “that”, which could enable us to live, and also of the “that”, which could be recognized as the good life, and as such could be regarded as obligatory in the given political community generally, however, that depends on – greatly oversimplifying the problem – the rules which are applied during the process of solving this dilemma in particular communities, under one

---

<sup>7</sup> J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory*, Clarendon University Press, Oxford 1992, p. 398.

condition though, which is this: it must observe the basic principle of natural law, according to which “everyone has free choice and determines one’s own destiny”.<sup>8</sup>

The meta-criteria so formulated would not settle the problem regarding the material specificity of the binding elements, which hold together these communities, that is their anthropological, institutional, or procedural nature and their different configurations. They would only determine the verification process related to their bindingness due to the Aristotelian anthropological justification of their existence.

However, as their specificity is concerned, this would be determined by the already existing discernments explaining the nature of our humanity, the meaning of human life and the essence of being good. Thus, the problem of the binder for political communities, which – in our understanding – has been of fundamental importance in politics, can be put as follows: about that which unites us and about its binding force decides primarily this: who we, as human beings, believe we are and who we want to become.

---

<sup>8</sup> H. Juros, *Naród – kultura – suwerenność*, in: W. Bołoz, G. Höver, *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, p. 185.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), Rzym, 24 marca 2007 roku, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2007, nr 6(294), s. 34-35.
- Benedykt XVI, *Powody do nadziei*. Wywiad z Benedyktem XVI z filmu „Dzwony Europy”, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2012, nr 12(348), s. 17-18.
- Chirac J., *Discours de M. Jacques Chirac, Président de la République, à l'occasion du 50e anniversaire de la Chambre Franco-Allemande de commerce et d'industrie*, La Sorbonne, Paris 26.04.2005.
- Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Wrocław 2006.
- Cycon Marek Tulliusz, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.
- Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia*. Przemówienie w Radzie Europy, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2014, nr 12(367), s. 14-18.
- Franciszek, *Co się z tobą stało, Europo?* Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2016, nr 5(382), s. 30-33.

- Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.
- Gielarowski A., *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Akademia Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Halík T., *Wzywany czy nie wzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Homa T., *Obywatelskość. Wybrane europejskie ujęcia filozoficzne i kulturowe. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Homa T., *In search for the bond of the united Europe. The study of political philosophy*, w: *The identity: “global”, “European” and “local” perspective. Anthology*, red. W. Musialik, Politechnika Opolska, Opole 2013.
- Jan Paweł II, *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Nuncjaturze Apostolskiej (Warszawa, 8 czerwca 1991 roku), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1991, nr 6(133), s. 25-27.
- Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*. Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha (Gniezno, 3 czerwca 1997), „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1997, nr 7(194), s. 27-29.
- Jan Paweł II, *Przyjmijcie Chrystusa do swojego życia*. Homilia na zakończenie Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie (23 października 1999 r.), „L’Osservatore Romano”, (wyd. polskie), 1999, nr 12(218), s. 48-49.

- Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”*, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Znak, Kraków 2006.
- Juros H., *Naród – kultura – suwerenność*, w: *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz, G. Höver, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, przeł. M. Kunecka, A. Krzynówek, R. Lis, M. Modrzejewska, R. Olszowski, D. Pietrzyk-Reeves, Ł. Słoniowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Kierkegaard S., *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, w: S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, t. 1, PWN, Warszawa 1976.
- Kołąkowski L., *Sprawa polska*, w: L. Kołąkowski, *Kłopoty z Polską*, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1983.
- Kołąkowski L., *Sprawa polska*, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012.
- Kołątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, w: H. Kołątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Kołątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, w: H. Kołątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

- Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa 1921.
- Libelt K., *O miłości ojczyzny*, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 1967.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Machiavelli N., *Książę*, przeł. C. Nanke, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- Merkel A., *Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich der Eröffnung des Internationalen Bertelsmann Forums „Die Zukunft der Europäischen Union”*, 22.09.2006.
- Mochnecki M., *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w: M. Mochnecki, *Rozprawy literackie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz De Agostini Polska, Wrocław 2004.
- Nogal A.M., *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2009.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.
- Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, tom 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Laches. Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, w: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Skarga P., *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Skoczyński J., *Romantyzm*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Stawrowski Z., *Wokół idei wspólnoty*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012.

- Szahaj A., *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, wyd. 2 poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- The identity: "global", "European" and "local" perspective. Anthology*, red. W. Musialik, Politechnika Opolska, Opole 2013.
- Tocqueville A., de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, t. 47, ed. Leonina, Romae 1969.
- Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, t. 42, ed. Leonina, Romae 1971.
- Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, „Journal officiel de l'Union Européenne”, C 310, 47, 16.12.2004.
- Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, Luksemburg: Urząd Oficjalnych Publikacji Wspólnot Europejskich, 2005.
- Treaty establishing a Constitution of Europe*, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2005.
- Vertrag über eine Verfassung für Europa*, „Amtsblatt der Europäischen Union”, C 310, 47, 16.12.2004.





---

## INDEKS OSÓB

**A**denauer Konrad 123

Arystoteles 6, 7, 11, 20-26, 49, 63, 66, 67, 69, 130-133, 147, 163, 168-171

**B**abuchowski Andrzej 9

Bayle Pierre 50

Benedykt XVI (Joseph Ratzinger) 8, 118-123, 126, 149

Böckenförde Ernst 138

Bołoz Wojciech 171, 186

Borgia Cesare 30

Briand Aristide 89

**C**hirac Jacques 8, 102-105, 107, 149, 173

Chmielewski Adam 8, 9, 26, 82-84, 155-157, 173

Cierniakowa Zofia 25

Cycon Marek Tulliusz 7, 24-28, 64, 65, 67, 136, 137, 139, 147

**D**ahrendorf Ralf 151

**E**nniusz Quintus 136

**F**euerbach Ludwig 55

Franciszek (Jorge Mario Bergoglio) 8, 123-127, 149

Frycz Modrzewski Andrzej 8, 63-67, 137, 153, 157, 169, 173, 183

**G**asperi Alcide De 123

Gielarowski Andrzej 171

Glaukon 15, 16, 37, 39

Gromska Daniela 21

**H**abermas Jürgen 8, 10, 56-61, 111, 138-142, 151, 169, 173, 183

Halík Tomáš 9, 148

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 55, 69, 73

Hobbes Thomas 7, 34-36, 41-44, 47, 150, 173

Homa Tomasz 113, 153, 163, 180

Höfer Gerhard 171, 186

Hulewicz Jan 77

**I**waszkiewicz Jarosław 54

Jan Paweł II (Karol Wojtyła) 8, 111-118, 120, 123, 149

Janicka Barbara 51

Jezus Chrystus 50, 67, 68, 113-116, 124, 153

Juros Helmut 171, 186

**K**ant Immanuel 8, 29, 30, 132, 133, 147, 160, 161, 173, 177, 178

Karol Wielki 123, 126

Kelly John M. 170, 185

Kierkegaard Søren 8, 49, 53-55, 148, 173

Kleinias 40

Kołakowski Leszek 8, 80-82, 154, 157, 173

Kołątaj Hugo 8, 76-78, 140-142, 154, 173

Koneczny Feliks 8, 78-80, 153, 154, 173

Kornatowski Wiktor 25

Król Marcin 51

Krzepowska Magdalena 86

Krzynówek Anna 170

Kunecka Marta 170

**L**eliusz Gajusz Sapiens 25, 27, 28

Libelt Karol 8, 73-76, 155, 173

Lis Rafał 170

Locke John 7, 29, 44-47, 150, 173

**M**achiavelli Niccolò 7, 30-32, 36, 173

MacIntyre Alasdair 8, 26

Markiewicz Barbara 56

Maykowska Maria 17

Merkel Angela 8, 105-111, 149, 173

Mochnecki Maurycy 8, 70-73, 78, 154, 173

Modrzejewska Magdalena 170

Musialik Wanda 7

**N**anke Czesław 30

Nogal Agnieszka Maria 56

**O**lszowski Rafał 170

**P**ańków Marcin 56

Peretiatkowicz Antoni 47

Pietrzyk-Reeves Dorota 170

Piotrowicz Ludwik 22

Platon 7, 11-20, 26, 32, 33, 37-41, 63, 147

Protagoras 11-13, 17, 32, 36

Publiusz Korneliusz Scypion Afrykański Młodszy 26-28, 147

Publiusz Korneliusz Scypion Afrykański Starszy 27, 65

**R**au Zbigniew 29

Rousseau Jean-Jacques 8, 47-51, 55, 148, 150, 169, 173, 183

**S**chelling Friedrich Wilhelm 69, 70

Schopenhauer Artur 55

Schuman Robert 8, 85-90, 111, 120, 123, 149, 173

Skarga Piotr 8, 67-69, 153, 157, 173

Skoczyński Jan 70

Słoniowski Łukasz 170

Sokrates 14-17, 19, 37, 69, 147

Stawrowski Zbigniew 37

Szahaj Andrzej 8, 66, 67, 173

**Ś**lipko Tadeusz 9

Śmigaj Józef 25

**T**azbir Janusz 67

Tocqueville Alexis de 8, 49, 51-53, 55, 137, 139, 169, 173, 183

Tomasz z Akwinu, św. 7, 25, 132, 149

**W**artenberg Mściław 29

Wiesel Elie 124

Witwicki Władysław 12, 14, 39

Wojciech, św. 112, 113

Woleński Jan 70

Wróblewski Witold 131

**Z**namierowski Czesław 34

**Ż**aboklicki Krzysztof 31

Żelazny Mirosław 160

Żółtowska Iwona 26, 28



# WSPÓLNOTOWOŚĆ

*Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej*, to studium z zakresu filozofii politycznej. Autor podejmuje w nim refleksję nad tym, co określa się mianem *spoiwa* danej społeczności czy też jej *wewnętrznej więzi*, zaś w rozważaniach tego studium – więzi wspólnot politycznych przyjmujących postać zarówno państw, jak i bytów ponadpaństwowych, znajdujących jedno z ich możliwych ukonkretnień w proponowanej przez *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy* formule wieloaspektowego związku państw europejskich.

Zamysłem niniejszego studium jest próba analizy i interpretacji oraz systematyzacji – według proponowanych przez autora kryteriów – wybranych koncepcji spoiwa wspólnot państwowych i ponadpaństwowych, obecnych w europejskiej myśli filozoficznej, a także zakładanych w kulturowych i politycznych projektach Europy.

W celu realizacji tego zamierzenia przedmiotem analiz i przemyśleń uczynił on – wybrane ze względu na ich istotne znaczenie dla uchwycenia treściowej wieloznaczności i złożoności tej koncepcji – europejskie i rodzime źródłowe teksty filozoficzne w tym zakresie. I tak, jeśli chodzi o szeroko rozumianą myśl europejską, są to rozważania nad wspólnotowością obecne w myśli Platona, Arystotelesa, Marka Tuliusza Cicerona, Tomasza z Akwinu, Niccolò Machiavellego, Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Jeana-Jacques’a Rousseau, Immanuela Kanta, Alexisa de Tocqueville’a, Sørensa Kierkegaarda i Jürgena Habermasa. Gdy idzie o polską myśl na temat wspólnotowości, wzięte zostały pod uwagę poglądy Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotra Skargi SJ, Hugona Kołłątaja, Maurycego Mochnackiego, Karola Libelta, Feliksa Konecznego, Leszka Kołakowskiego, Adama Chmielewskiego i Andrzeja Szahaja. Natomiast w tym, co dotyczy kulturowych i politycznych projektów zjednoczenia państw europejskich, przedmiotem analiz stały się wizje i projekty Roberta Schumana, Konwentu Mędrców Unii Europejskiej, Angeli Merkel i Jacques’a Chiraca oraz papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

**Tomasz Homa** (ur. 1958) – jezuita, filozof, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się problematyką dotyczącą filozofii społecznej i politycznej, etyki, kultury i wychowania. Jest autorem monografii *W drodze do podmiotowości społeczeństwa* (Kraków 2002) oraz *Obywatelskość* (Kraków 2013), a także współautorem publikacji *Problemy współczesności a chrześcijaństwo. Zagadnienia etyczne i społeczne do dyskusji dla młodzieży i wychowawców* (Kraków – Warszawa 2004).



wydawnictwo

ISBN 978-83-7614-326-2 (AIK)

ISBN 978-83-277-1416-9 (WAM)



www.wydawnictwam.pl