

TOMASZ HOMA

# OBYWATELSKOŚĆ

AKADEMIA IGNATIANUM

WYDAWNICTWO WAM

# OBYWATELSKOŚĆ



TOMASZ HOMA

# OBYWATELSKOŚĆ

WYBRANE  
EUROPEJSKIE UJĘCIA  
FILOZOFICZNE I KULTUROWE

STUDIUM HISTORYCZNO-HERMENEUTYCZNE

AKADEMIA IGNATIANUM

WYDAWNICTWO WAM

KRAKÓW 2013

© Tomasz Homa, 2013

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2013  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Recenzenci

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski

prof. dr hab. Ryszard Moń

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

Redaktor

Izabella Sariusz-Skąpska

Projekt okładki i stron tytułowych

Andrzej Sochacki

Skład

Barbara Bodzoń

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

[e.wydawnictwowam.pl](http://e.wydawnictwowam.pl)

Drukarnia K & K • Kraków

---

## SPIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	9
--------------------	---

### C z ę ś ć I

#### **Wybrane ujęcia europejskiej myśli społeczno-politycznej inspirujące polskie rozumienie obywatelskości**

1. W kręgu myśli republikańskiej .....	21
1.1. Platon .....	24
1.2. Arystoteles .....	29
1.3. Marek Tulliusz Cynceron .....	41
1.4. Immanuel Kant .....	44
2. W kręgu myśli liberalnej .....	58
2.1. John Locke .....	59
2.2. Adam Smith .....	67
2.3. Alexis de Tocqueville .....	71
2.4. John Stuart Mill .....	77
3. W kręgu myśli idealistycznej .....	89
3.1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel .....	90
4. W kręgu myśli dysydenckiej .....	101
4.1. Václav Havel .....	104
4.2. Václav Benda .....	111
5. W kręgu myśli katolickiej nauki społecznej .....	115
5.1. Koncepcja człowieka .....	118
5.2. Koncepcja społeczeństwa .....	120
5.3. Koncepcja kultury obywatelskości .....	123

6. Europejskie koncepcje obywatelskości – podobieństwa i różnice. . . . .	127
6.1. Republikanizm . . . . .	129
6.2. Liberalizm. . . . .	133
6.3. Idealizm . . . . .	136
6.4. Dysydentyzm . . . . .	137

## Część II

### **Polskie filozoficzne i kulturowe koncepcje obywatelskości**

1. Paradygmat szlacheckiego społeczeństwa obywatelskiego . . . . .	143
1.1. Myśl Andrzeja Frycza Modrzewskiego . . . . .	145
1.2. Myśl Piotra Skargi. . . . .	166
1.3. Myśl Stanisława Konarskiego. . . . .	170
1.4. Adnotacje . . . . .	173
2. Formuła narodu bez państwa . . . . .	181
2.1. Redefinicje . . . . .	184
2.2. Ujęcia romantyczne. . . . .	189
2.3. Ujęcia oświeceniowo-pozytywistyczne. . . . .	195
2.4. Adnotacje . . . . .	200
3. Teoria państwa kulturalnego. . . . .	205
3.1. Założenia filozoficzno-historiozoficzne . . . . .	206
3.2. Teoria znaczenia narodu . . . . .	208
3.3. Koncepcja cywilizacyjno-kulturowa państwa obywatelskiego i obywatelskości. . . . .	210
4. Model socjalistycznego dyformizmu społecznego . . . . .	219
4.1. Analizy eseistyczno-literackie, socjologiczne i filozoficzne . . . . .	220
4.2. Józefa Tischnera koncepcja społeczeństwa monologicznego . . . . .	231
4.3. Leszka Kołakowskiego koncepcja sowietyzacji Polski . . . . .	234
5. Idea społeczeństwa obywatelskiego jako wspólnoty etycznej . . . . .	238
5.1. Tischnerowska idea demokratyczna i demokracja etyczna . . . . .	239
5.2. Idea obywatelskości wspólnoty przebudzonych sumień . . . . .	241
5.3. Adnotacje . . . . .	244

6. Koncepcja partycypacyjna okresu transformacji ustrojowej. . . . .	246
6.1. Wielopostaciowość idei społeczeństwa obywatelskiego. . . . .	247
6.2. Redefinicje <i>meritum</i> demokratycznego dyskursu publicznego . . .	251
6.3. Koncepcja partycypacyjnego społeczeństwa obywatelskiego. . . .	253
6.4. Adnotacje . . . . .	258
7. Rozwiązania konstytucyjne III RP . . . . .	262
7.1. Państwo i naród. . . . .	262
7.2. Społeczeństwo obywatelskie . . . . .	265
7.3. Podstawowa zasada regulatywna . . . . .	266
7.4. Adnotacje . . . . .	270

### C z ę ś ć   I I I

#### **Obywatelskość i jej etos – próba interpretacji**

1. Obywatelskość – perspektywy badawcze . . . . .	277
1.1. Zasada porządku treściowego . . . . .	277
1.2. Kryterium interpretacyjne. . . . .	278
1.3. Zróznicowanie znaczeniowe . . . . .	279
1.4. Typologia urzeczywistnialności teorii . . . . .	281
2. Obywatelskość – założenia filozoficzne. . . . .	283
2.1. Człowiek. . . . .	284
2.2. Społeczeństwo. . . . .	290
2.3. Naród . . . . .	292
2.4. Państwo. . . . .	298
3. Obywatelskość – podstawowe uprawnienia, powinności i kryteria . . .	302
3.1. Uprawnienia i powinności. . . . .	303
3.2. Kryteria. . . . .	305
3.3. Niektóre pytania otwarte. . . . .	306
4. Filozoficzna koncepcja etosu obywatelskości. . . . .	310
4.1. Etos – w poszukiwaniu zrozumienia . . . . .	310
4.2. Etos obywatelskości – próba określenia . . . . .	314
4.3. Polski etos obywatelskości . . . . .	317
5. Polski etos obywatelski po 1989 roku. . . . .	319



6. Zakończenie. . . . .	331
6.1. Wnioski dotyczące analizowanych koncepcji obywatelskości . . . . .	332
6.1.1. Specyfika koncepcji i ich interpretacja. . . . .	332
6.1.2. Kryteria współczesnego rozumienia obywatelskości. . . . .	333
6.2. Wnioski dotyczące polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku . .	334
6.2.1. Recepcja proobywatelskich działań państwa . . . . .	335
6.2.2. Racjonalność zachowań społecznych . . . . .	336
Summary. . . . .	341
Bibliografia . . . . .	345
Indeks nazwisk . . . . .	373

---

## WPROWADZENIE

Przemiany ostatnich dekad XX wieku sprawiły, że społeczeństwo w Polsce, podobnie jak i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, stanęło przed szansą odbudowy właściwej mu podmiotowości.

Podmiotowości rewindykującej – jako przynależną jej konstytutywnie i niezbywalnie (jakkolwiek filozoficznie, społecznie i politycznie zarówno różnorodnie rozumianą, jak i urzeczywistnianą) – wspólnoto- i państwowotwórczo sprawczą autonomię, stanowiącą warunek *sine qua non* możliwości rzeczywistego kształtowania własnych losów w społeczno-politycznym obszarze życia publicznego. W sferze, która w sposób znaczący była zawłaszczona przez totalitarny i posttotalitarny<sup>1</sup> system, a w wyniku dokonującej się transformacji ustrojowej stopniowo zaczęła otwierać przed tym społeczeństwem i jego wolą samostanowienia swoją publiczną przestrzeń, rozumianą jako wielowymiarowy obszar interakcji społecznych i politycznych.

W konsekwencji pojawiła się szansa odbudowania podmiotowości legitymizującej prawa i obowiązki tegoż społeczeństwa do odpowiadającego jego samorozumieniu i etosowi współkształtowania życia publicznego we wszystkich jego obszarach. W sposób szczególny do współkształtowania go w obszarze odbudowywanej praktyki obywatelskości, czyli w historycznie tu i teraz artykułowanych działaniach obywatelskich jego członków.

Jednocześnie społeczeństwo to stanęło przed koniecznością ponownego przemyślenia zwłaszcza strukturalnych i normatywnych aspektów

---

<sup>1</sup> Termin „posttotalitarny system” używamy tutaj w znaczeniu, jaki nadał mu Václav Havel w eseju *Siła bezsilnych*. Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, przekład: Godlewski P., w: Baluch J. (oprac.), *Hrabal, Kundera, Havel..., Antologia czeskiego esaju*, TAIWPN Universitas, Kraków 2001, s. 72.

tego rodzaju podmiotowości oraz ściśle z nią skorelowanej obywatelskości. Innymi słowy, stanęło ono przed koniecznością refleksji nad podmiotowością i obywatelskością jako kategoriami ogólnymi, określającymi sens oraz cel bycia obywatelem w ogóle i warunkującymi w sposób zasadniczy poszukiwaną formułę polskiego społeczeństwa i państwa obywatelskiego, respektującego oraz afirmującego tę podmiotowość i obywatelskość. Tym samym znalazło się wobec konieczności namysłu, którego złożoność i trudność w sposób istotny została już współwyznaczona zarówno przez wielopostaciowość europejskiej społeczno-politycznej myśli filozoficznej w tym zakresie, jak i przez jej polską recepcję oraz reinterpretację. Lecz nie tylko, bowiem swój wkład w jego złożoność wniosła także różnorodność propozycji rozwiązań interesującej nas problematyki, obecna we współczesnej polskiej kulturze politycznej. W kulturze współtworzonej przez środowiska odwołujące się nierzadko do odmiennych tradycji filozoficznej myśli społecznej i politycznej oraz ich kulturowych uwarunkowań i artykulacji.

\*

Biorąc pod uwagę tę zarówno powszechnie konstатовaną w drugiej połowie XX wieku potrzebę, jak i sygnalizowaną wyżej szansę odbudowy podmiotowości i obywatelskości polskiego społeczeństwa – atrybutów skutecznie niszczonej przez totalitarny i posttotalitarny system – a także zgłaszana konieczność namysłu nad *proprium* tychże oraz ich polskim kształtem, niniejszą monografią pragniemy wnieść wkład w tak rozumiany namysł, obecny w literaturze przedmiotu<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> W literaturze przedmiotu na przestrzeni ostatnich dekad pojawił się w Polsce cały szereg prac zarówno rodzimych, jak i zagranicznych autorów podejmujących zagadnienie obywatelskości. Odnotujemy tylko wybrane pozycje w porządku chronologicznym: Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przekład: Markiewicz B., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993; Shils E., *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, przekład: Lachowska D., w: Michalski K. (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994; Bokajło W., Dziubka K. (red), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001; Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001; Kwiatkowski M., *Etyczne społeczeństwo obywatelskie w III RP*, „Rocznik Lubuski” 2003, t. XXIX, cz. I; Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa oby-*

Zamiar ten chcemy urzeczywistnić, podejmując próbę filozoficznej i kulturowej, zasadniczo historyczno-hermeneutycznej<sup>3</sup> refleksji nad wybranymi ideami, koncepcjami oraz teoriami podmiotowości i obywatelskości, artykułowanymi głównie przez europejską i polską społeczno-polityczną myśl filozoficzną. Naczelnym celem tak rozumianej refleksji nie zamierzamy uczynić – jak być może oczekiwałby tego Czytelnik – ustosunkowania się do poszczególnych myślicieli, wykazującego, z kim i w czym się zgadzamy, a w czym nie, analizując i interpretując ich własne teksty. Natomiast chcemy, aby celem tym była, z jednej strony – uwzględniająca pewną lukę w rodzimej literaturze przedmiotu – próba rekonstrukcji namysłu nad zagadnieniem obywatelskości, obecnego w europejskich tradycjach filozoficznych. Chodzi nam przy tym nie o wszystkie jego wyartykułowania, które ujrzały światło dzienne w ciągu wieków, lecz jedynie o te, które w sposób znaczący stały się, czy też nadal są, inspiracją dla polskiej myśli w tym zakresie.

---

*watelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004; Gawkowska A., Gliński P., Kościński A. (red.), *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność*, IFiS PAN, Warszawa 2005; Kymlicka W., Norman W., *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach. Problemy, konteksty, pojęcia*, w: Misztal B., Przychodzeń M., *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, przekład: Malczewski J., Aletheia, Warszawa 2005; Pacześniak A., *Bariery obywatelskości w polskim społeczeństwie po 1989 roku*, w: Bokajło W., Wiktorska-Święcicka A. (red.), *Europa obywateli. Polskie społeczeństwo obywatelskie in actu*, Wydawnictwo ATUT, Wrocław 2007; Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, przekład: Malaga K., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; Dziubka K., *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008; Bukowska X., Wnuk-Lipiński E., *Obywatelskość à la polonaise – czyli jakimi obywatelami są Polacy?*, „Nauka” 2009, nr 1, s. 23-46; Michalewska-Pawlak M., *Obywatelskość demokratyczna jako idea normatywna w koncepcjach polityczno-programowych polskiej opozycji w latach 1980–1989*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010; Nowak M., Pluciński P., *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Wydawnictwo: Korporacja HA!ART, Kraków 2011. Publikacje te, podejmując kwestię obywatelskości, równocześnie odsyłają do bogatej literatury przedmiotu.

<sup>3</sup> Proponowaną przez nas refleksję historyczno-hermeneutyczną należy tutaj rozumieć w podstawowym tych słów znaczeniu. Mianowicie jako refleksję zmierzającą do wydobycia rozumienia pojęcia „obywatelskości” z wybranych, głównie filozoficznych tekstów, które staną się przedmiotem analiz, czyniąc to na drodze interpretującego, ponownego ich odczytania w poszukiwaniu tego rodzaju znaczeń, z uwzględnieniem właściwych tym tekstom historyczno-kulturowych uwarunkowań.

Z drugiej zaś strony, chcemy, aby celem tym był przyświecający tego rodzaju refleksji uszczegółowiający zamysł – poszukiwanie współczesnego modelu obywatelskości w kontekście wielowiekowej tradycji jej filozoficznego teoretyzowania. Poszukiwanie jego istoty oraz rządzących nim kryteriów, a także właściwego mu polskiego kształtu wyrażającego polską tożsamość i kulturę polityczną zakorzenioną w dziedzictwie kulturowym narodu, a rozwijaną przez jego aktualne samorozumienie.

Obszar badawczy w ten sposób definiowanego modelu obywatelskości zostanie wyznaczony, z jednej strony, przez wybrane filozoficzne koncepcje państwowości, podmiotowości i obywatelskości. Będą to koncepcje należące do europejskich tradycji filozoficznych, które – w rozumieniu autora – przyczyniły się w sposób istotny do ukształtowania ich rozumienia, obecnego w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym. Z drugiej zaś strony, obszar badawczy zostanie dookreślony przez polskie filozoficzne i kulturowe koncepcje państwowości, podmiotowości i obywatelskości, znaczące dla polskiej myśli i sztuki rządzenia, a z reguły wyartykułowane w odmiennych kontekstach społeczno-politycznych naszych dziejów.

W tak zakreślonym horyzoncie badawczym interesujących nas kategorii szczególne miejsce zajmie interdyscyplinarnie interpretowana idea „obywatelskości”. Pod pojęciem tym będziemy rozumieć, z jednej strony, całokształt przemyśleń dotyczących sensu i celu bycia obywatelem „jako takim”, czyli rozpatrywanym istotowo. Całokształt odzwierciedlający każdorazowo swoje przesłanki natury zwłaszcza filozoficznej, społecznej i kulturowej, stanowiące jego teoretyczną podstawę. Z drugiej zaś strony, będziemy określać nim całokształt norm i wzorców zachowań obywatelskich, a także ich instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych ekspresji w obszarze życia publicznego<sup>4</sup>, formułowanych w oparciu

<sup>4</sup> Jak zauważają Xymena Bukowska i Edmund Wnuk-Lipiński, autorzy studium *Obywatelskość à la polonaise – czyli jakimi obywatelami są Polacy?* – „W literaturze przedmiotu «obywatelskość» definiowana bywa w rozmaity sposób w zależności od tradycji i orientacji filozoficznej autorów czy charakteru i celów prowadzonych przez nich analiz. W dyskursie filozoficznym (w ślad za klasycznymi myślicielami republikańskimi, choć niekoniecznie w zgodzie z nimi) ujmuje się ją w kategoriach moralnych jako cnotę lub zespół norm i wartości o charakterze etosu, specyficzną etykę lub zbiór pewnych normatywnych i poznawczych cech i dyspozycji jednostek, podkreślając zarazem ich aktywny, działaniowy, praktyczny aspekt – obywatelskość wszak to «bycie» (dobrym)

o tego rodzaju namysł. Tym samym, kładąc akcent na istotowy wymiar obywatelskiego bycia oraz wyprowadzanych z niego implikacji i czyniąc zeń przedmiot materialny przyjętego pojęcia obywatelskości, pojęcie to będziemy rozumieć jako niesprowadzalne do pojęcia „kultury obywatelskiej”. Pojęciem „kultury obywatelskiej” określać będziemy natomiast historycznie, każdorazowo tu i teraz artykułowaną faktyczność obywatelskiej aktywności. To jest, *de facto*, praktykowane w określonej wspólnocie politycznej standardy działań obywatelskich.

\*

Punktem wyjścia zamierzonego w ten sposób studium rekonstruującego filozoficzne koncepcje obywatelskości oraz poszukującego jej współczesnego rozumienia będzie próba ponownego odczytania wybranych, filozoficznie fundowanych ujęć problematyki państwowości oraz podmiotowości i obywatelskości społeczeństwa, a także implikowanych przez nie wzorców kultury działania w publicznej przestrzeni życia społecznego i politycznego (Część I). Chodzi o ujęcia wypracowane przez europejskie szkoły filozoficzne i/lub środowiska myśli społeczno-politycznej, które: a) walnie przyczyniły się do ukształtowania zachodnio-europejskiego i polskiego rozumienia tych pojęć, a zarazem, b) ponad cechującymi te szkoły/środowiska różnicami roszczą sobie prawo do definiowania swoich rozwiązań jako formuł społeczeństwa obywatelskiego. Istotnie – jak zauważa to już Arystoteles w *Polityce*, zaś wydarzenia minionego wieku w sposób niezwykle dramatyczny potwierdzają – nie

---

obywatelem (por. Etzioni 2004; MacIntyre 1996; Kymlicka, Norman 2005; Roche 1992; Seligman 1997). W teoriach społeczno-politycznych i w bardziej empirycznie zorientowanych naukach społecznych owa względnie trwała skłonność czy dyspozycja do podejmowania określonych działań definiowana bywa zazwyczaj w psychospołecznych kategoriach osobowościowych jako postawa, czyli względnie trwała organizacja przekonań odnoszących się do określonego przedmiotu lub sytuacji i predysponująca daną osobę do reagowania na nie w określony sposób (Rokeach 1968: 112, cyt. za Turowski 2001: 50)”. Bukowska X., Wnuk-Lipiński E., *Obywatelskość à la polonaise – czyli jakimi obywatelami są Polacy?*, „Nauka” 2009, nr 1, s. 24-25. Bukowska i Wnuk-Lipiński będą definiowali „obywatelskość” „jako postawę jednostki wobec samorządnej zbiorowości politycznej, innych jednostek, instytucji i procedur, zasadzającą się na internalizacji praw i obowiązków członka owej zbiorowości i stanowiącą podstawę dla budowania roli obywatela”. Tamże, s. 25-26.

każda koncepcja życia społeczno-politycznego dopuszcza do istnienia tego rodzaju modalność<sup>5</sup>.

Głównym kryterium doboru tych europejskich ujęć będzie fakt obecności w nich namysłu filozoficznego nad zagadnieniem obywatelskości oraz sygnalizowany powyżej, istotny wpływ danej tradycji filozoficznej na kształt tego zagadnienia w myśli europejskiej i polskiej.

Wyłaniający się z tych rozważań nad interesującym nas zagadnieniem opisowo, poznawczo i normatywnie złożony obraz europejskiego namysłu, inspirującego swoimi rozwiązaniami rodzimą myśl filozoficzną w tym zakresie, stanowić będzie europejski horyzont rozumienia idei obywatelskości. Horyzont ważny dla podjętych poszukiwań ze względu na polską przynależność do tego kręgu kulturowego.

Polski odpowiednik europejskiego namysłu nad obywatelskością odsłonią – w Części II niniejszej publikacji – analizy wybranych paradygmatów obywatelskości<sup>6</sup> oraz implikowanych przez nie wzorców obywatelskiego samostanowienia, obecnych w nowożytnej i współczesnej polskiej myśli i praktyce społeczno-politycznej.

Ostatnim etapem proponowanych badań zagadnienia obywatelskości zamierzamy uczynić próbę sformułowania przynajmniej niektórych z poszukiwanych tutaj istotnych kryteriów współczesnej idei obywatelskości oraz jej polskiego kształtu (Część III). Przestrzeń znaczeniową tego przedsięwzięcia wyznaczać będą owe dwa horyzonty, kształtujące przez wieki polską kulturę samostanowienia.

Swoistym sprawdzianem jej stosowalności nie tylko w obszarze teoretycznego namysłu, ale także w odniesieniu do historycznie artykułowanej faktyczności działań obywatelskich stanie się próba interpretacji kondycji współczesnego polskiego społeczeństwa obywatelskiego oraz

<sup>5</sup> Arystoteles fakt ten wyrazi lakonicznie w *Polityce*, stwierdzając, że w niektórych ustrojach: „lud nie gra żadnej roli”. Arystoteles, *Polityka*, przekład: Piotrowicz L., Księga III, rozdz. 1, § 7, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

<sup>6</sup> Przez „paradygmat obywatelskości” rozumiemy tutaj określony, mniej lub bardziej spójny zbiór podstawowych pojęć, koncepcji i teorii tworzących podstawy i ramy zagadnienia obywatelskości. Tak rozumiany paradygmat obywatelskości, jako modelotwórczy zbiór podstawowych pojęć i teorii w zakresie obywatelskości, sytuuje się w nurcie Kuhnowskiego rozumienia paradygmatu. Por. Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przekład: Ostromecka H., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001.



jego etosu z punktu widzenia obywatelskości. Podejmiemy ją, analizując w oparciu o wypracowane przez nas koncepcje obywatelskości oraz właściwego jej etosu bogaty materiał empiryczny, stanowiący rezultat wieloaspektowych badań polskiego społeczeństwa obywatelskiego.

\*

Niniejsza publikacja – w zamyśle jej autora – poszukując filozoficznie ujmowanej istoty obywatelskości, a także kryteriów jej możliwego współczesnego rozumienia i operacjonalizowania, nie zamierza stanowić kolejnego zestawienia stanu badań nad poruszonym tutaj zagadnieniem. Tego rodzaju mniej lub bardziej wyczerpujące i wieloaspektowe opracowania tematu – między innymi w kontekście refleksji nad społeczeństwem obywatelskim oraz implikowanymi przez nie postaciami kultury politycznego działania – można znaleźć bez większego trudu w literaturze przedmiotu<sup>7</sup>. Podstawowa wiedza w tym zakresie jest tutaj zakładana.

Praca nie rości sobie także pretensji do przedstawienia historii tej idei w sposób synchronicznie lub diachronicznie całościowy i wyczerpujący. Tego rodzaju opracowaniom czynią zadość istniejące już różnego rodzaju historie i leksykony filozoficznej myśli społecznej i politycznej, a także słowniki doktryn politycznych i prawnych<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Pośród literatury przedmiotu podejmującej także tę problematykę znajdziemy między innymi: Almond G.A., Verba S. (eds.), *The Civic Culture Revisited*, Sage Publications, London 1989; Bardach J. (red.), *Spółczesność obywatelska i jego reprezentacja (1493–1993)*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995; Bokajło W., Dziubka K. (red.), *Spółczesność obywatelska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001; Ehrenberg J., *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York University Press, New York 1999; Faulks K., *Citizenship*, Routledge, London 2000; Isin E.F., Turner B.S. (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage Publications, London 2002; Janoski T., *Citizenship and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004; Seligman A.B., *The Idea of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton 1992.

<sup>8</sup> Por. między innymi: Beiner R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, New York 1995; Gershon S. (ed.), *The Citizenship Debates. A Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998; Hall J.A. (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Polity Press, Cambridge 1995; Heater D., *Citizenship: The Civic*



Naszym zamierzeniem – co warto powtórzyć – jest próba analizy wybranych (według określonych kryteriów) źródłowych tekstów, zawierających, w sposób mniej lub bardziej stematyzowany, problematykę obywatelskości. Głównie, chociaż nie jedynie, tekstów filozoficznych – niemniej jednak (w tym drugim przypadku) posiadających filozoficzny i kulturowy wydźwięk. Chodzi o próbę ich ponownego odczytania z punktu widzenia filozoficzno-kulturowego spłotu, charakterystycznego dla miejsc i czasów, w których powstawały, w perspektywie poszukiwania istoty oraz kryteriów nowocześnie rozumianej obywatelskości.

Zważywszy na złożoność poruszanych zagadnień, w rozważaniach będziemy stosować podejście interdyscyplinarne – głównie filozoficzne, kulturoznawcze i socjologiczne – uwzględniające zarówno koncepcje obywatelskości wybranych, kluczowych dla zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego szkół filozofii społeczno-politycznej, jak i pozostające często w interakcji z nimi polskie rozwiązania, znacząco współkształtujące dzieje obywatelskości w Polsce. W przypadku tych ostatnich istotny materiał badawczy stanowią filozoficzno-polityczne teksty literackie i publicystyczne poruszające tę problematykę. Niezaprzeczną wartość posiadają także – zwłaszcza w kontekście refleksji nad zaangażowaniem obywatelskim po 1989 roku – źródłowe opracowania wieloaspektowych badań społeczeństwa obywatelskiego w Polsce oraz jego społeczno-kulturowych uwarunkowań, jak również polska społeczno-polityczna myśl socjologiczna i filozoficzna w tym zakresie.

---

*Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, London 1990; Heater D., *A Brief History of Citizenship*, New York University Press, New York 2004; Magnette P., *Citizenship: the History of an Idea*, ECPR Press, London 2005; Nohlen D. (Hrsg.), *Lexikon der Politik*, C.H. Beck Verlag – Directmedia, Berlin 2004, Digitale Bibliothek Band 79; Pocock J.G.A., *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, w: Beiner R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, New York 1995.

## C Z Ę Ś Ć I

# WYBRANE UJĘCIA EUROPEJSKIEJ MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ INSPIRUJĄCE POLSKIE ROZUMIENIE OBYWATELSKOŚCI



Przedmiotem części pierwszej zamierzonych analiz, jak to już zostało powiedziane, pragniemy uczynić próbę uchwycenia, jakkolwiek tylko w zarysie (a zatem i z wszystkimi ograniczeniami generowanymi przez tego rodzaju metodologiczne podejście) istotnych aspektów interesującej nas problematyki, rozwijanej przez znaczące dla polskiego kręgu kulturowego tradycje europejskiej myśli filozoficznej, podejmującej tematykę społeczną i polityczną.

Do tak rozumianych aspektów zaliczymy przede wszystkim proponowane przez te tradycje koncepcje państwowości oraz jednostkowej i zbiorowej podmiotowości politycznej, znajdującej szczególnie znaczące wyartykułowanie, z jednej strony, w formułach koegzystencji definiowanych jako „społeczeństwo obywatelskie”, natomiast z drugiej – w odpowiadającym tym formułom ich konstytutywnym korelacje, mianowicie w koncepcjach „obywatelskości”. Do tego rodzaju aspektów zaliczymy także obecne w tych koncepcjach *explicite* lub *implicite* już to zręby idei kultury obywatelskości, już to jej mniej lub bardziej wyartykułowane formy. Innymi słowy, zaliczymy do nich pewną kategorię ideałów i wartości proponowanych koncepcji wspólnot politycznych oraz ich wzorcowych rozwiązań ustrojowych, a w konsekwencji także wyprowadzanych z nich uprawnień i zobowiązań obywatelskich względem tak definiowanych wspólnot (ich obywateli i instytucji); uprawnień i zobowiązań rozumianych – w kręgu kulturowym uznającym godność i prawa człowieka – jako niezbywalne uposażenie każdego „dobrego obywatela”.

Dookreślając w ten sposób obszar analiz wybranych postaci obywatelskości występujących w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym, a także metodę badawczą interdyscyplinarnej, filozoficznie zorientowanej analizy tekstów źródłowych, w tego rodzaju metodologicznym podejściu do zagadnienia nie preferujemy jakiegos jednego, teoretycznie opracowanego (lub też historycznie wyartykułowanego) paradygmatu społeczeństwa i cechującej go koncepcji obywatelskości z właściwą jej podmiotowością oraz ideą kultury publicznego, społeczno-polityczne-

go działania. Wręcz przeciwnie. W centrum uwagi pragniemy postawić wielopostaciowość tychże idei, artykułowaną nierzadko w sposób diametralnie odmienny przez różne szkoły myśli filozoficznej, odzwierciedlające na swój sposób ich kulturowe konteksty. Istotnie bowiem żadne z interesujących nas pojęć nie jest semantycznie jednoznaczne. Przykład właściwej im wieloznaczności – tu jedynie sygnalizowany – może stanowić pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego”.

Jak zauważa Dorota Pietrzyk-Reeves: „Współcześnie jest ono nie tylko używane na wiele rozmaitych sposobów, ale jest także przedmiotem sporu dotyczącego, z jednej strony, jego korzeni w tradycji myśli politycznej, z drugiej zaś jego wartości poznawczej i wyjaśniającej. Pojęcie to można kojarzyć z zespołem instytucji i procedur koniecznych do zaistnienia społeczeństwa kwalifikowanego właśnie jako obywatelskie (akcentując jego aspekt formalny), z historycznym rozwojem społeczeństw, a zwłaszcza z pewnym porządkiem społecznym, wiążącym się z rozwojem kultury obywatelskiej i społecznej samoorganizacji, albo wreszcie – w najgłębszej bodaj jego warstwie – z pewnym łaodem, wiążącym się z założeniami dotyczącymi wartości i ideałów życia społecznego, posiadającym tedy pewien potencjał normatywny”<sup>1</sup>.

Biorąc pod uwagę ową semantyczną różnorodność *proprium* interesujących nas zagadnień, kreowaną zarówno przez dawne, jak i współczesne szkoły myśli filozoficznej zajmujące się problematyką społeczną i polityczną, przedmiotem poniższych analiz staną się wybrane (właściwe tym szkołom) koncepcje obywatelskości. Mianowicie takie, które w znaczący sposób ukształtowały zarówno jej zachodnioeuropejskie, jak i polskie rozumienie.

Szczegółowe kryterium ich doboru stanowić będzie potrójne założenie: obecność zagadnienia obywatelskości w myśli danego filozofa, nowość tego rodzaju ujęcia, a także jego istotne znaczenie dla zachodnioeuropejskiej i polskiej filozofii społecznej i politycznej.

Pośród ważniejszych z nich odnajdziemy: republikańskie rozumienie obywatelskości, koncepcję liberalną, formułę idealistyczną, paradygmat dysydencki oraz doktrynę katolickiej myśli społecznej.

---

<sup>1</sup> Pietrzyk-Reeves D., *Społeczeństwo obywatelskie*, w: Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 1281.

# 1

---

## W KRĘGU MYŚLI REPUBLIKAŃSKIEJ

---

Tradycja republikańska jawi się jako wielorako artykułowana na przestrzeni wieków, a zarazem współcześnie różnie klasyfikowana. Już to jako teoria, która, posiadając ateńską i rzymską proveniencję, uczyni z tego źródła kryterium dywersyfikacji tej tradycji, jak ukazują to prace między innymi wybitnych angielskich historyków idei: Quentina Skinnera (ur. 1940) i Johna Greville'a Agarda Pococka (ur. 1924), wyróżniające współczesny republikanizm neo-ateński<sup>2</sup> i neo-rzymski<sup>3</sup> – stanowisko podzielane także przez Philipa Pettita<sup>4</sup> (ur. 1945). Już to jako teoretyczno-praktyczny konstrukt, któremu Per Mouritsen odmówi statusu teorii, twierdząc, że należy go rozumieć jedynie jako „zbitkę argumentów, wartości i zastosowanych pojęć”<sup>5</sup>. Niemniej jednak konstrukt pozwalający wyróżnić trzy historycznie wyartykułowane modalności, charakteryzujące się odmiennie definiowanym pojęciem wolności<sup>6</sup>, a co za tym idzie,

---

<sup>2</sup> Na temat neo-ateńskiej wersji tradycji republikańskiej zob. Pocock J.G.A., *Virtues, Rights, and Manners. A Model of Historian and Political Thought*, „Political Theory”, Vol. 9, No. 3, August 1981, s. 353-368; Pettit P., *Republicanism. Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997; Larmore Ch., *Liberal and Republican Conception of Freedom*, w: Weinstock D., Nadeau Ch., *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass Publishers, London 2004.

<sup>3</sup> Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>4</sup> Pettit P., *Republicanism. Theory of Freedom and Government*, dz. cyt.

<sup>5</sup> Mouritsen P., *Four Models of Republican Liberty and Self-government*, w: Honohan I., Jennings J. (eds.), *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, Oxon–New York 2006. „Of course, there *is* no such thing back there as «republicanism»; only clusters of arguments, values, and employments of concepts”. Tamże, s. 17.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 17. Owa odmiennność definiowania pojęcia wolności będzie polegać,

„reprezentujące znacząco odmienne ideały polityczne”<sup>7</sup>: republikanizm klasyczny (od czasów starożytnej Grecji do Odrodzenia); populistyczno-demokratyczny (od wczesnego okresu Oświecenia do rewolucji francuskiej); wreszcie, republikanizm liberalno-pluralistyczny (XIX wiek).

Biorąc pod uwagę najwybitniejszych przedstawicieli tej tradycji w ujęciu Per Mouritsena, tradycja ta – korzeniami sięgająca aż do antycznej myśli greckiej – w swoim kształcie „klasycznym”, uwzględniającym naturalny porządek rzeczy<sup>8</sup>, będzie rozwijana przez myślicieli, wśród których szczególną pozycję w kręgu greckiej myśli filozoficznej zajmie Arystoteles (384–322 p.n.e.). Natomiast w kręgu rzymskiej myśli politycznej do jej najwybitniejszych przedstawicieli należeć będzie Marek Tulliusz Ciceron (106–43 p.n.e.), zwolennik filozofii stoickiej i obrońca rzymskiego republikanizmu, wkładający w usta Publiusza Korneliusza Scypiona Emilianusa Afrykańskiego Młodszego (185–129 p.n.e.), w księdze *O prawach*, definicję rzeczypospolitej (*res publica*), stanowiącą kwintesencję rzymskiej republikańskiej myśli filozoficznej: „Rzeczpospolita (...) to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem praw i pożytków z życia we wspólnocie. Najważniejszą przyczyną owego współistnienia jest nie tyle poczucie bezradności, co wrodzona potrzeba bytowania wśród innych”<sup>9</sup>. Do grona najważniejszych reprezentantów republikanizmu klasycznego Mouritsen zaliczy także Niccolò Machiavelli (1469–1527), florenckiego dyplomata, historyka i filozofa.

Natomiast do grupy myślicieli republikańskich okresu „populistyczno-demokratyczny” – charakteryzującego się (w odróżnieniu od okresu „klasycznego”, budowanego na metafizyce bytu) wypracowaniem koncepcji narodu jako niepodzielnego podmiotu praw, zdolnego do rządzenia sobą w swoim własnym interesie<sup>10</sup> – należeć będą angielscy pisarze

---

według Mouritsena, na „zmieniającej się formie i sposobie *argumentacji* tej wartości” – „changing forms and modalities of *arguments about this value*”. Tamże, s. 18.

<sup>7</sup> Mouritsen P., *Four Models of Republican Liberty and Self-government*, dz. cyt., s. 18.

<sup>8</sup> Tamże, s. 23.

<sup>9</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, w: Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie. O prawach*, przekład: Żółtowska I., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

<sup>10</sup> Mouritsen P., *Four Models of Republican Liberty and Self-government*, dz. cyt., „The difference between classical and populist-democratic republicanism is the latter’s in-

republikańscy: Algernon Sidney (1623–1683), John Trenchard (1662–1723) i Thomas Gordon (1691–1750), a także Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) i amerykańscy anty-federaliści.

Wreszcie, pośród czołowych rzeczników republikanizmu „liberalno-pluralistycznego”, stawiającego w centrum zainteresowania problematykę wolności w kontekście jednostki i zbiorowości oraz ich postulowanych wzajemnych odniesień, znajdują się Thomas Jefferson (1743–1826) i James Madison (1751–1836) oraz Alexis de Tocqueville (1805–1859)<sup>11</sup>.

Mamy na uwadze i doceniamy zarówno podejście reprezentowane przez Skinnera, Pococka oraz Pettita, jak i ujęcie zaproponowane przez Mouritsena, niemniej jednak w doborze znaczących koncepcji obywatelskości w kręgu myśli republikańskiej kryterium tutaj przyjętym nie będzie zasada genetyczna lub periodyzacyjna. Stanowić je będzie natomiast wspomniana już triada założeń: obecność zagadnienia obywatelskości *jako takiej* w myśli danego filozofa, nowość tego rodzaju ujęcia, a także jego istotne znaczenie dla europejskiej filozofii społecznej i politycznej.

Stąd też w odróżnieniu od Mouritsena, do wybitnych przedstawicieli kładących podwaliny pod problematykę obywatelskości i implikowanej przez nią kultury, w kręgu antycznej myśli filozoficznej, zaliczymy nie tylko Arystotelesa, lecz również Platona (428/427–348/347 p.n.e.), mistrza Stagiryty i częściowo jego adwersarza. Myśliciela, podobnie jak jego uczeń, spełniające powyższe potrójne założenie.

Biorąc zaś pod uwagę czasy nowożytne, myślicielem spełniającym przyjęte przez nas kryteria będzie Immanuel Kant (1724–1804), a więc filozof wypracowujący koncepcję republikańskiej wspólnoty politycznej w oparciu o rozwijaną przez siebie w ramach metafizyki moralności koncepcję woli powszechnie prawodawczej, a także najwyższej zasady moralności, mianowicie zasady autonomii woli.

---

vention of *the people* as an undivided body of (natural) rights holders, capable of governing itself in its own obvious interest”. Tamże, s. 26.

<sup>11</sup> Por. Mouritsen P., *Four Models of Republican Liberty and Self-government*, dz. cyt., s. 30–33.



## 1.1. Platon

Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia wkład Platona to przede wszystkim jego rozumienie istotnych dla problematyki obywatelskości ram filozoficznego namysłu nad nią. Ram wyznaczanych głównie poprzez przyjętą przez niego koncepcję państwa, wywodzoną z potocznego doświadczenia wspólnego zamieszkiwania danego terytorium ze względu na to, że według tego filozofa: „żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”<sup>12</sup>. Konstruowana w oparciu o tego rodzaju doświadczenie koncepcja państwa to koncepcja wspólnego zamieszkiwania zorganizowanego teleologicznie, gdyż powstałego przez zgromadzenie wielu ludzi „do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu”<sup>13</sup>. Zatem – dzięki charakteryzującym tak rozumianą zbiorowość kategoriom wspólnoty życia i wzajemnej pomocy – jest to wizja źródłowo etycznie dookreślonej koegzystencji w ramach miasta–państwa<sup>14</sup>. Wspólnoty budowanej już to na fundamencie mądrości rządzących, już to na bazie stanowionego prawa.

Biorąc pod uwagę dialog *Państwo*, należący według klasyfikacji Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) do grupy dialogów średnioplatońskich, właściwa dla tego rodzaju koncepcji państwa idea to idea miasta–państwa mądrego, czyli takiego, które – w Sokratejskim rozumieniu terminu *euboulia* (dobra rada, rozważa) – „dobrze sobie radzi”<sup>15</sup> dzięki szczególnej wiedzy określanej mianem wiedzy strażniczej tkwiącej w rządzących<sup>16</sup>. Dzięki wiedzy, która, jak zauważa platoński Sokrates (ok. 469–399): „sama jedna tylko spośród wszystkich innych gałęzi wiedzy zasługuje na miano mądrości”<sup>17</sup>, jako że dotyczy tego, co jest

<sup>12</sup> Platon, *Państwo*, przekład: Witwicki W., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, Księga II 369 B.

<sup>13</sup> Tamże, Księga II 369 C. Państwo to dla platońskiego Sokratesa owo „wspólne mieszkanie” w przytoczonym tutaj znaczeniu.

<sup>14</sup> Oba tych terminów (miasto i państwo) Platon używa zamiennie, przypisując im to samo znaczenie, zgodnie z ówczynie panującą teorią i praktyką organizacji państwowej w ramach *polis*. Por. *Państwo*, dz. cyt., Księga IV.

<sup>15</sup> Tamże, Księga IV 428 B.

<sup>16</sup> Tamże, Księga IV 428 D.

<sup>17</sup> Tamże, Księga IV 429.

pożyteczne dla *polis* jako całości<sup>18</sup>, oraz ponieważ wyznacza, w jaki sposób państwo to powinno traktować samo siebie oraz inne państwa, aby dzięki wspomnianej mądrej radzie „wszystko było jak najlepiej”<sup>19</sup>. Wiedzę tę posiadają ci rządzący, których główny dyskutant debaty o najlepszym państwie nazywa doskonałymi strażnikami, czyli filozofowie, „miłośnicy mądrości”<sup>20</sup>. Ci, którzy tak rozumianą wiedzę–mądrość osiągają na drodze poznania, dotykając umysłem tego, co istnieje naprawdę jako „zawsze takie same pod tym samym względem”<sup>21</sup>; tutaj – rzeczywistego bytu państwa, a nie jego zmiennych przejawów.

Natomiast w *Prawach* zaliczanych do grupy tekstów późnoplatońskich właściwa temu dialogowi idea państwa zostanie wyrażona w formule państwa prawa. Państwa rządzonego przez „rozumne ustawy” mające, z jednej strony, służyć humanizacji ludzkiej koegzystencji i w ten sposób wyzwoleniu człowieka ze stanu określanego przez Platona mianem najdzikszej zwierzęcości<sup>22</sup>. Z drugiej zaś strony – biorąc pod uwagę ludzką skłonność do zachłanności i dominującej troski o własny interes – mające stać na straży prawdziwej sztuki współżycia, która w rozumieniu Platona polega na tym, aby „nie o prywatne sprawy dbać przede wszystkim, ale o wspólne – wspólne bowiem jednoczą, a prywatne rozbijają państwo”<sup>23</sup>. Przy ich stanowieniu, jak zauważa filozof, prawodawca winien zwracać uwagę na trzy fundamentalne dla żywotności i pomyślności państwa wymogi. Mianowicie na to, że powinno ono być „wolne, rozumne i związane przyjaźnią”<sup>24</sup>, innymi słowy, że ma w nim panować „wolność i przyjaźń kierowana rozumem”<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Por. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV 428 B – 429.

<sup>19</sup> Tamże, Księga IV 428 D. Naczelna zasada tego rodzaju dobrego radzenia sobie, na straży której mają stać rządzący, to zasada mówiąca: „należy robić to, co dla państwa najlepsze”. Tamże, Księga III 412 E.

<sup>20</sup> Por. tamże, Księga V 473 D, 475 C.

<sup>21</sup> Por. tamże, Księga VI 484 B.

<sup>22</sup> Por. Platon, *Prawa*, przekład: Maykowska M., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, Księga dziewiąta, 875.

<sup>23</sup> Tamże, Księga dziewiąta, 875.

<sup>24</sup> Tamże, Księga trzecia, 693 B.

<sup>25</sup> Tamże, Księga trzecia, 693 D.

Naszym zdaniem, tego rodzaju koncepcje – zarówno a) państwa jako funkcjonującej pod rządami rozumu wspólnoty ludzi wolnych – jej obywateli, z natury potrzebujących się nawzajem i pomagających sobie, dążących do życia w przyjaźni, jak i b) idei prawdziwej sztuki współżycia afirmującej prymat *polis* i jej dobra wspólnego nad prywatnym interesem własnych obywateli – zdają się stanowić kwintesencję Platońskiego ideału ducha republikańskiego i właściwej mu obywatelskości. Sposobu istnienia *polis* oraz życia współtworzących ją obywateli.

Na marginesie powyższych rozważań należy zauważyć, że oba wzmiankowane podejścia do zagadnienia państwa, jakkolwiek różniące się co do tego, czy wspólnotowo organizującą się zbiorowością winna rządzić rozumna jednostka posiadająca stosowną wiedzę, czy też takową wiedzę kodyfikujące rozumne prawa – dylemat podjęty w późnoplatońskim *Polityku*<sup>26</sup> – łączyć będzie wspólne dla Sokratejskiego i Platońskiego krytycznego racjonalizmu stanowisko odnośnie do kluczowej roli ludzkiego rozumu we właściwym urządzaniu jednostkowego i zbiorowego życia. Wyrażać ono będzie swego rodzaju rozwinięcie przytoczonego już we wczesnoplatońskim dialogu *Protagoras* Sokratejskiego twierdzenia odrzucającego myślenie mitologiczne – twierdzenia, zgodnie z którym w poszukiwaniu stosownej ku temu wiedzy „rozum jest dostatecznym wsparciem dla człowieka”<sup>27</sup>. Tak interpretowany w *Protagorasie* status rozumu zdaje się osiągać w *Prawach* swoje apogeum oraz równocześnie odsłaniać ostateczny fundament wszelkiej podmiotowości, w tym także obywatelskiej, na skutek uznania przynależnej mu z natury władczej i prawodawczej autonomii. Jak bowiem konstatuje tam Platon, tenże rozum „nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. Platon, *Polityk*, przekład: Witwicki W., w: Platon, *Dialogi*, tom II, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, 294-297.

<sup>27</sup> Platon, *Protagoras*, przekład: Regner L., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, 352 c.

<sup>28</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga dziewiąta, 875 C-D. W odróżnieniu od krytycznego racjonalizmu Sokratesa i Platona, stanowisko reprezentowane przez sofistów, a zwłaszcza przez Protagorasa i zreferowane przez Platona w dialogu *Protagoras*, *de facto* pozostaje

Wspólna obu wizjom państwa będzie także centralna dla nich idea sprawiedliwości. Zostanie ona zdefiniowana w *Państwie* jako to, co podstawom zarówno życia zbiorowego, jak i jednostkowego, a mianowicie rozwadze, męstwu i mądrości umożliwia zakorzenienie się, a także pozostawanie zakorzenionymi tak długo, „jak długo by trwało samo”<sup>29</sup>, stanowiąc źródłowo fundament i najistotniejszy wyraz rozumnego działania tak w życiu prywatnym, jak i publicznym – w sferze działalności obywatelskiej. Idea ta zostanie zarazem dookreślona jako „siła”, która tak dysponuje ludzi i państwa, by każdy robił swoje, jeśli chodzi o władzę i o uleganie władzy<sup>30</sup>.

W ten sposób politycznie dookreślone pojęcie sprawiedliwości – dzięki zawartej w nim wykładni istoty właściwie budowanej relacji między państwem a jego obywatelami, wyrażonej w owym „robieniu swego”, odzwierciedlającym ducha odpowiedzialnej wolności – zdaje się, że pozwala nam nie tylko pełniej uchwycić Platońską etyczno-polityczną wykładnię istoty sprawiedliwości. Uważamy bowiem, że tak dookreślone pojęcie wnosi także znaczący wkład w rozwój Platońskiego ideału obywatelskości. Wkład polegający na rozumieniu obywatelskości jako postępowania sprawiedliwie wobec *polis* – rzeczywistości wyrażającej się zarówno w rozważnym, męznym i mądrym sprawowaniu władzy, jak i podleganiu jej.

Poprawność takiej interpretacji Platońskiego ideału obywatelskości potwierdza, naszym zdaniem, rozwijana przez filozofa w *Prawach* koncepcja wzorowego obywatela. Wzorowym obywatelem jest, według Platona, ten, kto umie „zarówno rządzić, jak i podporządkowywać się zarządzeniom zgodnie z nakazami sprawiedliwości”<sup>31</sup>.

Fundamentu tego rodzaju etyczno-politycznej koncepcji sprawiedliwości – jako robienia swego zgodnie z przynależną każdemu naturą,

---

je jednak zakładnikiem tradycji, odwołując się wprawdzie także do zasady nadrzędności rozumu (por. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 352 c-d), lecz równocześnie dopuszczając jako normatywne inne rodzaje autorytetu, a mianowicie dzieła poetów, pomimo deklarowanego przez sofistów „wyzwolenia”. Czyni to, przyjmując kształt racjonalizmu „dogmatycznego”, odrzucanego przez Sokratesa jako droga prowadząca do nikąd, gdyż nikt nie jest w stanie wyjaśnić, „co poeta miał na myśli”. Por. tamże, 347 c-e.

<sup>29</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV 433 C.

<sup>30</sup> Por. tamże, Księga IV 443 B.

<sup>31</sup> Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga pierwsza, 643 E.

także w odniesieniu do bycia takim, a nie innym, już to rządzącym, już to rządzonym członkiem *polis* – należy doszukiwać się w rozwijanej przez Sokratesa koncepcji ludzkiej duszy i jej właściwego urządzenia. Bowiem jego zdaniem, podzielanym przez Platona, idealne, czyli mądre, a zatem sprawiedliwe państwo, a także pożądana dzielność obywatelska, która winna cechować współtworzących je członków, to *sui generis* odwzorowanie idealnego ładu, jaki powinien panować między wewnętrznymi czynnikami duszy – rozumem, temperamentem i pożądlivością, gdyż „te same rodzaje, które są w państwie, te same tkwią i w duszy każdego człowieka, i jest ich tu i tam tyle samo”<sup>32</sup>. Aby zaś nie było wątpliwości odnośnie tego, co należy uznać za wzorzec, a co za odwzorowanie, Sokrates zauważył: „One się w nim [państwie] przecież znikądinąd nie biorą”<sup>33</sup>.

Ten postulowany idealny ład, wynik sprawiedliwego postępowania człowieka względem siebie samego, Sokrates wyraził po mistrzowsku w rozmowie z Glaukonem, stwierdzając: „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. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego

<sup>32</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV 441 C.

<sup>33</sup> Tamże, Księga IV 435 E.

harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje”<sup>34</sup>.

W kontekście powyższych Sokratejskich założeń dotyczących ideału zarówno ludzkiej egzystencji, jak i funkcjonowania państwa mądrego zgodnie z zasadą sprawiedliwości, a także źródeł pierwowzoru tego ostatniego, trudno zgodzić się z twierdzeniem Karla Poppera (1902–1994): „«model lub oryginał» tego państwa znajduje się w odległej przeszłości, w Złotym Wieku istniejącym u zarania historii; jeżeli bowiem świat z biegiem czasu upada, to cofając się, znajdziemy coraz większą doskonałość”<sup>35</sup>.

Biorąc pod uwagę Sokratejskie analizy natury sprawiedliwości, rozważ, mądrości i męstwa – czynników konstytutywnych doskonałego państwa, lecz przede wszystkim podstawowych obywatelskich zalet/cnót (czyli trwałych dyspozycji etycznych, a co za tym idzie *eo ipso* równie doskonałej obywatelskości i odpowiadającego jej ideału kultury obywatelskiego zaangażowania), uważamy, że nie z historycyzmu, lecz z rozwijanej przez Sokratesa filozofii ludzkiego działania należy wywodzić założenia dotyczące mądrego państwa i w niej również należy szukać klucza do zrozumienia procesów jego rozpadu czy rozkwitu.

## 1.2. Arystoteles

Również drugi ze wspomnianych wielkich filozofów epoki klasycznej, Arystoteles, wniósł znaczący przyczynek do budowania zrębów kultury obywatelskości w jej ujęciu republikańskim. Uczynił to, polemizując, przynajmniej częściowo, ze swoim mistrzem Platonem odnośnie do interesującej nas kwestii. Fakt ten sprawił, że myśl Stagiryty w tym zakresie, już to przyjmując jego stanowisko, już to się z nim ścierając, jak można to zaobserwować w *Polityce*, ukazywać będzie zarówno wykładnię Platońską, jak i własną, jawiącą się bardziej *in statu nascendi* niż w formie dojrzałej filozoficznie propozycji.

<sup>34</sup> Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV, 443 D-444.

<sup>35</sup> Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przekład: Krahelska H., Jedlicki W., t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 50.

Podzielając z Platonem powszechne przekonanie o braku samowystarczalności człowieka w zakresie zaspokajania swoich życiowych potrzeb, Arystoteles równocześnie podejmie próby dystansowania się od Platońskiego rozumienia genezy państwa jako wymuszonego przez ludzką kondycję wspólnototwórczego działania, zmierzającego do zapobieżenia tego rodzaju potrzebom. Ich zaspokojeniu bowiem służy, według Stagiryty, już to dom, to znaczy rodzina rozumiana jako „z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia”<sup>36</sup>, już to wspólnota rodzin, czyli gmina wiejska, tworzona dla „zaspokojenia potrzeb wychodzących poza dzień bieżący”<sup>37</sup>. Natomiast państwo – definiowane jako „pełna (...) wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako osiągnęła już kres wszechstronnej samowystarczalności”<sup>38</sup> – to rzeczywistość, której Arystoteles zdaje się wyznaczać cele inne niż Platon. Zawrze on je, jak w załączku, w stwierdzeniu: „powstaje [*ginoméne*] ono dla umożliwienia życia, a istnieje [*ousa*], aby życie było dobre [*tou eu zēn*]”<sup>39</sup>.

Myśl ta, zawarta w „Księdze I” *Polityki*, zostanie rozwinięta w „Księdze III”, w wywodzie na temat celu, dla którego tworzy się państwo. Otóż w rozumieniu Stagiryty zasadniczym powodem skłaniającym do utworzenia państwa przede wszystkim nie jest szeroko rozumiana pierwotna potrzeba utrzymania się przy życiu w obliczu braku jednostkowej samowystarczalności w tym zakresie. Co prawda, potrzeba taka nie jest do pominięcia, jako warunek konieczny do zaistnienia państwa (czemu Arystoteles daje wyraz w pierwszej części przytoczonego wyżej twierdzenia), niemniej jednak jej zaspokojenie nie stanowi zasadniczego celu

<sup>36</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 6.

<sup>37</sup> Tamże, Księga I, rozdz. 1, § 7.

<sup>38</sup> Tamże, Księga I, rozdz. 1, § 8.

<sup>39</sup> Tamże, Księga I, rozdz. 1, § 8. Podobnie jak Platon, również Arystoteles rozwija swoją koncepcję państwa, wychodząc od przesłanek *stricte* antropologicznych. Dlatego też domaga się ich podstawowej znajomości od polityka, stwierdzając w kontekście refleksji nad istotą szczęścia jako pewnego rodzaju działaniem duszy: „Jeśli zaś tak jest [istotnie], to jasne, że i polityk musi posiadać pewną znajomość spraw duszy (tak jak ten, kto ma leczyć oczy, musi też posiadać znajomość całego organizmu), i to tym bardziej, im cenniejsza jest i większe ma znaczenie nauka o państwie od medycyny”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekład: Gromska D., PWN, Warszawa 1956, Księga I, rozdz. 13.



istnienia państwa, ale raczej podstawowy efekt procesu jego powstawania. Procesu dokonującego się, zdaniem Arystotelesa, „na drodze naturalnego rozwoju” podstawowych form życia wspólnotowego – rodziny i gminy. Bowiem „celem, do którego one zmierzają”, czyli właściwą im naturą, a zatem i pełną doskonałością, w Arystotelesowskim rozumieniu pojęcia, jest właśnie państwo rozumiane przez filozofa jako wspólnota życia dobrze urządzonego.

Podstawową natomiast rację, dla której państwo powstaje, jego ostateczny *telos*, Arystoteles będzie upatrywał przede wszystkim w woli jednostek, aby się łączyć *tou eu zēn* – dla dobrego życia czy też by życie „dobrze urządzić”<sup>40</sup>. Stąd też i człowiek, z przynależnym mu z natury pędem do życia we wspólnocie<sup>41</sup>, ze względu na tak rozumiany cel będzie tutaj definiowany jako *politikòn zōon*, czyli „z natury stworzony do życia w państwie”<sup>42</sup>. Jako ten, kto nawet jeżeli nie potrzebuje wzajemnej pomocy, dąży do życia w społeczności<sup>43</sup>, ponieważ dąży do życia dobrze urządzonego, czyli szczęśliwego. Do realizacji tej postaci ideału życia szczęśliwego, a zatem i pięknego człowieczeństwa, która właściwa jest sferze życia publicznego<sup>44</sup>.

Należy przy tym jednak zauważyć, że tego rodzaju postulowane przez Arystotelesa przedsięwzięcie – skutkujące ponadjednostkowymi implikacjami o charakterze *stricte* politycznym – jako warunek *sine qua*

<sup>40</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 5, § 10. Piotrowicz L., tłumacz *Polityki*, zwrot *tou eu zēn* oddaje zarówno jako „dobre życie”, jak i „by życie dobrze urządzić”.

<sup>41</sup> Por. tamże, Księga I, rozdz. 1, § 12.

<sup>42</sup> Por. tamże, Księga I, rozdz. 1, § 9.

<sup>43</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 4, § 2.

<sup>44</sup> Szczęście, rozumiane jako najwyższe dobro człowieka, to według Stagiryty rzeczywistość wielopostaciowa. Wielopostaciową jest także zakreślająca przestrzeń jego możliwego urzeczywistniania idea „pięknego człowieczeństwa”, z którą „wiążą się trzy poziomy filozoficznego dyskursu u Arystotelesa (...) poziom życia cnotliwego, przyjaźni i teoretyczny” (Podrez E., *Ideał pięknego człowieczeństwa. Arystoteles – Kant*, w: Wilkoszewska K., *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, s. 657). Sygnalizowana przez nas postać ideału życia szczęśliwego właściwa człowiekowi definiowanemu jako *politikòn zōon* należy do dyskursu podejmującego problematykę życia cnotliwego i odpowiadającej mu formy szczęścia. Tej mianowicie, którą można osiągnąć, wcielając w życie *ethikai aretai* obywatela, uczestnicząc w życiu publicznym. Por. tamże, s. 660.



*non* jego realizacji zgodnej z właściwą człowiekowi naturą, której celem jest rozum i duch<sup>45</sup>, zakłada zarówno: a) możliwość osiągnięcia prawdziwego szczęścia, czyli „doskonałości w rozwijaniu działalności i uprawianiu cnoty”<sup>46</sup>, jak i b) możliwość samostanowienia o sobie, to znaczy życia „według własnych zamierzeń”<sup>47</sup>. Innymi słowy – zakłada ono fundamentalne prerogatywy przynależne, według Stagiryty, nie wszystkim mieszkańcom *polis*, lecz jedynie tym, którym przysługuje status ludzi wolnych.

Tak antropologiczno-etycznie definiowany ostateczny cel istnienia państwa oraz sposoby jego urzeczywistniania Stagiryta powierzy (przewidzianym przez prawodawstwo danej wspólnoty państwowej) normatywno-regulatywnym działaniom instancji różnorodnie artykułowanej publicznej troski państwa, która w interesującym nas aspekcie przyjmie formę troski o jakość życia swoich członków jako obywateli<sup>48</sup>. Mianowicie, o tego życia dobre urządzenie, wyrażające się najpełniej w pięknych uczynkach<sup>49</sup>. W działaniach podejmowanych nie z konieczności (jak na przykład praca lub walka), w celu usunięcia pewnego braku lub zła, i klasyfikowanych przez filozofa w *Polityce* jako czyny względnie doskonałe, lecz w działaniach bezwzględnie doskonałych, czyli niezależnych od jakichkolwiek okoliczności, którym Stagiryta przyzna miano „czynów pięknych”. W postępowaniu, którego zamierzeniem są, jak zauważył: „uczynki zmierzające do pomnożenia godności i zasobności”, ponieważ „przygotowują i stwarzają pewne dobra”<sup>50</sup>, zaś jego efektem jest – bycie szczęśliwym. Jak bowiem stwierdzi w *Etyce nikomachejskiej* w kontekście refleksji nad szczęściem jako przedmiotem nauki o państwie: „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć”<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 13, § 22.

<sup>46</sup> Tamże, Księga VII, rozdz. 12, § 3.

<sup>47</sup> Tamże, Księga III, rozdz. 5, § 10.

<sup>48</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>49</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 14.

<sup>50</sup> Tamże, Księga VII, rozdz. 12, § 3.

<sup>51</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, Księga I, rozdz. 4. Ten sam pogląd na temat natury szczęścia możemy znaleźć w *Etyce eudemejskiej*. Zob. *Etyka eudemejska*, przekład: Wróblewski W., w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., Księga II, 1219 b.

Kiedy przyjmie się tego rodzaju koncepcję ostatecznego celu państwa, oczywistą jej konsekwencją będzie sformułowanie tezy mówiącej: „państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę [*aretē*]”<sup>52</sup>. Tak bowiem rozumiana troska, której celem jest urabianie dobrych i sprawiedliwych [*agathos kai dikaios*] obywateli<sup>53</sup>, stanowi samo sedno istnienia Arystotelesowskiego państwa, jego konstytutywną podstawę. Bez niej, twierdzi Arystoteles: „wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów, zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami, różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz (...) rękojmą wzajemnej sprawiedliwości”<sup>54</sup>.

Rozróżniając przeto istotowo między układem a państwem, sprzymierzeńcami a obywatelami i umową a prawem, a także przyjmując, że istota samowystarczalnego i doskonałego bytowania polega na „życiu szczęśliwym i pięknym”<sup>55</sup>, Stagiryta wywód swój konkluduje twierdzeniem: „państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia [*tou eu zēn koinōnia*], obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania. Nie da się tego oczywiście osiągnąć, jeśli ludzie nie mieszkają na jednym i tym samym miejscu i nie nawiązują małżeństw. Stąd właśnie powstały w państwach i powinowactwa, i bractwa [*fratrie*], i związki ofiarnicze, i zrzeszenia towarzyskie. Są one tworem przyjaźni, bo przyjaźń jest wówczas, gdy się zamierza współżyć ze sobą. Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. (...) Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki [*kalai praxeis*]”<sup>56</sup>.

Wywodem tym – rozróżniającym istotowo między budowaną na przyjaźni „wspólnotą współżycia” a wznoszoną na fundamencie obywa-

<sup>52</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>53</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>54</sup> Tamże, Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>55</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 14.

<sup>56</sup> Tamże, Księga III, rozdz. 5, § 13-14.

telskich cnót „wspólną piękną czynów” – Arystoteles w *Polityce*, ze względu na postulowany przez siebie ostateczny *telos* najlepszego państwa, zdaje się dystansować od Platońskiego ideału państwa jako kierowanej rozumem wspólnoty wolności i przyjaźni, zgromadzonej w jednym miejscu w celu wspólnego życia i pomagania sobie nawzajem.

Arystoteles, różniąc się od Platona w kwestii celu, dla którego istnieje państwo, własne stanowisko w tej sprawie wyrazi w *Etyce nikomachejskiej* w stwierdzeniu, że wspólnota państwowa utrzymuje się ze względu na wspólny wszystkim pożytek rozumiany jako trwała, czyli obejmująca całe życie korzyść<sup>57</sup>. Tak rozumiana korzyść zostanie w *Polityce* wyartykułowana w koncepcji życia „dobrze urządanego” i znajdującego najpełniejszy wyraz w „pięknych uczynkach”. Niemniej jednak, pomimo tego rodzaju różnic, Stagiryta nadal będzie podzielał stanowisko swojego nauczyciela odnośnie do istoty więzów łączących państwo. Tych bowiem, podobnie jak Platon, Arystoteles będzie upatrywał w jakiejś formie przyjaźni<sup>58</sup>.

Tytułem dygresji warto zauważyć, że powyższe przywołanie przez Arystotelesa różnorodnych postaci życia społecznego, określanych jako formy współżycia budowane według zasad przyjaźni – o tego rodzaju wspólnotach i właściwych im pożytkach będzie mowa już w *Etyce nikomachejskiej* w kontekście refleksji nad istotą przyjaźni<sup>59</sup> – to interesujące świadectwo zarówno organizacji i funkcjonowania antycznego społeczeństwa obywatelskiego, jak i filozoficznego namysłu nad jego naturą, przekazane nam przez jemu współczesnego.

Wracając do głównego wątku naszych refleksji, należy zauważyć, że wyartykułowana w ten sposób koncepcja definitywnego celu państwa oraz jego kluczowego zadania, mianowicie troski o cnotę, sprawi, iż budowane w oparciu o nie Arystotelesowskie państwo, definiowane jako wspólnota szczęśliwego życia (wyraz jego dobrego urzędnictwa urzeczywistnianego w pięknych czynach postępowania zgodnego z nakazami

<sup>57</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

<sup>58</sup> Por. tamże, Księga VIII, rozdz. 1, 1155 a.

<sup>59</sup> Por. tamże, Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

dzielności etycznej<sup>60</sup>), to z natury swojej *spoudaia pólis*<sup>61</sup>, czyli „państwo cnotliwe”. Państwo stanowiące efekt wiedzy oraz wyboru współtworzących je obywateli<sup>62</sup> i rządzone prze prawa określone przez Arystotelesa jako „prawa właściwie ujęte”<sup>63</sup>, wobec których wszyscy byliby równi. Na temat rodzaju i treści tego rodzaju praw Stagiryta nie wypowie się. Natomiast jako oczywiste jawić mu się będzie kryterium właściwego ujęcia praw. Winno ono polegać na dostosowaniu tychże praw do „właściwego” ustroju<sup>64</sup>, czyli takiego, który stawia sobie za cel powszechny pożytek tak państwa, jak i jego członków. Bowiem dla filozofa ze Stagiry, tylko dzięki temu prawa mogą być sprawiedliwe.

Równocześnie, jeśli *meritum* praw właściwie ujętych pozostaje dla Arystotelesa niejasne, to pełną jasność posiada on w kwestii cnót obywatelskich, jakie powinno posiadać tego rodzaju cnotliwe państwo praw właściwie ujętych – państwo przysposabiające swoich obywateli do spokojnego życia, gdyż jak zauważy: „celem wojny jest pokój, a celem pracy spoczynek”<sup>65</sup>. Cnotami tymi będą: dzielność rozumiana jako męstwo (*andreia*), hart–wytrwałość (*karteria*), umiłowanie mądrości (*philosophía*), umiarkowanie (*sophrosúne*) i sprawiedliwość (*dikaíosúne*). Tego rodzaju katalog cnót obywatelskich Arystoteles uzasadni, stwierdzając: „Dzielności i hartu potrzeba do życia czynnego, umiłowania mądrości do spoczynku, a umiarkowania i sprawiedliwości w jednym i drugim wypadku, zwłaszcza jednak w okresie pokoju i spoczynku. Bo wojna sama zmusza do sprawiedliwości i umiarkowania, a natomiast pławienie się w dobrobycie i zażywanie spoczynku w pokoju sprzyja raczej wyuzdaniu”<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 8.

<sup>61</sup> Przymiotnik *spoudaios* użyty w znaczeniu moralnym oznacza bycie dobrym, wartościowym, szlachetnym, uczciwym – por. *spoudaios* w: Narecki K., *Słownik terminów arystotelesowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 107. L. Piotrowicz zwrot *spoudaia pólis* tłumaczy jako „cnotliwe państwo”.

<sup>62</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 12, § 5 oraz rozdz. 13.

<sup>63</sup> Tamże, Księga III, rozdz. 6, § 13.

<sup>64</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 6, § 13.

<sup>65</sup> Tamże, Księga VII, rozdz. 13, § 15.

<sup>66</sup> Tamże, Księga VII, rozdz. 12, § 18.

Powyższa charakterystyka, szkicując kontury Arystotelesowskiego ideału republikańskiego państwa jako cnotliwego państwa prawa, *de facto* kreślić będzie zarazem portret jego idealnego – dobrego obywatela. Tego, który zarówno posiada umiejętność „rządzenia wolnymi a zarazem słuchania”, gdyż na tym – jak stwierdzi Arystoteles – „polega właśnie cnota obywatela”<sup>67</sup>, jak i kieruje się w swoim życiu prywatnym i publicznym sygnalizowanymi powyżej cnotami oraz sprawiedliwymi prawami, dookreślanymi każdorazowo przez jeden z właściwych ustrojów państwowych przyjęty w danej *polis*. W Arystotelesowskim bowiem rozumieniu zagadnienia „państwo jest cnotliwe, jeśli wszyscy obywatele uczestniczący w jego zarządzie są cnotliwi”<sup>68</sup>. Zdaniem zaś Stagiryty, taka powszechna i bezpośrednia partycypacja wszystkich obywateli w zarządzie państwem, najpełniej wyrażająca istotę obywatelskiej podmiotowości, to znaczy bycia politycznie niezależnymi twórcami i gospodarzami wspólnoty wolnych i równych sobie osób, ma tu właśnie miejsce.

W ten sposób zagadnienie pożądanego przez prawodawcę ideału obywatela, jako człowieka dzielnego i posłusznego wobec prawa<sup>69</sup>, sygnalizowane lakonicznie w *Etyce nikomachejskiej* w kontekście rozważań nad szczęściem jako najwyższym dobrem człowieka osiągalnym przez działanie<sup>70</sup>, otrzyma w *Polityce* istotne dookreślenie w obu wspomnianych obszarach oraz znaczące rozwinięcie.

Swoistym ukoronowaniem tego namysłu nad pożądanym ideałem obywatela stanie się Arystotelesowska idea obywatelskości oraz relacji tejże do republikańskiej wspólnoty państwowej. Jej rozumienie uwzględniające dotychczasowe analizy nad ostatecznym celem najlepszego

<sup>67</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 2, § 10.

<sup>68</sup> Por. tamże, Księga VII, rozdz. 12, § 5.

<sup>69</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 13.

<sup>70</sup> Przyjmując kryterium dobra osiągalnego przez człowieka, czyli takiego, które „można posiadać i osiągnąć przez działanie”, Arystoteles dystansuje się od Platońskiej koncepcji idei dobra, uzasadniając to następująco: „Jeśli (...) nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani posiadać; te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 6.

państwa zdają się dobrze oddawać poniższe dwie wypowiedzi Arystotelesa, dotyczące relacji między państwem a jednostką, zawarte w przywoływanej już wielokrotnie *Polityce*.

Przyjmując, że „państwo jest społecznością ludzi wolnych”<sup>71</sup>, a zatem nie wszystkich mieszkańców danej *polis*, równocześnie Arystoteles będzie stał na stanowisku, iż „nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa”<sup>72</sup>. Te dwa poglądy, w jakimś sensie antytetyczne, nie znosząc się jednak, lecz znajdując formę właściwej im koegzystencji w charakterystycznej dla republikańskiej koncepcji państwa dialektyce kolektywnego samostanowienia, równocześnie pozwolą wyartykułować kwintesencję interesującej nas Arystotelesowskiej idei obywatelskości i jej odniesienia do wspólnoty państwowej. Stanowić ją będzie podkreślana przez Stagirytę koncepcja tożsamości obywatela i państwa – bycia jednością z państwem jako jego konstytutywnie nieodczuwalna, gdyż je politycznie bezpośrednio tworząca część. Koncepcja, którą można by wyrazić lakonicznie: „państwo to my – obywatele”.

Biorąc zaś pod uwagę podzielaną przez Arystotelesa zasadę, że podobnie jak do najlepszego państwa, tak też i do najlepszego człowieka musi się stosować tę samą miarę<sup>73</sup>, owo „bycie częścią państwa” powinno spełniać wymogi etycznego ideału wspólnoty szczęśliwego życia (*tau eu zēn koinōnia*). Bycia nią w sposób moralnie piękny jako jego dobry i sprawiedliwy obywatel, który działa ku ogólnemu pożytkowi państwa oraz jego członków, i dzięki temu czyni tak współtworzoną wspólnotę polityczną – *spoudatā pólis*.

Jedną z kluczowych implikacji tej zasady będzie swego rodzaju aksjomat o prymacie przestrzeni publicznej jako sfery działalności politycznej nad prywatną sferą życia obywateli, przy równoczesnym zachowaniu nadrzędnej względem tego aksjomatu tożsamości ostatecznego celu poczynąń zarówno państwa, jak i jednostki – osiągnięcia życia szczęśliwego. Dla Stagiryty bowiem tak rozumiany ostateczny cel, czyli życie

<sup>71</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 4, § 7. Systematyczną i dogłębną analizę zagadnienia wolności podejmuje Arystoteles w Księdze VI, rozdz. 1, § 6n.

<sup>72</sup> Tamże, Księga VIII, rozdz. 1, § 2.

<sup>73</sup> Por. tamże, Księga VII, rozdz. 13, § 16.

szczęśliwe, jest „ten sam” zarówno w odniesieniu do każdego pojedynczego człowieka, jak i wspólnoty państwowej<sup>74</sup>.

Tego rodzaju swoista tożsamość celu sprawi, że wolność obywatelska przyjmie kształt prawa i obowiązku uczestniczenia w życiu publicznym – to znaczy w zgromadzeniach i trybunałach oraz w podejmowanych przez *polis* przedsięwzięciach, jak również w jej ochronie. Równocześnie tak rozumiana wolność znajdzie swój wyraz także w postaci imperatywu wcielania w życie cnót obywatelskich oraz doskonalenia się przez ich rozwój, ze szczególną troską o najdoskonalszą z nich – sprawiedliwość<sup>75</sup> – przyczyniając się w ten sposób do dobrego urządzenia państwa.

\* \* \*

Wyłaniające się z dzieł Platona i Arystotelesa koncepcje koegzystencji politycznie zorganizowanej, osadzone na transcendentnych podstawach odkrywanych przez właściwy greckiej metafizyce bytu filozoficzny namysł nad naturą człowieka i państwa i inspirujące oraz normujące przez wieki europejskie rozwiązania ustrojowe, to wspólnoty substancjalnie etyczne. Wspólnoty, gdzie działalność polityczna – jak zauważa Jürgen Habermas (ur. 1929) – wyraża „odzwierciedlenie zasadniczych aspektów życia etycznego”, spełniając tym samym funkcję niezbędnego składnika „procesów całościowo pojmowanego społeczeństwa”, a także „środowiska” solidarnego samostanowienia o sobie właśnie jako wspólnocie<sup>76</sup>.

Szczególnie wyrazistym i emblematycznym ukonkretnieniem tak rozumianego społeczeństwa obywateli – czynnie uczestniczących w publicznym życiu *polis* i w ten sposób urzeczywistniających swą obywatelskość stanowiącą źródłowo pierwotną pochodną ich politycznej

<sup>74</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 2, § 1. Na temat szczęścia jako najwyższego dobra Arystoteles wypowie się między innymi w *Etyce nikomachejskiej*. Por. tamże, Księga I, rozdz. 7 i następne.

<sup>75</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga V, rozdz. 1. 1129 b 15–1129 b 29.

<sup>76</sup> Por. Habermas J., *Trzy normatywne modele demokracji*, przekład: Znaniecki P., w: Buksiński T. (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1994, s. 201–202.



podmiotowości – staną się politycznie rozumiane: *agorá*, *théatron* oraz *naós*. Splecione ze sobą i konstytutywnie nawzajem przenikające się sfery *profanum* i *sacrum*. Przestrzenie – różnorodnego w formach wyrazu, lecz spajanego niczym wspólnym mianownikiem „sprawami *polis*” – krystalizowania się publicznego myślenia i działania pod jej adresem. Przyjrzyjmy się tym przestrzeniom.

– Przestrzeń *agory*, gdzie to, co publiczne, i to, co polityczne, winno dążyć do współtworzenia jednej, państwo-centricznej rzeczywistości, nadrzędnej w stosunku do „domu” (*oikos*) – obszaru życia prywatnego. Idealnie rzecz ujmując – sfera ekspresji obywatelskości w publicznej deliberacji rządzonej kryteriami interesu *polis* – jej ustrojowo zdefiniowanego dobra wspólnego. *De facto* jednak sfera, gdzie – jak da temu dobitnie wyraz Platon w dialogu *Kriton* – rozlegać się będzie nie tylko głos rozumu politycznego, rządzącego się kryteriami sprawiedliwości, piękna i dobra, lecz również głos opinii, mniemania, pozbawionych tego rodzaju myślenia *ton pollon*<sup>77</sup>, czyli „szerokich kół” (w przekładzie Władysława Witwickiego) – opinii „ogółu”. Ogółu, w którego głosie być może uprawnionym jest dopatrywanie się właściwej dla ateńskiej demokracji czasów Sokratesa opinii publicznej.

– Przestrzeń *teatru*, gdzie sztuka poetycka jako sztuka mimetyczna wyrosła na właściwym człowiekowi wrodzonym instynkcie naśladow-

<sup>77</sup> Rozumienie istoty i pozycji *ton pollon*, czyli „szerokich kół”, w przestrzeni publicznej *polis*, zostanie wyartykułowane w sposób szczególnie wyrazisty w sekcji 44-49 Platońskiego dialogu *Kriton*, w ramach rozwijanej przez Sokratesa argumentacji na temat tego, czy powinien on pozostać w więzieniu, czy też skorzystać z pomocy przyjaciół i ratować się ucieczką. Ten, odwołując się do teorii działania cnotliwego, czyli według tego, co rozumne i słuszne (Platon, *Kriton*, 46 B-C), wykaże – w sposób mniej lub bardziej bezpośredni – że *oi polloi* to ogół obywateli posiadających wprawdzie realną moc sprawczą w kwestiach publicznych, lecz z punktu widzenia działania pod auspicjami rozumu, którego fundamentalnym wyrazem jest *trafny osąd*, „ogół” nierozumiejący się na sprawiedliwości, dobru i pięknie – zasadach rozumnego i słusznego postępowania. Platoński Sokrates tego rodzaju stanowisko, sformułowane *explicite*, wyrazi w przedstawianych Kritonowi konkluzjach swoich wywodów stwierdzając: „A to, co ty mówisz, (...) to bodaj czy nie będą uwagi dobre dla tych, którzy od ręki skazują człowieka na śmierć, a potem by go z martwych wskrzesić gotowi, gdyby mogli; nie dla człowieka myślącego; nie – to dla tych szerokich kół”. Platon, *Kriton*, przekład: Witwicki W., w: Platon, *Dialogi*, tom I, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, 48 C.



czym, zostanie wprzęgnięta w zdobywanie podstaw stosownej wiedzy w sferze ludzkiego działania<sup>78</sup>, w tym również obywatelskiego. W przedsięwzięcie, które zostanie powierzone zwłaszcza dramatycznej formie wyrazu tejże sztuki – tragedii. Formie, która zarówno przez właściwą jej funkcję katartyczną w sferze uczuć<sup>79</sup>, jak i konstytutywnie ją współtworzącą „właściwość myślenia”, będącą w wyrażających to myślenie mowach „wyrazem sztuki politycznej lub retorycznej”<sup>80</sup>, a także dzięki przynależnej jej koncepcji tragicznego bohatera, którego podstawową cechą charakteru, według *Poetyki* Arystotelesa, winna być szlachetność<sup>81</sup>, wniesie swój znaczący wkład w kształtowanie cnót tak dobrego człowieka, jak i dzielnego obywatela.

– Wreszcie, przestrzeń wyznaczana przez *naós*, czyli „świątynię” – sfera urzeczywistniania jednego z naczelných zadań państwa, to znaczy publicznego sprawowania służby bożej w imieniu *polis*. Miejsce oddawania czci zwłaszcza jej opiekuńczym bóstwom. Przestrzeń wypełniania obowiązku, którego *polis*-centryczny charakter dobrze odda zawarta w *Polityce* zasada dotycząca osób, którym należałoby powierzać godność kapłańską. Mianowicie zasada mówiąca: „Nie można ustanowić kapłanem ani rolnika, ani rzemieślnika, bo przyzwoitość wymaga, by bogom cześć oddawali obywatele”<sup>82</sup>. Ci bowiem tylko, w Arystotelesowskim rozumieniu, istotowo współtworzą *polis*. Jedynie „każdy z nich jest częścią państwa”<sup>83</sup>.

Wszystkie te przestrzenie, odzwierciedlając zasadnicze aspekty życia *polis*, jako rzeczywistości nie tylko nawzajem do siebie odniesione, lecz

<sup>78</sup> Według Arystotelesowskiej teorii *mimesis*, człowiek: „Przez naśladowanie [*mimesis*] zdobywa podstawy swej wiedzy, a dzieła sztuk naśladowczych sprawiają mu prawdziwą przyjemność”. Arystoteles, *Poetyka*, przekład: Podbielski H., w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, 1448 b.

<sup>79</sup> Por. Arystoteles, *Poetyka*, dz. cyt., 1449 b oraz 1453 a.

<sup>80</sup> Tamże, 1450 b.

<sup>81</sup> Por. tamże, 1454 a.

<sup>82</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 8, § 6. Na temat lokalizacji przybytków poświęconych czci bogów zob. tamże, Księga VII, rozdz. 11, § 1.

<sup>83</sup> Por. tamże, Księga VIII, rozdz. 1, § 2.

wzajemnie się przenikające, będą współtworzyły dynamiczną złożoność greckiej kultury obywatelskości. Kultury „pięknego człowieczeństwa” w sposób najdoskonalszy urzeczywistnianego przez człowieka w wymiarze jego bycia *politikòn zōon*.

### 1.3. Marek Tulliusz Ciceron

Będący entuzjastą Platona<sup>84</sup>, ale niestroniący także od myśli Arystotelesa, Marek Tulliusz Ciceron – czołowy przedstawiciel rzymskiego nurtu myśli republikańskiej – w swoim podejściu do zagadnienia doskonałego ustroju oraz odpowiadającego mu obywatela dystansuje się od metod poszukiwania ich zasad przyjętych przez greckich mistrzów. Metod polegających na formułowaniu zasad już to w ramach koncyptowanego abstrakcyjnie państwa, określanego przez Cycerońskiego Scypiona mianem „urojonego” i „widmowego”<sup>85</sup>, już to w ramach li tylko czysto teoretycznego podejścia do problematyki, czemu Ciceron da wyraz, stwierdzając w odniesieniu do myślicieli greckich: „inni rozważali formy ustrojowe i podstawy państwowości, nie odwołując się w ogóle do przykładów”<sup>86</sup>.

Dystansując się od tego rodzaju podejść, punktem wyjścia filozoficznego namysłu nad istotą republikańskiego państwa i obywatelskości Ciceron uczyni nie tyle teoretyczny namysł w stylu greckim, ile raczej „rzymskie podejście” do problematyki stanowiącej przedmiot naszych analiz, którego twórcą według jego dialogu *O państwie* (51 p.n.e.) miałby być właśnie Scypion. Podejście określone w tymże dialogu jako sposób „niepraktykowany dotąd przez greckich autorów”<sup>87</sup>. W twórczości

<sup>84</sup> Por. Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, dz. cyt., Księga trzecia, rozdz. I, 1.

<sup>85</sup> Tamże, Księga druga, rozdz. I, 3; rozdz. XXX, 52.

<sup>86</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XI, 22.

<sup>87</sup> Tamże, Księga druga, rozdz. XI, 21. Ciceron, ukazując w tym dialogu właściwy Scypionowi „rzymski” sposób konstruowania wyводу na temat państwa, jego istotę wyrazi przez usta Leliusza: „Widzimy (...), że rozpocząłeś dyskusję w sposób niepraktykowany dotąd przez greckich autorów. Najwybitniejszy z ich grona, który jako pisarz nie ma sobie równych, wymyślił odpowiednie miejsce i tam wedle swego uznania stworzył państwo, może i wspaniałe, lecz dalekie od codziennej ludzkiej egzystencji i sposobu życia. Inni rozważali formy ustrojowe i podstawy państwowości, nie odwo-

autora dialogów *O państwie* i *O prawach* będzie ono polegało na połączeniu osobistego doświadczenia w rządzeniu państwem<sup>88</sup> oraz rzymskiego dziedzictwa w tym zakresie<sup>89</sup>.

Wypracowywana w oparciu o tego rodzaju wyjściowe założenia<sup>90</sup> koncepcja państwowości i obywatelskości, roszcząc sobie prawo do jej rzymskiej oryginalności, co do istoty będzie zbieżna z jej greckim wariantem. Tym samym wpisuje się ona w przekraczający granice Rzymu nurt poszukiwań ustroju doskonałego, który miałby powstać z „harmijnego połączenia trzech form ustrojowych”: monarchii, rządów elit oraz ludowładztwa<sup>91</sup>, a w konsekwencji także w nurt poszukiwań odpowiadającej mu koncepcji obywatelskości.

Przyjmując tego rodzaju rzymskie założenia namysłu nad istotą najdoskonalszego państwa i właściwej mu obywatelskości, Ciceron – dzieląc stanowisko Scypiona – tę poszukiwaną postać państwa utożsamia z koncepcją rzeczypospolitej: „Rzeczpospolita (...) to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem praw i pożytków z życia we wspólnocie”<sup>92</sup>. Zaś jej historyczne urzeczywistnienie – z państwem rzymskim.

Co do istoty, biorąc jako punkt odniesienia znaną mu doskonale faktyczność rzymskiej republiki, rozwijana przez Cicerona teoria doskonałego państwa nie będzie niczym innym jak konstатовanym przez

---

łując się w ogóle do przykładów. Moim zdaniem ty starasz się połączyć dwie metody: na początek przypisałeś swój pomysł innym, zamiast, jak Sokrates u Platona, samemu tworzyć wyimaginowane państwo (...). W swoich wywodach unikasz rozproszenia i koncentrujesz się na jednym państwie – rzymskim”. Tamże, Księga druga, rozdz. XI, 21-22.

<sup>88</sup> Por. Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. VIII, 13.

<sup>89</sup> Por. tamże, Księga pierwsza, rozdz. XLVI, 70.

<sup>90</sup> Por. tamże, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XV, 29-30. Założenia te zostaną sformułowane, między innymi, w stwierdzeniach, że w sprawach państwowości: „nabraliśmy ogłady nie dzięki cudzoziemskim mądrościom, tylko za sprawą wrodzonych zalet”, a także, iż w tych przypadkach, gdzie rozwiązania zostały zapożyczone: „Wiele zapożyczonych koncepcji znacznie ulepszyliśmy w porównaniu z pierwowzorami stworzonymi oraz istniejącymi tam, skąd zostały wzięte”. Tamże.

<sup>91</sup> Por. tamże, Księga druga, rozdz. XXIII, 41-42.

<sup>92</sup> Tamże, Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

jego brata Kwintusa opisem „naszego państwa, choć trochę dodałeś”<sup>93</sup>. Opisem uzasadnionym przez Marka owym rzymskim podejściem wyrażonym w stwierdzeniu: „Skoro (...) nasi antenaci nadzwyczaj rozumnie i z wielkim umiarem wszystko urządzili, nie widziałem potrzeby wprowadzania poważniejszych zmian; są tylko drobne innowacje”<sup>94</sup>. Innowacje, które w zamyśle ich autora zmierzają do zachowania ustroju nacechowanego „umiarem i harmonią” dzięki zrównoważeniu uprawnień; istota tego ustroju polegałaby na tym, że ogół miałby władzę, a senat sprawował przywództwo<sup>95</sup>.

Koncypowanemu w ten sposób idealnemu państwu miałby odpowiadać ucieleśniony w „dowódcy i sterniku nawy państwowej” wzór doskonałego obywatela. Wzór „człowieka mądrego i szlachetnego, doświadczonego strażnika i opiekuna obywatelskiej godności i wspólnego dobra”<sup>96</sup>, podejmującego działania właściwe, pożyteczne i zgodne z prawem<sup>97</sup>. Byłby to zatem wzorcotwórczo pomyślany ideał pierwszego pośród obywateli, którego obowiązki i powinności Ciceron (ustami Scypiona) scharakteryzuje lakonicznie: „Niech się ciągle doskonalą i ocenia, niech zachęca innych, by poszli w jego ślady, niech przez duchową doskonałość i chwalebny żywot stanie się wzorem dla współobywateli”<sup>98</sup>.

Tak definiowana koncepcja doskonałego obywatela to konstytutywny korelat koncepcji państwa o doskonałym ustroju – rzeczypospolitej rozumianej jako „wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu”<sup>99</sup>. Koncepcji wspólnoty politycznej obywateli cieszących się wolnością i powszech-

<sup>93</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, dz. cyt., Księga trzecia, rozdz. V, 12.

<sup>94</sup> Tamże, Księga trzecia, rozdz. V, 12.

<sup>95</sup> Por. tamże, Księga trzecia, rozdz. XII, 28.

<sup>96</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XXIX, 51.

<sup>97</sup> Por. Marek Tulliusz Ciceron, *O prawach*, dz. cyt., Księga trzecia, rozdz. I, 2. Tego rodzaju podstawowe cechy obywatelskości można wyprowadzić z zasady urzędowania, do istoty której Ciceron zaliczy: „rządzenie, a także zalecanie uczynków właściwych, pożytecznych i zgodnych z prawem”. Tamże.

<sup>98</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XLII, 69.

<sup>99</sup> Tamże, Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

ną równością<sup>100</sup>, która „funkcjonuje jako zwarta całość, gdzie wyższe, niższe i średnie warstwy społeczeństwa współistnieją niczym właściwie uporządkowane dźwięki”<sup>101</sup>. Wspólnoty, której najwyższą z norm będzie sprawiedliwość<sup>102</sup>, a naczelnymi zasadami współistnienia różnych warstw społecznych historycznie ukształtowane: sprawiedliwe rządy, obowiązujące wszystkich jednakowe prawa<sup>103</sup> – według Marka Tuliusza najważniejsze spoiwo wspólnoty obywatelskiej – a także powszechna zgoda<sup>104</sup>, zaś gwarantami jej trwałości: religia i tolerancja<sup>105</sup>.

## 1.4. Immanuel Kant

W czasach nowożytnych problematykę obywatelskości w kontekście republikańskiego państwa prawa i odpowiadającego mu społeczeństwa obywatelskiego w sposób szczególnie interesujący dla naszych poszukiwań podjął Immanuel Kant (1724–1804) w rozwijanej przez siebie filozofii politycznej<sup>106</sup>. W filozofii, której podstawę i horyzont właściwego jej namysłu współtworzą, z jednej strony, koncepcja człowieka jako konstytutywnie i niezbywalnie wolnej istoty moralnej, istniejącej

<sup>100</sup> Por. Marek Tuliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXXI, 47. Owa powszechna równość powinna się wyrażać w równości wszystkich „wobec praw, obowiązków i powinności”, cechować ją winien także „równomierny podział kompetencji między urzędników”. Marek Tuliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XXXIII, 57.

<sup>101</sup> Tamże, Księga druga, rozdz. XLII, 69.

<sup>102</sup> Por. tamże, Księga druga, rozdz. XLIV, 70.

<sup>103</sup> Por. tamże, Księga pierwsza, rozdz. XXXII, 49.

<sup>104</sup> Por. tamże, Księga druga, rozdz. XLII, 69.

<sup>105</sup> Por. tamże, Księga druga, rozdz. XIV, 27.

<sup>106</sup> Usytuowanie filozofii politycznej Immanuela Kanta już to w kontekście jego „krytyki rozumu”, już to poza nią, jako „projekt niezależny” – jak zwraca na to uwagę Aleksander Bobko – pozostaje sprawą otwartą, posiadającą swoich przedstawicieli reprezentujących oba te interpretacyjne nurty. Sam wspomniany autor stoi na stanowisku, że: „Kwestie polityczne należałoby umieścić w ramach trzeciego Kantowskiego pytania «czego mogę oczekiwać?» i wydaje się, że w takiej perspektywie uzyskujemy ich właściwe rozumienie”. Bobko A., *Polityka jako najpełniejszy wyraz rozumności: Immanuel Kant*, w: Wesołowski W., *Koncepcje polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 159.

jako cel sam w sobie, a także będąca jej *sui generis* korelatem idea państwa jako państwa celów. Natomiast z drugiej strony idee: największego problemu stojącego przed ludzkim gatunkiem, czyli zbudowania społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem, a także najwyższego politycznego dobra – mianowicie wiecznego pokoju.

Wychodząc od rozwijanej przez siebie w ramach metafizyki moralności teorii woli jako praktycznego rozumu, czyli właściwej tylko istotom rozumnym władzy działania „według przedstawienia praw, tj. według zasad”<sup>107</sup>, i z nią ściśle związanej teorii celu (jako tego, co „służy woli za obiektywną podstawę do samookreślenia się”<sup>108</sup>), Kant sformułuje twierdzenie: „człowiek i w ogóle każda istota rozumna *istnieje* jako cel sam w sobie, *nie tylko jako środek*, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swojego upodobania, lecz musi być uważany *zarazem za cel* zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”<sup>109</sup>. Twierdzenie to – wyrażające zasadę określaną przez Kanta mianem zasady „człowieczeństwa i każdej rozumnej natury w ogóle, jako *celu samego w sobie*”<sup>110</sup> – pozwoli mu na wypracowanie idei woli człowieka i każdej istoty rozumnej, jako „*woli powszechnie prawodawczej*”<sup>111</sup>, a w konsekwencji, także koncepcji najwyższej zasady moralności, mianowicie zasady autonomii woli. Według tej zasady: „człowiek (...) podlega (...) *tylko swemu własnemu*, a jednak *powszechnemu prawodawstwu*, i (...) jest tylko zobowiązany postępować zgodnie z wolą własną, ale – z uwagi na cel przez przyrodę wyznaczony – *powszechnie prawodawczą*”<sup>112</sup>.

W zakresie namysłu nad istotą obywatelskości oraz jej metafizycznymi warunkami możliwości, swego rodzaju pierwszą konkluzją tak rozwijanej przez Kanta teorii woli będzie sformułowana przez niego,

<sup>107</sup> Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład: Wartenberg M., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, [412], s. 30. Pewnym dopełnieniem powyższego rozumienia woli będzie jej definicja, według której wola to „zdolność do samodzielnego nakładania się do czynu *zgodnie z przedstawieniem pewnych praw*”. Tamże, [427], s. 44.

<sup>108</sup> Tamże, [427], s. 44.

<sup>109</sup> Tamże, [428], s. 45.

<sup>110</sup> Tamże, [430], s. 47.

<sup>111</sup> Tamże, [431], s. 48.

<sup>112</sup> Tamże, [432], s. 49.

właściwa dla metafizyki moralności, a fundamentalna nie tylko dla problematyki moralności, lecz również dla jego rozumienia obywatelskości i stanu obywatelskiego, koncepcja wolności jako „wolności powszechnie prawodawczej woli”. W ten sposób definiowana wolność przynależy konstytutywnie oraz niezbywalnie każdej rozumnej istocie, będącej celem samym w sobie.

Natomiast konkluzją drugą jest zaproponowanie – posiadającego status ideału – pojęcia państwa jako państwa celów; pojęcia ściśle związanego z koncepcjami istoty rozumnej jako celu samego w sobie oraz jej wolności. W wykładni Kanta tak rozumiane państwo to połączona systematycznie przez wspólne prawa „całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama sobie może stawiać)”<sup>113</sup>. Należy przy tym dopowiedzieć, że według *Uzasadnienia metafizyki moralności* (1785) źródło tych wspólnych praw wiążących wszystkie rozumne istoty w państwową całość „musi (...) móc znajdować się w każdej istocie rozumnej i wpływać z jej woli, której zasadą jest przeto: nie wykonywać żadnego czynu według innej maksymy, jak tylko takiej, z którą się zgadza to, że ona jest powszechnym prawem, a więc tylko w ten sposób, *żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za powszechnie prawodawczą*”<sup>114</sup>. Ostatecznym uzasadnieniem tego fundamentalnego wymogu będzie już przywoływana zasada autonomii woli, uważana przez Kanta za jedyną zasadę etyki<sup>115</sup> oraz fundament wszelkiej prawodawczości, również państwowej, a także za podstawę godności natury ludzkiej i każdej rozumnej natury<sup>116</sup>.

Zaś konkluzją trzecią – sformułowanie teorii stanu obywatelskiego jako stanu prawnego. Według tej teorii, przedstawionej w rozprawie *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*

<sup>113</sup> Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [433], s. 50. Według Kanta, państwo, rozumiane ogólnie, to „systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa”. Tamże.

<sup>114</sup> Tamże, [434], s. 50-51.

<sup>115</sup> Por. tamże, [440], s. 57.

<sup>116</sup> Por. tamże, [436], s. 52. Wspomniana idea godności istoty rozumnej stanowi, że ta: „żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, tylko temu, które zarazem sama nadaje”. Tamże, [434], s. 51.



(1793)<sup>117</sup>, a podjętej następnie w *Metafizyce moralności* (1797), istota „stanu obywatelskiego” – jeśli ma współtworzyć harmonijną całość z ideą państwa celów i równocześnie respektować przywołane zasady dotyczące człowieka jako istoty moralnej oraz jego godności – musi być nieodłącznie współokreślana *a priori* przez takie zasady jak „**wolność**” w granicach wyznaczonych przez prawo, gdzie posłuszeństwo okazywać można tylko takiemu prawu, które istnieje za naszym rozumnym przyzwoleniem, **równość obywatelska**, polegająca na tym, że w obrębie własnego ludu nikt nie uznaje nad sobą żadnego innego zwierzchnika oprócz tego, którego sam zobowiązał moralnie do tego, iżby z kolei on nakładać mógł zobowiązania na nas jako obywateli; i po trzecie wreszcie, (...) **samodzielność**, wyrażająca się w tym, że obywatel zawdzięcza swój byt i trwanie najwyraźniej nie samowoli któregoś ze współziomków, ale własnym prawom i siłom życiowym, które ucieleśnia jako członek tej samej wspólnoty”<sup>118</sup>. Zatem przez zasady, które według stanowiska wyrażonego w rozprawie *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce* są „nie tyle prawami, które oferuje już uformowane państwo, lecz jedynie prawami, zgodnie z którymi uformowanie państwa jest możliwe, według wywodzących się z czystego rozumu zasad zewnętrznego ludzkiego prawa w ogóle”<sup>119</sup>.

Tytułem dopowiedzenia należy jednak zaznaczyć, że według Kanta, pośród tych zasad *a priori*, na których opiera się stan obywatelski, jedynie zasada niezależności-samodzielności jednostki, streszczająca się w formule bycia panem samego siebie, ostatecznie kształtuje to, co filozof nazwie „obywatelską osobowością”. Prerogatywą, „której istota tkwi właśnie w tym, że nikt oprócz niego nie może być rzecznikiem wszelkich przysługujących mu praw”<sup>120</sup>. Równocześnie warto odnotować, że

<sup>117</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przekład Żelazny M., w: Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005 – dalej tekst ten będzie cytowany jako: Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...* Zagadnienie stanu obywatelskiego jako stanu prawnego Kant porusza obszernie w cytowanej rozprawie, zwłaszcza w jej rozdziale drugim, zatytułowanym „O stosunku teorii do praktyki w prawie państwowym”.

<sup>118</sup> Kant I., *Metafizyka moralności*, przekład: Nowak E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, § 46 [314], s. 155.

<sup>119</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>120</sup> Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 46 [314], s. 155. Obszerny komentarz



dzięki temu pojęciu obywatelskiej osobowości idea obywatelskiej podmiotowości w ujęciu republikańskim zostanie ubogacona jej Kantowskim rozumieniem.

W tak określonej przestrzeni Kantowskiego prawnie rozumianego stanu obywatelskiego znajdujące się w tym stanie społeczeństwo – tworzone na fundamencie wolności, równości i samodzielności określonej w dziele *O porządku* jako niezależność (*sibisufficientia*) dzięki byciu panem samego siebie (*sui iuris*)<sup>121</sup> – konstytuując się jako wspólnota państwowa, rządząca się zasadą oddzielania władzy wykonawczej od ustawodawczej<sup>122</sup>, przyjmie formę republikańskiej wspólnoty politycznej<sup>123</sup>. Wspólnoty obywateli, czyli (na mocy nieodwołalnie i niezbywalnie przynależnej każdemu człowiekowi autonomii woli) jej współprawodawców<sup>124</sup>, określanej mianem „społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”<sup>125</sup>.

Będzie to wspólnota, z jednej strony, stanowiąca politycznie rozumianą postać przezwycięzania „najgorszej postaci biedy”, cechującej kondycję ludzką, mianowicie biedy wynikającej z niemożliwości koegzystencji w stanie „dzikiej wolności”<sup>126</sup>. Natomiast z drugiej strony, wspólnota ta

---

do Kantowskiej koncepcji obywatela można znaleźć w: Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa–Kraków 2006, s. 275-288.

<sup>121</sup> Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>122</sup> „**Republikanizm** jest państwową zasadą oddzielania władzy wykonawczej (rządu) od ustawodawczej”. Kant I., *Do wiecznego pokoju*, przekład: Żelazny M., w: Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 172. Dalej tekst ten będzie cytowany jako: Kant I., *Do wiecznego pokoju*.

<sup>123</sup> Por. Kant I., *Do wiecznego pokoju*, dz. cyt., s. 171.

<sup>124</sup> Por. Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>125</sup> Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przekład: Żelazny M., w: Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 35. Dalej tekst ten będzie cytowany jako: Kant I., *Idea powszechnej historii...*

<sup>126</sup> Por. Kant I., *Idea powszechnej historii...*, dz. cyt., s. 36. To Kantowskie rozumienie najgorszej postaci ludzkiej biedy współbrzmi z przytoczoną w Platońskim dialogu *Protagoras* grecką wykładnią fundamentalnego zagrożenia człowieka żyjącego w rozproszeniu, gdy miasta jeszcze nie istniały, upatrującą przyczynę takiego stanu rzeczy w braku posiadania „mądrości obywatelskiej”. Por. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 b.

będzie realizowała właściwą praktycznemu rozumowi dążność do urzeczywistniania powszechnie ważnych pryncypiów prawa – pryncypiów ukonkretnianych już w wymiarze jednostkowym, lecz znajdujących swoje pełne rozwinięcie „w gatunku, nie zaś w indywiduum”<sup>127</sup>.

Bezpośrednią implikacją tego rodzaju koncepcji republikańskiej wspólnoty politycznej, respektującej powszechnie prawodawczą wolę swoich obywateli, płynącą z ich istotowej autonomii, będą przynależne im obywatelskie prawa. Prerogatywy te – w ramach teorii stanu obywatelskiego, definiowanego jako „stan, jedyny, w jakim ludzie mogą w ogóle władać prawami (*Recht*)”<sup>128</sup> – znajdą właściwy im wyraz: a) w idei czynnego prawa wyborczego, b) w formule systemu przedstawicielstwa wszystkich obywateli za pośrednictwem deputowanych, funkcjonującego według zasady większości głosów, a także c) w postulacie przysługującej każdemu obywatelowi wolności słowa na temat odnoszącego się do niego stanowionego prawa.

Pierwsza z powyższych prerogatyw, mianowicie wyborcze prawo głosu – stanowiące w rozumieniu Kanta kwintesencję istoty obywatelskości, gdyż według niego w sensie właściwym jedynie ten, „kto ma prawo głosowania w owym prawodawstwie, zwie się **obywatelem** (*citoyen*, **obywatel państwa** a nie mieszczanin, *bourgeois*)”<sup>129</sup> – to podstawowe uprawnienie zasadzające się na tej, z punktu widzenia obywatelskiej osobowości, fundamentalnie ważnej samodzielności-niezależności. Powyższe uprawnienie zdaje się być niczym innym jak Kantowską wersją dyskutowanego już w starożytności zagadnienia cenzusu majątkowego jako kryterium uprawnień politycznych obywateli. W zaproponowanej przez Kanta nowożytnej wersji: „Jako obywatela zakwalifikować (...) można tylko osobę zdolną do głosowania [*Stimmegebung*]; wszelako

<sup>127</sup> Kant I., *Idea powszechnej historii...*, dz. cyt., s. 32. W tego rodzaju realistycznym i idealistycznym rozumieniu Kantowskiej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego inspirowę się interpretacją prezentowaną przez Aleksandra Bobko w: Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera i Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Rzeszów 2007, s. 165-177.

<sup>128</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>129</sup> Tamże, s. 134.

zdolność ta zakłada samodzielność tej osoby w obrębie własnego ludu, o ile jej życzeniem jest czymś więcej aniżeli częścią wspólnoty, tzn. jeśli naprawdę chce ona być jej członkiem, który wspólnie z innymi angażuje się w działalność (...) na rzecz tej pierwszej”<sup>130</sup>. Tą zaś podstawową postacią tego rodzaju samodzielności wyrażanej lakonicznie w formule bycia panem samego siebie jest według Kanta nie co innego, jak posiadanie jakiegokolwiek własności, z której osoba ta jest się w stanie utrzymać<sup>131</sup>.

Natomiast druga ze wspomnianych prerogatyw, czyli system przedstawicielstwa wszystkich obywateli za pośrednictwem deputowanych według zasady większości głosów, to zdaniem Kanta jedyny możliwy do przyjęcia (gdyż respektujący założenia metafizyki moralności oraz naturę republikańskiej wspólnoty politycznej) sposób funkcjonowania wspólnoty o ustroju obywatelskim w zakresie podejmowanej przez nią prawodawczej działalności<sup>132</sup>. Istotnie, biorąc pod uwagę fakt, że z jednej strony, według Kanta, władza prawodawcza jako instancja legitymizująca się roszczeniem do powszechnej obowiązującości przysługiwać może jedynie zjednoczonej woli wszystkich obywateli<sup>133</sup>, a z drugiej, że owej zjednoczonej, powszechnej woli (współtworzonej – w zamyśle królewieckiego filozofa – przez zewnętrzną wolność, równość i jedność woli wszystkich członków wspólnoty<sup>134</sup>) realnie rzecz ujmując, nie można oczekiwać od całego narodu, wymogiem o fundamentalnym znaczeniu dla tak rozumianego ustroju obywatelskiego w wersji republikańskiej stanie się przyjęcie zasady większości głosów wybranych przedstawicieli narodu jako wyrazu zjednoczonej woli wszystkich obywateli<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 46 [314], s. 156.

<sup>131</sup> Por. Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>132</sup> „Żadna republika z prawdziwego zdarzenia nie jest i nie może być niczym innym, jak tylko **systemem przedstawicielstwa ludowego**, który właśnie w imieniu ludu – lub inaczej, zrzeszenia wszystkich obywateli – dba o swe prawa, czyniąc to za pośrednictwem deputowanych”. Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 52 [341], s. 191.

<sup>133</sup> Por. Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 46 [313], s. 155.

<sup>134</sup> Por. Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>135</sup> Por. tamże, s. 135. To stanowisko Immanuela Kanta, zarówno odnośnie do zasady większości głosów „nie samych bezpośrednio głosujących (gdy naród jest duży), lecz oddelegowanych do tego przedstawicieli narodu”, jak i diagnozy realnej możliwości osiągnięcia zjednoczonej woli całego narodu, współbrzmi w sposób zasadniczy z ideami i analizami, które możemy odnaleźć u Johna Locke’a w rozważaniach na temat

Wreszcie trzecia z prerogatyw, dotycząca przysługującej każdemu obywatelowi wolności słowa na temat odnoszącego się do niego stanowionego prawa, to prerogatywa kładąca podwaliny pod nowożytną formułę przestrzeni opinii publicznej w rozumieniu republikańskim. Jej istotę zdaje się trafnie oddawać myśl Immanuela Kanta zawarta w rozprawie *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*. Myśl, według której, biorąc pod uwagę zasadę autonomii woli oraz fakt posiadania przez człowieka niezbywalnych praw, których nie może się zrzec (nawet gdyby tego chciał) i na temat których on sam jest uprawniony wydawać sąd<sup>136</sup>, sygnalizowaną przestrzeń opinii publicznej wyznaczać będą, z jednej strony, „posłuszeństwo mechanizmowi ustroju państwowego, zgodnie z prawami przymuszającymi”, a z drugiej, „duch wolności, bo w sprawach dotyczących ogólnoludzkiego obowiązku każdy życzy sobie, by być przekonany na drodze rozumu, że ów przymus jest zgodny z prawem, gdyż inaczej popadłby w sprzeczność z samym sobą”<sup>137</sup>.

W odniesieniu do państwa i jego prerogatywy władzy obszar określany przez posłuszeństwo mechanizmowi ustroju państwowego oraz ducha wolności to w rozumieniu Kanta przynależna obywatelom przestrzeń wolności słowa. Przestrzeń uprawnienia rozumianego przez filozofa jako negatywne prawo narodu „do sądzenia o tym, co w najwyższym prawodawstwie można byłoby rozpatrywać jako *nie zgadzające się z jego własną dobrą wolą*”. Szczególnym wyrazem tak definiowanej wolności zakorzenionej w niezbywalności praw człowieka będzie przysługujące każdemu obywatelowi prawo do jawnego zabierania głosu odnośnie do tego, które z rozporządzeń władzy wydają mu się niesprawiedliwe dla wspólnoty<sup>138</sup>.

W tym kontekście na uwagę zasługuje także twierdzenie, że odmawianie obywatelom tego rodzaju wolności skutkować będzie nie tyle

---

zgody większości jako postanowień całej wspólnoty, obowiązujących każdego członka wspólnoty politycznej. Por. Locke J., *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, w: Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Rau Z., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, § 95-99.

<sup>136</sup> Por. Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>137</sup> Tamże, s. 143-144.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 142.

atomizacją społeczeństwa i pogłębianiem się sfery prywatności, ile raczej kreowaniem ducha wspólnotowej konspiracyjności w stosunku do państwa i jego działań, ducha, który w tajnych stowarzyszeniach znajduje swoje ukonkretnienie<sup>139</sup>.

\*

Reasumując powyższe analizy, można powiedzieć, że: a) rozwijaną przez Immanuela Kanta republikańską koncepcję społeczeństwa, „które znajduje się w stanie obywatelskim, tzn. stwarza wspólnotę”<sup>140</sup>, b) wypracowywane przez niego kategorie ogólne ustroju obywatelskiego i obywatela oraz im pokrewne, a także c) ideę najwyższego politycznego dobra – mianowicie wiecznego pokoju – charakteryzuje już to ciągłość, już to nowość podejścia w odniesieniu do antycznego, greckiego i rzymskiego rozumienia interesującego nas zagadnienia. Ujęcia spajanego – ponad wszelkimi różnicami – rozumieniem instytucji państwa jako wspólnoty etycznej, budowanej na fundamencie powszechnie obowiązującego wszystkich jej obywateli prawa oraz działalności politycznej jako równie etycznego mechanizmu jego sprawowania.

Postulowaną przez Kanta nowością (jeśli chodzi o przesłanki natury filozoficznej, leżące u podstaw jego teorii podejmujących te zagadnienia) zdaje się odrzucenie przyjętego zarówno przez Platona, jak i Arystotelesa podejścia antropologicznego jako podejścia „empirycznego” w Kantowskim rozumieniu terminu i zastąpienie go metafizyką moralności, absolutyzującą i uniwersalizującą kryterium kategorycznego imperatywu moralności także w przestrzeni idei kultury obywatelskości. Natomiast ciągłością – zachowanie ważności Cycerońskiego twierdzenia: *salus publica suprema civitatis lex est*. Niemniej jednak, jak zauważa Kant, właściwe owemu dobru powszechne szczęście należy teraz utożsamiać jedynie z ustrojem obywatelskim, rozumianym formalnie, a nie substancjalnie, jak u Platona czy Arystotelesa. To znaczy, z biorącym pod uwagę zasadę autonomii woli ustrojem prawnym, „który każdemu zabezpiecza poprzez prawo [*Gesetz*] jego wolność”<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> Por. Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>140</sup> Tamże, s. 129.

<sup>141</sup> Tamże, s. 137.

Leżąca u podstaw tak rozumianego szczęścia zasada to stanowiąca podwaliny stanu obywatelskiego Kantowska zasada wolności jednostki jako człowieka, wyrażona przez filozofa w rozprawie *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce* w formule: „nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego modłę (tak, jak on sobie wyobraża pomyślność kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku wolności innych, dążących do podobnego celu, wolności połączonej pewnym możliwym, powszechnym prawem z wolnością wszystkich (tzn. ich prawem do powyższego)”<sup>142</sup>.

Nowością charakteryzuje się również właściwe Kantowskiej metafizyce moralności rozwinięcie zagadnienia powszechnej prawodawczości autonomicznej woli jednostki, współtworzącej zjednoczoną wolę ludu w optyce władzy prawodawczej, w miejsce antycznej koncepcji prymatu *polis* i jej pożytku oraz stanowionych przez nią praw<sup>143</sup>. *Novum* stanowi także afirmujące praktyczny rozum podporządkowanie polityki (i to w sposób bezwzględny) imperatywowi kategorycznemu, w myśl maksymy: „Prawa nigdy nie wolno dostosowywać do polityki, ale zawsze politykę do prawa”<sup>144</sup>.

Podobnie, zarówno paradygmat obywatelstwa jako współprawodawczego zaangażowania na rzecz wspólnoty, przyjmującego postać uczestniczenia w sprawowaniu władzy przez czynne prawo głosu, jak i koncepcja podmiotowości obywatelskiej poszerzona o ideę obywatel-

<sup>142</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>143</sup> Sokratejskie rozumienie prymatu *polis* i jej praw względem swoich obywateli w sposób emblematyczny zostanie wyartykułowane w Platońskim dialogu *Kriton*, w wyimaginowanej przez skazanego na śmierć Sokratesa rozmowie, jaką mogłoby przeprowadzić z nim państwo ateńskie i jego prawa, na temat tego, jak winien się on zachować w zaistniałej sytuacji, by postąpić dzielnie i sprawiedliwie. Por. Platon, *Kriton*, dz. cyt., 50 a–53 c. Natomiast jego Arystotelesowską wykładnię zdaje się dobrze oddawać twierdzenie Stagiryty: „nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa”. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 1, § 2.

<sup>144</sup> Kant I., *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przekład: Grzeliński A., Pakalski D., w: Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 207. Dalej tekst ten będzie cytowany jako: Kant I., *O domniemanym prawie do kłamstwa...*

skiej osobowości, pomimo wszelkich różnic, współbrzmia z antycznym ideałem obywatela. Niemniej jednak, także w tym przypadku można zaobserwować istotną nowość wynikającą z Kantowskiej reinterpretacji etyczności w kategoriach obowiązującego każdego człowieka imperatywu kategorycznego, znacząco modyfikującą koncepcję obywatelskiego społeczeństwa. Tworu definiowanego jako związek między wolnymi ludźmi, „którzy (bez uszczerbku dla własnej wolności, w całości związku z innymi) podlegają prawnemu przymusowi, dlatego że potrzebuje tego sam rozum, a konkretnie czysty rozum, *a priori* ustanawiający prawa i nie biorący pod uwagę żadnych celów empirycznych (które określa się wspólnym mianem szczęśliwości)”<sup>145</sup>. Mianowicie, nowość polegającą na wprowadzeniu zasady egalitarności, odzwierciedlającej powszechną obowiązawalność praw stanowionych *a priori* przez czysty rozum – wyróżnika Kantowskiego społeczeństwa obywatelskiego – w miejsce zasady elitarności, charakteryzującej jego grecką wizję.

Wreszcie idea najwyższego dobra politycznego, czyli „wiecznego pokoju”, wieńcząca rozwijaną przez Kanta – w kontekście jego teorii zamysłu przyrody (*Naturabsicht*) – realistyczno-idealistyczną koncepcję „społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”, wpisze się w obecny już w myśli starożytnych nurt poszukiwań ostatecznych racji, dla których powstaje państwo. Kant uczyni to, wnosząc jednak pewne *novum* w kwestii owych racji, definiowanych przez Platona w kategoriach wspólnego pożytku, zaś przez Arystotelesa identyfikowanych z życiem szczęśliwym, czyli dobrze urządzonym. Dla królewieckiego filozofa, zgodnie z myślą wyrażoną w *Metafizyce moralności*, tak rozumianą ostateczną racją nie będzie dobrobyt czy też pomyślność obywateli państwa, lecz „stan największej zgodności ustroju z pryncypiami prawa, jako że dążność do niego nakazuje nam sam praktyczny rozum *za sprawą kategorycznego imperatywu*”<sup>146</sup>. Innymi słowy, ostateczną racją będzie afirmacja odsłanianego przez praktyczny rozum powszechnie obowiązującego uniwersalnego prawa. „Ucieleśnienie” racjonalności przez „stopniowe ujmowanie tego, co rzeczywiste, w racjonalne struktury wydobywane z rozumu”<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>146</sup> Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 49 [318], s. 161.

<sup>147</sup> Bobko A., *Polityka jako najpełniejszy wyraz rozumności: Immanuel Kant*, dz. cyt., 165.



Zachowując wszystko, co zostało dotychczas powiedziane, należy równocześnie zauważyć, że Kantowska koncepcja republikańskiej wspólnoty politycznej oraz obywatelskości – koncepcja budowana na fundamencie postulatywnie bezwarunkowej autonomii powszechnie prawodawczej woli jednostki – to filozoficzny projekt, którego teoretyczna realizacja zdaje się jednak przeczyć przyjętym przez filozofa założeniom wyjściowym, wyłożonym w *Metafizyce moralności*. I to przeczyć przez brak konsekwencji Kanta w wypracowywaniu tego projektu. Okazuje się bowiem, że we wszelkich zewnętrznych stosunkach między ludźmi, gdzie formułą nas interesującą jest właśnie stan obywatelski właściwy republikańskiej wspólnocie politycznej, to nie podniesiona do rangi najwyższej zasady moralności autonomia woli człowieka jako obywatela, czyli teje wspólnoty współprawodawcy, lecz głowa państwa jako suweren będzie ostatecznie instancją w sposób bezwzględnie autonomiczną. Wręcz ucieleśnionym absolutem jako „upersonifikowanym prawem”<sup>148</sup>, którego status polegać będzie, według Kanta, nie na jego „byciu członkiem wspólnoty”, lecz na byciu „jej twórcą lub obrońcą”<sup>149</sup> oraz na byciu jedynym podmiotem wszelkich praw przymuszających. Oznaczać to będzie, że tak rozumiana głowa państwa „jako jedyna posiada prawo, by przymuszać, nie podlegając sama żadnym przymuszającym prawom”<sup>150</sup>.

Istotną konsekwencją tego rodzaju absolutystycznej teorii głowy państwa w obszarze kultury obywatelskości będzie Kantowski zakaz czynnego przeciwstawiania się woli ustawodawcy, czyli, w praktyce, zakaz jakiegokolwiek formy obywatelskiego nieposłuszeństwa. Wobec powyższego, prawo do jawnego głoszenia swego zdania, niewątpliwie ważny aspekt kultury obywatelskiej, odsłaniać będzie swoją strukturalną słabość, zaś cały projekt wpisana weń ambiwalentność.

Rozwijana przez Kanta koncepcja ustroju obywatelskiego tym samym pozostaje zakładnikiem uwarunkowań historycznych, z czego sam filozof doskonale zdaje sobie sprawę, konstatując: „Jeśli te moje twierdzenia nie wywołają zarzutu, że poprzez tę [zasadę] nienaruszalności za bardzo przypochlebiam się monarchii, to mam nadzieję, że oszczędzony

<sup>148</sup> Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>149</sup> Tamże, s. 131.

<sup>150</sup> Tamże, s. 131.



będzie mi też zarzut, jakobym w zbyt wielkim stopniu brał stronę narodu, twierdząc, że i on posiada swe niezbywalne prawa w stosunku do głowy państwa, choć nie mogą być one prawami przymuszającymi”<sup>151</sup>. Stąd też jego teoria głowy państwa i jej prerogatyw w relacji do koncepcji obywatela i republikańskiej wspólnoty politycznej oraz właściwej dla nich kultury obywatelskości jawi się jako swoisty kompromis. Kompromis ten stawia pod znakiem zapytania koncypowaną przez Kanta teorię fundamentu wszelkiej etyczności.

\* \* \*

Współczesne podjęcie dziedzictwa myśli republikańskiej w obszarze zagadnień tu analizowanych, mianowicie koncepcji obywatela i społeczeństwa obywatelskiego, a także relacji między nimi, znalazło interesujące wyartykułowania w refleksji filozoficznej Hannah Arendt (1906–1975). Pewnych wątków tych treści możemy doszukać się w prowadzonych na kartach *Kondycji ludzkiej* (1958) analizach pojęcia *vita activa*, rozróżniających między pracą (*labor*), wytwarzaniem (*work*) oraz działaniem (*action*). Zatem, między aktywnościami o fundamentalnym dla człowieka znaczeniu, gdyż zdaniem Arendt: „każda z nich odpowiada jednemu z podstawowych warunków, na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi”<sup>152</sup>, współwyznaczając horyzont rozumienia: człowieka, *polis*, tego, co „publiczne”, „prywatne” i „społeczne”.

Materiału w tym obszarze prowadzonych przez nas badań dostarczą również przemyślenia Arendt na temat zagadnienia nieposłuszeństwa obywatelskiego<sup>153</sup> oraz natury działalności politycznej<sup>154</sup>.

Niemniej jednak, z interesującego nas punktu widzenia szczególnie znacząca recepcja ducha filozoficznej myśli republikańskiej dojdzie do

<sup>151</sup> Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>152</sup> Por. Arendt H., *Kondycja ludzka*, przekład: Łagodzka A., Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 11.

<sup>153</sup> Por. Arendt H., *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, w: Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przekład: Łagodzka A. i Madej W., Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

<sup>154</sup> Por. Arendt H., *Wprowadzenie w politykę*, w: Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przekład: Godyń M., Madej W., Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

---

głosu nie tyle w twórczości Arendt, ile raczej w filozofii dysydentyzmu, rozwijanej w drugiej połowie XX wieku w kręgach opozycji demokratycznej krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Recepcji tej, tutaj tylko sygnalizowanej, zostanie poświęcony osobny rozdział w dalszej części pracy.

## 2

---

### W KRĘGU MYŚLI LIBERALNEJ

---

Rodząca się w kontekście europejskiego indywidualizmu wczesnego okresu czasów nowożytnych tradycja liberalna<sup>155</sup>, różnorodna w swoim rozumieniu natury człowieka, stworzy nową koncepcję społeczeństwa, państwa i obywatela, a co za tym idzie, także obywatelskości i implikowanej przez nią kultury. Koncepcję – jak zauważy John Gray – nowożytną w charakterze i, ponad występującymi różnicami, wspólną dla wszystkich wariantów tejże myśli. Cechować ją będą: indywidualizm, egalitaryzm i uniwersalizm jednostki oraz melioryzm instytucji życia publicznego. Będzie to wizja: „*indywidualistyczna*, gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; (...) *egalitarna*, gdyż uznaje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; (...) *uniwersalistyczna*, gdyż głosi niezmienność natury ludzkiej i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym; (...) wreszcie *meliorystyczna*, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia”<sup>156</sup>.

Pośród różnorodnych typologii tej tradycji, występujących w bogatej literaturze przedmiotu<sup>157</sup>, w naszych analizach przyjmujemy doświadczenia

---

<sup>155</sup> Por. Gray J., *Liberalizm*, przekład: Dziubecka J., Społeczny Instytut Wydawniczy Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 7. Obszerniej na temat myśli liberalnej tego brytyjskiego filozofa zob. w: Szahaj A.: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000, s. 119-126.

<sup>156</sup> Gray J., *Liberalizm*, dz. cyt., s. 8.

<sup>157</sup> Zagadnienie to podejmują, między innymi: Dworkin R., *Liberalism*, w: Sandel M.J. (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, New York 1984, s. 60-79;

nie akceptowany podział liberalizmu na „klasyczny” i „nowoczesny”<sup>158</sup>. Do wybitnych przedstawicieli kładących każdorazowo odmiennie definiowane podwaliny pod wielorako artykułowaną wersję „klasyczną” i stanowiących przedmiot poniższych refleksji należeć będą: John Locke (1632–1704), Adam Smith (1723–1790) oraz Alexis de Tocqueville (1805–1859). Natomiast pośród myślicieli liberalizmu „nowoczesnego” szczególnie miejsce zajmie John Stuart Mill (1806–1873).

## 2.1. John Locke

Zręby kluczowych założeń paradygmatu liberalnego społeczeństwa obywatelskiego, zrodzonego w kontekście nowożytnych przemian społecznych, politycznych i kulturowych, w sposób systematyczny przedstawił John Locke w swoim dziele *Dwa traktaty o rządzie* (1689)<sup>159</sup>. W rozprawie, w której radykalnie i otwarcie polemizuje z poglądami sir Roberta Filmera (1588–1653) – współczesnego mu zagorzałego zwolennika monarchii absolutnej – i bada rzeczywiste początki i uprawnień rządu w celu zdefiniowania właściwej natury tegoż, a zarazem poszukuje rozwiązania dylematu dotyczącego znalezienia sposobu, „by ograniczyć prerogaty i nadużycia władzy, którą [ludzie] powierzyli innym tylko dla swego dobra, a potem spostrzegli, iż została ona wykorzystana dla wyrządzania im krzywd”<sup>160</sup>.

---

Goodin R.E., Pettit P. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przekład: Cieśliński C., Poręba M., Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2002; Gray J., *Liberalizm*, dz. cyt.; Hobhouse L.T., *Liberalism*, Oxford University Press, London–New York–Toronto 1944; Mises L., von, *Liberalism in The Classical Tradition*, Cobden Press – The Foundation for Economic Education, Inc., San Francisco–New York 1985; Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996; Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994; Wróblewski M. (red.), *Spór o liberalizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.

<sup>158</sup> Zob. Ryan A., *Liberalizm*, w: Goodin R.E., Pettit P. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 380–406.

<sup>159</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Rau Z., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

<sup>160</sup> Tamże, Traktat drugi, § 111.

Do założeń tych (stanowiących przedmiot namysłu Locke'a zwłaszcza w drugiej części jego dzieła, poświęconej genezie władzy politycznej, to znaczy w *Traktacie drugim – Eseju dotyczącym prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*) należeć będą przede wszystkim: koncepcja człowieka i jego niezbywalnych praw, rozwijana w ramach teorii stanu i prawa natury, budowana na nich wizja społeczeństwa politycznego, respektującego owe prawa, czyli społeczeństwa obywatelskiego i jego nadrzędnego celu – zabezpieczenia każdemu przynależnej mu konstytutywnie „własności”, czyli życia, wolności i majątku, a także zawarty w niej ideał obywatelskości.

Sygnalizowana koncepcja człowieka, biorąc za punkt wyjścia zarówno filozoficzne, jak i biblijno-teologiczne przesłanki, przyzna tym ostatnim nierzadko rozstrzygającą rolę w rozumieniu jego istoty oraz celu. Efektem tego rodzaju metodologicznego podejścia do zagadnienia będzie wypracowanie fundamentalnie optymistycznej wizji człowieka jako istoty z natury racjonalnej, prospołecznej i będącej w stanie pokoju ze wszystkimi, pomimo istnienia znaczącego z punktu widzenia międzyludzkiej koegzystencji – według Locke'a ukierunkowanej na zachowanie przynależnej każdemu „własności” – egoistycznego i *de facto* konfliktogennego wymiaru jego działalności. Mianowicie stanu rzeczy, który polegałby na nieprzestrzeganiu przez człowieka w sposób ścisły „zasad słuszności i sprawiedliwości”<sup>161</sup> z powodu bycia skupionym przede wszystkim na własnych sprawach oraz interesach<sup>162</sup>. W konsekwencji, rzeczywistości skutkującej zaistnieniem tego, co Locke nazwał istotnymi dla jednostki „niedogodnościami stanu natury”, o których będzie jeszcze mowa. Zarazem koncepcja ta rozwinie ideę równoczesnej, istotowej suwerenności i podległości tak rozumianego człowieka.

Wspomnianą ideę suwerenności Locke wyartykułuje w *Traktacie drugim*, w ramach rozwijanej tam oraz polemicznie uzasadnianej teorii stanu natury. Jej kwintesencję wyrażać będzie konstytutywna niezależność każdego człowieka w odniesieniu do jakiegokolwiek indywidualnej

<sup>161</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 123.

<sup>162</sup> Por. tamże, Traktat drugi. Tematyka egoistycznej natury człowieka nie jest w tym Traktacie tematem wiodącym, mimo to dochodzi do głosu w różnych analizach dotyczących genezy społeczeństwa politycznego – por. np. Traktat drugi, § 13 i 124.

i zbiorowej formy władzy na ziemi<sup>163</sup> – niezależność, której konieczną, lecz także wystarczającą rację bycia stanowić będzie posiadanie przez wszystkich ludzi rozumu. Zdaniem angielskiego filozofa: „*niezależność* człowieka, wolność postępowania zgodnie z jego własną wolą, *opiera się* na posiadaniu *rozumu*, który jest zdolny zapoznać go z prawami, jakich ma przestrzegać, oraz uświadamiać mu, w jakim stopniu może on kierować się wolną wolą”<sup>164</sup>.

Tak definiowany rozum z punktu widzenia jego poznawczej i normatywnej funkcji, stanowiącej fundament legitymizacji Locke’owskiego roszczenia do przynależnej każdemu człowiekowi z natury suwerenności, stanowić będzie równocześnie podstawę i uzasadnienie jej równie niezbywalnego korelatu, a mianowicie także z natury cechującej każdego podległości. Podległości prawu natury, definiowanemu też jako prawo rozumu, którego prawodawcą będzie, według Locke’a, sam Bóg<sup>165</sup>. Jej istotę angielski filozof wyprowadza z teologiczno-filozoficznej idei prawa natury i jego powszechnej obowiązywalności<sup>166</sup>.

W rzeczy samej, w myśl Locke’owskiej koncepcji, człowiek rodzi się zawsze w „stanie natury”. Zatem, w rozumieniu Locke’a: „z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania z wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim samym stopniu, w jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie. Z natury więc dysponuje on władzą nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd czy atakami innych ludzi, ale też sądenia i karania łamiących to prawo”<sup>167</sup>. W zamyśle autora *Dwóch traktatów o rządzie*, uposażenie każdej istoty ludzkiej w tego rodzaju naturalno-prawny status miałoby jej umożliwić wypełnienie pierwszego i podstawowego nakazu prawa natury, a mianowicie samozachowania siebie.

<sup>163</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 22. W stanie natury człowiek jest „absolutnym panem własnej osoby i majątku” i „wszyscy (...) są królami”. Tamże, § 123.

<sup>164</sup> Tamże, Traktat drugi, § 63.

<sup>165</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 56-58.

<sup>166</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 6, a także np. przywołany już § 22.

<sup>167</sup> Tamże, Traktat drugi, § 87.

Tym samym, tak rozumianego człowieka cechować będzie konstytutywnie niezbywalna, naturalna podmiotowość, której podstawę stanowić będzie jego naturalna wolność<sup>168</sup>, rozumiana jako niezależne od czyjejkolwiek woli bądź władzy, a zgodne z własnym sumieniem, dysponowanie i kierowanie swoją osobą, działaniem i majątkiem, to znaczy całą swą „własnością”, respektując prawo, któremu się podlega<sup>169</sup>. Przy czym prawem tym, w stanie natury, nie jest żadne prawo stanowione, lecz uprzednie względem niego i powszechnie obowiązujące każdego prawo natury. Prawo polegające, zdaniem Johna Locke’a, na rządzeniu się dwiema zasadami: „rozumu i powszechnej sprawiedliwości, które ustanowił Bóg, by ludzie postępowali według nich dla ich wzajemnego bezpieczeństwa”<sup>170</sup>.

Stąd też Locke’owski stan natury, charakteryzujący człowieka przechodzącego na świat, to w odróżnieniu od stanowiska Thomasa Hobbesa (1588–1679) i w polemice z nim, nie stan wojny wszystkich z wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*)<sup>171</sup>, lecz będący pod rządami prawa natury „stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania”<sup>172</sup>. Jest on rozumiany jako faktyczna, a nie hipotetyczna forma ludzkiej egzystencji, znajdująca swój wyraz między innymi w istnieniu społeczności niepolitycznych<sup>173</sup>. Sam Locke definiuje go jako stan „zupełnej wolności w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury, nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka”, oraz stan zupełnej „równości, w którym cała władza i jurysdykcja jest wza-

<sup>168</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 22.

<sup>169</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 57.

<sup>170</sup> Tamże, Traktat drugi, § 8.

<sup>171</sup> Por. Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład: Znamierowski Cz., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, I, 13 i 14, II, 17. Podobnie jak radykalnie odmienne od poglądów Hobbesa jest stanowisko Locke’a w sprawie istoty stanu natury, tak też nie podziela on jego twierdzenia, że w pierwotnym stanie natury króluje brak prawa, a zatem „sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie mają tu miejsca” (tamże, I, 13). Według Locke’a w każdym stanie obowiązuje wszystkich powszechne prawo rozumu i zasada powszechnej sprawiedliwości. Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 6 i 8.

<sup>172</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 19.

<sup>173</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 14 oraz §§ 100 – 122.

jemna, nikt nie ma jej więcej od innych”<sup>174</sup>. A więc stan, w którym każdy (w równym stopniu) jest suwerennym depozytariuszem i wykonawcą przysługujących mu na mocy prawa natury uprawnień, ale też niezależnym sędzią i egzekutorem swoich roszczeń wobec osób naruszających jego przyrodzone prawa. Innymi słowy, pierwotny stan bycia dysponentem przynależnej każdemu człowiekowi z tytułu bycia nim, naturalnej władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, której istotę stanowić będzie ochrona i zachowanie jego niezbywalnej własności, to znaczy życia, wolności i majątku<sup>175</sup>.

Zdaniem autora *Dwóch traktatów o rządzie*, bycie lub pozostawanie w tak rozumianym stanie natury ma miejsce wszędzie tam, gdzie grupa ludzi, w jakikolwiek sposób zrzeszona, „nie ma władzy z takimi kompetencjami władzy, do której można się odwołać”<sup>176</sup>. Zatem wszędzie tam, gdzie wyłaniana postać władzy nie dysponuje kompetencjami władzy rozstrzygającej i wykonawczej, której podstawową formą działalności, w rozumieniu Locke’a, jest właśnie zabezpieczenie niezbywalnej własności wszystkich członków tego rodzaju społeczności.

W kontekście powyższych analiz należy zauważyć, że Locke’owska koncepcja stanu natury, afirmując zupełną wolność i równość wszystkich ludzi, równocześnie jednak nie absolutyzuje tej zupełności. Czyni tak, poddając jej urzeczywistnianie powszechnie obowiązującej normatywności już przywołanego prawa natury, utożsamianego przez angielskiego filozofa zarówno z prawem rozumu, jak i z samym rozumem. Ideę tę Locke wyrazi w stwierdzeniu: „W *stanie natury* ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku”<sup>177</sup>. W konsekwencji wszyscy są zobowiązani mocą tego prawa przede wszystkim do zachowania siebie samych i według możliwości również całej reszty ludzkości<sup>178</sup>.

<sup>174</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 4.

<sup>175</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 13 i 87.

<sup>176</sup> Tamże, Traktat drugi, § 89.

<sup>177</sup> Tamże, Traktat drugi, § 6.

<sup>178</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 6.



Pojawiająca się w tak pojęciowo dookreślonym horyzoncie znaczeniowym koncepcja społeczeństwa obywatelskiego – określanego także jako „polityczne” oraz definiowanego jako wspólnota w rozumieniu rzymskiej *civitas*<sup>179</sup>, czyli jako niezależna społeczność (*commonwealth*) – to koncepcja wspólnoty ludzi wolnych i równych między sobą, którzy właściwą im z natury władzę wykonawczą przekazali ustanowionej przez siebie władzy publicznej.

W konfrontacji z teoriami legitymizującymi koncepcję państwa jako monarchii absolutnej *iure divino* (reprezentowanymi chociażby przez wspomnianego sir Roberta Filmera) koncepcja rozwijana przez Locke’a jawi się jako rewolucyjna (jak na owe czasy) idea politycznego samostanowienia, będącego wyrazem li tylko autonomicznych decyzji suwerennych jednostek. Samostanowienia, którego warunek zaistnienia, według Locke’a, stanowi bezwzględny wymóg rezygnacji członków tak konstytuowanego społeczeństwa z przysługującej każdemu z nich na mocy prawa natury władzy wykonawczej, wyrażony dobitnie w twierdzeniu: „Gdziekolwiek (...) pewna grupa ludzi zjednoczy się w jedno społeczeństwo, w którym każdy zrezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu na mocy prawa natury władzy wykonawczej, tam i tylko tam ma miejsce *społeczeństwo polityczne bądź obywatelskie*”<sup>180</sup>. Twierdzeniem tym filozof położy podwaliny pod nowożytnie rozumienie społeczeństwa obywatelskiego, akcentując zarazem przynależną mu konstytutywnie polityczną podmiotowość, której pierwszym i fundamentalnym aktem jest ukonstytuowanie legislatywy<sup>181</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o motyw i cel utworzenia tak definiowanego społeczeństwa, to podstawowym powodem powołania do istnienia tego rodzaju jednego, zgodnie żyjącego ciała politycznego – posiadającego jedną wolę<sup>182</sup> w wyniku zawarcia wzajemnej ugody w formie umowy

<sup>179</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 133. Locke’owski dyskurs na temat państwa jako *wspólnoty*, odwołujący się do ustroju republikańskiego rzymskiej *civitas* i rozwijany w ramach *Traktatu*, to wyraz sporu toczzonego przez filozofa ze zwolennikami koncepcji władzy despotycznej oraz państwa jako monarchii absolutnej *iure divino*.

<sup>180</sup> Tamże, Traktat drugi, § 89.

<sup>181</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 212.

<sup>182</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 212.

społecznej – jest potrzeba zapobieżenia zagrażającym bezpieczeństwu i pokojowemu współżyciu konfliktogennym „niedogodnościom” stanu natury. Zaś jego naczelnym celem stanowi ochrona niezbywalnej własności swoich członków, czyli ich życia, wolności i mienia, które zostały wystawione na szwank przez wspomniane niedogodności<sup>183</sup>. Niedogodnościami tymi są: a) brak „ustanowionego, znormalizowanego, znanego prawa, (...) takiego, by było ono miernikiem dobra i zła, powszechną podstawą do orzekania we wszystkich sporach”; b) brak „znanego i bezstronnego sędziego, którego autorytet rozstrzygałby wszelkie spory zgodnie z postanowieniami prawa”; oraz c) brak władzy wspierającej, podtrzymującej i egzekwującej wyroki, orzeczone w oparciu o to prawo<sup>184</sup>.

Powstałe w ten sposób społeczeństwo obywatelskie, a także ustanowiona w jego ramach władza są więc z tytułu natury ich założycielskiego aktu istotowo wtórne i służebne w stosunku do powołujących je jednostek i ich niezbywalnych praw. W swoim istnieniu i funkcjonowaniu pozostają one również konstytutywnie podległe ich sprawczej woli, mocą której jednostki te mogą powoływać do istnienia, a także rozwiązywać tego rodzaju ciała. Są one zatem tylko narzędziami, których instrumentalną funkcjonalność określać będzie wyeksplikowany powyżej cel, dla realizacji którego instancje te zostały powołane.

Tak utworzona wspólnota polityczna wybranemu przez siebie w sposób wolny kolektywnemu ciału, to znaczy legislatywie, przekazuje: 1) władzę ustawodawczą (władzę stanowienia prawa poprzez zasadę większości, dzięki której, według Locke’a: „*postanowienia większości* oznaczają postanowienia całej wspólnoty, tak jak na mocy prawa natury i rozumu wyrażałyby władzę całości”<sup>185</sup>), a także 2) władzę wykonawczą (władzę egzekwowania tak stanowionego prawa w celu zabezpieczenia naturalnych uprawnień jej członków). Zawarcie tego rodzaju umowy społecznej kładzie kres stanowi natury osób powołujących tak rozumianą wspólnotę do istnienia<sup>186</sup>. Dzieje się tak, ponieważ w myśl rozwijanej przez Locke’a filozofii społeczeństwa obywatelskiego

<sup>183</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, §§ 123 – 124.

<sup>184</sup> Tamże, Traktat drugi, § 124 – 126.

<sup>185</sup> Tamże, Traktat drugi, § 96.

<sup>186</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 14 i 89.

„ustanowienie ziemskiego sędziego z autorytetem pozwalającym rozstrzygać kwestie dotyczące nieporozumień i czynienia zadość za wyrządzone szkody wśród członków wspólnoty *stawia ludzi* poza stanem natury, *we wspólnocie*”<sup>187</sup>. Fakt ten sprawia, że tworzące ją osoby, będące dotąd naturalnie wolnymi, absolutnymi panami siebie samych, stają się teraz wolnymi pod władzą rządu obywatelami.

Konsekwentnie, rezygnacja z wolności „naturalnej” (właściwej stanowi natury) na rzecz „wolności pod władzą rządu” (cechującej stan bycia we wspólnocie, czyli w społeczeństwie obywatelskim), dokonująca się na mocy ugody stanowiącej dla Locke’a jedyny możliwy sposób, w jaki można zrzec się własnej naturalnej wolności i przyjąć zobowiązania wobec tworzonej wspólnoty<sup>188</sup>, oznacza „życie pod rządami stałych praw, powszechnych w tym społeczeństwie i uchwalanych przez powołaną w nim władzę ustawodawczą”. Stąd też konstytuowana w akcie założycielskim wspólnoty politycznej wolność pod władzą rządu to „wolność do kierowania się swoją własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania zmiennej, niepewnej, nieznannej, arbitralnej woli innego człowieka”<sup>189</sup>.

Tego rodzaju wolność „do” kierowania się swoją wolą zgodnie z własnym sumieniem i w poszanowaniu stanowionego przez wspólnotę prawa, a także wolność „od” arbitralnej woli innego człowieka stanowi, w rozumieniu Locke’a, istotę wolności pod władzą rządu, czyli wolności obywatelskiej.

Wpisany weń ideał obywatelskości zdają się trafnie oddawać dwie wzajemnie uzupełniające się zasady, z których pierwsza mówi, że w społeczeństwie obywatelskim wszystkich obowiązują prawa ustanawiane przez jego władzę ustawodawczą<sup>190</sup>, natomiast druga zwraca uwagę współtworzących to społeczeństwo obywateli na fakt, iż do wykonania tychże praw niezbędna jest pomoc każdego z nich<sup>191</sup>.

<sup>187</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 89. Podejmowane w tak rozumianym akcie zrzeczenia się własnej naturalnej wolności zobowiązania wobec tworzonej wspólnoty politycznej Locke nazywa „okowami społeczeństwa obywatelskiego”.

<sup>188</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 95.

<sup>189</sup> Tamże, Traktat drugi, § 22.

<sup>190</sup> Dosłownie: „Nikt w społeczeństwie obywatelskim nie może nie podlegać prawom”. Tamże, Traktat drugi, § 94.

<sup>191</sup> Por. tamże, Traktat drugi, § 89.

Wyłaniająca się tutaj postać obywatelskości to ideał kontraktualistycznego, pragmatycznie aktywnego zaangażowania jednostek na rzecz właściwego funkcjonowania powołanej przez nie wspólnoty państwowej, po to, by ta ostatnia mogła skutecznie ochraniać własność przynależną każdej z jednostek. Jest to postawa budowana na kluczowej dla Locke'owskiej koncepcji ugody zasadzie wzajemnego zobowiązania jednostek. Tym samym, postawa domagająca się indywidualnej oraz zbiorowej dojrzałości i odpowiedzialności politycznej przyjmującej kształt dynamicznej relacji zwrotnej między członkami wspólnoty a nią samą.

Cechuje ją, z jednej strony, fundamentalny dla skutecznego funkcjonowania tego rodzaju wspólnoty politycznej, a w konsekwencji dla efektywnej ochrony prywatnej własności, obowiązek obywatelskiego posłuszeństwa stanowionym przez wspólnotę prawom, a z drugiej – podkreślana przez Locke'a konieczność obywatelskiego zaangażowania każdego w celu ich realizacji.

Tym samym Locke'owski ideał obywatelskości, odzwierciedlając wzajemnie się warunkującą koegzystencję tego, co „prywatne”, i tego, co „publiczne”, wyraża zarówno prymat jednostki oraz przysługujących jej z natury niezbywalnych praw nad pozytywnie konstytuowanym społeczeństwem obywatelskim, jak i *stricte* funkcjonalną i wtórną względem uprawnień jednostki, niemniej jednak racjonalnie rzecz ujmując, niemożliwą do rezygnacji z niej, rolę wspólnoty politycznej.

## 2.2. Adam Smith

Locke'owska polityczna wizja porządku społecznego, budowanego na fundamencie koncepcji własności przynależnej każdemu z natury, na mocy jego konstytutywnie niezbywalnej naturalnej podmiotowości, współtworzy zasadnicze zręby tradycji myśli liberalnej, a także wnosi istotny wkład w rozwój nowożytnej koncepcji państwa, społeczeństwa i obywatela oraz relacji między nimi. Koncepcja ta została poddana gruntownej reinterpretacji i rozwinięciu w ujęciu ekonomicznym przez prekursora liberalizmu gospodarczego – Adama Smitha (1725–1790),

badacza mechanizmów gospodarki wolnorynkowej i jej zwolennika<sup>192</sup>, a zarazem propagatora zasady samoregulacji rynku<sup>193</sup>.

Ten szkocki filozof i ekonomista, autor *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776), definiował – z ekonomicznego punktu widzenia – każde cywilizowane społeczeństwo jako zbiorowość złożoną z trzech wielkich, pierwotnych i zasadniczych klas ludności „żyjących z renty, żyjących z płacy i żyjących z zysku”<sup>194</sup>. Równocześnie upatrywał on właściwy kształt wspomnianej relacji państwo – społeczeństwo – obywatel oraz stosownej kultury obywatelskości w postulowanej przezeń autonomii przedsiębiorczości członków tak rozumianej *societas oeconomica*, jednostek będących w stanie lepiej niż państwo ocenić, w jakiej gałęzi gospodarki ich produkt osiągnie największą wartość<sup>195</sup>. Wspomniana autonomia przedsiębiorczości miałyby znaleźć swój wyraz w podejmowanej przez członków tejże społeczności aktywności w sferze działalności gospodarczej, zaś swoje strukturalne urzeczywistnienie w „wolnej i powszechnej konkurencji, do której wszyscy dla własnej obrony muszą się uciekać”<sup>196</sup>.

Protagonistą tego rodzaju postulowanej wolnej działalności gospodarczej, według Smitha, jest człowiek postrzegany jako istota konstytutywnie egoistyczna<sup>197</sup>, której naturę charakteryzuje wspólna wszystkim

<sup>192</sup> Według Adama Smitha, monopol będący przeciwieństwem formuły wolnorynkowej „jest wielkim wrogiem dobrej gospodarki”. Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1 i 2, przekład: t. 1 – księga I: Wolff G. i Einfeld O., księgi II i III: Sadowski Z., t. 2 – księga IV: Prejbisz A., księga V: Jasińska B., PWN, Warszawa 1954, t. 1, s. 194.

<sup>193</sup> Takimi przykładowymi obszarami zastosowania przez Adama Smitha zasady samoregulacji rynku mogą być postulowane przez niego – w sytuacji zupełnej swobody w zakresie działalności gospodarczej – procesy samokształtowania się cen rynkowych w odniesieniu do cen naturalnych czy też samoregulacja rynku pracy dostosowującego się samodzielnie do „efektywnego popytu” (por. Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 1, s. 80-81), jak również mechanizmy ustalania się naturalnej proporcji „pomiędzy rozsądnie prowadzoną wytwórczością a zyskiem” (por. tamże, t. 2, s. 492).

<sup>194</sup> Tamże, t. 1, s. 325.

<sup>195</sup> Por. tamże, t. 2, s. 46.

<sup>196</sup> Tamże, t. 1, s. 194.

<sup>197</sup> Adam Smith zauważa: „Człowiek (...) prawie ciągle potrzebuje pomocy swych bliźnich i na próżno szukałby jej jedynie w ich życzliwości. Jest bardziej prawdopodobne,

ludziom i nakierowana na osiągnięcie własnej korzyści skłonność „do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”<sup>198</sup>. Innymi słowy, jest to człowiek definiowany jako aktywny współuczestnik procesów wytwarzania i wymiany, dążący racjonalnie do osiągnięcia poprzez nie możliwe największej korzyści własnej. Bowiem, jak zauważa: „każdy człowiek stara się, jak tylko może, aby użyć swego kapitału w wytwórczości krajowej oraz tak pokierować tą wytwórczością, ażeby jej produkt posiadał możliwie największą wartość”<sup>199</sup>. Jest nim zatem – *ante litteram* – *homo oeconomicus*, jak go nazwie John Stuart Mill (1806–1873), czyli człowiek postrzegany pod kątem implikacji ekonomicznych płynących z posiadania przynależnej mu z natury „własności” i możliwości dysponowania nią, w tym zwłaszcza z analizowanej już przez Locke’a możliwości dysponowanie własnością swej osoby, to znaczy swoją pracą i jej wytworami<sup>200</sup>.

W tak ekonomicznie konstytuowanej przestrzeni interakcji interesów jednostek kierujących się zasadą maksymalizacji osobistych korzyści, współtworzone przez nie społeczeństwo wolnej konkurencji spajac będzie już nie tylko Locke’owska wizja potrzeby zabezpieczenia własności każdego i uniknięcia stanu wojny<sup>201</sup>, lecz w sposób znacząco istotny także cechująca jej członków chęć zysku. Ta chęć, zakorzeniona w czysto prywatnej, jednostkowej interesowności i przez nią artykułowana, nie musi jednak, zdaniem Smitha, prowadzić w sposób konieczny do dekompozycji spójności tejsze zbiorowości. Przeciwnie, może przyczyniać się wręcz do realizacji jej ponadjednostkowych celów dzięki makroekonomicznym mechanizmom gospodarki wolnorynkowej. Tego rodzaju stanowisko przedstawi Smith w metaforze niewidzialnej ręki, twierdząc,

---

że nakłoni ich do pomocy, gdy potrafi przemówić do ich egoizmu i pokazać im, że jest dla nich samych korzystne, by zrobili to, czego od nich się żąda. Każdy, kto proponuje drugiemu jakiś interes, postępuje w ten sposób. Daj mi to, czego ja chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz (...). Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach”. Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 1, s. 21-22.

<sup>198</sup> Tamże, t. 1, s. 20.

<sup>199</sup> Tamże, t. 2, s. 45.

<sup>200</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 27.

<sup>201</sup> Por. tamże, Traktat drugi, dz. cyt., np. § 21 i 95.

że człowiek, będący radykalnym egoistą, „co prawda, nie zamierza (...) na ogół popierać interesów społecznych ani też nie wie, w jakim stopniu je popiera. Kiedy woli popierać wytwórczość krajową, a nie zagraniczną, ma wyłącznie na uwadze swe własne bezpieczeństwo, a gdy kieruje wytwórczością tak, aby jej produkt posiadał możliwie największą wartość, myśli tylko o swym własnym zarobku, a jednak w tym, jak i w wielu innych przypadkach, jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście”<sup>202</sup>.

Istotnie, tak artykułowana koncepcja społeczeństwa, postrzeganego przede wszystkim przez pryzmat maksymalizacji osobistych korzyści swoich członków jako zbiorowość osób prywatnych, dążących do realizacji własnych interesów według zasad wolnej konkurencji, przyczyni się radykalnie do wypracowania nowego paradygmatu państwa i społeczeństwa jako rzeczywistości względem siebie wyodrębnionych – istotowo różnych i posiadających odmienne cele do realizacji. Smith uczyni to, przyznając zakorzenionemu w sferze prywatnej, lecz równocześnie na skutek uspołeczniania procesów wytwórczych (manufaktury *versus* gospodarka rodzinna) przekraczającemu ją *homo oeconomicus* prymat nad *homo politicus* obecnemu w politycznie wiążącej sferze władzy publicznej. W konsekwencji zaś, domagając się od państwa uznania sfery, która odpowiadałaby naturze działania tak rozumianego człowieka oraz respektowania jej odrębności i autonomii względem zastrzeżonej dla państwa sfery władzy publicznej.

Smith rezerwuje dla tej pierwszej autonomię działania jednostek jako osób prywatnych w zakresie podejmowanych przez nie inicjatyw natury gospodarczej (rozwój handlu), natomiast sferę władzy publicznej pozostawi domenie państwa jako obszar realizacji właściwych mu kompetencji. Do kompetencji tych Adam Smith zaliczy przede wszystkim zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa zewnętrznego<sup>203</sup> i we-

<sup>202</sup> Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 2, s. 46.

<sup>203</sup> Państwo, według Adama Smitha, zapewnienie bezpieczeństwa zewnętrznego realizuje przez obronę swoich obywateli „przed gwałtami i napaściami innych niezależnych społeczeństw”. Tamże, t. 2, s. 399.



wewnętrznego<sup>204</sup>, ustanowienie prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, a także rozwój instytucji użyteczności publicznej, zwłaszcza tych, które mają służyć ułatwieniu handlu i krzewieniu oświaty<sup>205</sup>. *Nota bene*, rozwój tych instytucji użyteczności publicznej, należący według Smitha do podstawowych zadań państwa, wniesie istotny wkład w ukształtowanie równoległe do istniejącej sfery publicznej aparatu państwa, odrębnej, dogłębnie analizowanej przez Jürgena Habermasa w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (1962), nowożytniej, mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej. Sfery, którą ten ostatni zdefiniuje jako przede wszystkim „sferę ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzą publiczność”<sup>206</sup>. Publiczność ta, zdaniem Habermasa, stanie się *sui generis* adwersarzem władzy publicznej, by w kontrolowanej przez państwo sferze publicznej, na drodze publicznego rozprawiania „spierać się z nią o ogólne reguły wzajemnych stosunków w zasadniczo sprywatyzowanej, ale publicznie istotnej sferze obrotu towarowego i społecznie organizowanej pracy”<sup>207</sup>.

## 2.3. Alexis de Tocqueville

Równie znaczący wkład do rozwoju myśli liberalnej w zakresie interesującej nas triady: państwo – społeczeństwo – obywatel i właściwej jej kultury obywatelskości wniósł Alexis de Tocqueville (1805–1859). Uczynił to zwłaszcza w dziele *O demokracji w Ameryce* (pierwsze dwa tomy ukazały się w 1835 roku), w kontekście analiz tworzącego się społeczeństwa amerykańskiego, którego główne źródło demokratycznych przemian nie stanowiła – według autora – powszechnie podkreślana

<sup>204</sup> Przez bezpieczeństwo wewnętrzne Smith rozumie ochronę, „jeśli to możliwe, każdego członka społeczeństwa przed niesprawiedliwością i uciskiem ze strony współobywateli”. Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 2, s. 423.

<sup>205</sup> Por. tamże, t. 2, s. 441–422.

<sup>206</sup> Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekład: Lipnik W., Łukasiewicz M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 95.

<sup>207</sup> Tamże, s. 95.



przez teoretyków myśli demokratycznej wolność i równość wobec prawa, lecz obecna w tym społeczeństwie „powszechna równość możliwości”.

Przekonanie o szczególnym znaczeniu równości zarówno w wymiarze politycznym, jak i społecznym, mającym swoje bezpośrednie przełożenie także na kulturę obywatelskości, Tocqueville wyraził jednoznacznie: „Spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości. Spostrzegłem szybko nadzwyczajny wpływ, jaki ten podstawowy fakt wywiera na rozwój społeczeństwa, nadając pewien kierunek powszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzonym. Zauważyłem wkrótce, że następstwa tego faktu wykraczają daleko poza domenę obyczajów politycznych i praw oraz że w równym stopniu wpływają na społeczność i na rząd: kształtują poglądy, rodzą emocje, podpowiadają praktyczne rozwiązania oraz zmieniają wszystko, co nie jest ich własnym dziełem. Tak więc, im głębiej badałem społeczeństwo amerykańskie, tym silniej utwierdzałem się w przekonaniu, że równość możliwości jest tym podstawowym zjawiskiem, z którego wszystkie inne zdają się wywodzić”<sup>208</sup>.

Zjawisko to, podniesione do rangi podstawowego kryterium organizacji społeczno-politycznej koegzystencji, pozwala podejść do zagadnienia tego, co „publiczne”, i tego, co „prywatne” w sposób przekraczający ową dychotomię. Inaczej było w koncepcji Smitha, domagającej się rozdziału państwa od społeczeństwa rozumianego jako sfera prywatnej inicjatywy gospodarczej, a w konsekwencji dążącej do minimalizacji obecności tego pierwszego w sferze działań swoich obywateli definiowanych jako prywatni przedsiębiorcy. Charakterystyczna dla demokracji powszechna równość możliwości, jak zauważa Tocqueville, wpływa w równym stopniu na społeczeństwo i na rząd oraz na sposób i kształt podejmowanych przez oba te podmioty działań, przyczyniając się zarazem do rozwoju przestrzeni interakcji między nimi ze względu na właściwy jej równocześnie polityczny i społeczny charakter<sup>209</sup>.

<sup>208</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przekład: Janicka B., Król M., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, s. 7.

<sup>209</sup> Por. Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 252.

Nie jest to przestrzeń, której kształt zostałby pozostawiony przypadkowi lub czysto arbitralnej grze jej aktorów, mogącej w skrajnych przypadkach przyjąć postać wręcz wzajemnego rugowania się z jej granic. Jej fundament stanowi, zdaniem Tocqueville'a, leżące u źródeł amerykańskiej rewolucji „dojrzałe i rozważne upodobanie do wolności, nie zaś chwiejny i nieokreślony instynkt niezależności. (...) W Stanach Zjednoczonych nigdy nie uważano, że w wolnym kraju człowiek ma prawo czynić, co zechce – przeciwnie, obarczono go znacznie bardziej różnorodnymi niż gdzie indziej społecznymi obowiązkami. Nie próbowano podważać władzy społecznej u jej podstaw i pozbawiać jej uprawnień; (...) Chodziło bowiem o to, by władza była silna, a jej funkcjonariusze słabi – aby społeczeństwo było dobrze rządzone i wolne zarazem”<sup>210</sup>.

Realizację tego rodzaju założeń autor rozprawy *O demokracji w Ameryce* upatruje w decentralizacji władzy, pociągającej za sobą skutki nie tylko natury administracyjnej. Istotnie, Tocqueville do głównych efektów decentralizacji zalicza występujące wśród Amerykanów „powszechne zainteresowanie sprawami ojczyzny”, czyli działania natury *strictie* politycznej<sup>211</sup>. Ich skutkiem, znaczącym z punktu widzenia kultury obywatelskości, jest także obecny w świadomości obywateli status urzędnika państwowego. Jego istotę wyraził lakonicznie aczkolwiek bardzo wymownie: „Europejczyk widzi w urzędniku publicznym jedynie siłę, Amerykanin – prawo”, puentując swój wywód stwierdzeniem: „w Ameryce człowiek nie jest posłuszny nigdy człowiekowi, lecz sprawiedliwości i prawu”<sup>212</sup>.

Kluczową rolę w funkcjonowaniu tego rodzaju przestrzeni obywatelskości – budowanej na fundamencie dojrzałego i rozważnego upodobania do wolności w duchu powszechnej równości możliwości – odgrywają, według Tocqueville'a, obyczaje, zajmujące centralne miejsce w jego rozważaniach nad naturą i przyczynami trwania amerykańskiej demokracji. Dał on temu wyraz w konstatacji: „obyczaje uważam za jedną z najważniejszych przyczyn natury ogólnej, które pozwalają na trwanie republiki demokratycznej w Stanach Zjednoczonych”<sup>213</sup>. Ich

<sup>210</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 66.

<sup>211</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>212</sup> Tamże, s. 87.

<sup>213</sup> Tamże, s. 257.

znaczenie dla istnienia demokratycznego państwa jeszcze dobitniej podkreślił, stwierdzając: „Jestem przeświadczony, 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. (...) Wydaje mi się, że ten właśnie pewnik jest punktem centralnym mojego myślenia i że wszystkie moje rozważania prowadzą mnie ku niemu”<sup>214</sup>. Obyczaje te, tak istotne dla rozwijanej koncepcji demokratycznej wspólnoty politycznej – gdyż do nich, na równi z prawem, a w pewnym sensie może nawet i bardziej, należy stanie na straży tego, by stając się społeczeństwem demokratycznym, uniknąć zarówno tyranii, jak i degeneracji, Tocqueville definiuje 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”<sup>215</sup>. Zatem do tego wszystkiego, co dzisiaj nazwalibyśmy kulturą duchową członków danej społeczności.

Przypisywana obyczajom fundamentalna rola, którą miałyby do odegrania w urzeczywistnianiu demokratycznego społeczeństwa, nie zasada się jednak na czystym fakcie ich występowania w przestrzeni społecznej danej grupy. Istota obyczajów polega na właściwej im wspólnototwórczej mocy, wyzwalanej w sytuacji wielorako artykułowanego podzielenia ich przez członków wspólnoty. To właśnie bycie podzielnymi, w rozumieniu Alexisa de Tocqueville’a, sprawia, że w ogóle może dojść do utworzenia społeczeństwa. Daje temu wyraz, stwierdzając: „Nigdy nie zgodzę się z tym, że ludzie tworzą społeczeństwo przez sam fakt uznania tego samego władcy lub posłuszeństwa tym samym prawom; społeczeństwo istnieje tylko wtedy, gdy ludzie rozpatrują wiele rzeczy z tego samego punktu widzenia, kiedy o wielu sprawach mają takie same opinie, kiedy, na koniec, te same fakty wywołują u nich takie same wrażenia i myśli”<sup>216</sup>. Dla Tocqueville’a jest zatem rzeczą oczywistą,

<sup>214</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 275.

<sup>215</sup> Tamże, s. 257.

<sup>216</sup> Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique. Oeuvres complètes*, Édition de J.-P. Mayer, Gallimard, Paris 1951, t. 1., cz. 1., s. 390. Cytat za: Szacki J., *O autorze*,

że źródłowo pierwotnym spoiwem, dzięki któremu może powstać demokratyczne społeczeństwo, nie jest nic innego, jak podzielane przez określoną społeczność demokratyczne obyczaje. Pośród nich jedno z pierwszych miejsc zajmie już przywołane dojrzałe i rozważne upodobanie do wolności, leżące u źródeł amerykańskiej rewolucji i podzielane przez wielu.

Zdaniem francuskiego filozofa i socjologa, żadna filozofia nie jest w stanie podjąć się weryfikacji aksjologicznego wymiaru tak rozumianych obyczajów, a zarazem ważności ich moralnej słuszności. Zadania tego może się podjąć tylko religia, której Tocqueville przyznał fundamentalne znaczenie dla demokracji. Według niego bowiem, jedynie religia jest w stanie skutecznie przeciwdziałać „niebezpiecznym instynktom” budzonym przez bycie równymi między sobą, mianowicie: a) tendencjom izolacjonistycznym, prowadzącym do zajmowania się wyłącznie sobą i b) wpajaniem ludziom właśnie przez „równość” nieopanowanego pragnienia korzyści materialnych. Religia czyni to zaś przez wzbudzanie u ludzi dwóch przeciwnych tendencji. Każda religia bowiem, jak zauważa Tocqueville, „umieszcza przedmiot pragnień człowieka ponad dobrami ziemskimi i unosi jego duszę ku rejonom znacznie wyższym od świata zmysłowego. Ale każda religia również narzuca człowiekowi obowiązki wobec innych ludzi oraz, co za tym idzie, nie pozwala poświęcać zbyt wiele uwagi własnej osobie”<sup>217</sup>. Innymi słowy, odślaniając przed afirmującym swoją równość człowiekiem owe dwa wymiary oraz właściwą im normatywność, równocześnie religia stawia człowieka przed koniecznością przekraczania granic jego własnej, izolującej go od innych „prywatności” w kierunku uspołeczniającej „wspólnotowości”.

Tak dookreślona diada podstawowych pewników – mianowicie powszechnej równości możliwości oraz zabezpieczanych przez religię obyczajów, obecna już na pierwszych stronach rozprawy *O demokracji w Ameryce* – wyznacza podstawowe koordynaty rozumienia koncepcji demokracji według Tocqueville’a. Demokracji, która, jak zauważa Marcin Król: „wyróżnia się właśnie tym, że nie jest to koncepcja

w: Tocqueville A. de, *Dawny ustroj i rewolucja*, przekład: Wolska A., Czytelnik, Warszawa 1970, s. 18.

<sup>217</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 413.

ustroju, ale zarazem ustroju i kultury politycznej, a jedno bez drugiego istnieć nie może”<sup>218</sup>.

Konsekwentnie, diada ta współokreśla nie tylko formalną modalność relacji państwo – społeczeństwo, lecz także definiuje obywatelską podmiotowość właściwą dla tego rodzaju koncepcji demokratycznej wolności, którą Tocqueville rozumie „nie tylko jako uprawnienie, ale również jako obowiązki”<sup>219</sup>.

Odpowiadające tej koncepcji wolności społeczeństwo obywatelskie to wspólnota przekonań, idei i sposobów myślenia oraz działania, a także przestrzeń zaangażowania jednostek w życie publiczne. Twór społecznej samoorganizacji i samorządności spajanej przez demokratyczną moralność – obszar wolności obywatelskiej o charakterze równocześnie społecznym i politycznym, który winien być chroniony przed despotyzmem i zaborczością państwa<sup>220</sup>.

Będzie to koncepcja ideowo bliska np. rozwijanemu przez Karla Poppera<sup>221</sup> (1902–1994) paradygmatowi społeczeństwa otwartego, którego pierwowzoru, jak zauważa Zbigniew Rau, „Popper szuka w demokracji ateńskiej, a ogólnie utożsamia z liberalną demokracją”<sup>222</sup>.

Tocqueville’owska koncepcja obywatelskości wyłaniająca się z jego pism to zatem wizja budowanego na fundamencie powszechnej równości możliwości i obywatelskiej cnoty, społecznego i politycznego zaangażowania jednostki na rzecz wspólnoty politycznej, charakteryzującej się decentralizacją władzy. Zaangażowania, którego szczególnie znaczącą postacią będzie odpowiedzialne podejmowanie ciężaru bycia obciążanym różnorodnymi społecznymi obowiązkami. Zarazem też zaangażowania, w którym dojrzałe i rozważne upodobanie do wolności

<sup>218</sup> Król M., *Filozofia polityczna*, dz. cyt., s. 255.

<sup>219</sup> Ostaszewski P., *Liberalizm*, w: Kaczorowski P. (red.), *Nauka o państwie*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2006, s. 123.

<sup>220</sup> Por. Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów?*, w: Glišński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 27.

<sup>221</sup> Por. Ostaszewski P., *Liberalizm*, dz. cyt., s. 124.

<sup>222</sup> Rau Z., *Liberalizm*, w: Chojnicka K., Kozub-Ciembroniewicz W. (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 68.

znajdzie swój idealny wyraz w posłuszeństwie rządowi sprawiedliwości i prawa, obowiązującym tę społeczność.

Tym samym jest to wizja obywatelskiej partycypacji w trosce o dobro powszechne. Partycypacji, gdzie wspólnota pojęć, przekonań, idei i wartości składających się na sposób myślenia członków tego rodzaju wspólnoty, czyli „obyczajów” w ujęciu Tocqueville’owskim, odgrywa konstytutywną rolę, odsłaniając dialogiczny i substancjalny z natury charakter tak rozumianej obywatelskości.

## 2.4. John Stuart Mill

John Stuart Mill (1806–1873), zaliczany przez Alana Ryana do czołowych przedstawicieli liberalizmu „nowoczesnego”<sup>223</sup>, wniósł swój znaczący wkład w zagadnienie obywatelskości w esejach *O wolności* (1859) i *O rządzie reprezentatywnym* (1861). Uczynił to, rozwijając w eseju *O wolności* inspirowaną poglądami Wilhelma von Humboldta (1767–1835) koncepcję człowieka jako „istoty postępowej”, posiadającej swoje niezmiennie interesy i kierującej się w działaniu etycznym – jako najwyższą instancją – kryterium „użyteczności”<sup>224</sup>. Koncepcja ta stanowi wraz z pojęciem wolności obywatelskiej fundament idei wychowania narodowego, w ramach której Mill osadził przemyślenia na temat postulowanego przez siebie ideału obywatela.

Natomiast w eseju *O rządzie reprezentatywnym* temat obywatelskości został podjęty przez Milla w ramach poszukiwań kryterium dobrej formy rządu<sup>225</sup>.

Podzielając i propagując w eseju *O wolności* stanowisko Humboldta, afirmujące „absolutne i istotne znaczenie rozwoju ludzkiego w całym

<sup>223</sup> Por. Ryan A., *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, New Jersey 2012.

<sup>224</sup> Por. Mill J.S., *O wolności*, w: Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, przekład: Ossowska M., Kurlandzka A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 131.

<sup>225</sup> Por. Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, w: Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przekład: Chyżyńska M., Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1995, rozdz. II – *Kryterium dobrej formy rządu*.

bogactwie jego różnorodności”<sup>226</sup>, a także przyjmując postulowane przez niemieckiego filozofa dwa warunki niezbędne do urzeczywistnienia rzezczonego rozwoju ludzkiego, czyli wolność i różnaitość sytuacji<sup>227</sup>, z koncepcji tych Mill uczyni wielką zasadę przewodnią analiz, których przedmiotem będzie „wolność obywatelska lub społeczna: charakter i granice władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę”<sup>228</sup>. Zaś jedną z ich kluczowych implikacji – wyprowadzana z nich idea obywatelskości i właściwej jej kultury działania.

Odrzucając stanowiska przyjmujące teorię umowy, która miałaby stanowić fundament społeczeństwa, jako bezużyteczne z punktu widzenia zamiaru wyprowadzenia z tego rodzaju teorii obowiązków społecznych<sup>229</sup> (Locke’owska „ugoda” byłaby jedną z nich), Mill twierdzi, że „każdy, kto pozostaje pod opieką społeczeństwa, winien mu odpłacić za to dobrodziejstwo, a sam fakt życia w gromadzie wymaga, by każdy musiał przestrzegać pewnych prawideł postępowania wobec pozostałych ludzi”<sup>230</sup>. Do prawideł tych Mill zalicza postępowanie, które „polega po pierwsze na tym, aby ludzie nie naruszali nawzajem swoich interesów lub raczej tych interesów, które na mocy zastrzeżeń prawnych lub milczącego porozumienia należy uważać za prawa, a po drugie na tym, by każda osoba miała swój udział (ustalony na jakiejś słusznej podstawie) w pracach i ofiarach potrzebnych dla obrony społeczeństwa lub jego członków przed krzywdą i napastowaniem”<sup>231</sup>. Tym samym, swoim drugim prawidełm, które w formie nieco zmodyfikowanej powtórzy w eseju *O rządzie reprezentatywnym* jako warunek *sine qua non* istnienia dobrego rządu<sup>232</sup>, Mill opowiada się przeciw radykalnym postulatom

<sup>226</sup> Humboldt W. von, *Zakres i obowiązki rządu*, cytat za: Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 117.

<sup>227</sup> Por. Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 221-222.

<sup>228</sup> Tamże, s. 117.

<sup>229</sup> Por. tamże, s. 224.

<sup>230</sup> Tamże, s. 224.

<sup>231</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>232</sup> „Wszędzie, gdzie ogólne usposobienie ludu jest takie, że każda jednostka pilnuje jedynie osobistych swoich interesów i nie przykładą należycie ręki do swego udziału w interesach ogólnych albo się o nie nie troszczy, w takim stanie rzeczy dobry rząd jest niepodobieństwem”. Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, dz. cyt., s. 59.



Smitha, a zbliża do stanowiska zarówno Locke'a<sup>233</sup>, jak i Tocqueville'a w sprawie relacji między jednostką a społeczeństwem i państwem.

Wniosek, jaki wyprowadzi z fuzji tej empirycznie fundowanej konstatacji, a także wielkiej przewodniej zasady Humboldta, Mill sformułuje w twierdzeniu, że w zakresie obrony społeczeństwa lub jego członków przed różnorakimi krzywdami „społeczeństwo ma prawo bezwzględnie narzucania tych warunków tym, którzy usiłują je złamać. (...) Nie ma jednak okazji do podnoszenia takiej kwestii, gdy postępowanie człowieka wpływa wyłącznie na jego własne interesy lub może wpływać na interesy innych tylko za ich pozwoleniem (...). We wszystkich takich wypadkach powinno się mieć całkowitą prawną i społeczną swobodę dokonywania czynu i ponoszenia jego konsekwencji”<sup>234</sup>. W przeciwnym bowiem razie zostałaby zanegowana Humboldtowska teza o absolutnym i istotnym znaczeniu rozwoju ludzkiego w całym bogactwie jego różnorodności.

Jeśli zatem chodzi o wolność jednostki, rozumianą jako „wolność obywatelska lub społeczna”, stanowiącą także fundament obywatelskości, to według Milla, winna obowiązywać sformułowana przez niego już w *Rozważaniach wstępnych* eseju *O wolności* doktryna, mówiąca, że: „Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę na sobą, nad swoim ciałem i umysłem”<sup>235</sup>. Niemniej jednak, broniąc owej wolności, której granic społeczeństwo nie ma prawa przekroczyć, a która służy realizowaniu niezmiennych interesów człowieka jako istoty postępowej, równocześnie Mill reprezentuje stanowisko zbliżone do Locke'a i Tocqueville'a, podkreślając – nieznoszącą owej wolności jednostki – potrzebę „bezinteresownej życzliwości” w odniesieniu do innych. Píše on: „Potrzeba nam nie mniej, lecz znacznie więcej bezinteresownej działalności dla dobra innych. Ale bezinteresowna życzliwość może znaleźć inne sposoby namawiania ludzi do dobrego niż bicze i szpicruty w znaczeniu literalnym lub przenośnym”<sup>236</sup>. *Par excellence*, dzieje się tak w je-

<sup>233</sup> Por. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 89.

<sup>234</sup> Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 225.

<sup>235</sup> Tamże, s. 129.

<sup>236</sup> Tamże, s. 225.



go postulacie partycypacji w życiu społeczno-politycznym w ramach przyznanych jednostkom przez państwo swobód lokalnych. Mill stawia w centrum uwagi tego rodzaju partycypację jednostek w posiadających ponadjednostkowy wymiar działaniach natury politycznej, społecznej i gospodarczej – partycypację pożądaną nie tyle ze względu na przynależną człowiekowi wolność (jak w myśli Locke’a), ile raczej ze względu na jego rozwój w całym bogactwie właściwej mu różnorodności<sup>237</sup>.

Postulat partycypacji, zdaniem Milla, będzie wymagał podjęcia zagadnienia „wychowania narodowego”, a zarazem zawartego w nim ideału obywatelskości – celu edukacji obywatelskiej, której tak rozumiane zaangażowania byłyby fundamentalną ekspresją<sup>238</sup>. Bowiem, jak konstatuje: „są one w istocie szkoleniem obywateli, praktyczną częścią politycznego wychowania wolnych ludzi, która wyrwa ich z ciasnego kręgu osobistego i rodzinnego egoizmu i usposabia do zrozumienia wspólnych interesów oraz prowadzenia wspólnych spraw – przyzwyczajając ich do działania ze społecznych lub na wpół społecznych motywów i stawiana sobie celów, które ludzi łączą, a nie dzielą. Bez tych nawyków i uzdolnień nie da się wprowadzić ani zachować wolnościowego ustroju, jak o tym świadczy tak często napotykaný przejściowy charakter wolności politycznej w krajach, w których nie opiera się ona na dostatecznie szerokiej podstawie swobód lokalnych”<sup>239</sup>.

Wyłaniający się z tego szkicu politycznego wychowania oraz z wcześniejszych analiz zarys postaci idealnego obywatela to zarys człowieka wolnego – w duchu Millowskiej wizji wolności, wyzwolonego z ciasnego kręgu osobistego i rodzinnego egoizmu, usposobionego do zrozumienia wspólnych interesów oraz prowadzenia wspólnych spraw – przyzwyczajonego do działania ze społecznych lub na wpół społecznych motywów i stawiania sobie celów, które ludzi łączą, a nie dzielą, a także biorącego udział „w pracach i ofiarach potrzebnych dla obrony społeczeństwa lub jego członków przed krzywdą i napastowaniem”. Jest to

<sup>237</sup> John Stuart Mill tego rodzaju uzasadnienie partycypacji obywatelskiej wyrazi jednoznacznie w stwierdzeniu: „Kwestia ta nie dotyczy wolności i daleki tylko z tym przedmiotem ma związek, lecz jest to kwestia rozwoju”. Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 277.

<sup>238</sup> Por. tamże, s. 277.

<sup>239</sup> Tamże, s. 277-278.

zatem postać istoty postępowej we współtworzącym ją konstytutywnie wymiarze społecznym. Postać jednostki rozwijającej swoje uzdolnienia i nawyki społeczne oraz polityczne na drodze praktyki różnorodnie artykułowanych prawideł postępowania oraz swobód lokalnych, a także prostującej „swoje pomyłki za pomocą dyskusji i doświadczenia”<sup>240</sup>. Człowieka faktów i objaśniających je argumentów w debatowaniu otwartym na poszukiwanie zrozumienia.

W drugim ze wspomnianych esejów – *O rządzie reprezentatywnym* – Mill podejmuje zagadnienie kamienia probierczego dobrego i złego rządu i upatruje go w sposobie realizacji zbiorowego interesu społeczeństwa, którego potrzeby – idąc za filozofami francuskimi – współokreślałyby „dwie główne kategorie: porządku i postępu”, a wedle Samuela Taylora Coleridge’a kategorie permanencji i progresji<sup>241</sup>. Uwzględniając owe dwie kategorie, Mill doprecyzuje rozwijaną już w eseju *O wolności* koncepcję obywatelskości.

Biorąc pod uwagę pierwszą z nich, mianowicie porządek, i pytając o „indywidualne przymioty obywateli, które najwięcej przyczyniają się do utrzymania dobrego kierunku, dobrej administracji i pomyślności już istniejących w społeczeństwie”, Mill wskaże na cztery z nich. Będą to: praca, uczciwość, sprawiedliwość i roztropność. Zastanawiając się nad przymiotami gwarantującymi postęp społeczeństwa, Mill utożsamia je z działalnością umysłową (której szczególnie pożądanym przejawem miałyby być oryginalność czyli wynalazczość), duchem przedsiębiorczym i odwagą<sup>242</sup>.

Tego rodzaju przymioty wespół z celami zakładanymi przez edukację obywatelską (czyli wychowanie narodowe) konstituowałyby w ramach Millowskiej filozofii politycznej niezbędny kanon obywatelskości członków społeczeństwa, będącego pod władzą „dobrego rządu”. Rządu, którego pierwszym warunkiem jest „cnota i inteligencja istot ludzkich składających się na społeczeństwo”, zaś jego najważniejszą zasługą „rozwijanie cnoty i inteligencji u ludu samegoż”<sup>243</sup>.

<sup>240</sup> Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 144.

<sup>241</sup> Por. Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, dz. cyt., s. 51.

<sup>242</sup> Por. tamże, s. 53.

<sup>243</sup> Tamże, s. 59. Uzasadniając tego rodzaju koncepcję rządu, Mill będzie reprezentował pogląd, że: „Pierwszą kwestią co do każdej instytucji politycznej jest wiedzieć, jak

Tym samym Mill swoją koncepcją dobrego rządu zbliżałby się – co do zasadniczej racji jego istnienie – do Arystotelesowskiej koncepcji ostatecznej racji istnienia państwa, które jeśli naprawdę chce zasługiwać na tę nazwę, „musi się troszczyć o cnotę”<sup>244</sup>. Niemniej jednak równocześnie rząd taki różniłby się od niej współkonstituującym istotę tak rozumianego dobrego rządu motywem powszechnej edukacji obywatelskiej, będącej istotnym składnikiem wypracowywanej przez Milla koncepcji racjonalnej demokracji.

\* \* \*

Reasumując powyższy zarys wybranych, liberalnych koncepcji państwa, społeczeństwa i obywatela, a także kultury obywatelskości oraz przestrzeni jej urzeczywistniania (spełniających przyjęte przez nas kryteria), należy zauważyć, że tradycja ta postawiwszy w centrum uwagi idee: a) autonomicznej jednostki, czyli „takiej, która nie jest rządzona przez innych, ale kieruje sama sobą”<sup>245</sup>, b) wolności organicznie związanej z własnością prywatną oraz jej pochodną – wolnym rynkiem, a także c) prymat praw obywateli nad ich obowiązkami – dokona zasadniczej reinterpretacji natury i roli państwa oraz sprawowanej przezeń władzy, a także społeczeństwa i obywatela. Jeśli chodzi o pierwsze z nich, *novum* ich rozumienia znajdzie swoje wyartykułowanie zwłaszcza w koncepcji ograniczonego rządu – definiowanego jako aparat administracji publicznej<sup>246</sup>.

Różnie mogą wyglądać szczegółowe rozwiązania jego samoorganizacji, np. jako: a) dopuszczające lub wykluczające jakąś formę ingerencji państwa, którego podstawowym zadaniem, niezależnie od przyjęmo-

---

dalece zmierza ona do rozwinięcia w członkach społeczności rozmaitych przymiotów moralnych i intelektualnych, albo raczej (wedle dokładniejszej klasyfikacji Bentham) przymiotów moralnych, intelektualnych i praktycznych. Rząd, który najlepiej dopełnia tego warunku, jest oczywiście najlepszym pod wszystkimi innymi względami, gdyż od tych przymiotów, w stosunku, w jakim one istnieją u ludu, zależy bezwzględnie dobro, jakie rząd może zdziałać w praktyce”. Tamże.

<sup>244</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>245</sup> Gray J., *Liberalizm*, dz. cyt., s. 76.

<sup>246</sup> Por. Habermas J., *Trzy normatywne modele demokracji*, dz. cyt., s. 201.

wanych koncepcji antropologicznych i ich politycznych implikacji, pozostanie ochrona uprawnień i własności swoich obywateli, albo b) przyjmujące mniej lub bardziej restryktywne formuły reprezentacji obywateli w strukturach najwyższej władzy, czy też c) wyróżniające już to ekonomiczną, już to społeczno-polityczną sferę tegoż społeczeństwa. Niezależnie od przyjętego modelu, *conditio sine qua non* tak rozumianego państwa liberalnego będzie: „aby władza i siła rządu ograniczone były przez system zasad i praktyk konstytucyjnych, w którym respektowana jest indywidualna wolność i równość obywateli wobec przepisów prawa”<sup>247</sup>. Tym samym wszystkie jego formy cechować będzie obecna już w filozofii Johna Locke’a fundamentalna zasada mówiąca, że władzę, jaką dysponuje państwo, obywatele powierzają państwu ze względu na stawiane przez nich przed nim cele. Nie jest to jednak władza, której w tym akcie powierzenia jedyni jej depozytariusze się zrzekają, gdyż należy ona konstytutywnie do niezbywalnych uprawnień każdej jednostki. Oznacza to, że „społeczność niezmiennie zachowuje najwyższą władzę ochrony siebie samej przed atakami bądź zamachami na nią ze strony każdego, nawet jej ustawodawców, gdyby (...) chcieli podjąć i realizować zamiar wystąpienia przeciw wolności i własności poddanych”<sup>248</sup>.

Fakt ten znajdzie swoje ukonkretnienie w rozdzieleniu państwa od społeczeństwa, interpretując to drugie jako „zorganizowaną na podobieństwo rynku sieć interakcji pomiędzy osobami prywatnymi”<sup>249</sup>. Sieć cechującą się właściwą jej przestrzenią wolnej i nieskrępowanej aktywności – zwłaszcza ekonomicznej – rządzącej się swoimi prawami, w którą państwo nie powinno ingerować. Wśród nich centralne miejsce zajmie prawo do nienaruszalności sfery prywatności – przestrzeni realizacji przynależnej każdemu niezbywalnej równości, wolności i niezależności w indywidualnym kreowaniu i urzeczywistnianiu własnego projektu życiowego.

Tak rozumiane społeczeństwo wyróżniać będzie – budowany na fundamencie wolności myśli i słowa oraz działania w zakresie niezabronionym przez prawo – paradygmat deliberacyjno-negocyjacyjnego modelu koegzystencji, istotnie zależny od instancji opinii publicznej w jej no-

<sup>247</sup> Gray J., *Liberalizm*, dz. cyt., s. 93.

<sup>248</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 149.

<sup>249</sup> Habermas J., *Trzy normatywne modele demokracji*, dz. cyt., s. 201.

wozytnym i współczesnym kształcie. Paradygmat funkcjonujący według kryteriów: jawności, prawa do komunikacji i współuczestniczenia oraz kompromisu w celu umożliwienia pokojowego współistnienia teleologicznie i aksjologicznie zróżnicowanych jednostek w ramach jednej społeczności.

Budowane według jego założeń społeczeństwo obywatelskie zajmie miejsce pomiędzy jednostką a państwem, tworząc swoistą, ambiwalentną przestrzeń naznaczoną napięciem między autonomią względem państwa a jakąś formą współdziałania z nim. Będzie to przestrzeń dynamicznie współtworzona przez jednostki i grupy, tak jedne jak i drugie artykułujące zarówno partykularne cele, jak i wchodzące w interakcję między sobą i angażujące się w różnorodne formy partycypacji społecznej.

Powyższa nowość będzie niosła ze sobą także pojawienie się nowocześnie rozumianej przestrzeni publicznej oraz różnorodność interpretacji tej sfery, która początkowo zastrzeżona wyłącznie dla państwa, stopniowo przeobrazi się w przestrzeń prawomocnej współobecności również wolności słowa i działania obywatelskiego.

Będzie to przestrzeń współobecności – z jednej strony – wolności jednostkowej, wyrażającej się w publicznej inicjatywie i wypowiedzi czy to za pośrednictwem słowa pisanego ze szczególnym uwzględnieniem medium prasy, czy też za pośrednictwem słowa mówionego, poczynając od salonów, przez kluby, aż po zgromadzenia.

Z drugiej zaś strony, będzie to przestrzeń wolności zbiorowej, gdzie rzecznikiem stanie się instancja opinii publicznej danej społeczności ze wszystkimi implikacjami społecznymi i politycznymi, które instancja ta sobie wywalczy, zaś jej jednym z istotnych forów – różne postacie zrzeszeniowości formalnej i nieformalnej.

Kształtowanie się nowoczesnej przestrzeni publicznej oraz towarzyszący temu proces strukturalnych przemian jej specyfiki zaowocuje – jak to już zostało zasygnalizowane – także różnorodnością interpretacji istoty tej przestrzeni. Od postrzegania tej przestrzeni jako immanentnie charakteryzującej społeczeństwo obywatelskie, stanowiącej jego integralną część, po rozumienie jej jako obszaru mediacji między państwem a społeczeństwem – sfery transcendującej oba te podmioty<sup>250</sup>.

<sup>250</sup> Por. Pietrzyk-Reeves D., *Spółeczeństwo obywatelskie*, w: Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 1287.

W naszym rozumieniu obie powyższe interpretacje posiadają racje bytu, które wzajemnie się nie wykluczają, lecz przeciwnie, w sposób właściwy oddają istotę nowoczesnego państwa obywatelskiego. Traktując bowiem o przestrzeni publicznej w odniesieniu do konstytuujących ją głównych podmiotów życia publicznego, należy dokonać rozróżnienia między jej formułą społeczną i polityczną.

Przez „społeczną przestrzeń publiczną” będziemy rozumieli obszar zakreslany przez sumę upublicznianych działań, przekonań i idei jednostkowych i zbiorowych, które w suwerennych aktach nadania im wspólnotowej jawności przekraczają granice skrytości tego, co prywatne, stając się możliwym przedmiotem publicznego dyskursu tejże społeczności. Tak definiowana przestrzeń publiczna to istotnie rzeczywistość immanentnie charakteryzująca społeczeństwo obywatelskie i stanowiąca jego integralną i niezbywalną część.

Natomiast rozumienie tejże jako „politycznej przestrzeni publicznej” należy naszym zdaniem odnieść do obszaru mediacji między państwem a społeczeństwem. Do przestrzeni współstanowionej przez podmioty reprezentujące to, co „publiczne” z punktu widzenia aparatu administracji publicznej oraz społeczeństwa urzeczywistniającego w ten sposób swoją obywatelską podmiotowość.

Wzajemne odniesienie tych przestrzeni wyrażających stosownie do istoty każdej z nich zarówno aspekty społeczne, jak i polityczne w ich różnorodnych, przejawach oraz właściwy im ciężar zależeć będzie od formuły partycypacji obywatelskiej przyjętej w odniesieniu do reguł sprawowania władzy. Innymi słowy, będzie to zależało od rozwiązań kwestii współuczestnictwa, w sposób: a) przewyżczający dychotomię państwo – społeczeństwo, lub też b) dychotomię tę podtrzymujący czy wręcz powiększający.

Również kultura obywatelskości wypracowywana w ramach liberalnego paradygmatu państwa i społeczeństwa oddawać będzie ową złożoną różnorodność, spajaną wspólnymi wszystkim rozwiązaniom ideami autonomicznej jednostki, wolności oraz prymatu praw obywateli nad ich obowiązkami, a także służebnej względem nich funkcji państwa i stanowionej przez nie prawa.

W ujęciu Johna Locke’a owa obywatelskość swoją dominantę wyrazi, z jednej strony, w podleganiu prawom stanowionym przez daną wspólnotę polityczną w myśl zasady: „Nikt w społeczeństwie obywatel-

skim nie może nie podlegać jego prawom”<sup>251</sup>. A z drugiej – w „niezbędnej” aktywności obywatelskiej na rzecz ich urzeczywistniania<sup>252</sup>, co sytuuje tym samym jednostkę jako obywatela w konstytutywnej interakcji z państwem. W ten sposób autor *Dwóch traktatów o rządzie*, rozważając warunki konieczne do realizacji projektu kontraktualistycznej wspólnoty politycznej, powstałej na mocy ugody społecznej i stojącej na straży własności konstytuujących ją jednostek, przyzna prymat wśród nich – jako *conditio sine qua non* możliwości jego powodzenia – obywatelskiej etyczności, wyrażającej się zwłaszcza w odpowiedzialnym realizowaniu warunków ugody.

Biorąc zaś pod uwagę myśl Adama Smitha, uważamy, że interesujące nas zagadnienie można wyartykułować w sposób pośredni w oparciu o jego rozważania natury antropologiczno-ekonomicznej. W tym celu przyjmujemy twierdzenia Smitha: „[człowiek] nie zamierza (...) na ogół popierać interesów społecznych ani też nie wie, w jakim stopniu je popiera”, a zarazem, „mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście”<sup>253</sup>. Wynika z nich – naszym zdaniem – że kultura obywatelskości, którą można by budować w oparciu o powyższe twierdzenia, to kultura przedsiębiorczości wyrażana w działaniach natury ekonomicznej. W działaniach domagających się już nie jak u Locke’a niezbędnej interakcji w odniesieniu do państwa, lecz ich autonomii względem niego, a przeto zminimalizowania obecności państwa, której będzie towarzyszyło roszczenie do *eo ipso* jak najdalej idącej dychotomii między państwem a społeczeństwem. Bycie dobrym obywatelem to zatem, według Adama Smitha, bycie dobrym przedsiębiorcą, który wymienia, handluje i zamienia jedną rzecz na drugą, przyczyniając się w ten sposób skutecznie do wspierania interesów społeczeństwa.

Tytułem dopowiedzenia warto zauważyć, że przyjmując ekonomiczny punkt widzenia jako nadrzędne kryterium organizacji życia społecznego, fakt ten przyczyni się do przewartościowania zasad funkcjonowania społeczeństwa. Ich konsekwencją, wyostrzając i równocześnie upraszczając poruszane zagadnienie, będzie zajęcie przez ekonomię

<sup>251</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 94.

<sup>252</sup> Por. także, Traktat drugi, § 89.

<sup>253</sup> Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 2, s. 46.



i rentowność działań gospodarczych miejsca etyki z właściwą jej normatywnością. Pociągnie to za sobą rewizję pozycji kryterium wartości na rzecz kryterium ceny, dokonywaną pod dyktando nowej agory, mianowicie „rynku” i jego praw.

Natomiast podejście Alexisa de Tocqueville’a do zagadnienia obywatelskości i właściwej jej kultury w kontekście relacji państwo – społeczeństwo – obywatel poszerza w sposób istotny panoramę znaczących kierunków owej różnorodności i jawi się jako swoisty kontrapunkt względem projektów domagających się od państwa możliwie jak największej autonomii społeczeństwa definiowanego jako sfera tego, co prywatne. Istotnie, w odróżnieniu od tego rodzaju projektów charakteryzować je będzie zarówno koncepcja społeczeństwa jako przestrzeni z natury swojej również publicznej w znaczeniu społecznym i politycznym, jak i idea „silnej” władzy, a jednocześnie „słabych” jej funkcjonariuszy – w ten sposób bowiem, w oparciu o doświadczenia amerykańskiej demokracji, społeczeństwo może być dobrze rządzone i wolne zarazem.

Wyłaniający się z tych analiz ideał obywatelskości i sposób jego urzeczywistniania charakteryzują: a) dojrzałe i rozważne upodobanie do wolności, b) demokratyczne obyczaje „władne doprowadzić do pewnych rezultatów nawet wtedy, gdy prawa są jak najgorsze, a warunki niesprzyjające”<sup>254</sup>, a także c) powszechna równość możliwości. Ta ostatnia, według autora rozprawy *O demokracji w Ameryce*, dzierży absolutny prymat jako kryterium szczególnie znaczące, gdyż zdolne w równym stopniu i *pari tempo* współkształtować to, co „polityczne”, i to, co „społeczne”. Te rzeczywistości stanowią źródłowo zasadniczą przestrzeń konkretyzacji podmiotowości głównych aktorów życia publicznego Tocqueville’owskiej wspólnoty, pozostając względem siebie w konstytutywnie wzajemnej interakcji, niezbędnej do dobrego funkcjonowania tejże wspólnoty.

Ponadto należy zauważyć, że Alexis de Tocqueville wydobywa z praktyki życia społeczeństwa amerykańskiego formalno-esencjalny fundament urządzenia życia społeczno-politycznego w duchu obywatelskiej wolności i odpowiedzialności. Czyni to, przyjmując zarówno „powszechną równość możliwości” za zjawisko podstawowe, z którego „wszystkie inne zdają się wywodzić, (...) nadając pewien kierunek po-

<sup>254</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 275.



wszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzonej”<sup>255</sup>, jak i przypisując fundamentalne znaczenie podzielanym przez ogół obywateli „demokratycznym obyczajom”.

Wreszcie, rozumienie obywatelskości w ujęciu Johna Stuarta Mila, rozwijane w oparciu o koncepcję człowieka jako istoty postępowej, a także o doktrynę wolności obywatelskiej i teorię dobrego rządu, ukazuje nam ją, z jednej strony jako wyraz „bezinteresownej życzliwości” względem społeczeństwa, rządzącej się kryterium użyteczności ugruntowanej na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej<sup>256</sup>. Z drugiej zaś – jako efekt właściwych temu społeczeństwu prawideł postępowania, zasad stanowiących fundamentalny komponent obowiązków płynących z faktu bycia jego obywatelem.

---

<sup>255</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 7.

<sup>256</sup> Por. Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 131.

### 3

---

## W KRĘGU MYŚLI IDEALISTYCZNEJ

Idealistyczna myśl filozoficzna, która swoje nowożytnie apogeum znalazła w klasycznym idealizmie niemieckim, sięga swoimi początkami starożytnej Grecji, mianowicie zagadnień metafizycznych i konsekwentnie teoriopoznawczych filozofii platońskiej.

Pierwsze znaczące podwaliny pod tę tradycję filozoficzną – w jej nowożytnym kształcie – położyły zwłaszcza przemyślenia René Descartes’a (1596–1650), zawarte w *Rozprawie o metodzie* (1637)<sup>257</sup> i kontynuowane w *Zasadach filozofii* (1644) odnośnie do pierwszej zasady filozofii, czyli mocnej i pewnej prawdy sformułowanej w twierdzeniu: *cogito ergo sum* oraz wynikających z niej konsekwencji<sup>258</sup>. Istotny wkład wniosły także rozważania prowadzone w *Medytacji o pierwszej filozofii* (1641) na te-

---

<sup>257</sup> „(...) zwróciłem uwagę, iż podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *m y ś l ę, w i ę c j e s t e m*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków niezdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem. Następnie, rozpatrując z uwagą, czym jestem, spostrzegłem, iż o ile mogę sobie przedstawić, że nie mam ciała i że nie ma żadnego świata ani miejsca, gdzie bym był, nie mogę sobie jednakowoż przedstawić, jakoby nie istniał wcale. Przeciwnie, z tegoż właśnie, iż zamierzałem wątpić o prawdzie innych rzeczy, wynikało bardzo jasno i pewnie, że istnieję; natomiast, gdybym tylko przestał myśleć, choćby nawet wszystka reszta tego, co sobie wyobraziłem, była prawdą, nie miałbym żadnej przyczyny mniemać, iż istnieję. Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą jest jeno myślenie”. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przekład: Żeleński (Boy) T., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1952, Część czwarta, s. 53-54.

<sup>258</sup> Por. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przekład: Dąmbaska I., PWN, Warszawa 1960, I, 7.

mat bycia rzeczą myślącą, czyli „umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intelletus*), bądź rozumem (*ratio*)”<sup>259</sup>.

Do rozwoju myśli idealistycznej przyczyniły się także dociekania filozoficzne Johna Locke’a w kwestii idei prostych i złożonych, obecne w *Rozważaniach dotyczących ludzkiego rozumu* (1690). Niezaprzeczalny wkład w jej powstawanie wniósł również Immanuel Kant ze swoją filozofią transcendentálną, rozwijającą idealizm krytyczny, której szczególnie ważnym dziełem w tym zakresie będzie *Krytyka czystego rozumu* (1781) oraz *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (1783). Natomiast szczytową postać filozofia idealistyczna osiągnęła w twórczości Johana Gottlieba Fichtego (1762–1814), Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) i Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga (1775–1854).

W zakresie badanego przez nas zagadnienia obywatelskości oraz właściwej jej kultury nowożytna myśl idealistyczna znalazła swoje wyartykułowanie – szczególnie znaczące nie tylko dla zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego – w pracach Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Można je znaleźć zarówno w rozwijanej przez Hegla koncepcji ducha, którym jest samopojmujący się rozum: „kiedy [jego] pewność bycia wszelką realnością zostaje podniesiona do [rangi] prawdy i kiedy uświadamia on sobie siebie jako swój świat, a świat jako siebie”<sup>260</sup>, i którego duchowa istota zostanie określona w *Fenomenologii ducha* jako substancja etyczna, zaś on sam jako etyczna rzeczywistość, jak też w filozofii prawa, respektującej owe dialektyczne prawa ducha.

### 3.1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel podejmuje interesującą nas problematykę w jej kształcie „relatywnym” (w jego rozumieniu terminu) – to znaczy jako moment proce-

<sup>259</sup> Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, t. 1, przekład: Ajdukiewiczowie M. i K., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, „Medytacja druga – O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż ciało”, Sekcja 27, s. 33.

<sup>260</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przekład: Nowicki Ś.F., Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 285.

su dialektycznego rozwoju ducha – w opublikowanej w 1807 roku *Fenomenologii ducha*<sup>261</sup>, w pełni zaś przedstawia ją w *Zasadach filozofii prawa* (1821). Niemiecki filozof czyni to w kontekście swoich rozważań nad paradygmatem społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*); to zagadnienie (stanowiące w jego rozumieniu *par excellence* przedmiot filozofii prawa) wpisze on w proces rozwoju „idei woli wolnej samej w sobie i dla siebie”<sup>262</sup>, jako jej ściśle określony moment, przynależny sferze etyczności. Będzie to moment sytuujący się między „rodziną” a „państwem” oraz znoszony<sup>263</sup> w ruchu dialektycznym przez państwo definiowane jako w pełni zrealizowana rzeczywistość idei etycznej<sup>264</sup>.

Natomiast w postaci „absolutnej”, a tym samym ostatecznej, problematyka obywatelskości zostanie podjęta przez Hegla w wieńczących *Zasady filozofii prawa* analizach dotyczących państwa i natury bycia jego obywatelem.

<sup>261</sup> Sygnalizowaną przez nas problematykę obecną w *Fenomenologii ducha* Hegel sytuuje w części poświęconej duchowi prawdziwemu i życiu etycznemu.

<sup>262</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przekład: Landman A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, § 33.

<sup>263</sup> Termin „zniesienie” należy tu rozumieć jako Heglowską ideę *Aufhebung*. Jest to proces dialektycznego przewyciężenia, a zarazem zachowania określonego przeciwieństwa zawartego w rozumie. Ideę tę Hegel ujmuje bardzo zwięźle, mówiąc o nieskończonej sile takiej jedni, „która pozwala zawartemu w rozumie *przeciwieństwu rozwiniąć się w całej sile*, przewycięża je i tym samym zachowuje w przeciwieństwie tym siebie, a *w sobie to przeciwieństwo*” (Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 185 – przypis). W kontekście naszego dyskursu będziemy mieli do czynienia z procesem „podnoszenia jednostkowości i naturalności członków społeczeństwa [obywatelskiego] na szczybel *wolności formalnej* i formalnej *ogólności wiedzy i woli*, [czyli z procesem] *kształtowania* podmiotowości w jej szczegółowości” (Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 187). Więcej na temat „ruchu dialektycznego”, w: Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, przekład: Węgrzecki A., Kusak L., Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 252 n.

<sup>264</sup> Por. Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 257. „Idea”, w koncepcji Heglowskiej, to pojęcie, które uzyskało realność. Natomiast „pojęcie” rozumiane jest jako jedność wzajemnie znoszących się relatywnych totalności, które w tym znoszeniu degradują się „do czegoś, co jest tylko momentem; degradują się do momentów *pojęcia*, które występuje wobec tego jako ich jedność i które właśnie dzięki założeniu swych momentów uzyskało *realność* i tym samym jest *idea*: pojęcie, które rozwinęło swe określenia w realność i zarazem w identyczność tych określeń jest ich *istniejącą samą w sobie istotą*”. Tamże, § 141 – przypis.

Wspomniana powyżej sfera etyczności, której jedna z dialektycznych postaci stanowi przestrzeń urzeczywistnienia Hegłowskiego społeczeństwa obywatelskiego i implikowanej przez nie formuły kultury obywatelskości, to według autora *Zasad filozofii prawa* świat urzeczywistniającej się wolności. Rzeczywistość, która w państwie i właściwym mu systemie prawnym osiąga swój kres jako świat wolności „konkretnej”<sup>265</sup> oraz jawnej, substancjalnej woli<sup>266</sup>, a także definitywnej postaci obywatelskości. W swoim ostatecznym kształcie jest ona przeto, jak ujmie to Hegel: „*ideą wolności* jako żywe dobro, które w samowiedzy ma swą wiedzę [o sobie], swoją wolę, a dzięki działalności tej samowiedzy swoją rzeczywistość; podobnie jak samowiedza ma w bycie etycznym swoje samo w sobie i dla siebie istniejące podłoże i pobudzający do działania cel; *pojęciem wolności, które stało się światem istniejącym i naturą samowiedzy*”<sup>267</sup>.

W tak zakreślonym horyzoncie etyczności, rozumianej jako najwyższy szczebel rozwoju idei woli, społeczeństwo obywatelskie to, według założeń Hegłowskich, jedna z mocy etycznych. Mianowicie „*zjawiskowy świat etyczności*”<sup>268</sup> sytuujący się między przechodzącą weń rodziną, to znaczy „bezpośrednim, czyli naturalnym duchem etycznym”<sup>269</sup>, a państwem – rzeczywistością idei etycznej, to znaczy duchem etycznym jako jawną, wyraźną dla siebie samej „substancjalną wolą”. Wolą, „która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia, i o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn”<sup>270</sup>. Stąd też społeczeństwo obywatelskie to dla Hegla formalnie konieczny, dialektyczny moment stawania się owego ducha etycznego, określanego przez niego jako „państwo zewnętrzne”, państwo konieczności i rozsadku<sup>271</sup>.

<sup>265</sup> Por. Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 260.

<sup>266</sup> Por. tamże, § 258. Jako punkt wyjścia w konstytuowaniu się prawa Hegel przyjmuje wolę, „która jest wolna, tak iż wolność stanowi substancję i określenie prawa” (tamże, § 4). Również jego punktem dojścia, którym jest system prawny państwa, filozof czyni wolę, która stała się duchem etycznym czyli substancjalną wolą. Wolą, „która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia, i o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn” (tamże, § 257).

<sup>267</sup> Tamże, § 142.

<sup>268</sup> Tamże, § 181.

<sup>269</sup> Tamże, § 157.

<sup>270</sup> Tamże, § 257.

<sup>271</sup> Por. tamże, § 183.

W ten sposób definiowane społeczeństwo obywatelskie, rozważane spekulatywnie w kategoriach substancjalności, będzie wyrażało idealność substancjalności etycznej, rozumianą jako „abstrakcyjny moment *realności idei*, która tu występuje tylko jako *totalność relatywna* i jako *wewnętrzna konieczność* tego zewnętrznego zjawiska”<sup>272</sup>. Idealność, która urzeczywistnia się: a) w swoim „rozdwojeniu” na szczegółowość i ogólność, a także b) w „przejawianiu się” w zewnętrznym istnieniu, czyli w świecie jako „system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych”<sup>273</sup>.

Ujęte natomiast w faktyczności właściwego mu istnienia, jako uzewnętrzniający się „zjawiskowy świat etyczności”, społeczeństwo obywatelskie byłoby, jak ujmie to Hegel: „połączeniem się poszczególnych jego członków jako *samoistnych jednostkowych indywiduów w formalnej*, tym samym, *ogólności*; połączeniem się przez *potrzeby* tych jednostek i poprzez *ustrój prawny* jako środek zapewnienia bezpieczeństwa osób i mienia, a także poprzez pewien *porządek zewnętrzny* służący do ochrony ich interesów szczegółowych i zbiorowych”<sup>274</sup>.

Konsekwentnie, w myśl Hegłowskiej dialektyki rozwoju idei woli, również tak koncyptowanym konstruktem społeczeństwa obywatelskiego w jego przejawianiu się w świecie zgodnie z logiką wspomnianego powyżej rozdwojenia, którego ono miałoby być uzewnętrznieniem, współrzędzić będą momenty szczegółowości i ogólności w ich zewnętrznych postaciach. Momenty wyniesione teraz do rangi istotnie do siebie odniesionych konstytutywnych zasad jawiącego się w świecie w ten sposób ducha etycznego.

Pierwszy z tych momentów, mianowicie „szczegółowość”, urzeczywistni jednostka współtworząca tego rodzaju zbiorowość i pojmowana jako niesamowystarczalna osoba konkretna. Zatem jako osoba, „która

<sup>272</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 184.

<sup>273</sup> Tamże, § 184. Na temat „rozdwojenia idei woli”, jako jej swoistego istnienia w swoich momentach skrajnych – w „szczegółowości” samodzielnych indywiduów oraz w „ogólności” będącej tej szczegółowości „podstawą i konieczną formą (...) oraz mocą władającą nią i jej ostatecznym celem” (§ 184), por. tamże, § 33, 157, 184, 189. Natomiast odnośnie Hegłowskiego rozumienia „ogólności”, która „sama w sobie i dla siebie jest (...) tym, co nazywa się *rozumnością*” (§ 24 – przypis), zaś na zewnątrz tego, co jednostkowe, „rozsądkowością”, por. zwłaszcza tamże, § 24, 187 i 189.

<sup>274</sup> Tamże, dz. cyt., § 157.

jest dla siebie celem *szczegółowym* jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli<sup>275</sup>. Osoba, która tak dookreślone własne bycie dla siebie może urzeczywistnić tylko poprzez inną, podobnie jak ona równie konkretną i niesamowystarczającą osobę – współczłonka tegoż społeczeństwa.

Natomiast moment drugi – „ogólność” – wyrazi zapośredniczenie przez formę ogólności<sup>276</sup>, czyli przez „rozsądkowość”<sup>277</sup>. To znaczy, przez postać „rozumności” – rzeczywistości, której w zamyśle Hegla przynależy prawo bycia ostatecznym celem *szczegółowości* czyli konkretnej osoby<sup>278</sup>. Będzie to zapośredniczenie bezwzględnie konieczne dla realizacji owego, w Hegłowskim tego słowa znaczeniu, „egoistycznego”, ponieważ fundamentalnie „dla siebie” definiowanego celu tego rodzaju konkretnej osoby.

Tak rozumiana geneza oraz istota społeczeństwa obywatelskiego i rządzących nim zasad dla autora *Zasad filozofii prawa* oznaczają, że „egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i spełnione”<sup>279</sup>. Stąd też koncipowany przez niego paradygmat społeczeństwa obywatelskiego – jako zjawiskowego świata etyczności, wyłaniającego się w dialektycznym procesie rozwoju idei woli wolnej samej w sobie i dla siebie – to w swej istocie „system wzajemnej zależności”, ukierunkowany na zaspokojenie indywidualnych potrzeb jednostek i naznaczony przypadkowością arbitralnej woli oraz subiektywnością upodobań współtworzących go konkretnych osób, a zatem również strukturalnie weń wpisaną niepewnością. System ten jawi się jako *sui generis* zbiorowa negatywność, czemu Hegel daje wyraz w stwierdzeniu: „Społeczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu

<sup>275</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 182.

<sup>276</sup> Por. tamże, § 182.

<sup>277</sup> Por. tamże, § 187 – przypis.

<sup>278</sup> Por. tamże, dz. cyt., § 184.

<sup>279</sup> Tamże, § 183.

się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu, i tam zepsucia fizycznego i etycznego<sup>280</sup>.

Bycie obywatelami tego rodzaju zewnętrznego państwa konieczności i rozsądku to – według Hegla – bycie „*osobami prywatnymi*, które stawiają sobie za cel swój własny interes”<sup>281</sup>. Obywatelami rozumianymi jako *bourgeois*<sup>282</sup>, którzy postrzegają siebie nawzajem oraz tworzoną zbiorowość jedynie jako środek do realizacji właściwego każdemu z nich jednostkowego dobra w ramach systemu wzajemnej zależności, którego stają się niezbędnym ogniwem. Jak zauważa Hegel w *Uzupełnieniach do Zasad filozofii prawa*: „W społeczeństwie obywatelskim jest każdy dla siebie celem, wszystko inne jest dla każdego niczym. Ale bez odnoszenia się do innych ludzi nie może człowiek osiągnąć całego zakresu swych celów; ci inni są przeto środkami do osiągnięcia celu szczegółowości”<sup>283</sup>.

Natomiast kultura obywatelskości właściwa tak rozumianemu społeczeństwu, konstytuowanemu oraz istniejącemu jako sfera zapośredniczenia w formie systemu wzajemnej zależności ukierunkowanej na realizację jednostkowego interesu swoich członków, jawi się jako odpowiadająca jego specyfice „kultura zapośredniczania”. Jako formuła egzystencji w zbiorowości, gdzie, jak to dobitnie wyrazi Hegel: „wyzwalają się wszystkie momenty jednostkowe, wszystkie skłonności, cała przypadkowość urodzenia i szczęścia, gdzie rozlewają się fale wszystkich namiętności, którymi kieruje tylko wnikające w nie światło rozumu”<sup>284</sup>. Owa przeświecająca przez działania jednostek rozsądkowość.

To powiedziawszy, należy jednak równocześnie zauważyć, że społeczeństwo obywatelskie nie stanowi dla autora *Zasad filozofii prawa* monolitu, lecz przejawia się w swoich różnych momentach. Stąd i koncepcja kultury obywatelskości w wyrażanym zapośredniczaniu odzwierciedla tego rodzaju różnorodność. Dlatego też w swoim artykułowaniu się zgodnie z regułami Hegłowskiej dialektyki rozwoju idei woli, w odniesieniu do członków tego społeczeństwa jako osób prywatnych, kultura ta zostanie wyrażona w postaci jednostkowego rozkoszowania

<sup>280</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 185.

<sup>281</sup> Tamże, § 187.

<sup>282</sup> Por. tamże, § 190 – przypis.

<sup>283</sup> Tamże, *Uzupełnienia* – Do § 182, s. 397.

<sup>284</sup> Tamże, *Uzupełnienia* – Do § 182, s. 397.



się i używania, urzeczywistniającego ich nadrzędne „bycie dla siebie”. Przyjmie zatem formułę egzystencji realizowanej przez zaspokajanie własnych potrzeb, przypadkowej arbitralnej woli i subiektywnych upodobań – działań prowadzących w rozumieniu Hegla do samoniszczenia się tychże jednostek oraz do konstytuowania tego kształtu społeczeństwa obywatelskiego, które filozof określa mianem rzeczywistości nędzy i rozpusty<sup>285</sup>.

Biorąc natomiast jako sferę urzeczywistniania kultury obywatelskości kształtujące się w łonie tego rodzaju zbiorowości oraz zróżnicowane między sobą „szczegółowe systemy potrzeb i związanych z nimi środków i prac (...), do których przydziela się poszczególne jednostki”<sup>286</sup>, czyli społeczne „stany”, których istotę Hegel przedstawi w *Zasadach filozofii prawa* w ramach „systemu potrzeb”<sup>287</sup>, koncepcja właściwej im kultury obywatelskości otrzyma rys wybitnie pozytywny. Charakteryzować ją będzie wysoce etyczna postawa, wyrażona lakonicznie przez filozofa jako „prawość i honor stanu, który polega na tym, by jednostka przez swoją działalność, pilność i umiejętność uczyniła siebie samą – i to mianowicie na zasadzie własnego samookreślenia się – członem jednego z momentów społeczeństwa obywatelskiego i utrzymywała się jako taka”<sup>288</sup>. Innymi słowy, by jednostka samookreśliła swoją przynależność do jednego z kontemplowanych przez filozofa wspomnianych stanów: „substancjalnego”, czyli rolniczego, „formalnego”, to znaczy przemysłowego – różnicującego się na stan rzemieślniczy i stan fabrykantów, lub też „ogólnego”, zajmującego się ogólnymi interesami społeczeństwa<sup>289</sup>.

Należy przy tym zaznaczyć, że kategoria „własnego samookreślenia się jednostki” jako formy jej subiektywnej wolności zajmuje tutaj kluczowe miejsce. Hegel bowiem, wprowadzając na swój sposób obecną już między innymi w Platońskim dialogu *Państwo* ideę stanów, diametralnie dystansuje się od Platońskiej wizji głównie przez fakt, że przy-

<sup>285</sup> Por. Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 185.

<sup>286</sup> Tamże, § 201.

<sup>287</sup> Por. tamże, § 199-208. Interesujące nas zagadnienia „stanów” w sposób bezpośredni poruszane jest w § 201-207.

<sup>288</sup> Tamże, § 207.

<sup>289</sup> Tamże, § 202-205.

znaje należyte miejsce wykluczonej z Platońskiego państwa zasadzie „*sa-moistnej, w sobie nieskończonej osobowości* jednostki [czyli] subiektywnej wolności”<sup>290</sup>. A więc zasadzie, która w systemie Hegłowskim realizuje się właśnie we włączającym w całość społeczeństwa oraz w pojedynującym z tą całością i jej porządkiem własnym samookreśleniu się jednostek. W samookreśleniu stanowiącym kryterium przynależności do danego stanu i, w ten sposób, stającym się „zasadą wszelkiego ożywienia społeczeństwa obywatelskiego, rozwoju działalności myślowej, zasługi i czci”<sup>291</sup>.

Tego rodzaju zasada, w Platońskim państwie, twierdzi Hegel: „nie dochodzi (...) do swego prawa, gdyż przydzielanie indywiduów do określonych stanów pozostawione zostaje np. panującemu w państwie”<sup>292</sup>. Fakt ten, zdaniem niemieckiego filozofa, sprawia, że jednostka niewłączona w ten sposób w społeczeństwo staje się dla tego ostatniego zagrożeniem – „czymś wrogim, zgubnym dla porządku społecznego (...) i albo obala ten porządek (...) albo występuje jako wewnętrzne zepsucie i całkowita degradacja”<sup>293</sup>.

Formułując w ten sposób ramowe wymogi kultury obywatelskości członka stanu jako etycznie fundowanej „kultury prawości i honoru”, Hegel zdaje się równocześnie podejmować i przetwarzać (w myśl swojej dialektyki rozwoju ducha) także Platoński etyczno-polityczny ideał sprawiedliwości jako „robienia swego” zgodnie z przynależną każdemu naturą<sup>294</sup>. Jego dialektycznym wyrazem byłoby teraz owo utrzymywanie się jednostki w przynależności do wybranego przez siebie stanu przez jej działalność, pilność i umiejętność, czyli *de facto* robienie swego zgodnie ze specyfiką tego stanu.

Będąc koniecznym momentem rozwoju idei woli, Hegłowskie społeczeństwo obywatelskie i odpowiadająca mu postać obywatelskości znaj-

<sup>290</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 185 – przypis.

<sup>291</sup> Tamże, § 206 – przypis.

<sup>292</sup> Tamże, § 206 – przypis.

<sup>293</sup> Tamże, § 206 – przypis.

<sup>294</sup> Ideę tę Platon wyrazi ustami Sokratesa między innymi w sformułowaniu: „każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone”. Platon, *Państwo*, dz. cyt., Księga IV 433 A.

dą swoje zniesienie w rozumieniu terminu *Aufhebung*, a w konsekwencji także przewyżczenie właściwej im arbitralności i subiektywnej szczególności, w „państwie” jako istniejącej obiektywności rzeczywistości etycznej i w jego ustroju prawnym, który nie podlega przypadkowości i arbitralności. Innymi słowy, w pełni zrealizowanej „idei etycznej”, stanowiącej jedyny gwarant zarówno obiektywności praw jednostek, jak i ich obowiązków, a także obywatelskości osiągającej w ramach tak rozumianego państwa swoją definitywną istotę. Hegel bowiem stoi na stanowisku, że w sprawie absolutnego urzeczywistnienia praw i obowiązków jednostek: „*Prawo jednostek do swego subiektywnego przeznaczenia do wolności* urzeczywistnia się w ich przynależności do etycznej rzeczywistości: *pewność* bowiem ich wolności ma w tego rodzaju obiektywności swoją *prawdę*, a one same mają w etyczności *swoją własną* istotę, swoją *wewnętrzną* ogólność jako *rzeczywistą*”<sup>295</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o definitywne określenie istoty obywatelskości w jej konstytutywnej relacji do państwa, stanowiącej ostateczny sens bycia obywatelem w jego absolutnym określeniu, ważnym (z punktu widzenia możliwych do wyprowadzenia zeń implikacji) zdaje się rozumienie narodu i obywatela sformułowane w *Fenomenologii ducha* w kontekście rozważań nad „samowiedzą w ogóle” i odpowiadającą temu określeniu postacią substancji etycznej. W sprawie tej Hegel pisał: „Substancja etyczna jest (...) w tym określeniu substancją *rzeczywistą*, absolutnym duchem *zrealizowanym* w wielości istniejących *świadomości* [*des daseienden Bewußtseins*]. (...) duchem, który istnieje *dla siebie*, otrzymując i utrzymując siebie (...) w [swym] *odblasku* [w postaci] *jednostek*, i istnieje *sam w sobie*, czyli jest substancją, utrzymując te jednostki (...) w sobie. Jako *substancja rzeczywista* duch ten to pewien *naród*, a jako *świadomość rzeczywista* – *obywatele* [*Bürger*] [tego] narodu”<sup>296</sup>.

Podobnie jak z ruchem dialektycznym analizowanych powyżej momentów społeczeństwa obywatelskiego i charakterystycznych dlań postaci obywatelskości, rzecz będzie się miała także z odpowiadającą im kulturą obywatelskości. W rzeczy samej bowiem, tak jak społeczeństwo obywatelskie wraz z właściwą mu obywatelskością zostaje zniesione

<sup>295</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 153.

<sup>296</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 289.

przez państwo, tak również i przynależna mu postać kultury jawiąca się jako kultura zapośredniczania zostaje zniesiona przez postać kultury odzwierciedlającą naturę w ten sposób definiowanego państwa. Mianowicie, przez kulturę obywatelskości w jej równie jak państwo rzeczywistym, czyli absolutnym określeniu.

Istotę tego rodzaju kultury, w perspektywie interesującego nas zagadnienia, Hegel następująco ujmuje w swoim komentarzu do § 187 *Zasad filozofii prawa*: „Kultura jest (...) w swym absolutnym określeniu wyzwoleniem oraz pracą nad wyższym wyzwoleniem, mianowicie absolutnym punktem przejściowym do już nie bezpośredniej, naturalnej, lecz duchowej, i na szczybel ogólności podniesionej podmiotowej substancjalności pierwiastka etycznego. Wyzwolenie to występuje w podmiocie jako jego *ciężka praca* skierowana przeciw czystej podmiotowości postępowania, przeciw bezpośredniości pożądania, a także przeciw subiektywnej próżności uczucia i arbitralności upodobania. (...) Dzięki tej pracy kształcenia i kultury dochodzi (...) do skutku to, że sama subiektywna wola zyskuje w sobie *obiektywność* – jedyna, w której wola ze swej strony godna jest i zdolna być *rzeczywistością* idei. – Podobnie także owa forma ogólności, do której dopracowała się i do której wzniosła się szczegółowość, a mianowicie rozsądkowość, sprawia, że szczegółowość *staje się* prawdziwym *bytem dla siebie* jednostkowości; a ponieważ jednostkowość nadaje ogólności wypełniającą ją treść i nieskończone samookreślanie się, jednostkowość sama okazuje się w sferze etyczności nieskończenie dla siebie istniejącą, wolną podmiotowością”<sup>297</sup>.

Zatem kultura obywatelskości ujęta przez Hegla filozoficznie w swoim absolutnym określeniu znajdującym urzeczywistnienie nie w budowanym na arbitralnej wolności jednostek i ich interesie społeczeństwie obywatelskim, lecz w państwie – obiektywnym duchu, a zatem i w obiektywnej wolności – to kultura wyzwolenia oraz pracy nad wyższym wyzwoleniem jednostek. Nad ich obiektywnością, prawdą i etycznością, których podstawą, a zarazem horyzontem urzeczywistniania jest, według Hegla, właśnie tak filozoficznie wywiedzione pojęcie państwa. Rzeczywistości, której członkami jednostki powinny się stać na mocy ich istotnego stosunku do państwa. Hegel bowiem stał na stanowisku, że „ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto

<sup>297</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 187 – przypis.

sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa”<sup>298</sup>. To znaczy jako jednostka partycypująca w obiektywności tak rozumianego ducha, czyli jako obywatel w swym absolutnym określeniu.

W ten sposób w zamyśle autora *Fenomenologii ducha* oraz *Zasad filozofii prawa* zarówno istota bycia obywatelem – w swoim absolutnym określeniu polegająca na byciu „rzeczywistą świadomością ducha”, jak i kultura obywatelskości – w jej ostatecznej postaci wyrażającej się w „kulturze wyzwolenia oraz pracy nad wyższym wyzwoleniem” przyczyniać się będą do urzeczywistniania przenikającej się „jedni” wolności obiektywnej państwa, zawartej w jego prawach i instytucjach, i wolności subiektywnej jednostek, wyrażającej się w ich „indywidualnej wiedzy i jej, szukającej swych celów szczegółowych woli”<sup>299</sup>. A zatem do objawiania się w działaniach jednostek rozumowości, której jednia ta stanowi istotę, w obszarze interesującego nas zagadnienia<sup>300</sup>.

---

<sup>298</sup> Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 258 – przypis.

<sup>299</sup> Tamże, § 258 – przypis.

<sup>300</sup> Por. tamże, § 257 nn.

## 4

---

### W KRĘGU MYŚLI DYSYDENCKIEJ

Druga połowa XX wieku – z interesującego nas punktu widzenia – postawiła przed społeczną i polityczną myślą filozoficzną wyzwanie zmierzenia się z kryzysem partycypacji obywatelskiej, problemem występującym w zachodnioeuropejskich społeczeństwach o ugruntowanych tradycjach demokratycznych i liberalnych. Równocześnie epoka ta – w krajach Europy Środkowo-Wschodniej – stała się świadkiem poszukiwań różnych koncepcji obywatelskości i właściwych im postaci kultury życia społeczno-politycznego, które byłyby w stanie stawić czoło zarówno doktrynie, jak i obowiązującym postaciom leninowsko-stalinowskich formuł marksizmu w ich totalitarnych i posttotalitarnych kształtach. Już to zręby, już to mniej lub bardziej wyartykułowane propozycje tych poszukiwanych koncepcji zostały wypracowane przez środowiska opozycji demokratycznej krajów tak zwanego bloku wschodniego, dążące do odbudowy podmiotowości jednostki i społeczeństwa oraz przynależnych im obszarów autonomicznego działania – fundamentalnych atrybutów życia obywatelskiego, zawłaszczonych, a następnie zniszczonych przez totalitarny system.

Biorąc pod uwagę społeczny i polityczny kontekst oraz adresatów tego rodzaju poszukiwań prowadzonych przez środowiska dysydenckie, proponowane przez nich rozwiązania z właściwym im namysłem filozoficznym w obszarze antropologii filozoficznej i filozofii życia społecznego, namysłem posiadającym – jak podkreślił to Václav Havel – wymiar egzystencjalny, noetyczny, moralny i polityczny, z reguły nie zostały wyartykułowane w języku akademickich traktatów filozoficznych, lecz przyjęły formę eseistyczną, teatralną lub publicystyczną. Tym samym rozwiązania te wpisały się w tradycję uprawiania filozofii w epoce nowo-

żytnej i współczesnej w sposób właściwy takim myślicielom jak chociażby Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre czy Gabriel Marcel.

W poniższych analizach nie rościmy sobie pretensji do analiz filozoficznych aspektów wszystkich nurtów środkowoeuropejskiej myśli dysydenckiej drugiej połowy XX wieku, podejmujących w sposób zarówno pośredni, jak i bezpośredni zagadnienie obywatelskości. Nurtów zagadnienie to różnorodnie formułujących, niemniej jednak zbieżnych w poglądzie na temat fundamentalnej roli i wagi wymiaru etycznego poszukiwanej formuły obywatelskości – a w sposób szczególny „prawdy” – w funkcji zmiany istniejącego kontekstu społeczno-politycznego. Zatem w poglądzie, który, sformułowany przez Aleksandra Sołżenicyna (1918–2008) w eseju *Żyj bez kłamstwa!* (1974)<sup>301</sup>, był dość powszechnie podzielanym przez ówczesnych dysydentów, urastając do rangi jednego z fundamentalnych założeń filozofii dysydenctyzmu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku.

Ukonkretniając powyższe założenie, przedmiotem naszych badań w niniejszym rozdziale zamierzamy uczynić dwa stanowiska dotyczące zagadnienia obywatelskości, które wniosły swój znaczący wkład w europejską myśl dysydencką drugiej połowy XX wieku w interesującym nas obszarze badań. Stanowiska odmienne, ale w odmienności tej komplementarne. Zostały one wypracowane w środowisku sygnatariuszy Karty 77, powołanej do istnienia w Czechosłowacji w grudniu 1976 roku.

Pierwsze z nich to stanowisko przedstawione przez Václava Havla (1936–2011) w eseju *Siła bezsilnych* (1978). Miało ono być – jak ujął to Dariusz Gawin – „świadomą alternatywą zarówno dla totalitaryzmu, jak i nieautentycznej i powodującej alienację zachodniej demokracji liberalnej”<sup>302</sup>.

Natomiast drugie to stanowisko sformułowane przez Václava Bendę (1946–1999) w eseju *Równoległa polis*. W zamyśle jego autora wyrażało

<sup>301</sup> Por. Sołżenicyn A., *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973–1980*, wybór i przekład: Wołodźko A., Editions Spotkania, Warszawa 1993. Temat Sołżenicynowskiej koncepcji „życia bez kłamstwa”, tu jedynie sygnalizowany, został przez nas szerzej omówiony w artykule *Solzhenitsyn'sque Inspirations in the Philosophy of European Dissidentism of the Latter Half of the 20<sup>th</sup> Century. Philosophical-cultural Sketches*, w: Obolevich T., Homa T., Bremer J. (eds.), *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

<sup>302</sup> Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów?*, dz. cyt., s. 28-29.



ono zarówno krytykę tego, co nazwał on „abstrakcyjnym sposobem postulowania postawy moralnej w kręgach sygnatariuszy Karty 77”<sup>303</sup>, jak i propozycję pozytywnego zmierzenia się z tym dylematem.

Koncepcje czołowych polskich dysydentów, ze względu na założenia metodologiczne niniejszej publikacji, zostaną przedstawione w części II, poświęconej polskiej myśli filozoficznej w tym zakresie.

\*

Zanim przejdziemy do zasygnalizowanych powyżej analiz, uważamy, że Czytelnikowi należy się dopowiedzenie odnośnie do rozumienia środkowoeuropejskiego dysydentyzmu drugiej połowy XX wieku.

Odwołując się do typologii form opozycji, proponowanej przez konstytucjonalistę Piotra Winczorka<sup>304</sup> (ur. 1943), ten wieloaspektowy ruch „wspólnot wolnej myśli” – jak je nazwał Vladimir Tismăneanu<sup>305</sup> (ur. 1951) – przyjmie zasadniczo kształt opozycji antysystemowej. Ruch ten zgodnie postulował konieczność zmian systemu określanego przez Havla jako posttotalitarny<sup>306</sup>, lecz równocześnie był podzielony jeśli idzie o sposoby ich urzeczywistnienia – od kompromisowych, mniej lub bardziej reformatorskich modyfikacji istniejących rozwiązań systemowych państwa, aż po radykalną przebudowę ich założeń.

Istotnymi determinantami tego ruchu staną się zwłaszcza: 1) postawa dysydencka charakteryzowana przez „służbę prawdzie”, wyrażającą się w obronie człowieka i jego praw do życia w wolności i prawdzie; postawa, której – według wykładni Václava Havla – wyjściową i najważniejszą sferą poczynania jest „pragnienie tworzenia i wspierania **«niezależnego życia społeczeństwa»** jako «artykułowanego» wyrazu życia w prawdzie, a więc zwartego i celowego – «artykułowanego» – **służe-**

<sup>303</sup> Por. Benda V., *Równoległa polis*, w: Baluch J. (oprac.), *Hrabal, Kundera, Havel...*, dz. cyt., s. 158.

<sup>304</sup> Por. Kulesza W. T., Winczorek P., *Demokracja u schyłku XX wieku*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 56.

<sup>305</sup> Por. Tismăneanu V., *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, przekład: Jankowska H., Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2000, s. 278.

<sup>306</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 72.



**nia prawdzie**, a zarazem organizowania tej służby<sup>307</sup>; 2) zasada jawności „za wszelką cenę”, lakonicznie ujęta przez Adama Michnika (ur. 1946) w sformułowaniu: „jawny choć nielegalny”, oddającym przyjętą w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku istotę taktyki działań opozycji demokratycznej, to znaczy nie konspirację, lecz jawność, która w rozumieniu opozycjonistów „była sposobem podnoszenia poprzeczki zbiorowej odwagi, poszerzania «szarej strefy» rozciągającej się między nożycami cenzora a paragrafami kodeksu karnego, przełamywania bariery inercji i strachu w ludziach”<sup>308</sup>; 3) ściśle skorelowana z nią zasada legalizmu, polegająca na tym, że dysydenci nie tylko będą rościć sobie prawo do tego, iż działają zgodnie z prawem, ale wręcz za jeden z głównych celów swych działań uznają właśnie przestrzeganie ustaw<sup>309</sup>; 4) uprawiana „niepolityczna” forma polityki, określana także mianem przedpolitycznej; wreszcie 5) podnoszone przez środowiska dysydenckie idee zmiany struktur życia społecznego już to według logiki etycznej rewolucji jednostki, już to w kluczu transformacji ustrojowej państwa czy to w formie pokojowej, między innymi w duchu historycznego kompromisu (np. polski Okrągły Stół), aksamitnej rewolucji (Czechosłowacja) albo konstytucyjnej rewolucji (Węgry), czy też w postaci konfrontacyjnej – z użyciem siły (np. Rumunia).

Wszystkie te środowiska, zmierzające do zainicjowania niezbędnych procesów transformacyjnych i niekiedy diametralnie różne w wyborze metod, łączyć będzie fakt ich antysystemowego, lecz nie-antyspołecznego charakteru, jakkolwiek o taki zwykle będą pomawiane przez przedstawicieli ówczesnych władz krajów bloku wschodniego.

#### 4.1. Václav Havel

W tak zarysowanym horyzoncie zróżnicowanych środowisk opozycyjnych interesujący nas paradygmat – przedstawiony przez Havla w znanym esej *Siła bezsilnych*, poświęconym pamięci Janá Patočki

<sup>307</sup> Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 119.

<sup>308</sup> Michnik A., *O oporze*, w: Michnik A., *Szansa polskiej demokracji. Artykuły i eseje*, wydanie II poszerzone, AGORA SA, Warszawa 2009, s. 129.

<sup>309</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 122.

(1907–1977) – będzie stanowił alternatywę zarówno dla koncepcji „radikalnej”, obecnej w tych środowiskach i postulującej otwarty konflikt z władzą posttotalitarnego systemu, aż po jej zniszczenie w celu zmiany istniejącego stanu rzeczy, jak i dla „kunktatorskiej” (jak ją nazwał Václav Benda), preferującej zasadę kompromisu i reform<sup>310</sup> jako metodę rokującą możliwość przynajmniej częściowego osiągnięcia pożądanego stanu. Cechować go będzie odrzucenie możliwości stosowania zarówno przemocy, jak i konformizmu czy też politycznej taktyki na rzecz „życia w prawdzie”.

Adresatem tego etycznego postulatów nie będzie jednak posttotalitarny system – charakteryzowany przez Havla jako zinstytucjonalizowane i różnorako przejawiające się życie w kłamstwie<sup>311</sup>. Będzie nim natomiast każdy konkretny człowiek zanurzony w codzienności swego posttotalitarnego życia. Zdaniem bowiem autora *Siły bezsilnych*, w systemie posttotalitarnym granica konfliktu między „życiem w prawdzie” a „życiem w kłamstwie” nie przebiega między dwiema różnymi społecznościami, czyli społeczeństwem i rządzącymi, lecz „*de facto* **przez każdego człowieka**, gdyż każdy jest na swój sposób jego ofiarą i oparciem”<sup>312</sup>. Stąd też nie chodzi o walkę z systemem lub paktowanie z nim, lecz o etyczną rewolucję egzystencjalną, zapoczątkowaną dzięki życiu w prawdzie, a dokonującą się we wnętrzu poszczególnego człowieka (członka tejże posttotalitarnej społeczności). Ta etyczna rewolucja egzystencjalna zmierza – w swoich ponadjednostkowych implikacjach – do rekonstrukcji moralnej społeczeństwa, to znaczy do radykalnego odrodzenia autentycznego stosunku człowieka do tego, co Havel nazwie „porządkiem ludzkim”<sup>313</sup>. Tak opisana rewolucja etyczna jawić się będzie dla zwolenników tego paradygmatu jako strategia, która realizowana wprawdzie w obszarze przedpolitycznym<sup>314</sup> (np. roszczeń egzystencjalnych człowieka, by żyć po swojemu, a nie według standardów systemu), zdolna jest jednak wyzwolić mechanizmy oczekiwanych zmian. Jest ona w stanie uruchomić tego rodzaju proces, ponieważ oddolnie, poczynając od eg-

<sup>310</sup> Por. Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt., s. 159-160.

<sup>311</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 77.

<sup>312</sup> Tamże, s. 84.

<sup>313</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>314</sup> Por. tamże, s. 96-97.

zystencjalnej przestrzeni życia jednostki, zarówno rozbija budowany na kłamstwie świat pozorów – główny twór posttotalitarnego systemu<sup>315</sup>, jak i uwalnia zeń człowieka – jego podstawową ofiarę i oparcie.

„W systemie posttotalitarnym – pisał Havel – życie w prawdzie ma więc wymiar nie tylko egzystencjalny (powoduje powrót człowieka do siebie samego), noetyczny (ukazuje rzeczywistość taką, jaka jest) i moralny (stanowi przykład). Ma także wyraźny wymiar **polityczny**. (...) Prawda – w najszerszym tego słowa znaczeniu – ma w systemie posttotalitarnym zasięg szczególny i w innym kontekście nieznany: znacznie bardziej (a przede wszystkim inaczej) występuje w nim w roli **czynnika mocy** czy też wprost **siły politycznej**”<sup>316</sup>.

„Życie w prawdzie” jest zatem postrzegane w eseju *Siła bezsilnych* jako *conditio sine qua non* zarówno etycznej rewolucji egzystencjalnej jednostki, jak i rekonstrukcji moralnej całego społeczeństwa, a także wszystkich niezależnych inicjatyw obywatelskich i ruchów dysydenckich czy też opozycyjnych<sup>317</sup>. Tego rodzaju „życie” urzeczywistniane przez konkretnych ludzi w tu i teraz ich codzienności, w momencie, gdy – jak zauważa Havel – przestaje być li tylko indywidualnym buntem przeciw manipulacji i jednostkową negacją życia w kłamstwie, odrzucającą wyobcowujący rytualizm ideologii systemowego zakłamania, a zaczyna siebie twórczo artykułować w postaci jakiejś ponadjednostkowej działalności, bardziej widzialnej, rozbudowanej i podporządkowanej dążeniu do określonego celu, staje się w Havlovskim rozumieniu „miejscem narodzin czegoś, co można by nazwać **«niezależnym duchowym, socjalnym i politycznym życiem społeczeństwa»**”<sup>318</sup>. Życiem, które może – zdaniem czeskiego myśliciela – przejawiać się w najrozmaitszy sposób, mianowicie jako niezależne samokształcenie i myślenie o świecie, nieskrępowana wytycznymi władzy twórczość kulturalna, a także jako „najróżniejsze wolne postawy obywateli, z niezależnym samoorganizowaniem się społeczeństwa włącznie”<sup>319</sup>. Uchwycenie tego rodzaju

<sup>315</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 87.

<sup>316</sup> Tamże, s. 88.

<sup>317</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>318</sup> Tamże, s. 116.

<sup>319</sup> Tamże, s. 117.

ponadindywidualnej dynamiki życia w prawdzie zainspiruje Václava Bendę do rozwinięcia koncepcji „równoległej *polis*”<sup>320</sup>, do której powrócimy w dalszej części niniejszego rozdziału.

Wizja społeczeństwa obywatelskiego – którego system, powstały w konsekwencji rewolucji egzystencjalnej, cechującej życie w prawdzie, Havel określi mianem systemu „postdemokratycznego”<sup>321</sup> – budowana w oparciu o tego rodzaju artykulację niezależnego życia znajdzie swoje ukonkretnienie w idei etycznej, otwartej i dynamicznej wspólnoty umożliwiającej funkcjonowanie więzi międzyludzkich, zwłaszcza zaufania i osobistej odpowiedzialności<sup>322</sup>. W idei fundowanej na egzystencjalnie, noetycznie, etycznie i politycznie domyślanej koncepcji prawdy, afirmującej moc wyzwalającą z życia w kłamstwie. Będzie to moc właściwej tej prawdzie etyczności, a jej niezbędność dla urzeczywistnienia faktycznych potrzeb i intencji życia (w Havlowskim tego terminu znaczeniu) otrzyma rangę kluczowego aksjomatu.

Równocześnie, tak rozumiane społeczeństwo obywatelskie będzie postrzegane jako alternatywa, w ramach której człowiek – uwikłany w nieautentyczne więzi i poddany manipulacji zarówno przez posttotalitarne systemy, jak i zachodnie demokracje parlamentarne – będzie mógł „odnaleźć siebie” i, cytując Havla: „stać się dumnym oraz odpowiedzialnym członkiem «polis», realnie partycypującym w kształtowaniu jej losów”<sup>323</sup>. Obywatelem, który uprzednio odnalazłszy siebie w prawdzie, a przez to stawszy się wolnym, jak zauważy Vladimir Tismăneanu, odzyskał przynależną mu istotę – bycie prawdziwym podmiotem polityki<sup>324</sup>.

Konsekwentnie, konstruowany w ten sposób paradygmat społeczeństwa–wspólnoty i charakteryzującej je obywatelskości jest odmienny od liberalnego oraz dialektycznego modelu społeczeństwa obywatelskiego, a zbliżony do koncepcji republikańskiej. Kładzie on bowiem nacisk na „rehabilitację” takich wspólnototwórczych wartości jak zaufanie, szcze-

<sup>320</sup> Por. Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt., s. 159-160.

<sup>321</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 151.

<sup>322</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>323</sup> Tamże, s. 148.

<sup>324</sup> Por. Tismăneanu V., *Wizje zbawienia*, dz. cyt., s. 296.

rość, odpowiedzialność, solidarność oraz miłość<sup>325</sup>, a zarazem jest on otwarty na obywatelską podmiotowość polityczną, a także jej zinstytucjonalizowane formy. Niemniej jednak, w odróżnieniu od ujęcia republikańskiego, źródłowo odsyła nie tyle do sfery tego, co „polityczne”, ile raczej do sfery tego, co „przedpolityczne”. Mianowicie, do sfery tego, co faktycznie głęboko „ludzkie” i stanowiące nieodzowny fundament tego rodzaju zaangażowania oraz wspólnoty, a także ich najgłębszy sens.

Właściwa tak rozumianemu społeczeństwu obywatelskiemu koncepcja publicznej przestrzeni obywatelskości, rozwijana przez te środowiska, przyjmie kształt stopniowo wyłaniającej się sfery społecznej jawności i aktywności, stawiającej w swoim centrum urzeczywistnianie potrzeb i intencji życia w Havlowskim rozumieniu tych terminów, a mianowicie pragnień „ludzkiej godności, siły moralnej, swobody zyskiwania doświadczeń życiowych, transcendencji «świata egzystencjalnego»”<sup>326</sup>. Sferę tę, według autora *Siły bezsilnych*, będą wyznaczały oddolne inicjatywy wolnych obywateli, partycypujących w życiu współtworzonej przez nich wspólnoty w duchu zakorzenionej w prawdzie autentycznie ludzkiej samokontroli i samodyscypliny. Zaś kształt tak wyłaniającej się publicznej przestrzeni obywatelskości będą nadawały idee egzystencjalnej rewolucji jednostki, moralnej rekonstrukcji społeczeństwa, struktur równoległych oraz, w miarę możliwości, „humanizacji” struktur już istniejących<sup>327</sup>.

Koncepcję tę środowiska dysydenckie przeciwstawiają obowiązującej, państwowo-partyjnej wizji przestrzeni publicznej. Wizji rzeczywistości rozumianej zasadniczo jako „publiczna przestrzeń władzy”, a definowanej przez Havla jako wspólna panorama codzienności społeczeństwa posttotalitarnego, cechująca się właściwym totalitaryzmowi rytuałem i dyktatem<sup>328</sup>. Przestrzeni kształtowanej przez ideologię będącą, jego zdaniem, podstawowym instrumentem rytualnej komunikacji w obrębie struktur władzy i jednym z głównych filarów stabilności systemu

<sup>325</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 149.

<sup>326</sup> Tamże, s. 85.

<sup>327</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych* oraz Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt..

<sup>328</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 82-83. Na temat rytuału oraz ideologii jako głównego instrumentu rytualnej komunikacji w obrębie władzy – tamże, s. 77-81.

posttotalitarnego. Niemniej jednak, jak zauważył Havel, filarem, który „stoi na chwiejnej bazie: mianowicie na kłamstwie. Toteż spełnia swoje zadanie tylko dopóty, dopóki człowiek skłonny jest żyć w kłamstwie”<sup>329</sup>. Konstatacją tą – wskazującą na jednostkę i fundamentalne znaczenie jej opowiedzenia się za życiem „w kłamstwie” lub „w prawdzie”, w funkcji losów posttotalitarnego systemu – Havel da wyraz przekonaniu obecnemu nie tylko w czeskosłowackich środowiskach dysydenckich. Tego rodzaju stanowisko reprezentował będzie między innymi Aleksander Sołżenicyn, wzywający w eseju *Żyj bez kłamstwa!* (1974), by „nigdy świadomie nie popierać kłamstwa”<sup>330</sup>, czy też Leszek Kołakowski (1927–2009), który wyraził je dobitnie w tekście *O nas samych* (1975), stwierdzając: „gdyby nagle większość ludzi przestała kłamać i pomagać w kłamstwie, ustrój w oka mgnieniu zapadłby się pod ziemię”<sup>331</sup>.

W kontekście dotychczasowych analiz proponowanego przez Havela paradygmatu należy zauważyć, że tego rodzaju rozumienie zarówno istoty systemu posttotalitarnego, jak i natury człowieka zdaje się stanowić niezbędny klucz nie tylko do uchwycenia głównych założeń sygnalizowanego paradygmatu w interesującym nas obszarze badań, lecz także do właściwego interpretowania fundamentalnie etycznego rysu wszystkich wymiarów Havlowskiej koncepcji obywatelskiej aktywności społeczeństwa, odbudowującego swoją autentyczną podmiotowość. Rozumienie to wydobywa bowiem na światło dzienne konstytutywną prowizoryczność i słabość fundowanego na życiu w kłamstwie istnienia i funkcjonowania systemu, a także równie konstytutywną stałość i moc natury człowieka w jej istotowym odniesieniu do prawdy i prowadzi konsekwentnie do usytuowania w centrum problematyki postulowanych zmian właśnie człowieka i jego etyczność, a nie system i warianty jego ewentualnych modyfikacji (w myśl zasady, że to nie lepszy system zapewni lepsze życie, lecz przeciwnie: „jedynie lepsze życie pozwoli na zbudowanie również lepszego systemu”<sup>332</sup>). Stąd też wyprowadzana

<sup>329</sup> Havel V., *Síla bezsílných*, dz. cyt., s. 81.

<sup>330</sup> Sołżenicyn A., *Żyj bez kłamstwa!*, dz. cyt., s. 103.

<sup>331</sup> Kołakowski L., *O nas samych*, w: Kołakowski L., *Kłopoty z Polską*, Wydawnictwo Przedświt '83, [bmw], s. 32.

<sup>332</sup> Havel V., *Síla bezsílných*, dz. cyt., s. 102.

z tak artykułowanego namysłu etyczna zasada życia w prawdzie, stanowiąca fundamentalne kryterium normatywne wszelkiej aktywności obywatelskiej afirmującej godność człowieka oraz charakteryzującej się kulturą wyboru i partycypacji, posiadać będzie zarazem (w zamyśle jej zwolenników) funkcję wybitnie oświeceniowo-emancypacyjną. Będzie ona polegać na odsłanianiu i denuncjowaniu prawdziwej natury i celu posttotalitarnej, normatywno-regulatywnej idei partyjno-państwowej przestrzeni życia społecznego, kształtowanej przez kulturę życia w kłamstwie, czyli kulturę dehumanizującego uwikłania w system. Sfery – zdaniem autora *Siły bezsilnych* – 1) przypominającej człowiekowi, gdzie żyje i czego się od niego oczekuje; 2) informującej go, co robią wszyscy inni; 3) wskazującej, co również on ma robić, jeśli nie chce naruszyć obowiązujących kodów i reguł gry i w konsekwencji „wyobcować się ze społeczeństwa”, a tym samym narazić się na ryzyko utraty spokoju i bezpieczeństwa, a także 4) wciągającej każdego człowieka w strukturę władzy, lecz, jak to podkreślił Havel: „nie po to jednak, aby [człowiek] w niej realizował swoją ludzką tożsamość, ale po to, by z niej zrezygnował na rzecz «tożsamości systemu»”<sup>333</sup>.

Reasumując powyższe analizy, można powiedzieć, że rozumienie jednostki oraz społeczeństwa, rekonstruujących swoją podmiotowość i kulturę obywatelskości na fundamencie zasady życia w prawdzie, sytuuje się konstytutywnie w horyzoncie wizji społeczeństwa obywatelskiego jako „etycznej wspólnoty odbudowującej prawdziwe więzi w nieautentycznej, przesiąkniętej kłamstwem, rzeczywistości”<sup>334</sup>. Rzeczywistości naznaczonej diagnozowanym między innymi już przez Martina Heideggera (1889–1976) kryzysem współczesnej cywilizacji technicznej, dehumanizującej człowieka. Jej formami wyrazu – zdaniem Havla – będzie zarówno system posttotalitarny, jak i demokracja

<sup>333</sup> Por. Havel V., *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 82-83. Zdaniem Havla, efektem tego rodzaju przyzwolenia na wciągnięcie w struktury władzy będzie zaistnienie „samo-totalizmu społecznego” polegającego na tym, by każdy „uwikłany” owym „swoim uwikłaniem współtworzył powszechną normę i wywierał nacisk na współobywateli” (tamże, s. 84), stając się tym samym zarówno ofiarą, jak i narzędziem tegoż samo-totalizmu.

<sup>334</sup> Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów?*, dz. cyt., s. 28-29.



zachodnia w różnych postaciach. Da on temu wyraz w stwierdzeniu: „nie wydaje się, by tradycyjna demokracja parlamentarna wskazywała sposób pryncypialnego przeciwstawienia się «samoruchowi» cywilizacji technicznej oraz społeczeństwu industrialnemu i konsumpcyjnemu; również ona ulega im i jest wobec nich bezradna. Jedynie sposób, w jaki manipuluje człowiekiem, jest nieskończenie subtelny i bardziej wyrafinowany od brutalnych metod systemu posttotalitarnego. Ale cały ten statyczny kompleks skostniałych, w sferze konsumpcji mętnych, a w polityce kierujących się pragmatyzmem masowych partii, opartych przez profesjonalny aparat i uwalniających obywateli od jakiejkolwiek konkretnej i osobistej odpowiedzialności; wszystkie te skomplikowane struktury manipulujących z ukrycia i ekspansywnych ognisk akumulacji kapitału; cały ten wszechobecny dyktat konsumpcji, produkcji, reklamy, komercji, konsumpcyjnej kultury oraz cały ten zalew informacji – wszystko to, tyle razy już analizowane i opisywane, naprawdę trudno chyba uznać za drogę, na której człowiek będzie miał szansę odnalezienia siebie”<sup>335</sup>. Dlatego też koncipowane przez środowisko Karty 77 etyczne społeczeństwo obywatelskie, do którego istoty należałoby bycie czy też raczej stawanie się przestrzenią odnalezienia siebie w wymiarze społecznym, a także właściwa mu kultura życia w prawdzie, jak zauważa Gawin, miały być w swoich założeniach „świadomą alternatywą zarówno dla totalitaryzmu, jak i nieautentycznej i powodującej alienację zachodniej demokracji liberalnej”<sup>336</sup>.

## 4.2. Václav Benda

Jak już zostało to zasygnalizowane, koncepcja „równoległej *polis*”, sformułowana przez Václava Bendę (1946–1999) już w tytule napisanego w 1977 roku eseju *Równoległa polis*, będzie opartą na filozofii dysydemizmu propozycją strategii wyjścia z impasu, w jaki popadły, zdaniem jej autora, czeskie środowiska skupione w Karcie 77 w wyniku abstrakcyjnego sposobu postulowania postawy moralnej. Abs-

<sup>335</sup> Havel V., *Síla bezsilných*, dz. cyt., s. 147.

<sup>336</sup> Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów?*, dz. cyt., s. 28-29.



trakcyjność ta miała polegać na braku „wskazania jakiejś pozytywnej treści i kierunku działania”<sup>337</sup>, co redukowało wspomnianą postawę do wprowadzenia skutecznego, ale tylko chwilowego gestu.

Benda, dzieląc podstawowe założenie filozofii dysydenctyzmu przyjęte przez sygnatariuszy Karty – filozofii, która w kontekście realiów systemu posttotalitarnego podjęła próbę wyprowadzenia działań natury egzystencjalnej, społecznej i politycznej z przesłanek etycznych – mianowicie fundamentalny wymóg „obywatelskiego nakazu moralnego”, czyli obowiązek „uczestnictwa w naprawie spraw publicznych”<sup>338</sup>, jak również jego znaczenie jako jednoczącego momentu i źródła dynamiki<sup>339</sup> aktywności Karty, jednocześnie proponuje, aby tej dynamice „stworzyć (...) pole działania i pewną perspektywę pozytywną, organizując **równoległą polis**”<sup>340</sup>.

Benda wychodzi od konstatacji ówczesnego stanu życia społecznego, według której „większość struktur wiążących się w ten czy inny sposób z życiem społeczności (tzn. życiem politycznym) funkcjonuje bądź nader niedostatecznie, bądź też nawet szkodliwie” i czyni z niej konieczną, a zarazem wystarczającą przesłankę proponowanej organizacji równoległej *polis*. Pod pojęciem tym Benda będzie rozumiał złączenie się „w dążeniu do stopniowego utworzenia struktur równoległych, zdolnych choćby w ograniczonej mierze zastępczo pełnić użyteczne i niezbędne dla ogółu funkcje, których brak odczuwamy”<sup>341</sup>. W ten sposób, w jego przekonaniu, „postawa moralna” fundowana na obywatelskim nakazie moralnym, pełniącym bezdyskusyjnie jednoczącą i dynamizującą funkcję względem inicjatywy obywatelskiej, jaką była Karta, otrzyma nową

<sup>337</sup> Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt., s. 158.

<sup>338</sup> Tamże, s. 159.

<sup>339</sup> Tego rodzaju stanowisko Václav Benda wyraził w sposób jednoznaczny, stwierdzając, że: „Uprawnienia moralne i obowiązek obywatela uczestnictwa w naprawie spraw publicznych (tzn. politycznych w najszerszym tego słowa znaczeniu) nie ulega najmniejszej wątpliwości. Karta od samego początku z tego źródła wywodziła swój mandat społeczny (...). (...) Nie pytam wobec tego, **czy** za podstawę przyjmować aspekt moralny, lecz **jak** sprawić, by znowu był czynnikiem pobudzającym i mobilizującym, **jak** zapewnić jego trwałe działanie, tzn. **jakie** konkretne wysiłki czy **jaki** «program pozytywny» mogą w przyszłości czerpać z niego energię”. Tamże, s. 159.

<sup>340</sup> Tamże, s. 158.

<sup>341</sup> Tamże, s. 160.

artykulację, spełniającą postulowane przez Bendę wymogi w zakresie wspomnianego deficytu „pozytywnej treści i kierunku działania”.

Artykulacja ta wskaże ponad różnicami poglądów politycznych i mentalności obywatelskich kierunek działania, polegający zarówno na stopniowym tworzeniu struktur życia społecznego, których celem byłoby zastępcze pełnienie użytecznych i niezbędnych dla ogółu funkcji, jak i – tam gdzie to możliwe – na „humanizacji” w tym celu struktur już istniejących<sup>342</sup>. Jednocześnie wspomniana artykulacja zasygnalizuje także obszary przynależnej tym strukturom pozytywnej treści: będą to obszary zwłaszcza kultury, szkolnictwa, nauki, komunikacji, ekonomiki i działalności politycznej. Zaś w sferze struktur tej ostatniej wielość zadań: „od wychowania w duchu obywatelskiej świadomości i odpowiedzialności, przez tworzenie warunków do dyskusji politycznej i formułowania poglądów teoretycznych, aż po popieranie konkretnych nurtów i ugrupowań politycznych”<sup>343</sup>.

Jedną ze znaczących cech koncipowanej w ten sposób „równoległej *polis*” będzie respektująca zasadę legalizmu natura jej struktur. Mianowicie, ich nosząca znamiona pomocniczości *sui generis* równoległość, a nie alternatywność względem struktur oficjalnie obowiązujących, wyrażająca się w idei pełnienia zastępczo funkcji niezbędnych dla społeczeństwa, lecz nieobecnych w nim w wyniku niedowładu państwa.

Inną, równie istotną cechę, stanowiło będzie ostre zróżnicowanie postaw i zasad postępowania, postulowanych w łonie tego rodzaju obywatelskiej inicjatywy oraz w jej relacjach z oficjalnymi strukturami władzy. Powodów tego zróżnicowania trzeba poszukiwać w historycznych doświadczeniach działania totalitarnego systemu i w faktach będących udziałem nie tylko czechosłowackiego społeczeństwa. Stąd też, jeśli się przyjmie jako podstawowe kryterium obywatelskiego zaangażowania uprawnienia moralne i obywatelski obowiązek uczestnictwa w naprawie spraw publicznych, członków tak rozumianej „równoległej *polis*” miałyby charakteryzować: jedność i tolerancyjna współpraca na rzecz dobra ogółu<sup>344</sup> oraz zaufanie, poczucie wzajemnej odpowiedzialności

<sup>342</sup> Por. Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt., s. 160.

<sup>343</sup> Tamże, s. 164.

<sup>344</sup> Por. tamże, s. 159, 160.

i zrozumienia<sup>345</sup>, a także system wzajemnych poręczeń nie tylko moralnych, ale i materialnych, na którym winna opierać się ta wspólnota<sup>346</sup>, wreszcie „wzajemna współpraca pokrewnych nurtów w państwach Bloku Wschodniego”<sup>347</sup>. Natomiast relacje członków tego rodzaju wspólnoty ze strukturami władzy państwowej miałyby przyjąć formę nieustającej presji w postaci ciągłego wymuszania na władzy kroków w kierunku przejścia od systemu totalitarnego do liberalnego. Zatem, według Benda: „przejścia od zasady «zakazane jest wszystko, co nie jest wyraźnie dozwolone», do zasady «dozwolone jest wszystko, co nie jest wyraźnie zakazane»”. Jedyny skuteczny sposób, dzięki któremu taki cel mógłby zostać osiągnięty, Benda upatrywał w metodzie „stałego sprawdzania zakresu tego, co dozwolone, i energicznego umacniania się na raz opartych pozycjach”<sup>348</sup>.

Benda, kreśląc w ten sposób projekt strategii, która, jak pisał: „stopniowo powinna by wyprowadzić nas z dzisiejszego impasu”<sup>349</sup>, w sposób pośredni, równocześnie będzie artykułował podmiotowe i przedmiotowe warunki możliwości urzeczywistnienia tego rodzaju zamysłu – idee, pożądanej dla owej *polis*, obywatelskości i implikowanej przez nią kultury, którą moglibyśmy nazwać kulturą ekspansywnego legalizmu obywatelskiego. Ich wzorcotwórczymi determinantami byłyby – naszym zdaniem – owe fenomenologicznie uchwycone równoległe struktury, postawy i zasady. Determinanty, które biorąc pod uwagę założenia eseju *Równoległa polis*, na tym etapie refleksji będą szkicowały jedynie pierwszy zarys inspirowanej filozofią dysydenctyzmu agonistycznej wizji obywatelskości.

<sup>345</sup> Por. Benda V., *Równoległa polis*, dz. cyt., s. 165.

<sup>346</sup> Por. tamże, s. 163.

<sup>347</sup> Tamże, s. 164.

<sup>348</sup> Tamże, s. 161.

<sup>349</sup> Tamże, s. 158.

## 5

---

### W KRĘGU MYŚLI KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

---

Przejdźmy teraz do analizy pod kątem interesującego nas zagadnienia myśli społecznej Kościoła katolickiego. Rozumiemy przez nią dyscyplinę, której podwaliny stanowi encyklika Leona XIII *Rerum novarum*, ogłoszona 15 maja 1891 roku i określana przez jego następcę, Piusa XI, jako *Magna Charta* porządku społecznego, która winna stanowić fundament wszelkiej działalności katolickiej na polu społecznym<sup>350</sup>. Dyscyplina ta zostanie zdefiniowana w Adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003) jako nauka biorąca swój początek ze spotkania orędzia biblijnego z rozumem z jednej strony, a problemami i sytuacjami dotyczącymi życia człowieka i społeczeństwa z drugiej<sup>351</sup>. Nauka ta stawia w centrum swoich zainteresowań wypracowanie zasad przyczyniających się „do stworzenia trwałych podstaw życia społecznego na miarę człowieka, w sprawiedliwości, prawdzie, wolności i solidarności”<sup>352</sup>. Biorąc pod uwagę tak rozumianą społeczną myśl Kościoła, na niepowodzenie skazana będzie próba wskazania jakiegoś preferowanego przez nią konkretnego modelu samoorganizacji obywatelskiej, a co za tym idzie, również i obywatelskości. Stanie się tak, ponieważ zgodnie ze stanowiskiem wyrażonym

---

<sup>350</sup> Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*. Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i udoskonaleniu go według norm prawa Ewangelii, nr 39, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1984. Encyklika ta została ogłoszona przez Piusa XI w dniu 15 maja 1931 roku, w czterdziestą rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*.

<sup>351</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. II: *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, nr 98.

<sup>352</sup> Tamże, nr 98.

między innymi w encyklice *Centesimus annus* (1991), w zakresie organizacji różnych form życia społecznego, politycznego, gospodarczego czy też kulturalnego „Kościół nie proponuje żadnych modeli”<sup>353</sup>. Niemniej jednak fakt ten nie będzie oznaczał nieobecności Kościoła w tej sferze ludzkiej aktywności i wieloaspektowego namysłu nad nią, w tym również filozoficznego. Wręcz przeciwnie. Mając jednak na uwadze sposób rozumienia swojej roli w relacji do rzeczywistości społecznej i politycznej, a mianowicie jako „znaku i zabezpieczenia transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”<sup>354</sup>, oraz postrzegając siebie samego jako stróża porządku moralnego i krytyczne sumienie, znaczące zaangażowanie się Kościoła w te obszary przyjmie formę wypracowywania kryteriów, jego zdaniem, niezbędnych do zbudowania sprawiedliwego systemu społecznego, politycznego i gospodarczego<sup>355</sup>. Stąd też mimo tego metodycznego powstrzymywania się społecznej nauki Kościoła od proponowania konkretnych rozwiązań – które, jak zauważył Jan Paweł II: „mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą”<sup>356</sup> – istnieje jednak możliwość wskazania kryteriów istotnych

<sup>353</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, nr 43. Encyklika *Centesimus annus* została ogłoszona przez Jana Pawła II w dniu 1 maja 1991 roku z okazji 100-lecia Encykliki *Rerum novarum*.

<sup>354</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 76, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.

<sup>355</sup> Problematykę wypracowanej przez katolicką naukę społeczną teorii „działalności politycznej”, jej kryteriów oraz właściwej jej „politycznej etyki”, której sedno, w rozumieniu wyrażonym przez Josepha Ratzingera w: *Kościół – Eklezjologia – Polityka*, winien stanowić kompromis, a nie bezkompromisowość, jako że: „W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis jest prawdziwą moralnością”, w sposób syntetyczny przedstawia Piotr Mazurkiewicz w artykule: *Polityka jako roztropna troska o dobro wspólne: koncepcja polityki w katolickiej nauce społecznej*, w: Wesołowski W. (red.), *Koncepcje polityki*, dz. cyt., s. 98-123. Cytat za: Ratzinger J., *Kościół – Eklezjologia – Polityka*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1990, s. 198, przytoczony za: tamże, s. 119.

<sup>356</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, dz. cyt., nr 43.

zarówno dla respektującego godność człowieka społeczeństwa obywatelskiego, jak i właściwej mu kultury. Społeczeństwa, w myśl powyższych założeń, nieujmowanego w swojej społecznie i politycznie dookreślonej oraz historycznie wyartykułowanej konkretności, lecz rozumianego ogólnie jako: „Ludzie, rodziny i różne grupy, składające się na wspólnotę obywatelską”<sup>357</sup>, której *proprium* stanowi „całość stosunków i zasobów kulturowych i wspólnotowych, względnie niezależnych zarówno od polityki, jak też ekonomii”<sup>358</sup>. Wśród owych kryteriów wypracowywanych w oparciu o rozwijaną przez Kościół teologię i filozofię pod kątem refleksji nad naturą międzyludzkiej koegzystencji zakorzenionej, ostatecznie, w transcendentnej podstawie sensu, to znaczy w osobowym Bogu, na szczególną uwagę zasługują: koncepcja człowieka jako osoby, pojęcie jego godności, natura relacji między jednostką a społeczeństwem oraz społeczeństwem i państwem, koncepcje podmiotowości społeczeństwa i opinii publicznej, a także postulowane przez społeczną myśl Kościoła zasady życia społecznego, zwłaszcza zasady solidarności i pomocniczości<sup>359</sup>.

<sup>357</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 74, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt.

<sup>358</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, nr 417.

<sup>359</sup> W katolickiej myśli społecznej zasadę pomocniczości zwaną także zasadą subsidiarności sformułował po raz pierwszy Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, ogłoszonej w 1931 roku. Mówi ona: „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać członki społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać” (*Quadragesimo anno*, nr 79). Jan Paweł II myśl tę zreasumuje w encyklice *Centesimus annus* w stwierdzeniu: „zasada pomocniczości (...) głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (*Centesimus annus*, nr 48).

## 5.1. Koncepcja człowieka

Przyjmując za punkt wyjścia charakterystyczne dla biblijnej tradycji elohistycznej rozumienie zawarte w Księdze Rodzaju<sup>360</sup>, ukazujące człowieka jako istotę rozumną i wolną, stworzoną przez Boga na Jego obraz (hebr. *sälām*) i do Niego podobną (hebr. *demut*)<sup>361</sup>, katolicka myśl społeczna będzie widzieć w tak teologicznie interpretowanej naturze człowieka jako *imago Dei*, jego podstawowy wyróżnik w świecie istnień, a mianowicie właściwą tylko jemu osobistą godność, natomiast w stwórczej inicjatywie Boga – konstytuujący ją źródłowo transcendentny Fundament. Ta biblijno-teologiczna analiza statusu człowieka zostanie wyartykułowana zwłaszcza we wzajemnie się dopełniających pojęciach: a) osobowej podmiotowości każdej istoty ludzkiej i prymacie tejże w świecie, b) nienaruszalności jej osobistej godności oraz c) jej konstytutywnie społecznego charakteru.

Pierwsze z powyższych pojęć znajdzie swój wyraz w twierdzeniu: „Pośród wszystkich stworzeń *tylko człowiek jest «osobą», podmiotem świadomym i wolnym*, i właśnie dlatego stanowi «ośrodek i szczyt» wszystkiego, co istnieje na ziemi”<sup>362</sup>. Natomiast w kontekście interesującego nas tematu zostanie ono sformułowane w postaci kryterium: „Osoba ludzka jest zasadą i celem współżycia politycznego”<sup>363</sup>.

Drugie zaś, współbrzmiące z Kantowską zasadą człowieczeństwa, lecz ją równocześnie w sposób zasadniczy radykalizujące, przyjmie kształt podstawowej formuły etycznej, według której „dzięki swej osobistej godności istota ludzka zawsze jest *wartością w sobie i przez się* i wymaga, by traktowano ją jako taką, nigdy zaś jako przedmiot, którego można użyć, narzędzie czy rzecz”<sup>364</sup>. Wspomniana radykalizacja właściwa katolickiej myśli filozoficzno-etycznej polegać będzie na podkreśleniu absolutnej

<sup>360</sup> Por. Rdz 1, 26-27.

<sup>361</sup> Por. Homa T., *Biblijne koncepcje człowieka. Szkice antropologiczne*, w: Mółka J. SJ, Łuszczak G. SJ (red. naukowa), *Docere et educare*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 54-55.

<sup>362</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom II: *Adhortacje*, dz. cyt., nr 37.

<sup>363</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 384.

<sup>364</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, dz. cyt., nr 37.



niezgody na to, by w jakiegokolwiek formie uprzedmiotawiać człowieka, stwierdzając, że człowieka nigdy nie wolno traktować jako przedmiot, gdyż jest wartością samą w sobie i przez się. Natomiast według Kantowskiej zasady człowieczeństwa człowiek istnieje nie tylko jako środek, którego można by używać, lecz zarazem jako cel sam w sobie.

Wreszcie trzecie z sygnalizowanych pojęć postawi w centrum uwagi – teologicznie i filozoficznie uzasadniane – fundamentalnie relacyjny charakter ludzkiej egzystencji, zakorzeniony w społecznym wymiarze jej natury. Właściwa temu zagadnieniu refleksja uczyni to, stwierdzając: „Osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do *wspólnoty* z innymi oraz do *dawania siebie* innym: «Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim»”<sup>365</sup>. W interesującym nas obszarze, tak teologicznie sformułowane uzasadnienie społecznego charakteru człowieka, stawiające w jego centrum idee źródłowo najbardziej podstawowej formy wspólnotowości oraz braterstwa, poddane refleksji filozoficznej nawiązującej do myśli Tomasza z Akwinu w temacie przyjaźni i braterstwa w sferze życia społeczno-politycznego<sup>366</sup>, przyjmie postać kryterium życia społecznego opartego na obywatelskiej przyjaźni. Przyjaźń ta pojmowana jest w duchu filozofii Akwinaty<sup>367</sup> i wpisuje się na swój

<sup>365</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, dz. cyt., nr 40.

<sup>366</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, let. 1: ed. Leon. 47, 443: „Est enim naturalis amicitia inter eos qui sunt unius gentis ad invicem, inquantum communicant in moribus et convictu. Quartam rationem ponit ibi: Videtur autem et civitates continere amicitia. Et dicit quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc quod concordia assimilatur amicitiae, quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia”. Cytat za: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., przypis nr 790.

<sup>367</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De regno. Ad regem Cypri*, I, 10: ed. Leon. 42, 461: „Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conueniunt uel per nature originem uel per morum similitudinem uel per cuiuscumque communionem, uidemus amicitia coniungi... Non enim conseruatur amore, cum parua uel nulla sit



sposób w platońsko-arystotelesowski nurt refleksji filozoficznej nad przyjaźnią jako spoiwem wspólnoty politycznej<sup>368</sup>, a zostanie wyrażona w sformułowaniu podkreślającym polityczny wymiar owego teologicznie wywiedzionego ducha braterstwa: „Tak rozumiana przyjaźń obywatelska (...) jest najbardziej autentycznym urzeczywistnieniem zasady braterstwa, nieodłącznej od zasad wolności i równości”<sup>369</sup>.

## 5.2. Koncepcja społeczeństwa

Wychodząc od tego rodzaju przesłanek, społeczeństwo zostanie zinterpretowane jako „owoc i znak *społecznej natury* człowieka”<sup>370</sup> – jako rzeczywistość intersubiektywna, odsłaniająca pełnię swej prawdy we wspólnocie osób<sup>371</sup> i cechująca się właściwą jej *sui generis* autonomią oraz podmiotowością<sup>372</sup>. Te prerogatywy winny znaleźć swój wyraz w tworzeniu odpowiadających naturze tej wspólnoty struktur uczestnictwa i współodpowiedzialności<sup>373</sup>, zatem, jako wieloraka w swoich przejawach forma międzyludzkiej koegzystencji, rządząca się wynikającymi bezpośrednio z jej natury zasadami solidarności oraz pomocniczości

---

amicitia subiecte multitudinis ad tyrannum, ut prehabitis patet”. Cytat za: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., przypis nr 792.

<sup>368</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 B; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 1, 1155 a.

<sup>369</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 390.

<sup>370</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 40.

<sup>371</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 40.

<sup>372</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, dz. cyt., nr 13.

<sup>373</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, dz. cyt., nr 46. Do istotnych rysów podmiotowości społeczeństwa encyklika zaliczy działalność społeczności pośrednich – poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych (por. tamże, nr 13) – wzmacniających tkankę społeczną, między innymi przez rozwijany przez nie system solidarności, i zapobiegających jego degradacji przejawiającej się w anonimowości i bezosobowym umasowieniu. Natomiast kryterium wzrostu tego rodzaju podmiotowości stanowić będzie dla niej podejmowanie współpracy między społecznościami pośrednimi, sprawiające, że „wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata”. Tamże, nr 49.

i urzeczywistniana dzięki wolności przysługującej strukturalnie jej podmiotom. Będzie to forma międzyludzkiej koegzystencji konstytutywnie podporządkowana (wraz ze wszystkim właściwymi jej strukturami i instytucjami) nie państwu, jak w przypadku koncepcji republikańskiej, lecz nadrzędnej zarówno względem niej samej, jak i państwa ludzkiej osobie<sup>374</sup>.

Będąc naturalnym wyrazem społecznego charakteru człowieka i stanowiąc jeden z istotnych obszarów urzeczywistniania sensu jego istnienia w byciu z innymi i dla innych, tak rozumiane społeczeństwo cechować będzie umiejętność „planowania, ukierunkowanego na bardziej wolne i sprawiedliwe współzycie społeczne, w którym różne grupy obywateli łączą się ze sobą, mobilizując się w celu wypracowania wspólnych zamierzeń, aby zaradzić swoim podstawowym potrzebom i bronić słuszných interesów”<sup>375</sup>.

Stwierdzenie to eksplikuje kluczowe założenia idei pomocniczości z punktu widzenia *conditio sine qua non* możliwości jej urzeczywistniania w obszarze działań struktur pośrednich, czyli ich podmiotowości rozumianej tutaj jako przynależna każdej ze społeczności pośrednich właściwa jej umiejętność organizowania się, planowania i działania. W tym stwierdzeniu wspomniana powyżej zasada subsydiarności otrzyma swoje istotne teleologiczno-aksjologiczne dookreślenie. Wyrazi się ono w przynależnej społecznościom pośrednim autonomii działania w celu: a) zaradzania ich podstawowym potrzebom oraz b) ochrony słuszných interesów, w perspektywie bardziej wolnego i sprawiedliwego współzycia społecznego. W autonomii, której jedna ze znaczących postaci, wyrażająca społeczną naturę człowieka, przyjmie kształt – właściwej dla logosfery międzyludzkiej koegzystencji – opinii publicznej<sup>376</sup>. Rzeczy-

<sup>374</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 42.

<sup>375</sup> Papieska Rada Iustitiae et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 417.

<sup>376</sup> Por. Papieska Komisja do Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio”*, opublikowana 23 maja 1971 roku, nr 25. Ewolucję nauczania Kościoła katolickiego na temat „opinii publicznej” oraz jej rozumienie w jego dokumentach, z uwzględnieniem szerszej refleksji na ten temat, której protagonistami będą między innymi: M. Meda, J. Ellul, B. Fay, J. Habermas, V. Rovigatti, J. Messner, F. H. Allport, J. Mikułowski Pomorski czy E. Bogardus, w sposób syntetyczny prezentuje Stanisław Pamuła w haśle: *Opinia publiczna*, w: Pamuła S., *Słownik komunikacji społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Wyższej

wistości, która – jak ujmie to Pius XII w przemówieniu *L'importanza della stampa* (17 lutego 1950) – stanowi „prerogatywę każdego normalnego społeczeństwa tworzonego przez ludzi, którzy – świadomi swojej osobistej i społecznej postawy – silnie się angażują na rzecz wspólnoty, której są członkami”<sup>377</sup>.

W ten sposób dookreślonemu paradygmatowi rozprawiającego w przestrzeni publicznej społeczeństwa obywatelskiego, w jego stosunku do państwa, przynależeć będzie konstytutywny prymat, zgłaszany przez katolicką myśl społeczną. Jego uzasadnienie będzie budowane w oparciu o teorię hierarchii celów właściwych obu tym wspólnotom. Zgodnie z tą teorią: „*Wspólnota polityczna i społeczeństwo obywatelskie, chociaż wzajemnie powiązane, nie są sobie równe w hierarchii celów*. Wspólnota polityczna pozostaje zasadniczo w służbie społeczeństwa obywatelskiego i – w ostatecznym rozrachunku – osobom i grupom, które to społeczeństwo tworzą. Społeczeństwo obywatelskie nie może być zatem postrzegane jako dodatek lub zmienna wspólnoty politycznej: przeciwnie, ma ono przewagę, ponieważ społeczeństwo obywatelskie stanowi uzasadnienie istnienia wspólnoty politycznej”<sup>378</sup>.

W tak zarysowanej perspektywie statusu społeczeństwa obywatelskiego w jego relacji do tworzących je struktur pośrednich oraz wspólnoty politycznej, wspólnota polityczna – respektując przynależną temu społeczeństwu podmiotowość wyrażoną w encyklice *Centesimus annus* w kategoriach „uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”<sup>379</sup> – winna

---

Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1997, s. 165-169. Natomiast jeśli chodzi o obszerniejsze opracowanie tego zagadnienia, ale tylko z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła katolickiego, odsyłamy do: Pamuła S., *Opinia publiczna w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: Gofron A. (red.), *Pedagogika jako kierunek studiów*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1998, s. 337-351.

<sup>377</sup> Pius XII, *L'importanza della stampa*, Discorso di Sua Santità Pio XII ai giornalisti cattolici convenuti a Roma per il loro Quarto Congresso Internazionale, 17.02.1950: „l'opinione pubblica è la prerogativa di ogni società normale composta di uomini che, consapevoli della loro condotta personale e sociale, sono intimamente impegnati nella comunità di cui sono membri”. Przekład własny.

<sup>378</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 418.

<sup>379</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, dz. cyt., nr 46.

układać swoje stosunki z tymże społeczeństwem w duchu zasady pomocniczości<sup>380</sup>, chroniąc jego autonomię i interweniując tylko proporcjonalnie do pojawiającej się niewystarczalności współtworzących go podmiotów.

### 5.3. Koncepcja kultury obywatelskości

Jeśli chodzi o problematykę kultury obywatelskości, to uważamy, że podejmując się próby uchwycenia kluczowych dla niej zasad w ramach katolickiej nauki społecznej, oprócz powyższych analiz, należy uwzględnić także rozumienie kultury jako takiej, obecne w refleksji Kościoła. To zaś w sposób emblematyczny zostanie wyartykułowane w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, ogłoszonej przez Pawła VI w dniu 7 grudnia 1965 roku. Według tejże Konstytucji: „Słowem «kultura» w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego”<sup>381</sup>.

Przywołana definicja, ukazując kulturę jako wieloaspektową i z natury swojej dynamiczną rzeczywistość aksjologicznie kwalifikowanych, materialnych i duchowych wyrazów ludzkiego bycia w świecie, podejmuje również interesujący nas aspekt. Czyni to, stwierdzając *explicite*,

<sup>380</sup> Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., nr 419.

<sup>381</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 53, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt. Na temat paradygmatów kultury w myśli Kościoła katolickiego, zob. także bogato dokumentowane omówienie: Pupík Z., *Možnosti interaktivity kultúry a výchovy v procese hľadania homo culturalis*, w: Pupík Z., Paľa G., Tirpák P. (red.), *Možnosti výchovy v súčasných podmienkach kultúry*, Inštitút Communio, Žilina 2010, zwłaszcza rozdział 1.3. „Vývoj pohľadu Magistéria na kultúru”.

że kulturą oznacza się między innymi to wszystko, za pomocą czego człowiek „przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej”. W naszym rozumieniu zagadnienia ten bezpośrednio kontemplowany społeczny wymiar międzyludzkiej koegzystencji rozpiętej między wspólnotą rodzinną a obywatelską wraz ze wskazaniem etyczno-cywilizacyjnych kryteriów jej urzeczywistniania (postęp obyczajów i instytucji) oraz przyświecającego tego rodzaju działaniom *stricte* aksjologicznego celu (czynienie życia społecznego bardziej ludzkim) to nic innego jak właśnie integralnie wpisany w powyższą wykładnię rozumienia kultury jej wymiar, który nazywamy kulturą życia społeczno-politycznego, a zatem i obywatelskości.

Biorąc pod uwagę powyższe dane, uważamy, że koncepcję kultury obywatelskości – wyrażającą zarówno przywołane kryteria życia społecznego wypracowane w ramach katolickiej nauki społecznej, jak i właściwe jej rozumienie kultury – można w sposób uzasadniony lakonicznie sformułować jako koncepcję „kultury bycia z innymi i dla innych”. To znaczy jako koncepcję kultury stawiającą w swoim centrum międzyludzką solidarność i współodpowiedzialność w ich wielorakich przejawach.

Fundament tak rozumianej kultury, co oczywiste, będzie współtworzony przez biblijnie, teologicznie i filozoficznie definiowaną zasadę prymatu osoby ludzkiej i jej nienaruszalnej godności. Zatem przez „pierwszą zasadę” społecznej myśli Kościoła, w oparciu o którą, jak zauważa Bartolomeo Sorge: „można stworzyć wspólną kulturę etyczną i polityczną w celu budowania nowego społeczeństwa. (...) Uznanie tego prymatu oznacza teoretyczne i praktyczne przyjęcie faktu, że osoba ludzka (mężczyzna i kobieta) wraz ze swą transcendentną naturą «jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego»”<sup>382</sup>.

Natomiast celem tak rozumianej koncepcji kultury, dookreślającej jej ideę wyrażoną w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, będzie tworzenie, rozwijanie i umacnianie

<sup>382</sup> Sorge B., *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, przekład: Zaręba M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 137.

życia społecznego na miarę człowieka, „w sprawiedliwości, prawdzie, wolności i solidarności”<sup>383</sup>. Zatem różnorodne formy działania, urzeczywistniające w historycznie każdorazowo odmiennie uwarunkowanym tu i teraz międzyludzkiej koegzystencji owo materialnie i duchowo solidarne oraz odpowiedzialne bycie z innymi i dla innych. Tym samym, ten teleologiczny – aksjologicznie dookreślony – horyzont koncepcji kultury obywatelskości wypracowywanej w ramach katolickiej nauki społecznej pozwoli nam uchwycić istotny rys jej natury, a mianowicie, właściwą tejże kulturze postawę służby na rzecz budowania społeczeństwa godnego człowieka.

Jej duchem, rozumianym także jako kryterium normatywności owego solidarnego i odpowiedzialnego zaangażowania, według katolickiej nauki społecznej będzie miłość bliźniego, wyrażająca i zarazem chroniąca osobowy charakter tego rodzaju zaangażowania. Na temat jej konieczności w przestrzeni życia społecznego i politycznego wypowie się między innymi Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, traktującej o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, a opublikowanej 30 grudnia 1988 roku. Papież stwierdza: „Tak pojęta miłość, praktykowana nie tylko przez poszczególne jednostki, lecz także w sposób solidarny przez grupy i wspólnoty, jest i zawsze będzie potrzebna. Nikt i nic nie może i nigdy nie będzie mogło jej zastąpić, nawet żadne instytucje i inicjatywy publiczne, które przecież nie szczędzą wysiłków, by zaspokoić – często w naszych czasach dotkliwie pod względem jakości i zakresu – potrzeby ludności. Paradoksalnie, miłość ta staje się tym bardziej potrzebna, im bardziej instytucje rozwijając swą skomplikowaną strukturę organizacyjną wysuwają roszczenia do opanowania wszystkich dostępnych dziedzin życia, co doprowadza do tego, że same padają ofiarą bezosobowego funkcjonalizmu, przerostu biurokracji, niesprawiedliwych, prywatnych interesów, łatwej i ogarniającej całą instytucję beczynności”<sup>384</sup>.

Wyłaniająca się w ten sposób idea kultury obywatelskości jako bycia z innymi i dla innych w postawie służby, według autora *Christifideles laici*, może się wyrażać i realizować w wielu różnorodnych formach

<sup>383</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, dz. cyt., nr 98.

<sup>384</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., nr 41.

działalności tak nieformalnej, jak i zinstytucjonalizowanej. *Sui generis* spoiwem łączącym tę wielość form i przyświecających im celów będzie wyrażająca obywatelską przyjaźń troska o bardziej godne życie zarówno poszczególnych ludzi, jak i całych grup czy wspólnot ludzkich.

## 6

---

### EUROPEJSKIE KONCEPCJE OBYWATELSKOŚCI – PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

---

Powyżej przedstawiliśmy analizy: a) różnych ujęć jednostkowej i zbiorowej podmiotowości, b) odpowiadających im mniej lub bardziej dookreślonych modeli obywatelskości, znajdujących swoje wyartykułowanie w formułach koegzystencji definiowanych jako społeczeństwo obywatelskie, oraz c) leżących u ich podstaw filozoficzno-kulturowych założeń, ze zwróceniem szczególnej uwagi na właściwe im przesłanki natury filozoficznej, a także d) obecnych w tych ujęciach, bezpośrednio lub pośrednio, już to zrębów idei kultury obywatelskości, już to jej mniej lub bardziej wyartykułowanych form, rozwijanych przez znaczące dla naszego kręgu kulturowego tradycje myśli filozoficznej, podejmujące tematykę społeczną i polityczną, czyli: republikańską, liberalną, idealistyczną, dysydencką oraz właściwą katolickiej myśli społecznej. Analizy te pozwalają uchwycić zarówno złożoność, jak i różnorodność proponowanych przez nie rozwiązań w tym zakresie. Rozwiązań charakteryzujących się nierzadko swego rodzaju dialektyką ciągłości i nowości w obrębie poszczególnych tradycji.

Równocześnie analizy te odsłaniają istotną dla dyskursu publicznego wieloznacznościowość badanych zagadnień, niezależnie od stopnia ich teoretycznego wyartykułowania. Mianowicie, w postaci już to jedynie przewodnich myśli – idei, szkicujących problematykę; już to bardziej dookreślających je koncepcji, czy też wreszcie – jak np. w Hegłowskiej filozofii prawa – całościowo ujmujących to zagadnienie teorii.

Istotnie, każdą z przytoczonych wyżej tradycji cechuje odmienne rozumienie organizacji międzyludzkiej koegzystencji oraz implikowa-



nej przez nią obywatelskości. Rozumienie rozpięte w poszukiwaniu ich nadrzędnych zasad między refleksją nad naturą człowieka a naturą bytu społecznego i politycznego, lub bytu jako takiego, czy też wreszcie nad ich różnorako artykułowanym splotem, z którego byłyby one wyprowadzane. W konsekwencji, fakt ten będzie nierzadko prowadzić do odmiennego podejścia między innymi do relacji między: państwem a obywatelem – od prymatu państwa do nadrzędności jednostki; ładem politycznym a społecznym – od kontestacji do współpracy; wykluczającymi się nawzajem a inkluzyjnymi funkcjami sfery politycznej, społecznej i prywatnej itp. Nie mniej istotnym będzie także wywodzony z tego rodzaju filozoficznego namysłu status praw i obowiązków obywatelskich i ich wzajemnych odniesień.

Fakt ten będzie również skutkował filozoficzno-kulturowym zróżnicowaniem interpretacyjnym zarówno podmiotowości i obywatelskości przynależnej kreującym te sfery protagonistom, jak i założeń wzorców kultury ich obywatelskiego zaangażowania i stojących przed nimi wyzwań oraz tego, co nazywamy przestrzenią publiczną, stanowiącą obszar działań jednostek jako obywateli.

Istotnie, charakteryzujący je filozoficzny namysł to zasadniczo stanowiska właściwe dla różnych odmian metafizyki: bytu, podmiotu, moralności, Ducha, a także podejść zorientowanych fenomenologicznie i personalistycznie. Stąd też budowane w oparciu o tego rodzaju filozoficzne przesłanki koncepcje jednostki, społeczeństwa i państwa, a także stanowiącej bezpośredni przedmiot naszych analiz obywatelskości będą odzwierciedlały rozwiązania pozostające nierzadko w istotnym napięciu między sobą.

Kształtujący się w świetle tych rozważań złożony obraz interesującego nas zagadnienia stanowić będzie istotny horyzont odniesień zarówno w zakresie ewentualnych źródłowych inspiracji, jak i ich interpretacji w kontekście podejmowanych w części drugiej niniejszej pracy refleksji dotyczących wybranych filozoficzno-kulturowych paradygmatów obywatelskości obecnych w polskiej myśli i praktyce społeczno-politycznej na przestrzeni wieków.

## 6.1. Republikanizm

Wyłaniające się z dzieł Platona i Arystotelesa koncepcje – zarówno koegzystencji politycznie zorganizowanej w jej najdoskonalszej formie, mianowicie w formie państwa, jak i obywatelskości – to rzeczywistości osadzone na metafizycznych przesłankach jako takiego, naturalnego porządku rzeczy i właściwego mu prawa. Tu – w rozumieniu Platona – naturalnej potrzeby przetrwania w obliczu braku jednostkowej samowystarczalności, znajdującej swoją realizację we wspólnocie wolności i przyjaźni kierowanej rozumem<sup>385</sup>.

Zaś w rozumieniu Stagiryty – naturalnego rozwoju podstawowych form życia wspólnotowego: rodziny i gminy. Bowiem ostatecznym celem, do którego one zmierzają, czyli właściwą im naturą, a zatem i pełną doskonałością, w Arystotelesowskim rozumieniu pojęcia jest właśnie państwo rozumiane jako wspólnota życia dobrze urządzonego, czyli szczęśliwego, do udziału w której mieliby dążyć wszyscy ludzie – z zasadniczo jednak innego powodu niż u Platona. Mianowicie, z przynależnego im z natury społecznego charakteru, czemu Arystoteles da wyraz w twierdzeniu, że ludzie „nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczności”<sup>386</sup>.

Jeśli się przyjmie tego rodzaju – odmienną niż u Platona – koncepcję zarówno natury państwa, jak i człowieka, afirmującą – podzielaną także przez Platona – zasadę prymatu *polis* nad jednostką, a zarazem kiedy się ukaze zbieżność ich interesów w dążeniu do życia szczęśliwego, które jest „to samo” zarówno w odniesieniu do każdego pojedynczego człowieka, jak i wspólnoty państwowej<sup>387</sup>, oczywistą konsekwencją tego rodzaju założeń będzie sformułowanie tezy, że państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę<sup>388</sup>. Tak bowiem rozumiana troska, której celem jest urabianie dobrych i sprawiedliwych obywateli<sup>389</sup>, stanowi – według Stagiryty – samo

<sup>385</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., Księga trzecia, 693 D.

<sup>386</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga III, rozdz. 4, § 2.

<sup>387</sup> Por. tamże, Księga VII, rozdz. 2, § 1.

<sup>388</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 11.

<sup>389</sup> Por. tamże, Księga III, rozdz. 5, § 11.

sedno istnienia państwa. Natomiast pożądanym przez tę troskę efekt starzeń państwa – dobroć i sprawiedliwość, które winny charakteryzować obywateli – to sam rdzeń ich obywatelskości.

Cnoty te, współtworząc kanon cnót obywatelskich współkształtujący konstytutywnie ideał obywatelskości państwa definiowanego jako *spoudata pólis* (czyli „państwo cnotliwe”), będą posiadały ich normatywnie substancjalny fundament w obowiązujących w danej wspólnocie „prawach właściwie ujętych”. To znaczy w prawach wynikających z natury „właściwych ustrojów”, w ramach których miałyby obowiązywać – takich, które stawiają sobie za cel powszechny pożytek tak państwa, jak i jego członków i dzięki temu, w rozumieniu Arystotelesa, są ustrojami właściwymi, czyli sprawiedliwymi.

Fakt ten, według Stagiryty, będzie implikował daleko idące konsekwencje w kwestii obywatelskości. Mianowicie, wielość możliwych koncepcji obywatela i obywatelskości, której ukonkretnienie zależeć będzie każdorazowo od przyjętego w danej społeczności ustroju, a co za tym idzie, także i właściwych mu praw, czemu wyraz Arystoteles da w trzeciej księdze *Polityki*. *Nota bene*, tego rodzaju stan rzeczy, w rozumieniu Arystotelesa, pociąga za sobą konieczność istotnego rozróżnienia między „dobrym człowiekiem” a „dzielnym obywatelem”, ze względu na odmiennie definiowane *proprium* dzielności etycznej przynależnej każdej z tych kategorii.

Biorąc natomiast pod uwagę fundamentalną dla koncepcji obywatelskości kwestię właściwej jej wolności obywatelskiej w kontekście zasady prymatu *polis*, a zarazem swoistej tożsamości celu państwa i jednostki, wolność ta – w przekonaniu Stagiryty – przyjmie kształt prawa i obowiązku uczestniczenia w życiu publicznym, to znaczy w zgromadzeniach i trybunałach oraz w podejmowanych przez *polis* działaniach zabezpieczających jej istnienie. Równocześnie tak rozumiana wolność znajdzie swój wyraz także w postaci imperatywu wcielania w życie cnót obywatelskich oraz doskonalenia się przez ich rozwój, ze szczególną troską o najdoskonalszą z nich – sprawiedliwość – przyczyniając się w ten sposób do dobrego urządzenia państwa.

Marek Tulliusz Cyceon – znawca filozofii Platona i Arystotelesa – w swojej próbie uchwycenia zasad doskonałego ustroju i obywatela wniesie do myśli republikańskiej rzymskie doświadczenie państwowo-

ści oraz bycia obywatelem. Podobnie jak Grecy, również i on będzie poszukiwał ustroju doskonałego, który miałby powstać z harmonijnego połączenia trzech form ustrojowych: monarchii, rządów elit oraz ludowładztwa<sup>390</sup>. Niemniej jednak różnić się będzie od nich przyjętą przez siebie „rzymską metodą”, łączącą w sobie osobiste doświadczenie autora w rządzeniu państwem i już wielowiekowe doświadczenie Rzymu w tym zakresie. Jego koncepcja państwa, wyłożona w sposób zwięzły, przejrzysty i wyczerpujący w dialogu *O prawach*, stanie się wzorcowym wyrazem rzymskiego ducha republikańskiego.

W odróżnieniu od ujęć Platona, Arystotelesa i Cyserona, rozwijaną przez Immanuela Kanta republikańską koncepcję społeczeństwa charakteryzować będzie zasadnicza nowość jej założeń filozoficznych. *Novum* polegające, z jednej strony, na odrzuceniu właściwego im podejścia antropologicznego i/lub historycznego jako podejścia empirycznego i zastąpieniu go metafizyką moralności, obowiązującą, co oczywiste, także w przestrzeni idei obywatelskości. Z drugiej zaś strony, nowość ujęcia Kantowskiego polega na przyjęciu odmiennych od Platona, Arystotelesa i Cyserona racji, dla których powstaje państwo, a które będą definiowane przez Platona w kategoriach wspólnego pożytku, przez Arystotelesa identyfikowane z życiem szczęśliwym, czyli dobrze urządzonym, a przez Cyserona nie tyle z poczuciem bezradności, co z wrodzoną potrzebą bytowania wśród innych<sup>391</sup> – stanowiskiem reprezentowanym także przez Stagirytę. Dla Kanta natomiast, zgodnie z myślą wyrażoną w *Metafizyce moralności*, tak rozumianą ostateczną racją nie będzie dobrobyt, pomysłność jego obywateli czy też realizacja wrodzonej potrzeby człowieka, lecz „stan największej zgodności ustroju z pryncypiami prawa, jako że dążność do niego nakazuje nam sam praktyczny rozum *za sprawą kategorycznego imperatywu*”<sup>392</sup>. Innymi słowy, jak zostało to już powiedziane, ostateczną racją będzie afirmacja odsłanianego przez praktyczny rozum powszechnie obowiązującego uniwersalnego prawa<sup>393</sup>.

Również w kwestii dobra publicznego i rewindykowanego przez nie powszechnego szczęścia będziemy mieli do czynienia z zasadniczą re-

<sup>390</sup> Por. Marek Tulliusz Cyseron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XXIII, 41-42.

<sup>391</sup> Por. tamże, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXV, 39.

<sup>392</sup> Kant I., *Metafizyka moralności*, dz. cyt., § 49 [318], s. 161.

<sup>393</sup> Por. s. 54 niniejszej publikacji.

definicją jego rozumienia. Mianowicie, według Kanta należy je teraz utożsamiać jedynie z ustrojem obywatelskim rozumianym formalnie, a nie substancjalnie, jak u Platona, Arystotelesa i Cyserona. To znaczy, że stanem prawnym, który mocą prawa zabezpiecza każdemu jego wolność<sup>394</sup>. Oznaczać to będzie, że w przeciwieństwie do substancjalnego charakteru normatywności *polis* i *rzeczypospolitej* w ujęciu tym „nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego modłę (tak, jak on sobie wyobraża pomyślność kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku wolności innych, dążących do podobnego celu, wolności połączonej pewnym możliwym, powszechnym prawem z wolnością wszystkich (tzn. ich prawem do powyższego)”<sup>395</sup>.

*Novum* wyrażać będzie także wprowadzenie zasady egalitarności, odzwierciedlającej powszechną obowiązawalność praw stanowionych *a priori* przez czysty rozum – wyróżnika Kantowskiego społeczeństwa obywatelskiego – w miejsce zasady elitarności charakteryzującej jego grecką wizję.

Tego rodzaju rozumienie istoty państwa i obywatelskości już to bezpośrednio czerpane z myśli Platona i Arystotelesa, już to zapośredniczone przez jego zwłaszcza Cyserońską inspirację, stanie się w okresie I Rzeczypospolitej szczególnie ważnym i nierzadko także normatywnym punktem odniesienia dla polskich przymysłów nad istotą państwa, a także *proprium* bycia obywatelem. Właściwy mu republikański duch będzie przenikał również poszukiwania i rozwiązania proponowane przez filozofię polityczną romantyzmu oraz namysł filozofii dysydemizmu drugiej połowy XX wieku. Dojdzie on silnie do głosu w ruchu solidarnościowym oraz w fenomenie „Solidarności”<sup>396</sup>, a następnie powróci w niektórych koncepcjach okresu transformacji ustrojowej.

<sup>394</sup> Por. Kant I., *O porządku: To może być słuszne...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>395</sup> Tamże, dz. cyt., s. 130.

<sup>396</sup> Zagadnienie to, z punktu widzenia szeroko rozumianej tradycji republikańskiej, w sposób dogłębny analizuje Elżbieta Ciżewska w: Ciżewska E., *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010.

## 6.2. Liberalizm

Tradycja liberalna dokona reinterpretacji natury i roli państwa, a także społeczeństwa i obywatela zarówno w odniesieniu do podejmujących te zagadnienia nowożytnych teorii absolutystycznych, takich jak koncepcja francuskiego absolutyzmu Jeana Bodina (1530–1596) czy też absolutyzmu angielskiego rozwijana przez sir Roberta Filmera (1588–1653), jak i w odniesieniu do antycznej i nowożytnej myśli republikańskiej.

Jej postać klasyczna, określana również mianem politycznej i reprezentowana przez Johna Locke’a, zdecydowanie odrzucając poglądy zwolenników monarchii absolutnej, w swoim namyśle filozoficznym będzie czerpała zarówno z dziedzictwa myśli republikańskiej (jak chociażby w temacie koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, definiowanego przez Locke’a w duchu rzymskiej, republikańskiej *civitas*), jak i rozwijała nowe rozumienie kluczowych kategorii w zakresie państwowości i obywatelskości. Znajdzie ono swoje wyartykułowanie między innymi w Locke’owskiej teorii wolności, afirmującej niezbywalny, ontyczny prymat jednostki zarówno w stanie natury, jak i pod władzą rządu, a także w teorii umowy społecznej, stanowiącej – w rozumieniu angielskiego filozofa – jedyny możliwy sposób „w jaki można oddać swą naturalną wolność i *nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego*”<sup>397</sup>, jak też w budowanej na nich inkluzywnej koncepcji obywatelskości rozpiętej między tym, co „prywatne”, a tym, co „publiczne”. Mianowicie, obywatelskości ukazującej zarówno postulowany przez Locke’a prymat jednostki, jak i formułowaną przez niego (jako implikowaną przez umowę społeczną) konieczność zaangażowania się każdego obywatela na rzecz wspólnoty politycznej w zakresie stosowania stanowionego przez nią, a obowiązującego wszystkich jednakowo prawa.

Kładąc podwaliny pod tzw. „gospodarczą” odmianę liberalizmu, Adam Smith wniesie znaczące *novum* do nowożytnej myśli liberalnej. Uczyni to, stawiając w centrum uwagi faktyczność życia gospodarczego państw osiemnastowiecznej Europy, a zarazem przyjmując w swoich

<sup>397</sup> Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., Traktat drugi, § 95.

badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów ekonomicznie interpretowane antropologiczne i społeczne założenia wyjściowe.

Konsekwentnie, zaproponowana przez Smitha wersja zradykalizuje koncepcję autonomii jednostki, wyprowadzaną tutaj z ekonomicznie rozumianej natury człowieka, przyznając prymat jej indywidualnej, wolnej inicjatywie w zakresie „wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”, a zatem i przynależnym jej również z natury stosownym uprawnieniom, nad działalnością natury politycznej. Prymat, który wyrazi on w zasadzie „wolnej i powszechnej konkurencji, do której wszyscy dla własnej obrony muszą się uciekać”<sup>398</sup>.

Równocześnie Smith podda reinterpretacji istotę społeczeństwa w myśl przyjętych założeń filozofii społeczno-ekonomicznej, definiując je jako zbiorowość osób prywatnych, działających według zasady maksymalizacji własnych korzyści, a także żądając dla tak rozumianego społeczeństwa jako sfery tego, co prywatne, maksymalnej autonomii względem państwa.

Idea obywatelskości, możliwa do sformułowania w oparciu o tego rodzaju założenia filozofii społeczno-ekonomicznej, jawić się będzie jako idea dobrego przedsiębiorcy, który swoją działalnością gospodarczą, prowadzoną w duchu kultury wolnej i powszechnej konkurencji, przyczynia się do wspierania interesów społeczeństwa zgodnie z logiką metafory niewidzialnej ręki.

Swoistą kontrpropozycję względem tak radykalnie redukcjonistycznej i dychotomicznej koncepcji życia społeczno-politycznego propagowanej przez liberalizm gospodarczy Smitha zdaje się stanowić liberalno-republikańska myśl Alexisa de Tocqueville’a, inspirowana amerykańskim modelem demokracji. Mianowicie demokracji, którą wyróżniać będzie nie zasada wolności i równości wobec prawa, lecz stanowiący ją konstytutywnie splot ustroju i kultury politycznej<sup>399</sup>, którego podstawowym empirycznym wyrazem uchwyconym w fenomenologicznym opisie amerykańskiego społeczeństwa będzie powszechna równość możliwości. Równość ta, podniesiona do rangi podstawowej zasady filozofii życia społeczno-politycznego, otworzy przed myślą liberalną możliwość

<sup>398</sup> Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., t. 1, s. 194.

<sup>399</sup> Por. Król M., *Filozofia polityczna*, dz. cyt., s. 255.



podejścia do zagadnienia tego, co publiczne, i tego, co prywatne, w sposób przekraczający dychotomię postulowaną przez koncepcję Smitha.

W rzeczy samej bowiem, charakterystyczna dla amerykańskiej demokracji powszechna równość możliwości, jak zauważy Tocqueville, wpływa w równym stopniu tak na społeczeństwo, jak i na rząd oraz na sposób i kształt podejmowanych przez oba te podmioty działań, przyczyniając się zarazem do rozwoju przestrzeni interakcji między nimi ze względu na właściwy jej równocześnie polityczny i społeczny charakter<sup>400</sup>.

Przyjmując powszechną równość możliwości za zjawisko podstawowe – „z którego wszystkie inne zdają się wywodzić, (...) nadając pewien kierunek powszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzonym”<sup>401</sup> – Tocqueville przypisze równie fundamentalne znaczenie także demokratycznym obyczajom, podzielanym przez ogół obywateli – a rozumianym w duchu republikańskim, ponieważ „tak, jak starożytni rozumieli słowo *mores*”<sup>402</sup>; pośród nich pierwsze miejsce przypadnie dojrzałemu i rozważnemu upodobaniu do wolności.

W oparciu o tego rodzaju faktyczność społeczeństwa amerykańskiego Tocqueville zbuduje teoretyczny, formalno-esencjalny model urządhzenia życia społeczno-politycznego, cechujący się przynależnymi mu konstytutywnie zarówno prawami, jak i powinnościami obywatelskimi. Zdaje się, że model ten może być postrzegany jako posiadająca swoje historyczne uwiarygodnienie realna alternatywa względem wszelkiego rodzaju redukcjonistycznych i/lub antagonistycznych koncepcji triady: państwo – społeczeństwo – obywatel, a także konstytuujących je relacji.

Myśl liberalna w jej różnorodnych wersjach znajdzie swoją recepcję w kręgach polskich myślicieli, począwszy od XIX wieku. Jak zauważy Tadeusz Kotarbiński w *Słowie wstępnym* do wydanego w 1959 roku *Utylitaryzmu i O wolności*: „nazwisko Milla obok innych nazwisk pisarzy wolnomyślnych i liberalnych było na ustach wielu w okresie pozytywizmu warszawskiego (o czym świadczą wymownie (...) daty

<sup>400</sup> Por. Król M., *Filozofia polityczna*, dz. cyt., s. 252.

<sup>401</sup> Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 7.

<sup>402</sup> Tamże, s. 257.



spolszczeń jego utworów [*O wolności* – 1864, *Utylitaryzm* – 1873]), a i później nie przestawało należeć do nazwisk często wypowiedianych z szacunkiem<sup>403</sup>.

Liberalne koncepcje i teorie – zarówno polityczne, jak i ekonomiczne – w sposób szczególnie znaczący będą również inspirowały polskie poszukiwania nowych rozwiązań ustrojowych, podjęte w kontekście przemian ustrojowych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Jako bezdyskusyjne jawi się ich współkształtowanie współczesnej polskiej kultury państwowości i obywatelskości.

### 6.3. Idealizm

Idealizm niemiecki to szczególnie interesujący przykład filozoficznych poszukiwań istoty całej istniejącej rzeczywistości, a zatem również państwowości i obywatelskości, których antyczną postać w sposób lakoniczny zdaje się streszczać Scypion w Cycerońskim dialogu *O państwie*. Przywołuje on w swoich rozważaniach nad naturą doskonałego ustroju autorytet uczonych „badających istotę wszechrzeczy i przekonanych, że myśl kieruje światem...”<sup>404</sup>.

W wersji Hegłowskiej stanowisko to zostanie przewyżczone w rozumieniu terminu *Aufhebung*, na rzecz Rozumu jako ducha, który „uświadamia (...) sobie siebie jako swój świat, a świat jako siebie”<sup>405</sup>, by we właściwym mu dialektycznym ruchu osiągnąć jako ostateczny cel i rezultat rzeczywistą samowiedzę ducha absolutnego<sup>406</sup>. W ten sposób ujęcie to będzie rościło sobie prawo do uchwycenia istoty całej rzeczywistości, którą w rozumieniu Hegla jest duch dochodzący do wiedzy o sobie poprzez szereg postaci będących tylko jego „momentami, czyli wielkościami zanikającymi”. Stąd też dla autora *Fenomenologii ducha* państwo, społeczeństwo i obywatelskość nie będą zatem niczym innym, jak tylko owymi postaciami ducha, czy też inaczej mówiąc: realnymi

<sup>403</sup> Kotarbiński T., *Słowo wstępne*, w: Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, dz. cyt., s. VIII.

<sup>404</sup> Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXXVI, 56.

<sup>405</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 285.

<sup>406</sup> Por. tamże, s. 288.

duchami, rzeczywistościami we właściwym sensie, które „zamiast być tylko postaciami świadomości, są postaciami świata”<sup>407</sup>.

Według Heglowskiej fenomenologii, takimi światami ducha będą także „*królestwo kultury*” – jako jego element przedmiotowy, jak i „*świat wiary, królestwo istoty*” – jego element myśli<sup>408</sup>. Ich idealistyczna interpretacja jako momentów ducha w swojej prawdzie, czyli żywego świata etycznego, wniesie niezaprzeczalny wkład w rozwój głęboko filozoficznej myśli romantycznej. Myśl ta odcisnęła znaczące znamię również na podejmującej analizowane przez nas zagadnienie polskiej myśli filozoficznej pierwszej połowy XIX wieku, inspirującej się Heglowską filozofią ducha. Istotnie, krytyka filozofii Hegla podjęta przez jego ucznia Karola Libelta (1807–1875), Bronisława Trentowskiego (1808–1869) i Augusta Cieszkowskiego (1814–1894) zaowocuje „filozofią narodową” w jej różnorodnych odmianach reprezentowanych przez wyżej wymienionych filozofów. Filozofią, która miałaby być – jak ujmie to Edward Dembowski (1822–1846): „wyrażeniem istoty narodowości naszej i wyrażeniem charakterystyki naszej przyszłości i przyszłości filozofii, umnictwa, życia społecznego, które nasz naród rozwinie, przynosząc ludzkości nowy pierwiastek, zdobywając w niej nowe stanowisko”<sup>409</sup>. Do zagadnienia tego powrócimy w II części niniejszej pracy, poświęconej polskim filozoficzno-kulturowym koncepcjom obywatelskości.

## 6.4. Dysydentyzm

Europejska myśl dysydencka drugiej połowy XX wieku w swoich refleksjach nad odniesieniami i zależnościami między jednostką a systemem zdaje się sytuować – oczywiście w pewnym uproszczeniu – między biegunami wyznaczanymi przez: Sołżenicynowską zasadę „by nie kłamać”, sformułowaną przez Jacka Kuronia ideę „samoorganizacji społecznej”, Havlowską koncepcję „przedpolitycznego” wymiaru życia

<sup>407</sup> Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 287.

<sup>408</sup> Por. tamże, s. 287.

<sup>409</sup> Dembowski E., *Myśli o przyszłości filozofii* w: Dembowski E., *Pisma*, tom czwarty: 1844–1846, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 366.

posiadającego swój ściśle polityczny ciężar i teorię „antypolityki” autorstwa György Konráda.

Opisana przez Václava Havla koncepcja rządząca się Solżenicynowską zasadą życia w prawdzie, która będzie stanowić istotę siły bezsilnych, tworzących postdemokratyczną wspólnotę nieobojętnych w rozumieniu Jan Patočki lub równoległą *polis* Václava Bendy, to emblematyczny przykład wspólnoty etyczno-politycznej myśli dysydenckiej. Jej nie mniej znaczącym wyrazem będzie recepcja eseju *Siła bezsilnych* w kręgach polskich środowisk dysydenckich. Da temu wyraz Adam Michnik w tekście o *Polityce i marzeniach* (1988), stwierdzając: „ten esej opublikowany na łamach «Krytyki» stał się istotnym elementem w dyskusjach o tożsamości polskiej opozycji demokratycznej”<sup>410</sup>.

Do wspólnoty tej należy zaliczyć także koncepcję „antypolityki”, sformułowaną na początku lat osiemdziesiątych XX wieku przez węgierskiego opozycjonistę György’a Konráda (ur. 1933). Koncepcja ta, kładąc akcent na „osobiste przedsięwzięcie”, niezobowiązujące do rozliczenia się z kimkolwiek, zdaje się sytuować jednostkę na antypodach Havlowskiego, wspólnotowo zorientowanego życia społecznego. „Antypolityka – pisał Konrád – to stan zdziwienia. Człowiek odkrywa, że rzeczy są niezwykle, groteskowe, co więcej – pozbawione sensu. Dowiaduje się, że jest ofiarą, i nie chce nią być. Nie chce, by jego życie i śmierć zależały od innych ludzi. Nie zawiera swojego życia politykom, żąda, by zwrócili mu jego język i filozofię. (...) Wiarygodność antypolityki polega, ni mniej, ni więcej, na tym samym, co wiarygodność pisania. To nie mowa polityka ani politologa, ani technokraty, przeciwnie: to mowa cynicznego, dyletanckiego utopisty. (...) Z nikim nie jest zobowiązany się rozliczać, to osobiste przedsięwzięcie, samoobrona”<sup>411</sup>.

Nie podejmując się rozwinięcia tego kontrowersyjnie brzmiącego wątku myśli Konráda – ze względu na przyjęte przez nas założenia – zainteresowanych odsyłamy do jej obszernego omówienia dokonanego przez Barbarę J. Falk w książce *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe* (2003).

<sup>410</sup> Michnik A., *Polityka i marzenia*, w: Havel V., *Thriller i inne eseje*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988, s. 3.

<sup>411</sup> Konrád G., *Antipolitics*, Harcourt Trade Publishers, London 1984.

## CZĘŚĆ II

# POLSKIE FILOZOFICZNE I KULTUROWE KONCEPCJE OBYWATELSKOŚCI



Analizując treść debat publicznych w Polsce po 1989 roku odnośnie do interesujących nas zagadnień, a także stosowaną argumentację, nie-trudno zauważyć, że zarówno pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, do którego odwołują się strony w sporze o kształt i kierunki transformacji ustrojowej, jak i właściwej mu podmiotowości oraz implikowanej przez nią obywatelskości i przynależnej jej kultury obywatelskich działań, jak również ich filozoficzne przesłanki, naznaczone są sygnalizowaną w części I interpretacyjną wieloznacznościową. Wieloznacznościową tę zdaje się współtworzyć *sui generis* polski splot różnorodnych filozoficzno-kulturowych propozycji samoorganizacji społeczeństwa i jego historycznych doświadczeń. Splot zwłaszcza: a) idei, koncepcji i teorii państwowości i obywatelskości, zakorzenionych we wspomnianych już tradycjach filozofii politycznej i społecznej, do których często *implicite* odwołują się rozmówcy; b) polskich doświadczeń historycznych w tym zakresie; c) samorozumienia, a także d) wielorako, między innymi literacko, socjologicznie i filozoficznie artykułowanego rozumienia zachodzących procesów politycznych, społecznych, kulturowych itp.

Splot ten odcisnął – i nadal odciska – na nas swoje znamię zarówno pozytywne, jak i negatywne, stając się zarazem normatywnym i współ-konstituującym naszą historyczną pamięć i zbiorową świadomość punktem odniesienia nierzadko odmiennie interpretowanym. Biorąc pod uwagę współtworzące ów polski splot, stanowiące przedmiot naszych badań, filozoficzno-kulturowe koncepcje obywatelskości, w tej „warstwie polskich dziejów” można wyróżnić kilka znaczących wariantów, pojawiających się w określonych kontekstach społeczno-politycznych. Wśród nich sygnalizujemy przede wszystkim: paradygmat szlacheckiego społeczeństwa obywatelskiego, formułę narodu bez państwa, teorię państwa kulturalnego, model socjalistycznego dymorfizmu społecznego, normatywną ideę społeczeństwa obywatelskiego jako wspólnoty etycznej, koncepcję partycypacyjną wypracowaną przez środowiska pozarządowe okresu transformacji ustrojowej oraz rozwiązania zawarte w *Konstytucji RP* uchwalonej w 1997 roku.

Koncepcje te, wypracowane przez polską myśl społeczną i polityczną między XVI a XX wiekiem, i zwerbalizowane w różnych kontekstach społeczno-politycznych naszych dziejów, staną się przedmiotem analiz niniejszej części rozprawy.

# 1

---

## PARADYGMAT SZLACHECKIEGO SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Koncepcja szlacheckiego społeczeństwa obywatelskiego, powstała w obrębie stanu szlacheckiego i posiadająca całą gamę artykulacji, o czym będzie mowa poniżej, jakkolwiek jeszcze zbyt mało obecna w analizach obywatelskiej świadomości Polaków na progu XXI wieku, *de facto* jednak w sposób istotny współokreśla rysy polskiej kultury obywatelskiej, zarówno jeśli idzie o wpisany w nią ideał obywatelskości, jak i jego historyczne wyartykułowania. Jej wzorce społeczne, polityczne i etyczne propagowane przez stan szlachecki kulturowymi korzeniami sięgają rodzimej tradycji schyłku średniowiecza<sup>1</sup>, a filozoficznymi inspiracjami odwołują się zarówno do greckiego, jak i rzymskiego antyku, natomiast w sferze argumentacji natury teologicznej – zasadniczo do dziedzictwa doświadczenia biblijnego. Dojrzałe i szczytowe postacie wzorce te osiągną zwłaszcza w formach szesnastowiecznego polskiego, szlacheckiego republikanizmu i parlamentaryzmu.

Wykrystalizowane na przestrzeni wieków w praktyce życia społeczno-politycznego i utrwalone kulturowo w zbiorowej świadomości sta-

---

<sup>1</sup> Por. Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 5. Zdaniem Joachima Lelewela, republikańskie korzenie Rzeczypospolitej należy datować na czasy króla Władysława I Łokietka (1260–1333). „Wielki ten król, poznał że wzniosły umysł narodu i zacność uczuć jego, czynią do życia politycznego republikańskiego sposobnym, i rzucił mocne i trwałe posady rzeczypospolitej, która przez następne czterysta sześćdziesiąt lat jistniała”. Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815 porównał i różnice jich rozważał Joachim Lelewel w roku 1831*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1861, s. 37. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815...*



nów obywatelskich, wzorce te znajdą zasadnicze ukonkretnienie przede wszystkim: a) w afirmowanych przez nie wartościach i zasadach (zwłaszcza wolności i równości tychże stanów, przynależnej im swobody słowa i działania<sup>2</sup>, samowładztwa Rzeczypospolitej, jej powszechnego dobra, tolerancji religijnej jako normy porządku społecznego); b) w wyrażających je zbiorowych ideałach i przekonaniach (odnośnie np. stanu szlacheckiego jako rycerskiego, tożsamości polskiego szlachcica i jego pozycji względem szlachty nie-polskiej<sup>3</sup>, idei politycznej opozycji oraz kontroli władzy monarszej<sup>4</sup>, a także ideału szlacheckiego stylu życia); c) w stosowanych rozwiązaniach ustrojowych (sejmików i sejmu walnego jako instytucjonalnych form republikańskiego samostanowienia równego w prawach politycznych szlacheckiego stanu, elitarnej koncepcji obywatelstwa jako przynależnego jedynie szlachcicowi i konsekwentnie stanu szlacheckiego jako narodu, wolnej elekcji z udziałem całej szlachty czyli *viritim* oraz przywilejów stanowych); a także d) w istniejącym etosie stanu szlacheckiego, charakteryzowanym *par excellence* przez właściwy mu wzorec honoru<sup>5</sup>, miłości do ojczyzny oraz męstwa wobec nieprzyjaciół<sup>6</sup>.

Ideały te przejęte w późniejszych wiekach przez różne środowiska – zwłaszcza inteligenckie – kultywujące tradycję narodową i myśl patriotyczną, będą wyznaczały paradygmatycznie sposoby rozumienia między innymi państwa i społeczeństwa, ojczyzny i narodu, patriotyzmu i obywatelskości, sfery publicznej i prywatnej.

<sup>2</sup> Por. Sarbiewski M.K., *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, przekład: Plezia M., Zakład Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1954, t. 1, Księga trzecia, rozdział VIII, s. 201.

<sup>3</sup> Por. Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815...*, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>4</sup> Por. Tazbir J., *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, w: Stefanowska Z. (red.), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 14.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 20-21.

<sup>6</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka o postanowieniu Sejmu zezwalającym na odbieranie mieszczanom wiejskich posiadłości*, w: Frycz Modrzewski A., *Wybór pism*, oprac. Voisé W., Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 53. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*

## 1.1. Myśl Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Właściwe szlacheckim formułom urzędnictwa państwa wizje Rzeczypospolitej, implikujące odpowiadające im modele obywatelskiej podmiotowości, a zarazem ideały kultury obywatelskości, to różnie definiowane modele państwa, które pomimo odmiennych rozwiązań ustrojowych sytuowanych w przestrzeni wyznaczanej przez koncepcje monarchiczne i republikańskie łączy wspólny mianownik – idea państwa prawa. Odnajdziemy wśród nich zarówno rodzime formuły elitarne, jak i rozwiązania egalitarne, podejmujące dziedzictwo filozofii greckiej i rzymskiej w poszukiwaniu środków zaradczych na bolączki i zagrożenia, z którymi przyjdzie się mierzyć szesnastowiecznej Rzeczypospolitej.

Pośród reprezentantów rozwiązań egalitarnych prym będzie wiódł Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572). „Prawdomówca perypateytk”, jak sam siebie nazwie Modrzewski w mowie dotyczącej postanowienia Sejmu zezwalającego na odbieranie mieszczanom wiejskich posiadłości – to humanista i najwybitniejszy polski filozof polityczny doby renesansu, inspirujący się filozofią polityczną i myślą etyczną oraz prawną zwłaszcza Arystotelesa, Platona, Cyserona i Ulpiana.

Modrzewski podzielał stanowisko Arystotelesa mówiące, że: „rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona”<sup>7</sup>, oraz Cycerońską wykładnię tak definiowanego celu istnienia wspólnoty państwowej, czyli życia dobrego i szczęśliwego: „aby w niej wszyscy obywatele żyć mogli (...) uczciwie i sprawiedliwie”<sup>8</sup>. Jednocześnie dystansował się od przyjmowanej przez Stagirytę koncepcji obywatelskiego elitaryzmu, przyznającego prawa polityczne tylko niektórym, i opowiadał się za egalitaryzmem w tej sprawie, czemu dał wyraz w stwierdzeniu: „pod nazwą obywateli należy rozumieć wszystkich, którzy mieszkają razem w tej Rzeczypospolitej i są jakby jej członkami”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: Frycz Modrzewski A., w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, Księga I. O obyczajach, rozdz. I, s. 97. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*.

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

<sup>9</sup> Andreae Fricii Modrevii, *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*,

Inspirując się tak interpretowaną myślą starożytnych, proponowany przez Modrzewskiego paradygmat ustrojowy państwa, implikujący określoną ideę tak politycznej podmiotowości społeczeństwa, jak i kultury obywatelskości, będzie nawiązywał do antycznej teorii najlepszej postaci rzeczypospolitej. Zatem do tej formy wspólnoty państwowej, „w której są owe trzy rodzaje: rządy królewskie, rządy najlepszych i rządy ludowe, to znaczy (...), w której cnota króla wszystkim rządzi, najlepszym w narodzie najwyższe dostają się dostojeństwa, a wszystkim na równi pole otwarte do gonienia za chwałą i sławą dzielności”<sup>10</sup>. W rozumieniu Modrzewskiego tak definiowana koncepcja najlepszej postaci rzeczypospolitej, której wewnętrznym spoiwem winna być wzajemna życzliwość wszystkich współtworzących ją obywateli<sup>11</sup>, stanowiła będzie ideał i równocześnie miernik realnie istniejących formuł wspólnot politycznych, czyli „obywatelskiego stowarzyszenia się ludzi”, w tym także szesnastowiecznej Rzeczypospolitej. Ta zaś w ocenie autora *O poprawie Rzeczypospolitej* będzie *de facto* dryfowała w kierunku szlacheckiej oligarchii, noszącej znamiona tyranii względem stanów nieposiadających praw politycznych. Szczególnie wyraźnymi postaciami wspomnianej tyranii będą, według niego, zwłaszcza niejednakowe prawa i kary zależne od statusu społecznego przestępcy, a także sposób traktowania mieszczan i chłopów przez stan szlachecki. Streszczając stanowisko Frycza Modrzewskiego w tej sprawie, chodzi o sposób będący całkowitym zaprzeczeniem owej idealnej więzi obywatelskiej koegzystencji czyli wzajemnej życzliwości, a wyrażający się w szlacheckiej samowoli i pysze oraz w bezwzględności i nienawiści szlachty do stanów niższych<sup>12</sup>.

Przyczynę tego rodzaju sytuacji Andrzej Frycz Modrzewski będzie upatrywał (odwołując się do Arystotelesa) w zapoznaniu „prawego rozumu” oraz jego reguł prowadzących do poznania tego, co należy

---

Basileae 1559, s. 72. Cytat za: Kurdybacha Ł., *Wstęp*, w: Frycz Modrzewski A., *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt., s. 30.

<sup>10</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. II, s. 99.

<sup>11</sup> Por. tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. I, s. 97. Dla Platona i Arystotelesa spoiwem tym będzie przyjaźń.

<sup>12</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., m.in. s. 36, 54 nn.

czynić – fundamentu „dobrych obyczajów”, na rzecz rządzonego namiętnością serca mniemania kładącego podwaliny pod „złe obyczaje”. Dlatego też Modrzewski będzie domagał się: „aby rozum był źródłem i uzasadnieniem dla praw, które się ustanawia”, bowiem tam, gdzie „rozum nie panuje, tam władca wyrocznieje w tyrana, a państwo staje się czymś barbarzyńskim i nieludzkim”<sup>13</sup>. Tym samym, ów wielokrotnie argumentowany przez myśliciela z Wolborza (filozoficznie, teologicznie i historycznie) wymóg działania w duchu zasad prawego rozumu, stanowiący, według niego, *conditio sine qua non* pomysłowości Rzeczypospolitej rozważanej w kategoriach uczciwego i sprawiedliwego życia swoich obywateli, uczyni zeń również zagorzałego propagatora idei oświecenia stanów wyższych.

Wobec tak diagnozowanego stanu rzeczy – a) przyjmując prymat prawego rozumu, znajdujący swoje bezpośrednie wyartykułowanie w kluczowych dla właściwego funkcjonowania państwa тезach, że „rzeczpospolitą rządzić muszą dobre obyczaje”<sup>14</sup> wspólnie ze stanowionym w oparciu o prawy rozum „prawem”, gdyż zgodnie z myślą Arystotelesa: „nie człowiekowi pozwalamy panować, ale rozumowi, to jest prawu przyrodzonemu i sądowi ludzi mądrych o tym, jak trzeba postępować”<sup>15</sup>, a zarazem b) dzieląc stanowisko Platona odnośnie kwalifikacji tych, co winni sprawować władzę w państwie, by „w Rzeczypospolitej najwięcej znaczyła powaga tych ludzi, którzy w myśl boskiego poglądu Platona połączyli z władzą filozoficzne nauki i zamiłowania. (...) bowiem (...) wtedy państwa będą naprawdę szczęśliwe, kiedy albo filozofowie będą rządzić, albo rządzący będą filozofami”<sup>16</sup>, a także c) kreśląc ideał senatu Rzeczypospolitej jako „stróża dobra publicznego i godności – tego, który króla i władzę zachęca do rzeczy pięknych i uczciwych, a odwołuje od szpetnych i nieuczciwych”<sup>17</sup> – rozwijany przez Modrzewskiego paradygmat właściwie, to znaczy zgodnie z regułami rozumu i sprawiedliwości,

<sup>13</sup> Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>14</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach. rozdz. IV, s. 102.

<sup>15</sup> Tamże, Księga II. O prawach. rozdz. XXI, § 6, s. 300.

<sup>16</sup> Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>17</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. X, § 3, s. 142.

ułożonej Rzeczypospolitej, respektującej odsłanianą w filozoficznym namyśle konstytutywną równość wszystkich, będzie silnie odzwierciedlać Arystotelesowską koncepcję republikańskiej *spoudaia pólis* czyli państwa cnotliwego.

Niemniej jednak Modrzewski nie będzie jej bezkrytycznie powielał, lecz wniesie do niej istotne modyfikacje. W proponowanych przez siebie rozwiązaniach postawi w centrum „dobre obyczaje” i „sprawiedliwe prawo”, czyli takie, „które oddaje każdemu, co mu należy”<sup>18</sup>, ale równocześnie będzie ciążył w kierunku (afirmującej moralną dzielność) arystokratycznej formuły sprawowania władzy, która w ujęciu Stagiryty „oddaje rządy ludziom bezwzględnie najlepszym pod względem moralnym”<sup>19</sup>. Proponowane przez Modrzewskiego modyfikacje dotyczyć będą: a) wspomnianej już egalitarnej formuły obywatelstwa, b) wyprowadzonej z tak rozumianego egalitaryzmu, a także z idei wzajemnej życzliwości jako więzi scalającej tego rodzaju obywatelską społeczność Rzeczypospolitej równie maksymalistycznej zasady powszechnego solidaryzmu obywatelskiego, w myśl której każdy „wszystkie swe prace, chęci, trud, pilność i skrzętność winien ku temu obracać, by wszystkim obywatelom działało się dobrze i aby wszyscy mogli żyć życiem szczęśliwym”<sup>20</sup> oraz c) sposobu podejmowania wiążących decyzji przez rządzących. W tej ostatniej sprawie będzie Modrzewski skłaniał się ku zasadzie merytorycznego „ważenia głosów”<sup>21</sup>, zajmując tym samym stanowisko odmienne do tego, które reprezentował jego mistrz ze Stagiry – przyjmujący zasadę ich większości.

Zgodnie z tymi założeniami sytuującymi się w nurcie antycznej filozofii greckiej i rzymskiej – przyznającymi „trybunałowi rozumu” oraz dzielności moralnej, czyli cnotie, nadrzędne miejsce w urządzaniu życia jednostkowego i zbiorowego, lecz równocześnie dystansując się

<sup>18</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 4, s. 297. Autor sformułowaniem tym wyraźnie nawiązuje do koncepcji sprawiedliwości wybitnego rzymskiego prawnika Domicjusza Ulpiana, definiowanej jako: *suum cuique tribuere*.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga IV, rozdz. 5, § 10.

<sup>20</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. I, s. 97.

<sup>21</sup> Por. tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. XI, § 7 i 8, s. 149-151.

od elitarnej koncepcji Arystotelesowskiej *polis* – Rzeczpospolita winna stanowić organiczną wspólnotę wszystkich stanów<sup>22</sup> jako równych wobec jednego prawa obowiązującego wszystkich, „którzy żyją pod tym samym władcą”<sup>23</sup>, zatem bez względu na stan, do którego dana osoba przynależy. Prawo to będzie zaś rozumiane przez Frycza Modrzewskiego jako posiadające właściwą mu moc ze swej natury, odzwierciedlającej zasady prawego rozumu, a nie ze względu na jakiś stan czy osobę<sup>24</sup>. Konsekwentnie, na mocy przynależnej tak rozumianemu prawu powyższej formuły autonomii powinno ono wyrażać normatywnie najwyższą instancję prawodawczą Rzeczypospolitej, postulowaną przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego, czyli „prawy rozum”. Tego rodzaju stanowisku autor dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej* da wyraz zwłaszcza w Księdze II, *O prawach*, stwierdzając, że w rzeczypospolitej, to znaczy w państwie, „nie człowiekowi pozwalamy panować, ale rozumowi, to jest prawu przyrodzonemu i sądowi ludzi mądrych o tym, jak trzeba postępować”, i równocześnie precyzując tamże: „to pewne, że rzeczpospolitą ma rządzić nie wola władcy, ale nakazy prawa”<sup>25</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe założenia, wszelkie odstępstwo od tej zasady będzie postrzegane przez Prawdomówcę jako tworzenie przesłanek do zaistnienia tyranii zagrażającej równości wszystkich oraz możliwości prowadzenia życia uczciwego i sprawiedliwego.

<sup>22</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 4, s. 297. Zdaniem Frycza Modrzewskiego, kryterium dbania o rzeczywiste dobro Rzeczypospolitej polega na tym, że „kto chce naprawdę dbać o Rzeczpospolitą, musi się troszczyć o wszystkie jej części”. Tamże, Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 4, s. 297.

<sup>23</sup> Andrzej Frycz Modrzewski wielokrotnie podejmie w swoich pismach sprawę obowiązywania jednego prawa stosowanego do wszystkich obywateli Rzeczypospolitej. Jedynie tytułem egzemplifikacji odsyłamy do: Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 37-38, a także do: Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 5, s. 299.

<sup>24</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego Andrzeja Frycza Modrzewskiego skarga na wzgardzenie prawa Bożego na mężobójców, do niej dołączona czwarta mowa do Boga ułożona ze słów Psalmów Dawidowych*, w: Frycz Modrzewski A., *Wybór pism*, dz. cyt., s. 30. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego...*

<sup>25</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 6, s. 300.

Stąd też propagowana przez niego idea egalitarnej ustrojowo Rzeczypospolitej – gdzie władcy, zgodnie z podzielanym przez Modrzewskiego poglądem o powierniczym charakterze tego urzędu, przynależy „jedynie i aż” bycie tego prawa stróżem i obrońcą<sup>26</sup>, czemu myśliciel da wyraz w sposób jednoznaczny w stwierdzeniu, że władca „moc nadawania praw otrzymał od rzeczypospolitej i dzierży ją w imieniu rzeczypospolitej, której jest przedstawicielem”<sup>27</sup> – jawić się będzie jako społeczność budowana na fundamencie prawego rozumu i sprawiedliwości, rządzona dobrymi obyczajami oraz sprawiedliwym prawem i zmierzająca do tego, aby wszyscy obywatele, a więc również plebejusze (czyli stany niższe), a nie tylko szlachta, „mogli żyć spokojnie i szczęśliwie”, czyli tak, „jak im cnota nakazuje”<sup>28</sup> – roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo<sup>29</sup>.

Na marginesie powyższych analiz należy zauważyć, że przyjmowany przez Frycza Modrzewskiego kanon cnót, umożliwiający realizację postulowanego ideału życia jednostkowego i zbiorowego, nie tylko odwoła się do Arystotelesowskiego kanonu cnót obywatelskich właściwych dla *spoudatā pólis* przysposabiającej swoich obywateli do życia spokojnego i szczęśliwego<sup>30</sup>, lecz wręcz go powieli.

\*

Proponowana przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego koncepcja urzędu Rzeczypospolitej, a co za tym idzie także odpowiadającej temu urzędowi kultury obywatelskości, rozwijając nowatorską, jak na owe czasy, wizję społeczeństwa oraz inspirując pewne kręgi jemu współczesnych, mimo swej słuszności, racjonalności i dalekowzroczności nie wpłynęła jednak w sposób znaczący na postać szesnastowiecznego polskiego społeczeństwa szlacheckiego – społeczeństwa, w którym status

<sup>26</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 6, s. 300.

<sup>27</sup> Tamże, Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 6, s. 300.

<sup>28</sup> Tamże, Księga II. O prawach, rozdz. III, § 1, s. 237.

<sup>29</sup> Por. tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. V, § 4, s. 107.

<sup>30</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga VII, rozdz. 12, § 18.



obywatela z przynależnymi mu prawami politycznymi będzie przysługiwał jedynie szlachcie<sup>31</sup>. Właściwy kształt nada mu bowiem konkurująca z tą koncepcją i powszechnie wcielana w życie formuła elitarnego urzędnika Rzeczypospolitej. Wizja odwołująca się do *de facto* obowiązującej tradycji społeczno-prawnej, identyfikującej naród tylko ze stanem szlacheckim i urzeczywistnianej w istotnej swej części w oparciu o rewindykację przywilejów stanowych<sup>32</sup>, określanych mianem szlacheckiej „złotej wolności”. Zatem w oparciu o zasadę, która w XVI wieku, jak zaznacza Janusz Tazbir w artykule *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*: „nie oznaczała jeszcze, że szlachcie wszystko wolno, ale że władzy zwierzchniej nie wolno wszystkiego (i mianowicie czego)”<sup>33</sup>.

Koncepcja ta, sankcjonująca obywatelski elitaryzm oraz prawny dyformizm i popierana przez szerokie kręgi szlachty, stanie się przedmiotem zdecydowanej krytyki Frycza Modrzewskiego<sup>34</sup> za jej funkcjonowanie w oparciu o fundamentalne zaprzeczenie prawego rozumu i sprawiedliwości. Modrzewski widzi tutaj sprzeniewierzenie się im, prowadzące do erozji zarówno idei republikańskiego państwa prawa, stawiającego w centrum obywatelskich działań dobro powszechne Rzeczypospolitej, jak i jej historycznie artykułowanej postaci ewoluującej pod wpływem szlacheckiej samowoli związanej z „największą niewolą

<sup>31</sup> Jak zauważa Janusz Ekes: „O tym, by chłopci czy mieszczaństwo mieli posiadać prawa polityczne, nie było mowy tak w Polsce czy we Francji XVI i XVII wieku, lecz również w przeważającej części Europy”. Ekes J., *Złota demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s.106.

<sup>32</sup> W opinii Janusza Tazbira, wbrew potocznie negatywnej ocenie szlacheckich przywilejów stanowych, „trudno (...) zaprzeczyć, iż w żadnym chyba kraju przywileje stanowe nie odegrały tak doniosłej roli z jednej strony w tworzeniu się jednolitej świadomości narodowej warstwy rządzącej, z drugiej zaś w umacnianiu więzi łączących różnorodną pod względem etnicznym szlachtę z państwem polskim. One to chyba zapobiegły w ostatecznym rachunku rozpadnięciu się Rzeczypospolitej w dobie Potopu, one też sprawiły, że obca nam z ducha i języka szlachta Prus Książęcych będzie jeszcze w drugiej połowie XVII wieku domagać się powrotu pod berło królów polskich”. Tazbir J., *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, w: Stefanowska Z. (red.), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 11.

<sup>33</sup> Tazbir J., *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, dz. cyt., s. 11.

<sup>34</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego...*, dz. cyt., s. 16.



ludu” (jak to ujmie w *O poprawie Rzeczypospolitej*) w kierunku tyranii i anarchii. Lakonicznie i dobitnie uchwyci to w stwierdzeniu: „Ilu tedy szlachciców, tyle królewiat nad plebejuszami”<sup>35</sup>.

Tego rodzaju diagnoza znajdzie swój wymowny wyraz już w 1546 roku, w pełnej dramatyzmu denuncjacji i kasandrycznej konkluzji obecnej w mowie skierowanej *Do Narodu i Ludu Polskiego*. Czytamy tam: „Ci, którzy mają władzę, zmuszają nas, obywateli, do tego, byśmy się wyrzekli nadziei”. Chodzi o nadzieję na życie spokojne i szczęśliwe – nadrzędny cel istnienia zarówno jednostki, jak i państwa. Podobny ton znajdziemy w wynikającej z analiz *status quo* Rzeczypospolitej, pełnej tragizmu konkluzji: „musi upaść ta Rzeczypospolita, ponieważ sama chce tego. Kiedyż bowiem zguba Rzeczypospolitej może być bliższa niż wtedy, gdy ci, co nią rządzą, używają tyrańskich sposobów, by bronić jakiegoś prawa? Cóż może bardziej odstręczać serce ludu od tych, co nim rządzą, niż władza pełna gwałtów i nie do zniesienia dla narodu chrześcijańskiego, władza gwałcąca naturę i wszystkie prawa boskie i ludzkie?”<sup>36</sup>

\*

Biorąc pod uwagę drugie z pojęć proponowanej przez nas triady, mianowicie zagadnienie jednostkowej i zbiorowej podmiotowości w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, celem semantycznego dookreślenia pola badawczego interesującej nas problematyki, termin „podmiotowość” i jemu pokrewne będziemy rozumieć jako bycie nosicielem uprawnień i zobowiązań jako ich jednostkowy i/lub zbiorowy depozytariusz i dysponent. Jest to bycie przynależne jednostce w sposób bezpośredni, czyli wynikający z natury bycia człowiekiem, i/lub pośredni, to znaczy zaistniały na mocy jej instytucjonalnego umocowania, powstałego w wyniku przynależności tejże do danej społeczności. Ukonkretnienie tak definiowanej podmiotowości w obszarze życia publicznego wspólnoty politycznej stanowić będzie „podmiotowość obywatelska”.

<sup>35</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. III, § 2, s. 240.

<sup>36</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego...*, dz. cyt., s. 31.

telską”, mogącą wyrażać się już to w jednostkowych, już to w zbiorowych działaniach w tej sferze.

Przyjmując tego rodzaju definicję podmiotowości, obejmującą polem semantycznym zarówno „podmiotowość bezpośrednią”, określaną przez nas także mianem „podmiotowości substancjalnej”, gdyż przynależy człowiekowi z natury przez fakt bycia istotą ludzką, jak i „zapośredniczoną” – polityczną podmiotowość jednostki i społeczeństwa, to znaczy podmiotowość obywatelską, należy zauważyć, że autor *O poprawie Rzeczypospolitej* w pismach społeczno-politycznych wypracuje jej istotne zręby. Uczyni to, wychodząc w swoich rozważaniach od racjonalno-wolitywnej koncepcji człowieka, w którym „są (...) jakoby iskry rozsądku i cnoty, by mógł się znakomicie sprawować”<sup>37</sup>. Przyjmując tego rodzaju punkt wyjścia, równocześnie założy prymat prawego rozumu nad wolą i przyzna temu pierwszemu miejsce sprawcy, przewodnika i kierownika ludzkiego działania<sup>38</sup> w myśl Arystotelesowskiej teorii cnoty, oraz odwołując się w przytaczanej przez siebie argumentacji do źródeł natury teologicznej – prawa Bożego, filozoficznej – prawa natury, a także prawnopolitycznej – praw narodów.

Do znaczących wyartykułowań zrębów tejże podmiotowości w obszarze „podmiotowości bezpośredniej”, czyli substancjalnej należy wskazać zwłaszcza na zgłaszane wielokrotnie przez Modrzewskiego – jako przysługujące każdemu – prawo do: ochrony życia, posiadania własności, dobrego imienia i poważania, godności osobistej, życia dobrego i szczęśliwego czyli uczciwego oraz wolności słowa. Powyższe postulaty Modrzewskiego wyrażają się w postulowanych *ante litteram* prawach człowieka i obywatela lub ich istotnych przesłankach, wyprowadzanych z powyższych źródeł, i odnoszą się do wszystkich ludzi, zaś w kontekście poruszanej tutaj problematyki *a fortiori* do ogółu mieszkańców Rzeczypospolitej, bez względu na ich przynależność stanową. (Warto zauważyć, że Modrzewski swoimi przemyśleniami teraz analizowanymi wyprzedza o ponad dwa wieki Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 roku.) Natomiast w sferze „podmiotowości obywatelskiej” trzeba zwrócić uwagę na postulowane przez autora *O popra-*

<sup>37</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. V, § 2, s. 103.

<sup>38</sup> Por. tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. V, § 4 i 5, s. 107-108.

wie *Rzeczypospolitej* prawa i wolności polityczne, znajdujące swój wyraz w: obywatelskim egalitaryzmie, powszechnym obywatelskim solidaryzmie, wolności wszystkich w dążeniu do urzędów i zaszczytów, równości wobec prawa i sądu, prawie do udziału wszystkich w życiu publicznym (w zgromadzeniach publicznych odnośnie spraw politycznych i religijnych), wolności słowa i swobodzie dysput oraz rozważań w kwestiach politycznych i religijnych, niezbywalnej podmiotowości prawodawczej wspólnoty politycznej.

Nie podejmując się kompleksowej analizy wszystkich wypowiedzi wolborzańskiego myśliciela, dotyczących wyżej wymienionych praw i swobód oraz ich wzajemnych odniesień, gdyż wykracza to poza przyjęte metodologiczne założenia niniejszej publikacji, ale starając się przybliżyć naszym zdaniem najważniejsze wątki myśli autora w tym zakresie, pragniemy wskazać na wybrane konteksty, w których znajdują one wyartykułowanie, zaczynając od praw odwołujących się do podmiotowości bezpośredniej, czyli substancjalnej:

- a) Prawo do ochrony życia – zostanie ono sformułowane zarówno w *Mowach*, jak i w dziele życia, rozprawie *O poprawie Rzeczypospolitej*, jako główna racja przemawiająca przeciw zwalczanemu przez Modrzewskiego „prawu o okupie”. Prawu będącemu, według niego, jaskrawym naruszeniem zasad prawego rozumu i sprawiedliwości, i wymagającemu bezwzględnie zniesienia na skutek wprowadzenia przez nie nierównej kary za zabójstwo, uzależnionej od przynależności stanowej sprawcy i ofiary. Modrzewski w *Przedmowie do „Łaskiego”*, czyli *pierwszej mowy o karze za mężobójstwo* (1543) wskaże na potrzebę prawa chroniącego życie każdego człowieka, jako na „podwalinę i główną siłę Rzeczypospolitej”<sup>39</sup>, a tym samym argumentuje jego konieczność fundamentalną dla Rzeczypospolitej racją stanu. Natomiast w *Mowie trzeciej – Do Narodu i Ludu Polskiego* (1546), konstatując nieskuteczność dotychczasowych swoich starań w tej materii, wesprze swoje stanowisko argumentacją natury teologicznej, prawno-politycznej i filozoficznej. Jej nić przewodnią stanowić będzie teza, że ochrona życia każdego człowieka to „rzecz

<sup>39</sup> Frycz Modrzewski A., *Przedmowa do „Łaskiego”*, czyli *pierwszej mowy o karze za mężobójstwo*, dz. cyt., s. 8.

wynikająca z Bożych przykazań, z praw wszystkich narodów i z głosu samej natury”<sup>40</sup>.

- b) Prawo do posiadania własności – znajdzie ono szerokie uzasadnienie w *Mowie Prawdomówcy perypatetyka o postanowieniu Sejmu zezwalającym na odbieranie mieszczanom wiejskich posiadłości* (1543), powstałej w reakcji na ustawę zabraniającą mieszczanom nabywania ziemi i zmuszającą ich do sprzedaży już nabytej. W sposób reprezentatywny dla całego wywodu na temat prawa do własności, Frycz Modrzewski odwoła się do Arystotelesa, według którego rozum reflektujący nad naturą rzeczy winien być źródłem i uzasadnieniem dla prawa<sup>41</sup>. Stanowisko w tej sprawie wyrazi jednoznacznie, twierdząc: „I rozum, i sprawiedliwość nie pozwalają na to, ażeby w państwie opierającym się na prawach ktoś był zmuszony do oddania swej własności, którą nabył słusznie i prawnie, za którą zapłacił, którą otrzymał w spadku po przodkach”<sup>42</sup>. Samo zaś prawo, przyzwalające na tego rodzaju proceder kwalifikowany przez niego jako rozbój, określi on wielce wymownym mianem „pajęczej sieci”<sup>43</sup>.
- c) Prawo do dobrego imienia i poważania – zagadnienie to obszernie analizowane we wspomnianej już *Mowie Prawdomówcy perypatetyka o postanowieniu Sejmu zezwalającym na odbieranie mieszczanom wiejskich posiadłości* – pojawi się w związku z odmową plebejuszom, czyli mieszczanom i chłopom<sup>44</sup>, prawa do tak zwanej „sprawy rycerskiej”, co będzie kwestionowało tym samym ich możliwość wykazanie się cnotami męstwa, rozumianego tutaj jako dzielność na wojnie, i prawdomówności<sup>45</sup>, to znaczy wiarygodności składanych przez nich świadectw dotyczących ich wojennych wyczynów. Powróci ono także pośrednio w rozprawie *O poprawie Rzeczypospolitej*, w refleksji nad istotą rządzenia właściwego królowi, którego kwintesencję, według jej autora, stanowić będzie myślenie i dbanie „o życie tych, którymi

<sup>40</sup> Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego...*, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>41</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>42</sup> Tamże, s. 37 i 55.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 44-45.

rzadzisz, o ich godność, obyczaje, prawa i mienie”<sup>46</sup>. Przyjęta przez Modrzewskiego argumentacja z jednej strony będzie się odwoływała do pamięci historycznej, dokumentującej wojenne męstwo stanów niższych, zaś z drugiej – do uzasadnień natury filozoficznej. Zgodnie z tymi uzasadnieniami, wszelkie cnoty właściwe są nie określone mu stanowi, lecz ludzkiej naturze, względem której fakt istnienia stanów, będących „ludzkim wynalazkiem”<sup>47</sup>, nie posiada żadnego znaczenia. Konsekwentnie, zastrzeganie jedynie dla szlachty prawa do chwały oręża jawi się jako bezzasadne, a co za tym idzie pozbawione znamion prawa – bowiem „prawo, które pozbawione jest uzasadnienia, nie jest w ogóle prawem”<sup>48</sup>. Stąd też odmawianie go niższym stanom stanowić będzie, według Modrzewskiego, zarówno jaskrawe zaprzeczanie faktycznemu stanowi rzeczy, a w konsekwencji formę obrabowywania ich z dobrego imienia<sup>49</sup>, jak i pogwałcenie przysługującego każdemu człowiekowi prawa do poważania i dobrego imienia, nabywanego dzięki własnej cnotcie.

- d) Prawo do godności osobistej – z renesansowo antropocentrycznego punktu widzenia ludzkiej egzystencji prawo to, w swoich istotnych aspektach przysługujących każdemu człowiekowi na mocy bycia z natury jego „ozdobą”, zostanie zasygnalizowane przez Prawdomówcę w kontekście sprawy rycerskiej, jako ostateczne uzasadnienie prawa do poważania dzięki męstwu okazanemu na wojnie. Jego ideę zdaje się dobrze oddawać odwołująca się do właściwych prawemu rozumowi zasad logicznego wnioskowania konstatacja: „cóż z tego, że się komuś przyznaje nazwę człowieka, jeśli mu się odmawia tego, co jest jego ozdobą: umiłowania prawdy oraz powagi i znaczenia jego świadectwu, gdy mówi o znakomitych czynach”<sup>50</sup>.
- e) Prawo do życia dobrego i szczęśliwego czyli uczciwego – Modrzewski sformułuje je wielokrotnie w swoich pismach, zarówno w refleksji nad celem istnienia państwa, jak i w rozwijanej przez siebie,

<sup>46</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga III. O wojnie, rozdz. II, § 3, s. 313.

<sup>47</sup> Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>48</sup> Tamże, s. 50.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>50</sup> Tamże, s. 54.

a nawiązującej do Arystotelesowskiej antropologii oraz teorii cnoty koncepcji człowieka umiarkowanego. Człowieka kierowanego przez prawy rozum wspierany pilnością i przyzwyczajaniem czynienia tego, „co należy”, i w ten sposób prowadzonego przez tenże rozum „na drogę środkową między tym, co za mało, a tym, co za wiele”<sup>51</sup>, czyli na drogę dzielności moralnej. A wszystko po to, aby ani miłość, ani nienawiść, ani nadzieja, ani strach, ani jakiegokolwiek inne uczucie nie przekroczyło granic uczciwości<sup>52</sup> – fundamentu życia dobrego i szczęśliwego, stanowiącego zarazem podstawowe kryterium wszelkiego ludzkiego działania tak jednostkowego, jak i zbiorowego.

- f) Prawo do wolności słowa – tego rodzaju postulat w sposób szczególnie wyrazisty pojawi się w *Mowie o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański* (1546), jakkolwiek cała twórczość pisarska Frycza Modrzewskiego będzie jego wyrazem. W przywołanej *Mowie* jej autor będzie domagał się dla wszystkich wspomnianej wolności słowa w odniesieniu do spraw religijnych, argumentując: „Nikommu (...) nie wolno zamykać ust w sprawie, która dotyczy sumienia każdego człowieka, jeśli idzie o jego stosunek do Boga”<sup>53</sup>. Natomiast w powstałej w tym samym czasie *Mowie Do Narodu i Ludu Polskiego* powyższy problem zostanie zasygnalizowany z punktu widzenia „uczciwości” i właściwych jej roszczeń w na poły retorycznym pytaniu: „Kto zniesie spokojnie, że ludziom zacnym nie wolno oddawać głosu tak, jak tego żąda ich uczciwość?”<sup>54</sup> Tematyka ta powróci także, między innymi, w rozważaniach *O poprawie Rzeczypospolitej*, w formie konkretnego wymogu dotyczącego kultury życia publicznego, mianowicie odwagi mówienia tego, co się myśli<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. V, § 5, s. 107.

<sup>52</sup> Por. tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. V, § 3, s. 105.

<sup>53</sup> Frycz Modrzewski A., *Mowa o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański*, w: Frycz Modrzewski A., *Wybór pism*, dz. cyt., s. 66. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Frycz Modrzewski A., *Mowa o wysłaniu posłów*...

<sup>54</sup> Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego*..., dz. cyt., s. 15.

<sup>55</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. XI, § 6, s. 149.

Jeśli chodzi natomiast o sferę „podmiotowości obywatelskiej”, pośród zgłaszanych przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego – jako wyrażających jej istotę – zarówno faktycznie funkcjonujących lub też jedynie postulowanych praw, obowiązków i wolności politycznych, jak też artykułowanych przez niego przesłanek kładących podwaliny pod ich sformułowanie, najważniejsze z nich, wraz z ich źródłowo dokumentowaną egzemplifikacją, stały się już przedmiotem naszych refleksji w kontekście analiz wizji Rzeczypospolitej jako republikańskiego, obywatelskiego stowarzyszenia się ludzi<sup>56</sup>. Mianowicie te dotyczące: a) obywatelskiego egalitaryzmu, implikującego prawo do obywatelstwa jako przysługujące wszystkim mieszkańcom Rzeczypospolitej oraz wynikające zeń prawo do udziału w życiu publicznym, zarezerwowane dotychczas dla stanów wyższych; b) obowiązku powszechnego, obywatelskiego solidaryzmu; c) wolności wszystkich w dążeniu do urzędów i zaszczytów zgodnie z założeniami przyjmowanej przez Modrzewskiego koncepcji najlepszej Rzeczypospolitej: „w której są owe trzy rodzaje: rządy królewskie, rządy najlepszych i rządy ludowe, to znaczy (...), w której cnota króla wszystkim rządzi, najlepszym w narodzie najwyższe dostają się dostojęstwa, a wszystkim na równi pole otwarte do gonienia za chwałą i sławą dzielności”<sup>57</sup>; d) równości wszystkich wobec jednego prawa i sądu; e) niezbywalnej podmiotowości prawodawczej wspólnoty politycznej, względem której władca: „moc nadawania praw otrzymał od rzeczypospolitej i dzierży ją w imieniu rzeczypospolitej, której jest przedstawicielem”<sup>58</sup>.

Tytułem uzupełnienia powyższego katalogu uprawnień, powinności i wolności obywatelskich, nie zgłaszając jednak roszczeń do jego pełnej rekonstrukcji, pragniemy na koniec jedynie zasygnalizować istotny wątek problematyki wolności słowa. Wolności – jak wynika to z toku argumentacji przytaczanej przez wolborzańskiego myśliciela w *Mowie o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański* oraz w mowie: *Do Narodu i Ludu Polskiego* – przynależnej konstytutywnie każdemu człowiekowi z faktu jego bycia istotą religijną i moralną i znajdującej swoje ukon-

<sup>56</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. III, s. 100.

<sup>57</sup> Tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. II, s. 99.

<sup>58</sup> Tamże, Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 6, s. 300.



kretnienie w postulowanej swobodzie wypowiedzi i dysput na tematy dotyczące wiary oraz spraw publicznych Rzeczypospolitej. Ów istotny wątek tego rodzaju wolności to podejmowana przez Modrzewskiego sprawa odwagi mówienia tego, co się myśli<sup>59</sup> – fundament i wymóg rzeczywistej wolności słowa.

Wspomniana odwaga, rozważana w *O poprawie Rzeczypospolitej* w kontekście życia publicznego państwa w związku z kreślonymi przez Frycza Modrzewskiego obowiązkami senatora, zostanie wskazana przez niego jako *conditio sine qua non* obywatelskiej powinności, czyli angażowania się pod znakiem prawdy w służbie powszechnemu dobru Rzeczypospolitej. Angażowania niezastrzeżonego wyłącznie dla urzędu senatorskiego (biorąc pod uwagę postulowany, jako w swojej obowiązywalności dotyczący każdego, wymóg działania według zasad prawego rozumu i uczciwości), jakkolwiek od niego wymaganego w sposób szczególny.

W naszym rozumieniu zagadnienia podmiotowości obywatelskiej stoimy na stanowisku, że w tego rodzaju zaangażowaniu możemy upatrywać ostateczne uzasadnienie i uprawomocnienie tejże podmiotowości. Jej legitymizację, której istotę pięć wieków później sformułuje Józef Tischner w epistemologiczno-etycznej zasadzie podmiotowości obywatelskiej, według której: „Tylko ten, kto jest podmiotem prawdy, może stać się potem podmiotem władzy”<sup>60</sup>. Sygnalizując powyższą zasadę, odsyłamy do analiz Tischnerowskiej koncepcji podmiotowości obywatelskiej oraz jego wizji społeczeństwa obywatelskiego, stanowiących w niniejszej rozprawie przedmiot rozdziału poświęconego normatywnej idei społeczeństwa obywatelskiego jako wspólnoty etycznej.

\*

Trzecie z pojęć analizowanej przez nas triady, mianowicie „kultura obywatelskości” zdaje się znajdować swoje szczególnie wyraziste wyartykułowanie w nakreślonym przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego

<sup>59</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. XI, § 6, s. 149.

<sup>60</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 150.



ideale najwyższych urzędów Rzeczypospolitej, w zasadach postępowania w obszarze życia publicznego, a także w już omawianych prawach, swobodach i powinnościach obywatelskich.

W celu uniknięcia możliwych nieporozumień co do rozumienia pojęcia „kultury obywatelskości”, przypominamy, że jest ona definiowana przez nas jako paradygmatyczny zespół zarówno idei oraz rozwijanych na ich bazie teorii tego rodzaju wieloaspektowej rzeczywistości społeczno-politycznej, jak też formułowanych w oparciu o nie określonych norm i wzorców zachowań obywatelskich w obszarze politycznej i pozapolitycznej działalności członków danego społeczeństwa – zespół pozostający w istotnym odniesieniu do swoich teoretycznych przesłanek natury filozoficznej, kulturowej i społecznej<sup>61</sup>.

W interesującym nas temacie Modrzewski przyjmuje charakterystyczne dla renesansowego ideału człowieka wyznaczniki, mianowicie drogę rozumu i doskonałość cnoty, za kluczowe zasady służące właściwemu urządzeniu ludzkiego życia. To zaś „właściwe urządzenie życia”, w jego rozumieniu, winno cechować umiarkowanie i zrównoważenie, niezbędne, aby żyć uczciwie, wzniośle, mężnie i poważnie, i w ten sposób osiągnąć prawdziwą chwałę, która, jak pisał: „nie na dostojności rodowej polega ani na bogactwach, ani na świetnym orszaku sług, bo to mogą mieć tak samo dobrzy jak źli, ale na tych cnotach, które tylko dobrych zdobią: na mądrości, sprawiedliwości, umiarkowaniu, uprzejmości, na pogardzie dla złych przygód losu ludzkiego”<sup>62</sup>. Wzorcowe urzeczywistnienie tych fundamentalnych zasad w odniesieniu do Rzeczypospolitej i jej publicznego życia, a zatem i zasadniczych przejawów tego, co rozumiemy pod pojęciem kultury obywatelskości, Frycz Modrzewski zawarł w szkicowanej przez siebie figurze idealnego króla. W figurze, której w założeniach – wyłożonych w *O poprawie Rzeczypospolitej*, w rozdziale IX księgi *O obyczajach*, zatytułowanym *O królu* – miałyby przysługiwać prerogatywa najmądrzejszego i najbardziej sprawiedliwego obywatela, ucieleśniającego w najwyższym stopniu ducha obywatelskości i wyrażającego go w swoim postępowaniu. Modrzewski da temu wyraz w spinającej rozdział *O królu* idei „przodowania wszyst-

<sup>61</sup> Por. *Wprowadzenie*, s. 12-13 niniejszej książki.

<sup>62</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. *O obyczajach*, rozdz. VIII, § 6, s. 119, 118.

kim”, w otwierającym szczegółowe rozważania nad przymiotami króla sformułowaniu: „Nie wystarczy (...), aby się wyróżniał tylko dzielnością i godnością ten, kto chciałby tę najwyższą władzę odpowiednio w Rzeczypospolitej sprawować; taki winien przodować wszystkim także mądrością i innymi cnotami”<sup>63</sup>, a także w zamykającej te rozważania konkluzji: „jest rzeczą władcy takim się okazać w kierowaniu swym życiem, jakimi chciałby mieć ludy sobie poddane. (...) Tym sposobem władca i swój dwór będzie uczył, i urzędnikom zaleci uczciwe załatwienie wszystkiego, i kapłanów do ich powinności zachęci, i młodzieży wskaże drogę kształcenia się w sztukach szlachealnych i ludzi sobie poddanych rozumniejszymi uczyni i skwapliwsiymi do spełniania powinności wszelkiego rodzaju”<sup>64</sup>. Sformułowany w ten sposób przez Modrzewskiego wzorcotwórczy ideał króla–obywatela to u Polaków z wyboru wszystkich stanów, a nie z urodzenia<sup>65</sup> – *sui generis* najznamienitszy przedstawiciel obywatelskiego stowarzyszenia się ludzi we wspólnocie politycznej<sup>66</sup>. Zaś równie wzorcotwórczo rozumiana istota właściwego mu urzędu „odpowiednio w Rzeczypospolitej sprawowanego”, mianowicie w duchu Arystotelesowskiej *spoudaia pólis*, to idea urzędu stojącego na straży równej troski o wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej, zgodnie z którą „musi (...) królowi na równi leżeć na sercu cnota, dobro i godność wszystkich obywateli i na równi o nie musi on dbać”, a także myśl o jego służebnej naturze w duchu podzielanej przez Modrzewskiego zasady, że królowie „są dla ludu, a nie lud dla nich”<sup>67</sup>. Natomiast ideał kultury obywatelskości, którego znaczących rysów możemy doszukiwać się w tym namyśle Modrzewskiego nad istotą urzędu królewskiego, to współtworzony przez mądrość prawego rozumu i obywatelskie cnoty z umiarkowaniem i sprawiedliwością na czele ideał rozważnej troski o dobro powszechne Rzeczypospolitej – ideał urzeczywistniający nadrzędny cel, dla którego powstaje państwo, czyli „aby wszyscy oby-

<sup>63</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. IX, § III, s. 122.

<sup>64</sup> Tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. IX, § IV, s. 137, 138.

<sup>65</sup> Por. tamże, Księga II. O obyczajach, rozdz. IX, § II, s. 121.

<sup>66</sup> Por. tamże, Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 6, s. 300.

<sup>67</sup> Tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. IX, § III, s. 122.

watele mogli żyć spokojnie i szczęśliwie”<sup>68</sup>. Jest to ideał zaangażowania obywatelskiego, który został jako wzorzec uchwycony w figurze króla, lecz stosownie do specyfiki poszczególnych stanów, równie obecny jest w rozważanych przez Modrzewskiego powinnościach stanu senatorskiego i szlacheckiego oraz stanów niższych. Jego jądro wyrażałby – jako obowiązujący wszystkich bez wyjątku – republikański prymat tego, co „publiczne”, nad tym, co „prywatne”, w myśl zasady: „bardziej troski godna jest Rzeczpospolita niż korzyści ludzi prywatnych”<sup>69</sup>.

Tego rodzaju idea kultury obywatelskości, jako kultury rozważnej troski w sprawach publicznych Rzeczypospolitej, znajdzie jedno ze swoich znaczących wyartykułowań na kartach rozprawy *O poprawie Rzeczypospolitej* w swego rodzaju katalogu zasad, których w sprawach kraju winien przestrzegać senat oraz wszyscy doradcy. Składają się na niego: gruntowna znajomość przedmiotu debaty, prymat rozumu jako „pośrednika w naradzie”, namysł wolny od dorywczości mówienia oraz złych namiętności, uczciwość i deliberacja, otwartość na argumentacje innych, odwaga mówienia tego, co się myśli, oraz preferencja „ważenia głosów”. Reasumując swoje przemyślenia w tym temacie, Frycz Modrzewski konstatuje: „Kto tedy po gruntownym namyśle przystąpi do omawiania sprawy, biorąc pod uwagę przede wszystkim uczciwość, kto nie będzie ulegał przewrotnym namiętnościom, przytaknie zdaniu innych bezstronnie, powie swobodnie, co uważa za słuszne, a przy uchwałach będzie głosy bardziej ważył, niż liczył, o tym będziemy wiedzieli, że nie mówi z lenistwa niczego lekkomyślnie ani przewrotnie ze słabości rozumu, ale że mówi poważnie, wiernie i mężnie; że nie czyni niczego dla chwały własnej czy stronniczo, ale wszystko z miłości do Rzeczypospolitej”<sup>70</sup>.

Inne z istotnych ukonkretnień tak rozumianej kultury zdaje się dobrze oddawać idea szlachectwa cnoty. Idea niezależnego od stanu – gdyż konstytutywnie odniesionego do przymiotów ludzkiej duszy, która, jak twierdził: „jest taka sama w każdym stanie”<sup>71</sup> – wyróżnika człowieka

<sup>68</sup> Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga II. O prawach, rozdz. III, § 1, s. 237.

<sup>69</sup> Tamże, Księga II. O prawach, rozdz. XXI, § 4, s. 297.

<sup>70</sup> Tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. XI, § 8, s. 151.

<sup>71</sup> Tamże, Księga I. O obyczajach, rozdz. IX, § 3, s. 129.

a) szlachetnego, ukształtowanego w szkole republikańskich cnót obywatelskich, pośród których prym będą wiodły: umiarkowanie, sprawiedliwość, hojność oraz męstwo (według Prawdomówcy perypatetyka, cnoty niezbędne do życia szczęśliwego), i b) biorącego na siebie trud współodpowiedzialności za losy kraju w duchu etosu rycerskiego. Idea, którą Andrzej Frycz Modrzewski sformułuje w jednej ze swoich *Mów* z 1543 roku, pisząc: „Byli za naszych przodków wśród szlachty ludzie dzielni, miłujący sprawiedliwość i zacni. A skoro sami dzięki cnocie zasłużyli na herb szlachecki, uważali, że tą samą cnotą, którą zdobyli szlachectwo, powinni je także utrzymywać. (...) W ojczyźnie szanowali ich plebejusze, lękał się ich ościenny nieprzyjaciel. Nie usiłowali przypodobać się ludowi strojami ani złotymi łańcuchami, ani hucznymi biesiadami, ale ludzkością wobec plebejuszów, miłością do Rzeczypospolitej, męstwem wobec nieprzyjaciela. Chcieli, aby ziomkowie kochali ich, a nie by się ich bali”<sup>72</sup>. Uważamy, że w interesującej nas sprawie przytoczona w tym opisie triada postaw, mianowicie: ludzkość wobec stanów niższych, miłość do Rzeczypospolitej oraz męstwo wobec nieprzyjaciół w sposób niezwykle trafny oddaje kwintesencję ideału kultury obywatelskości proponowanej przez Modrzewskiego.

W odniesieniu do niej prezentowana przez myśliciela w dziele *O prawie Rzeczypospolitej* idea prowadzonych pod przewodnictwem prawdy racjonalnych i otwartych na merytoryczną argumentację działań komunikacyjnych w sferze życia publicznego, poszukujących tego, co konieczne dla dobrego urzędu kraju, i stanowiących w jego rozumieniu przejaw miłości do Rzeczypospolitej, wpisuje się w powyższą triadę jako znacząca eksplikacja jednego z jej konstytutywnych członów.

\*

Niczym na antypodach tak kreślonego ideału społeczeństwa wolnych i równych sobie w prawach i swobodach obywateli Pierwszej Rzeczypospolitej oraz właściwej mu idei kultury obywatelskości wykształci się formuła *de facto* obowiązującej wykładni obywatelskiej podmiotowości szlachty, wyrażającej ją kultury obywatelskiej, czyli kultury politycznego samostanowienia według faktycznie przyjętych w praktyce ży-

<sup>72</sup> Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 53.

cia politycznego standardów działań obywatelskich oraz szlacheckiego społeczeństwa – obywatelskiego stowarzyszenia się szlachty w typ stanu -narodu. Społeczności w odniesieniu do stanów niższych zamkniętej oraz władczej i oskarżanej wręcz o nienawiść do nich, kiedy to do głosu, miast rządzonej zasadami prawego rozumu obywatelskiej rozważnej troski o powszechne dobro Rzeczypospolitej, dochodzić będzie, według Modrzewskiego, raczej rządzona namiętnościami serca kultura prywaty, nienawiści i warcholstwa, czemu wielokrotnie da wyraz w swoich pismach<sup>73</sup>. Równocześnie jednak społeczności–wspólnoty, w odniesieniu do współtworzących ją członków, cechującej się niespotykanym wówczas w Europie demokratyzmem<sup>74</sup> – jakkolwiek w jego stopniowo zanikającej postaci wraz z umacnianiem się oligarchii magnackiej i jej społeczno-politycznego znaczenia. Formuła legitymizowana przez jej współczesnych wspomnianymi już przywilejami stanowymi oraz podnoszoną przez szlachtę koniecznością obrony „złotej wolności” przed głoszonym przez nią niebezpieczeństwem *dominium absolutum* władzy królewskiej. Stanowić ona będzie wytwór szlacheckiej kultury politycznej, odzwierciedlającej jej stanową świadomość i pozycję.

Ten stan rzeczy znajdzie swój wyraz, z jednej strony, w *de facto* przyjętych rozwiązaniach ustrojowych, wyrażających się między innymi w zwiększeniu prerogatyw szesnastowiecznego sejmu, a także w podejmowanych przedsięwzięciach zmierzających do naprawy Rzeczypospolitej – czy to według wzoru szesnastowiecznych inicjatyw ruchu egzekucyjnego<sup>75</sup>, czy też siedemnasto- i osiemnastowiecznych społeczno-politycznych programów naprawczych i prób reform ustrojowych.

<sup>73</sup> Por. Ekes J., *Złota demokracja*, dz. cyt., zwłaszcza część druga, rozdział pierwszy: *Demokratyzm staropolski (1490–1632)*.

<sup>74</sup> Jednym z wielu sformułowań tego rodzaju stanowiska wyrażającego znaczącą obecność kultury prywaty i nienawiści w społeczeństwie szlacheckim może być twierdzenie, iż: „Nie trzeba też sądzić, że o Rzeczypospolitej myśli ten, co idzie za własnymi prywatnymi korzyściami albo powoduje się miłością czy nienawiścią jakiegoś stanu, jak na przykład nie tajne to, że bardzo wielu broni tak kary pieniężnej [w kwestii prawa o okupie] z nienawiści do plebejuszów a z miłości do stanu szlacheckiego”. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. XI, § 4, s. 147.

<sup>75</sup> Por. Wyczański A., 1506–1586, w: Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 169.

Zaś z drugiej, w przemianach kulturowych, politycznych i społecznych hamujących jej konieczne reformy. Do brzemiennej w konsekwencje przejawów tych ostatnich należy zaliczyć zwłaszcza dochodzący silnie do głosu siedemnasto- i osiemnastowieczny sarmatyzm w swoich wątkach stanowiących „krańcową apologię ustroju politycznego Rzeczypospolitej”<sup>76</sup>, wzrost potęgi magnaterii i postępującą anarchizację życia społeczno-politycznego<sup>77</sup>.

W ten sposób historycznie kształtującą się postać szlacheckiej demokracji Rzeczypospolitej połowy XVI wieku cechować będzie, z jednej strony, troska o dobro tejże. Troska wyrażająca zmysł obywatelski stanu szlacheckiego i jego siłę<sup>78</sup>, której szczytowym instytucjonalnym wyrazem stanie się polski szesnastowieczny parlamentaryzm, zaś legislacyjnym – ustawodawstwo odzwierciedlające realia wielonarodowej i wieloreligijnej wspólnoty politycznej. Jednym z przykładów tego ostatniego będą rozwiązania prawne w sprawie tolerancji religijnej przyjęte przez Konfederację Warszawską (1573). Natomiast z drugiej strony, charakteryzować ją będą kładące się coraz głębszym cieniem na tak rozumianej obywatelskiej mądrości procesy i zjawiska, do których zaliczymy przede wszystkim:

- a) nasilające się przedkładanie dobra prywatnego nad dobro wspólne kraju, o którym czytamy w szesnastowiecznej literaturze politycznej, a szczególnie jaskrawo widoczne w działaniach siedemnasto- i osiemnastowiecznej, magnaterii posuwającej się w realizacji własnej polityki niekiedy aż do zdrady stanu (np. Hieronim Radziejowski, Krzysztof Opaliński, Bogusław i Janusz Radziwiłłowie, Jerzy Lubomirski);
- b) postępujące osłabianie głównych instytucji politycznych Rzeczypospolitej, mianowicie władzy centralnej tak królewskiej – pod hasłem walki z zakusami ustanowienia *dominium absolutum* – jak i izby poselskiej na skutek coraz częstszego zrywania sejmów;
- c) dymorfizm prawny, czyli stosowanie odmiennych sankcji w związku z popełnieniem tego samego rodzaju przestępstwa w zależności od statusu społecznego jego sprawcy (np. kara za zabicie szlachcica lub

<sup>76</sup> Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, dz. cyt., s. 134.

<sup>77</sup> Por. Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 227-228.

<sup>78</sup> Por. Ekes J., *Złota demokracja*, dz., cyt., s. 209.

- nie-szlachcica przez szlachcica albo człowieka niższego stanu regulowana „prawem o okupie”);
- d) rozwijająca się anarchizacja życia publicznego na skutek braku poszanowania stanowionego prawa oraz jego egzekwowania (samowola szlachecka<sup>79</sup>);
- e) postępująca utrata ducha odwagi i poświęcenia oraz „warcholstwo” definiowane przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego jako wrogość wszelkiej uczciwości<sup>80</sup>.

Zjawiska te i procesy ostatecznie wezmą górę w konfrontacji z wyrażającym troskę o dobro powszechne Rzeczypospolitej zmysłem obywatelskim, co pociągnie za sobą dalekosiężne konsekwencje o brzemien-nych dla kraju skutkach.

## 1.2. Myśl Piotra Skargi

W obliczu zaistniałej sytuacji na przełomie XVI i XVII wieku da się słyszeć demaskujące wołanie: „Ustawicznie się mury Rzeczypospolitej waszej rysują, a wy mówicie: Nic, nic! Nie-rządem stoi Polska! Lecz gdy się nie spodziewacie, upadnie i was wszystkich potłucze!”<sup>81</sup> Wołanie to, kontestujące sarmacką ideę „polskiego nie-rządu” (przygotowującą szlachecki providencjalizm) i podejmujące reformatorskie wysiłki, będzie dochodziło z kręgów zbliżonych do stronnictwa regalistów, jednak w swojej konkluzji prawdopodobnie będzie podzielane również przez niektórych zwolenników szlacheckiej wolności, dostrzegających narastające zagrożenie i jego powagę.

Głos ten współbrzmiały ze sformułowaną przez Modrzewskiego kasandryczną wizją przyszłości Rzeczypospolitej będzie rozbrzmiewał u schyłku XVI wieku w *Kazaniach sejmowych* – teologiczno-filozoficznym traktacie politycznym jezuita Piotra Skargi (1536–1612), podejmującym problematykę zagrożeń nękających Rzeczpospolitą oraz

<sup>79</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Mowa Prawdomówcy perypatetyka...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>80</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *Do Narodu i Ludu Polskiego...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>81</sup> Skarga P., *Kazania sejmowe*, oprac. Tazbir J., Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, *Kazanie ósme*, s. 171.



konieczności jej głębokich reform. W odniesieniu do tych pierwszych Skarga tematem swoich rozważań uczyni: przedkładanie osobistych korzyści nad miłość Ojczyzny i jej dobro powszechne, skłócenie stanów wyższych, niszczenie fundament królestwa naruszenia religii katolickiej, osłabienie instytucji króla, postępujący zanik praworządności w jej różnych postaciach – o czym będzie pisał wręcz: „Zginęła w tym królestwie karność i *disciplina*, bez której żaden rząd uczynić się nie może”<sup>82</sup> – a także stanowienie niesprawiedliwych praw, znajdujące swój wyraz między innymi w łamiącym wszelkie wymogi sprawiedliwości względem stanów niższych despotyzmie stanów wyższych, określanym przez niego mianem szlacheckiego *absolutum dominium*<sup>83</sup>.

Diagnostując tego rodzaju przejawy kultury politycznej państwa, określane w kazaniach–traktatach mianem „chorób Rzeczypospolitej”,

<sup>82</sup> Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., Kazanie pierwsze, s. 10. Skarga sygnalizowaną w *Kazaniu pierwszym* sprawę zanikającej praworządności, fundamentalną dla idei państwa prawa uczyni wiodącym tematem *Kazania siódmego*. Analizując teorię i praktykę w tej materii, będzie konstatawał: „Piszemy prawa, a więcej tych, które żadnego wypełnienia nie mają. Karty mażemy, a papier ukazujem, a po staremu w nierządzie żyjem. Na czym to królestwo i ludzie w nim barzo chramie [cierpi]. Mówić, pisać, wywodzić umiemy, a czynić namniej. Nie masz pilnych, nie masz ostrych, nie masz porządnych, nieodproszonych urzędników. Lada czym się od egzekucyje uwiedzie, ustrasz, przedaruje [da się przekupić]. Urzędy mocy nie mają, która by ludzie złe hamowała i do dobrego przymuszała. Jurysdyccyje złe opatrzone, rozerwane i rozmnożone. Jedna drugiej przeszkadza (...). I tym wszystko słabiej: i prawa na kartach, a na ludzkich obyczajach złość i swowolność zostaje”. Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., *Kazanie siódme*, s. 149.

<sup>83</sup> Zagadnienie narastającego despotyzmu szlachty, niejako w załączku i *ante litteram* pojawiające się już w polskiej myśli politycznej pierwszej połowy XVI wieku, pod postacią między innymi „nadmiernej wolności szlacheckiej”, a powracające w *Kazaniach sejmowych* w kolejnych odsłonach sześciu chorób toczących Rzeczypospolitą, znajduje swój szczególnie dobitny wyraz w wielce wymownej konstatacji *Kazania ósmego*: „A ona krew abo pot żywych poddanych i kmiotków, który ustawicznie bez żadnego hamowania ciecze, jakie wszytkiemu królestwu karanie gotuje? Powiedacie sami, iż nie masz państwa, w którym by barziej poddani i oracze uciśnieni byli pod tak *absolutum dominium*, którego nad nimi szlachta bez żadnej prawnej przeszkody używa. I sami widzimy nie tylo ziemiańskich, ale i królewskich kmiotków wielkie opresyje, z których żaden ich wybawić i poratować nie może. Rozgniewany ziemianin abo starosta królewski nie tylo złupi wszystko, co ubogi ma, ale i zabije, kiedy chce i jako chce, a o to i słowa złego nie ucierpi”. Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., *Kazanie ósme*, s. 167.



Skarga wyraża stanowisko, w myśl którego: „Nie tylo myślenim, ale działaniem i dotykaniem się rzeczy, i długim doświadczeniem roście i nabywa się mądrość do rządów ludzkich”<sup>84</sup>. W duchu tak artykułowanego praktycyzmu zaproponuje swój program społeczno-politycznych reform Rzeczypospolitej, budowany na fundamencie argumentacji biblijno-teologicznej, historycznej i filozoficznej. Jego założeniami wyściowymi uczyni nowotestamentowe przykazania wzajemnej miłości i jedności w Chrystusie (J 15,1-17), wskazując na ich społeczne oraz polityczne implikacje w życiu publicznym<sup>85</sup>, a także twierdzenie: „sprawiedliwość jest fundamentem wszystkiej Rzeczyposp[olitej]”. Jej nadrzędnym celem, podobnie jak w Arystotelesowskiej koncepcji *spoudała pólis* wyłożonej przez Stagirytę w *Polityce*, jest: „aby ludzie dobre *et bonos cives* czyniła”<sup>86</sup>. Równocześnie Skarga przyjmie – wspólnie z tymi założeniami – nawiązując między innymi do Arystotelesowskiej metafory ciała ludzkiego filozoficzną koncepcję państwa jako wspólnoty konstytutywnie współtworzonej przez wszystkie, zróżnicowane między sobą, lecz żyjące we wzajemnej podległości i harmonii stany, w myśl zasady: „w tej nierówności członków przedsię jest zgoda”<sup>87</sup>.

W oparciu o tego rodzaju założenia Piotr Skarga będzie się domagał:

- a) Przywrócenia praworządności, powszechnej obywatelskiej jedności oraz zgody, podstawowych form wyrazu obywatelskiej odpowiedzialności względem Rzeczypospolitej rozumianej w duchu Stagiryty i Cyserona. Pod ich egidą bowiem, jak podkreśli: „o sobie (...) radzić musim”<sup>88</sup>, argumentując: „Ojczyzna też rozdziałów, jako jedno ciało, nie cierpi”<sup>89</sup>.
- b) Poszanowania wymogu wpisanego *implicite* w tego rodzaju koncepcję organicystycznie rozumianego państwa, mianowicie „aby prawa były sprawiedliwe, wszystkim pożyteczne”<sup>90</sup>, podkreślając dobitnie:

<sup>84</sup> Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., *Kazanie pierwsze*, s. 26.

<sup>85</sup> Por. tamże, *Kazanie wtóre*, s. 31nn.

<sup>86</sup> Tamże, *Kazanie siódme*, s. 146-147.

<sup>87</sup> Tamże, *Kazanie trzecie*, s. 69.

<sup>88</sup> Tamże, *Kazanie trzecie*, s. 57.

<sup>89</sup> Tamże, *Kazanie trzecie*, s. 68.

<sup>90</sup> Tamże, *Kazanie siódme*, s. 146.

„nie ma nic jednemu stanowi pomagać, co by drugiemu szkodzić miało, boby się tak wszystko ciało samo od siebie psowało”<sup>91</sup>.

Kierowany do stanu szlacheckiego i programowo odwołujący się do rozumu, bez którego, jak pisał Skarga: „żadna sprawa dobrą być i porządną nie może”<sup>92</sup>, lecz także od pierwszych stron *Kazań* nie rezygnujący ze zwracania się do serc (przez odwoływanie się do uczuć), ten racjonalno-wolitywny program będzie sytuował urzeczywistnienie tego rodzaju założeń zmierzających do naprawy Rzeczypospolitej zarówno na płaszczyźnie instytucjonalnej, jak i osobowej. Mianowicie, w sferze działań mających za przedmiot reformę instytucjonalną Rzeczypospolitej – naprawę jej struktur i rozwiązań ustrojowych w perspektywie lepszego, czyli sprawiedliwego i praworządnego państwa, a także w sferze religijno-etycznej reformy osobistych postaw adresatów kazań, mającej na uwadze „dobrego człowieka i obywatela”. Obszary tak rozumianej zarówno instytucjonalnej, jak i egzystencjalnej reformy Skarga wskaże w analizie sześciu chorób toczących Rzeczpospolitą. Uczyni to, przyjmując podejście mądrościowo-zdroworozsądkowe w celu wykazania biblijnie, teologicznie, historycznie, filozoficznie i politycznie słusznościowego charakteru postulowanych zmian oraz ich społeczno-politycznego znaczenia. Równocześnie wzmocni tego rodzaju podejście, stosując w swojej argumentacji radykalny kauzalizm, wyrażający się w *Kazaniach* w głoszonej nieuchronności zguby Rzeczypospolitej, rozumianej w kategoriach kary (skutku), w sytuacji gdyby chciano trwać w stanie porzucenia dróg mądrości wiecznej i niestworzonej (przyczyny) odkrywanej przez mądrość ludzką, czyli „rozum przyrodzony”<sup>93</sup>. Stąd też podkreśla w zakończeniu *Kazania ósmego* wywodzony z organicystycznie rozumianej koncepcji Rzeczypospolitej uniwersalny charakter swoich przemyśleń przez zastosowanie figury ich inkluzywnie rozumianego potrójnego adresata: najmiłszych braci, ludu i ojczyzny<sup>94</sup>, współtworzącego jedną różnico-

<sup>91</sup> Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., *Kazanie siódme*, s. 147.

<sup>92</sup> Tamże, *Kazanie pierwsze*, s. 6.

<sup>93</sup> Por. tamże, *Kazanie pierwsze*, s. 6. W rozumieniu Skargi, mądrość ludzka pochodzi od mądrości Bożej i jest nią „rozum przyrodzony”. Tego rodzaju pogląd wyrazi on, stwierdzając jednoznacznie, że od mądrości wiecznej „i ta potoczna nasza jako świeca z niej zapalona pochodzi, to jest rozum przyrodzony”. Tamże.

<sup>94</sup> Por. tamże, *Kazanie ósme*, s. 176.

waną całość wspólnotowego „my”. Mając na uwadze owo „my”, radzi: „abyśmy nie ginęli, ale się przestraszywszy do ubłagania gniewu Pańskiego wszystko serce i myśli obrócili”<sup>95</sup>. Należy przy tym zauważyć, że to zbiorowe „my”, którego elitarną postać znajdujemy w inspirującej filozoficzny namysł Skargi myśli Platona i Arystotelesa, w rozważaniach autora *Kazań sejmowych* otrzyma odmienne od greckiego, mianowicie egalitarne rozumienie, współbrzmiące z koncepcją obywatela wyrażoną kilkadziesiąt lat wcześniej przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

Odwołująca się do mądrości słuchaczy oraz ich obywatelskiego zmysłu Skargowska rada nie spotka się z przyjęciem, jakiego oczekiwał jej autor. Również zgłaszany przez niego postulat obywatelskiej jedności i zgody na służbie powszechnego dobra praworządnej Rzeczypospolitej wszystkich stanów okaże się nieosiągalnym ideałem w realiach szesnastowiecznej polskiej demokracji szlacheckiej.

### 1.3. Myśl Stanisława Konarskiego

Podnoszone przez Piotra Skargę wołanie o naprawę kultury obywatelskiej, motywowane pogłębiającym się zanikiem praworządności, w XVIII wieku nabierze szczególnej wymowy w obliczu szybko postępującego chylenia się ku upadkowi szlacheckiej Rzeczypospolitej. Państwa, w którym, jak da temu wyraz Stanisław Konarski (1700–1773) w *Uwagach szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów* (1764): „każdy obywatel i obcy utyskuje na powszechne pomijanie praw, które stały się igraszką możnych: a jedyną przyczyną tego nieporządku jest brak sejmów”<sup>96</sup>. Zatem brak instytucji stanowiącej fundament i zwornik obywatelskiego samostanowienia szlacheckiej demokracji oraz jeden z filarów szlacheckiego ideału obywatelskości, paraliżowanej przez zrywające jej działalność *liberum*

<sup>95</sup> Skarga P., *Kazania sejmowe*, dz. cyt., *Kazanie ósme*, s. 176.

<sup>96</sup> Konarski S., *Uwagi szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów*, w: Konarski S., *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005, s. 309. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Konarski S., *Uwagi szlachcica polskiego*...

*veto*<sup>97</sup>. Problematyce tej Konarski poświęci program reform ustrojowych Rzeczypospolitej, przedstawiony w rozprawie *O skutecznym rad sposobie* (1761–1763). W dziele, które – jak się przyjmuje – „było najważniejszym polskim utworem politycznym od czasów ukazania się *O naprawie Rzeczypospolitej* Frycza Modrzewskiego i nie miało sobie równego do czasów ukazania się podstawowych prac Kołłątaja i Staszica z filozofii polityki”<sup>98</sup>. Jego kwintesencję wyrazi autor w lakonicznym twierdzeniu: „Wszystkie niezliczone nieszczęścia i szkody Rzeczypospolitej jedynie pochodzą *ex mala consiliorum forma*”<sup>99</sup>. Ze złej formy rad, opartej na zrywającym sejm *liberum veto*, którego status prawny Konarski określił jako zły obyczaj „na żadnym nie fundowany prawie”<sup>100</sup>.

W obliczu postępującego rozpadu podstawowego mechanizmu samostanowienia państwa, wyrażającego ideał szlacheckiej obywatelskości, Konarski podkreśla fundamentalną wagę sejmu, o którym będzie twierdził: „Co w ciele dusza, to są w Rzplitej sejmy, co ciało bez duszy, to Rzplita bez sejmów. (...) ta jedna (bo na co się szerzyć) tej Rzplitej istota”<sup>101</sup>. Ma także na uwadze realia ludzkiej natury, której rozumienie prezentowane przez Konarskiego, zdaniem Jana Woleńskiego, będzie miało „swoje filozoficzne źródło w przekonaniu o skłonności natury ludzkiej do zła i kierowania się partykularnym interesem, któremu to-

<sup>97</sup> Pośród różnych pism politycznych Stanisława Konarskiego, problematyka ta po raz pierwszy zostanie poruszona w *Rozmowie pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem o terażniejszych okolicznościach* (por. Konarski S., *Rozmowa pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem o terażniejszych okolicznościach*, w: Konarski S., *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, dz. cyt., s. 5, dalej dzieło to będzie cytowane jako: Konarski S., *Rozmowa pewnego ziemianina...*), a następnie przedstawiona między innymi w *Uwagach szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów* (por. Konarski S., *Uwagi szlachcica polskiego...*, dz. cyt., s. 309) oraz w *Liście pewnego Polaka do JW. Duranda ministra francuskiego, posłanego do dworu wiedeńskiego ku końcu roku 1770* (por. Konarski S., *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, dz. cyt., s. 329–331; dalej dzieło to będzie cytowane jako: Konarski S., *List pewnego Polaka...*). Swoje szerokie rozwinięcie znajdzie ona natomiast w dziele *O skutecznym rad sposobie*.

<sup>98</sup> Woleński J., *Oświecenie*, w: Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 233.

<sup>99</sup> Konarski S., *O skutecznym rad sposobie*, dz. cyt., Część I, § 1, s. 29.

<sup>100</sup> Tamże, Część II, § 11, s. 141.

<sup>101</sup> Tamże, Część I, § 21, s. 99–100.

warzyszą namiętności (Hobbes)”<sup>102</sup>. Przyjmując powyższe konstatacje jako fundamentalny punkt odniesienia swojego namysłu, autor *O skutecznym rad sposobie* tak sformułuje postulat stanowiący oś rozwijanego w tym dziele programu reform: „kiedy ludzi nie można odmienić, (...), bo to jest nad nasze siły (póki ludzi, póty i złego), toć w takie jakie teraz jest sejmowanie i obrad formę uważnie i pilno wejrzeć i one poprawić potrzeba. A to drugie jest w naszej mocy, i łatwiejsze, niż ta pierwsza chimera [reforma ludzkiej natury]”<sup>103</sup>.

Konarskiego program naprawy Rzeczypospolitej na drodze reform instytucjonalnych – którego istotnym aspektem będzie zniesienie utopijnej w swoich przesłankach antropologicznych i destrukcyjnej w praktyce życia publicznego (gdyż paraliżującej funkcjonowanie państwa) zasady jednomyślności wyrażającej się w *liberum veto* – zostanie tylko częściowo zrealizowany przez jemu współczesnych. Uczyni to sejm konwokacyjny w 1764 roku, znosząc *liberum veto* w sprawach skarbowych i wojskowych. Dopiero *Ustawa Rządowa* z dnia 3 maja 1791 roku – w pełni zniesie tę *mala consiliorum forma* czyli *liberum veto*: „jako duchowi niniejszej konstytucji przeciwne, rząd obalające, społeczność niszczące”<sup>104</sup>.

Rozwijany przez Konarskiego program reform, obejmujący zarówno rodzimą, jak i obcą, dawną i współczesną mu praktykę kultury politycznej w tym zakresie oraz właściwą jej myśl filozoficzną i tradycję prawną, w kwestii „skutecznego radzenia” będzie próbą powrotu do praw i zwyczajów „przodków i dziadów”. Tych, którzy „*pluralitate* o wszystkim radzili, ani o tym wiedzieli, żeby kto mógł sejmy całe protestacją kazić”<sup>105</sup>. Istotnie, w sposób nie budzący wątpliwości tego rodzaju zamysłowi da on wyraz w zamykającej rozprawę *O skutecznym rad sposobie* „Konkluzji”, nawołując: „wróćmy się *ad sapientes leges de communi consensu*, o wolnym domówieniu się o wszystko, wróćmy powagę więk-

<sup>102</sup> Woleński J., *Oświecenie*, dz. cyt., s. 234.

<sup>103</sup> Konarski S., *O skutecznym rad sposobie*, dz. cyt., Część I, § 6, s. 49.

<sup>104</sup> *Ustawa Rządowa* z dnia 3 maja 1791 roku, Art. VI. Sejm, czyli władza prawodawcza.

<sup>105</sup> Konarski S., *O skutecznym rad sposobie*, dz. cyt., Część II, § 21, s. 184.

szej liczbie w radach, sejmikach i sejmach, a powoli z tych nieszczęść wybrniemy”<sup>106</sup>.

W tym retrospektywnie argumentowanym powrocie do zasady „większej liczby”, czyli większości głosów (*per pluralitatem*), nie znośzącej wolności, jak to wykaże w części II dzieła *O skutecznym rad sposobie*, a także do zapoznanych mądrych ustaw o wspólnej zgodzie (*sapientes leges de communi consensu*), Konarski będzie widział fundament prospektywnie koncipowanych reform państwa. Równocześnie będzie tutaj upatrywał także urzeczywistnienia podstawowej przesłanki republikańskiego ideału obywatelskości, mianowicie miłości ojczyzny oraz koniecznego warunku możliwości realizacji jej powszechnego dobra, konstytutywnie współokreślanego przez wydobyć się z „bez-radności i nie-rządu” przywracające Rzeczypospolitej praworządność – jej zdolność radzenia i rządzenia się pod auspicjami rozumu i roztropności.

## 1.4. Adnotacje

Właściwy temu okresowi polskiej państwowości paradygmat społeczeństwa szlacheckiego – pogrążającego się w anarchii i owładniętego z jednej strony krytykowanym ostro przez Stanisława Konarskiego duchem sarmatyzmu<sup>107</sup>, a z drugiej, narastającą od XVII wieku ksenofobią<sup>108</sup> – to coraz bardziej zamykająca się elitarna społeczność „wolnych

<sup>106</sup> Konarski S., *O skutecznym rad sposobie*, dz. cyt., Część IV, § 33, s. 300.

<sup>107</sup> Na temat złożonego zagadnienia sarmatyzmu, tutaj jedynie sygnalizowanego, zob. między innymi: Mańkowski T., *Genealogia sarmatyzmu*, Towarzystwo Wydawnicze „Łuk”, Warszawa 1946; Stasiewicz K., Achremczyk S. (red.), *Między Barokiem a Oświeceniem. Apogeu sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1997; Borowski A., *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001; Pelc J., *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, w: *Sarmackie theatrum*, t. 1, *Wartości i słowa*, praca zbiorowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001; Tazbir J., *Sarmaci i świat*, w: Tazbir J., *Prace wybrane*, t. 3, TAIWPN Universitas, Kraków 2001; Ulewicz T., *Sarmacja. Zagadnienie Sarmatyzmu*, Collegium Columbinum, Kraków 2006; Stuchlik-Surowiak B., *Sarmatyzm – dzieje jednego pojęcia*, „Perspektywy Kultury” 2012 (1), nr 6, s. 21-38.

<sup>108</sup> Por. Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, dz. cyt., s. 141.

obywateli, którzy chcą żyć spokojnie i swobodnie, i nie lubią, aby żołnierz ich mienie wycieńczył<sup>109</sup>, oraz kierująca się zasadą *servare suum* (zachować swoje)<sup>110</sup>. Społeczność, teoretycznie rzecz ujmując, budowana na fundamencie idei wolności szlacheckiej, której kamieniem węgielnym będzie powszechna równość stanu senatorskiego i szlacheckiego<sup>111</sup>, zaś faktycznie na coraz wyraźniej rysującym się zróżnicowaniu stanowym wyrażającym się zarówno w negatywnym stosunku części magnaterii do zasady równości<sup>112</sup>, jak i w rozwijającym się szlacheckim „klientelizmie”, przyjmującym postać protekcji i zobligowań.

Charakteryzujący Rzeczpospolitą tego okresu ustrój to deklaratywnie rozwiązanie republikańskie<sup>113</sup> z centralną dla funkcjonowania tego rodzaju systemu politycznego, a *de facto* zanikającą rolą walnego sejmiku. Instytucji, której fundamentalne w tym zakresie znaczenie Konarski wyrazi jednoznacznie w słowach: „Nie mamy innych rad jak sejmy; nie mamy innego rządu, innego kierownictwa spraw wewnątrz i zewnątrz, jak przez sejmy. Naszym panem, który rządzi nami, który myśli o nas, naszym monarchą jest sejm walny: pozbawieni dobrych skutków takiej rady, pozostajemy bez monarchy, bez zwierzchnictwa, bez władzy: jesteśmy w anarchii, w bezzurzędzie”<sup>114</sup>.

W wyniku zaistnienia tego rodzaju „bezzurządu” przywoływany i rozwijany w pismach Konarskiego paradygmat republikańskiej wspólnoty politycznej, utożsamianej faktycznie ze stanem szlacheckim, pozostanie ideałem coraz bardziej przesłanianym przez polityczną codzienność wspomnianej postępującej anarchizacji wyniszczającej Rzeczpospolitą.

<sup>109</sup> Konarski S., *Uwagi szlachcica polskiego...*, dz. cyt., s. 313.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 312.

<sup>111</sup> Por. Konarski S., *Rozmowa pewnego ziemianina...*, dz. cyt., s. 9. Zasada powszechnej równości znajdzie swój wyraz w tej rozprawie, opublikowanej w 1733 roku, między innymi w ideale szczytu polskiego szlachcica, wyrażonym lakonicznie w powiedzeniu: „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”. Tamże, s. 10.

<sup>112</sup> Sygnalizowaną problematyczność powszechnego podzielenia zasady równości Konarski wyrazi w *Rozmowie pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem o teraźniejszych okolicznościach* w słowach: „szlachcic za szlachcicem ze szlachtą trzymaj z panami, którym ta równość nasza nie jest solą w oku...”. Konarski S., *Rozmowa pewnego ziemianina...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>113</sup> Por. Konarski S., *Uwagi szlachcica polskiego...*, dz. cyt., s. 311.

<sup>114</sup> Tamże, s. 305.



Stąd też kształtowaną w realiach osiemnastowiecznego szlacheckiego społeczeństwa obywatelskiego kulturę polityczną odzwierciedlającą powyższy stan rzeczy, którą można by określić mianem kultury *servare suum*, w sposób znaczący, chociaż nie jedyny, charakteryzować będzie:

- a) Chaos zasad postępowania w życiu publicznym, powstały w wyniku degeneracji etosu republikańskiego państwa prawa. O ten stan rzeczy Stanisław Staszic (1755–1826) oskarżał będzie magnaterię, twierdząc w *Przestrobach dla Polski* (1790): „Z samych panów zguba Polaków. Oni zniszczyli wszystkie uszanowanie dla prawa. Oni, rządowego posłuszeństwa cierpieć nie chcąc, bez wykonania zostawili prawo. Oni zupełnie zagubili wyobrażenie sprawiedliwości w umysłach Polaków. Oni prawo zamienili w czczą formalność, która tylko wtenczas ważną była, kiedy prawo ich dumie, łakomstwu i złości służyło”<sup>115</sup>.
- b) Różnorodność kryteriów oceny kondycji Rzeczypospolitej i proponowanych rozwiązań, generowana zarówno przez ugrupowania zmierzające do wprowadzenia zasady większości głosów w procesie stanowienia prawa, jak i przez zwolenników zasady jednomyślności, wspieranych przez obce mocarstwa skrycie lub jawnie na mocy udzielonych przez nie gwarancji.
- c) Istotne napięcie między racją stanu a racjami stanów – na skutek utożsamienia Rzeczypospolitej i jej wolności ze stanem senatorskim i szlacheckim oraz ich prawami i swobodami, a w konsekwencji między działaniami reformatorskimi stawiającymi w centrum dobro Rzeczypospolitej, czyli jej zagrożoną suwerenność, a przedsięwzięciami przedkładającymi stanowe przywileje i prawa a także nierzadko prywatne ambicje i interesy nad dobro ogółu.
- d) Postępująca deprecjacja kultury sporu politycznego i racjonalnej argumentacji, której jeden z przejawów zostanie wyrażony w zniesieniu przez Sejm obradujący w roku 1768 wymogu uzasadniania zrywającego „nie pozwałam”<sup>116</sup>.
- e) Wreszcie, rozkład etosu stanu szlacheckiego, którego kondycję u schyłku XVIII wieku Stanisław Staszic przedstawi w czarnych bar-

<sup>115</sup> Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 79-80.

<sup>116</sup> Por. Konarski S., *List pewnego Polaka...*, dz. cyt., s. 330-331.



wach, dobitnie stwierdzając: „Szlachcic z nieustraszonego stał się na wszystko lęklwym, z wyniosłego podłym, z urodzonego do wolności już dojrzałym do najcięższej niewoli. Świadkiem tego zabory. Stracił to hasło, którego naruszenie we wszystkich jedno czucie budzić powinno. Bez wyobrażenia sprawiedliwości, największa nieprawość w nim krwi nie burzy. Czyli to gwałt prawu, czyli posłuszeństwo prawu równy w jego umyśle skutek sprawuje. (...) Sława Narodu, miłość Ojczyzny nie zapala go do ofiar. Nie ma stałości ducha. Na wszystko się zastrasza. Już nie czuje, iż miłsza śmierć niż niewola podła”<sup>117</sup>.

Uchwalona w sposób kontrowersyjny przez Sejm Czteroletni 3 maja 1791 roku *Ustawa Rządowa*:

- a) wprowadza między innymi zasadę większości głosów w miejsce dotychczasowego wymogu jednomyślności,
- b) redefiniuje status posłów wybieranych na sejmikach do sejmiku walnego, którzy teraz „uważani być mają jako reprezentanci całego narodu”<sup>118</sup>,
- c) włącza do Konstytucji ustawę z dnia 19 kwietnia 1791 roku *Miasta nasze królewskie wolne w państwach Rzeczypospolitej*, przyznającą mieszczanstwu prawa polityczne z możliwością uszlachcenia włącznie<sup>119</sup>,
- d) deklaruje bezpieczeństwo osobiste i wszelką własność, komukolwiek z prawa przynależną: „jako prawdziwy społeczności węzeł, jako źreńcicę wolności obywatelskiej”<sup>120</sup>,
- e) przyjmuje zasadę elekcyjności tronu przez familie,
- f) wreszcie, znosi konfederacje, sejmy konfederacyjne i *liberum veto*, gdyż „duchowi niniejszej konstytucji przeciwnie, rząd obalające, społeczność niszczące”<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, dz. cyt., s. 85.

<sup>118</sup> Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, Art. VI. Sejm, czyli władza wykonawcza.

<sup>119</sup> Por. Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, Art. III. Miasta i mieszczanie. Odnośnie okoliczności nobilitacji szlacheckiej mieszczan zob. Ustawa z dnia 19 kwietnia 1791 roku „Miasta nasze królewskie wolne w państwach Rzeczypospolitej”, Art. II. O prerogatywach mieszczan.

<sup>120</sup> Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, Art. II. Szlachta, ziemianie.

<sup>121</sup> Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, Art. VI. Sejm, czyli władza prawodawcza.

Mimo tych reformatorskich rozwiązań Konstytucja 3 Maja nie zdoła jednak skorygować narosłych przez wieki deformacji zarówno w obszarze kultury politycznej Pierwszej Rzeczypospolitej, jak i w sferze jej życia publicznego. Nie będzie także w stanie stawić czoła radykalnie zmienionej politycznej pozycji Polski na arenie międzynarodowej, której kierunek rozwoju już ponad wiek wcześniej zarysował przewidujący podział ziem Rzeczypospolitej traktat zawarty w Radnot 5 grudnia 1656 roku między królem szwedzkim Karolem X Gustawem (1622–1660), elektorem brandenburskim i księciem pruskim Fryderykiem Wilhelmem (1620–1688), siedmiogrodzkim księciem Jerzym II Rakoczym (1621–1660), Bohdanem Chmielnickim (1595–1657) i Bogusławem Radziwiłłem (1620–1669). Konstytucja 3 Maja – budząca entuzjazm jednych, a sprzeciw drugich<sup>122</sup> – już rok później zostanie obalona przy pomocy wojsk rosyjskich w wyniku zawiązania przez magnatów na czele ze Stanisławem Szczęsnym Potockim (1752–1805), Franciszkiem Ksawerym Branickim (1730–1819) i Sewerynem Rzewuskim (1743–1811) konfederacji ogłoszonej w Targowicy w dniu 14 maja 1792 roku.

Konstytucja 3 Maja ukazuje współbrzmiały z Monteskiuszowskim dziełem *O duchu praw* (1748) republikański paradygmat państwowości i obywatelskiej podmiotowości narodu, w myśl którego: „Wszelka władza społeczności ludzkiej początek swój bierze z woli narodu. Aby więc całość państw, wolność obywatelska i porządek społeczności w równej wadze na zawsze zostawały, trzy władze rząd narodu polskiego składać powinny i z woli prawa niniejszego na zawsze składać będą, to jest: władza prawodawcza w Stanach zgromadzonych, władza najwyższa wykonawcza w królu i Straży, i władza sądownicza w jurysdykcjach, na ten koniec ustanowionych, lub ustanowić się mających”<sup>123</sup>. Stanowi

<sup>122</sup> Zdaniem Jacka Staszewskiego, tryb przygotowania konstytucji nosi znamiona spisku mniejszości sejmowej, którą stanowiło stronnictwo patriotyczne. Natomiast okoliczności i sposób jej uchwalenia w dniu 3 maja 1791 roku z pogwałceniem instrukcji udzielonych posłom przez sejmiki między innymi w kwestii formy elekcji, czy też szlachty „biednej”, którą wyłączono z prawa udziału w życiu politycznym na mocy prawa o sejmikach uchwalonego w dniu 24 marca 1791 roku, nie był niczym innym jak zamachem stanu. Por. Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 362–363.

<sup>123</sup> Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, Art. V. Rząd, czyli oznaczenie władz publicznych.

ona także nowoczesny model samoorganizacji społecznej i politycznej. Wobec rozwoju wydarzeń historycznych Konstytucja 3 Maja zachowa wprawdzie swą doniosłość, ale właściwie tylko jako ideał obywatelskości i akt polityczny podniesiony do rangi narodowego symbolu polskiego myślenia heroicznego<sup>124</sup> tych, którzy „odważyli się myśleć” – budzącego dumę i zadumę.

\* \* \*

Ten zasadniczo elitarnie realizowany paradygmat republikańskiego społeczeństwa szlacheckiego niepodobna poddać jednoznacznej ocenie. Splatają się w nim bowiem w jedną dramatyczną całość formy dojrzałej kultury politycznej z tymi jej postaciami, które chociaż od wieków sygnalizowane i piętnowane, zbyt późno spotkały się z właściwym zrozumieniem i reakcją ze strony stanu szlacheckiego w imię powszechnego dobra Rzeczypospolitej, korodując ją przez wieki od wewnątrz i przyczyniając się istotnie do jej upadku. Jak zatem należy uznać niezaprzeczalne blaski republikańskich rozwiązań ustrojowych szlacheckiej Rzeczypospolitej, tak też trzeba uznać jej równie znaczące cienie.

Wśród tych pierwszych, z punktu widzenia interesującej nas problematyki podmiotowości obywatelskiej społeczeństwa oraz jej kultury, na szczególną uwagę zasługuje funkcjonująca przez wieki formuła obywatelskiego samostanowienia, łącząca zasady demokracji bezpośredniej, urzeczywistniane w działalności sejmików uważanych „za najistotniejszą zasadę wolności obywatelskiej”<sup>125</sup>, z wymogami demokracji przedstawicielskiej, której instytucjonalnym wyrazem będzie sejm walny. Fakt ten w sposób dobitny podkreśli Joachim Lelewel w swoich analizach Konstytucji 3 Maja, stwierdzając: „naród sam sobie nadał prawa i konstytucję, sam sprawował władzę wykonawczą przez urzęda reprezentacyjne, ściśle z jinnymi urzędami poplątane, sam czuwał nad nimi, sam w każdym zakątku ziem swoich wgłądzał w sprawy i swój los: jeśli cierpiał, sam sobie był winien. W rzeczypospolitej polskiej i w jej konstytucji, naród jest cełnym przedmiotem prawodawczym. Polska, powołując każdego obywatela, szlachcica i mieszczanina do życia politycznego, była prawdziwą

<sup>124</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 118.

<sup>125</sup> Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815...*, dz. cyt., s. 67.

rzecząpospolitą nie próżno ten tytuł noszącą, była rzecząpospolitą, która razem była królestwem i miała króla na swoim czele”<sup>126</sup>. Powyższy opis, chociaż odniesiony do wspomnianej Konstytucji, niemniej jednak, pomijając obecny w nim wątek politycznej aktywności mieszczan – owoc Sejmu Czteroletniego, co do reszty dobrze oddaje istotę wielowiekowej tradycji samostanowienia szlacheckiej Rzeczypospolitej.

Natomiast pośród cieni szlacheckiego paradygmatu republikańskiego społeczeństwa Rzeczypospolitej niewątpliwie ważne miejsce zajmie obecna w nim – a krytykowana między innymi przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotra Skargę i Stanisława Konarskiego – praktyka złotej wolności szlacheckiej, przeradzająca się stopniowo w absolutną samowolę, która w XVIII wieku osiągnie *apogeu*m w paraliżującej wszelkiego rodzaju działania Sejmu, zdegenerowanej na przestrzeni wieków, zasadzie jednomyślności wyartykułowanej w formule *liberum veto*.

Cieniem na szlacheckiej demokracji w sposób istotny kłaść się będzie także piętnowane już przez Frycza Modrzewskiego zapoznanie prawego rozumu i stosownej wiedzy, skutkujące postępującym zanikiem fundamentu republikańskiego urządzenia państwa, mianowicie cnoty obywatelskiej, a w konsekwencji także właściwej mu podstawowej obywatelskiej powinności czyli miłości ojczyzny wyrażającej się w zaangażowaniu na rzecz dobra powszechnego Rzeczypospolitej. Fundamentalnym wyrazem tak rozumianego zapoznania republikańskiego ducha obywatelskości będzie wielokrotnie już przywoływane: przedkładanie interesu prywatnego nad interes państwa, brak poszanowania prawa, skutkujący rozwijającą się anarchizacją życia, hamująca niezbędne reformy obrona przywilejów stanowych czy też deprecjacja elementarnych wymogów sprawiedliwości w odniesieniu do stanów niższych. Równie znacząco wpisze się weń diagnozowane przez Stanisława Staszica narastające cywilizacyjne niedostosowanie Polski do zmieniających się geopolitycznych realiów ówczesnej Europy<sup>127</sup>.

Ten wyłaniający się z odrodzeniowo-oświeceniowych doświadczeń i refleksji ideał obywatelskości szlacheckiej Rzeczypospolitej nie utraci swej inspirującej siły pośród różnych kolei losu, jakie przyjdzie przeży-

<sup>126</sup> Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>127</sup> Por. Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, dz. cyt., s. 202.

wać Polakom w nadchodzących wiekach. Wręcz przeciwnie, jego istotne aspekty – wyrażające: prawo do suwerennego i demokratycznego stanowienia o losie kraju w trosce o jego byt i przyszłość, w tym o rzetelność działania instytucji publicznych, poszanowanie sprawiedliwości, zachowanie wolności i godności każdego człowieka, jak też solidaryzm i wzorcotwórcze dziedzictwo przodków – staną się także częścią ideału współczesnej polskiej kultury obywatelskości. Znajdzie ona swoje programowe wyartykułowanie w *Preamble Konstytucji RP* z 2 kwietnia 1997 roku, w duchu przyjętej przez nią zasady nawiązania, *mutatis mutandis*, do najlepszych tradycji Pierwszej i drugiej Rzeczypospolitej<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Por. *Konstytucja...*, , dz. cyt., *Preambuła*, s. 5.

## 2

---

### FORMUŁA NARODU BEZ PAŃSTWA

Powstała w wyniku rozbiorów Rzeczypospolitej (I – 1772, II – 1793, III – 1795) sytuacja utraty suwerennego bytu państwowego – jego terytorialnej integralności, niezależności i współtworzących go konstytutywnie instytucji politycznych – generująca różnorodnie artykułowane dążenia do odzyskania utraconej niepodległości oraz ziem w ich przedrozbiorowym kształcie, stworzy ramy do wykrystalizowania się odpowiadającej zaistniałej rzeczywistości nowej formuły koegzystencji społeczno-politycznej, określanej mianem „narodu bez państwa”. Pod pojęciem tym będziemy rozumieć wielopostaciowe zjawisko aktywności obywatelskiej samoorganizującego się narodu, nieposiadającego własnej politycznej suwerenności i państwowości. Fenomen charakteryzujący się silnie zróżnicowanymi w swoich ideowych przesłankach formami działań, zmierzających do przywrócenia bytu państwowego, oraz propagowanymi paradygmatami społeczeństwa, obywatelskości i państwowości w ich relacji do sposobów realizacji tegoż zamysłu.

Te niekiedy wręcz wykluczające się wzajemnie założenia i ich realizacje ewoluują od reformatorskich koncepcji oświeceniowych w kierunku rozwiązań rozpiętych zasadniczo między ideą działań rewolucyjnych (rozwijaną zwłaszcza przez nurty nawiązujące do politycznego romantyzmu inspirowanego w sposób znaczący zarówno przez poezję wieszczów, jak i szeroko rozumianą filozofię narodową oraz narodu) a wizją cywilizacyjnego, społeczno-gospodarczego postępu w duchu pozytywistycznym. W konsekwencji współtworzyć one będą kontekst toczonych sporów i podejmowanych wysiłków zmierzających do odrodzenia Rzeczypospolitej i inicjatyw, mających swoich protagonistów zarówno

w społeczeństwie, jak i w jego duchowych przewodnikach – poetach i filozofach – domagających się już to dla poezji, już to dla filozofii „rządu dusz”.

W społeczeństwie obok szlachty coraz silniej do głosu zacznie dochodzić inteligencja, nowa warstwa społeczna powstała, zdaniem Władysława Pobóg-Malinowskiego (1899–1962), „przez połączenie się z mieszczaństwem tych odłamów szlachty wiejskiej, która, zdeklasowana, wyparta ze wsi przez warunki, szukała przytułku dla siebie w miastach”<sup>129</sup>. Tej to właśnie szlachecko-mieszczańskiej inteligencji, według autora *Najnowszej historii politycznej Polski*, szlachta jako grupa społeczna przekaże „nie tylko swoje aktualne nastroje, ale także swe tradycje, cały swój w ciągu wieków ukształtowany świat pojęć myślowych i uczuciowych reakcji”<sup>130</sup>. Tym samym szlachta uczyni z inteligencji swoją następczynię na stanowisku zbiorowego depozytariusza, wyraziciela i współtwórcy podmiotowości transformującego się społecznie, gospodarczo i politycznie społeczeństwa.

Pośród zaś duchowych przewodników szczególnie znaczący wkład do interesującego nas zagadnienia wniosą ci, którzy będą rościć sobie prawo do bycia wyrazicielami – każdy na swój sposób – „jestestwa narodu”, jego ducha i samowiedzy. Tego rodzaju roszczenie zgłaszał będzie już uczeń Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854), metafizyk Józef Wojciech Gołuchowski (1797–1858), twierdząc, że filozof powinien być „organem samowiedzy narodowej”<sup>131</sup>. Roszczenie to podejmą również zwłaszcza twórcy i główni reprezentanci filozofii narodowej. Wśród nich uczeń Hegla Karol Libelt (1807–1875), zarzucający swojemu mistrzowi jednostronność jego systemu, polegającą na tym, że „przyjmuje *samowładztwo* zamiast *władztwa* rozumu; że wytraca wszystkie inne pierwiastki ducha, i niczego więcej nie przyjmuje w istocie jego, krom rozumu”<sup>132</sup>. Jako rozwiązanie tego mankamentu Libelt propo-

<sup>129</sup> Pobóg-Malinowski W., *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, Paryż 1953, tom pierwszy, s. 12–13.

<sup>130</sup> Tamże, s. 13.

<sup>131</sup> Cytat za: Skoczynski J., *Romantyzm*, w: Skoczynski J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 250.

<sup>132</sup> Libelt K., *Filozofia i krytyka*, Tom I – *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874, s. 65.

nuje nowe stadium filozofii, przewyższające ową jednostronność oraz wieszczony przez Hegla kres filozofii nowe, mianowicie stadium filozofii słowiańskiej, której uzasadnienie i kluczowe założenia wyłoży w *Samowładztwie rozumu i objawach filozofii słowiańskiej* (1845). Uczyni to także Bronisław Trentowski (1808–1869), krytyk Hegłowskiej zasady *Aufhebung* i autor zasady „różnojedni”, stanowiącej nerw rozwijanej przez niego filozofii politycznej. Swoje roszczenie zgłosi również August Cieszkowski (1814–1894), heglista kwestionujący filozofię dziejów Hegla za jej sprzeczny z założeniami triadyczności metody dialektycznej czwórpodział toku dziejów, twórca korygującej ową niekonsekwencję koncepcji „historiozofii” będącej, jak wyrazi to lakonicznie: „absolutną wiedzą historii, czyli, obiektywnie rzecz wyrażając, *mądrością dziejów powszechnych*”<sup>133</sup>, oraz autor filozofii czynu, wieńczącej tak rozumianą ewolucję ducha. Wreszcie, do tak rozumianego grona zaliczymy także Edwarda Dembowskiego (1822–1846), wypracowującego polską filozofię „twórczości”, stanowiącą – w jego rozumieniu – przewyżczenie rozdwojenia myśli (filozofia niemiecka) i czynu (filozofia francuska). Mówiąc o filozofii „twórczości”, Dembowski myślał o bezpośredniej „jedni myśli i czynu”<sup>134</sup>. Najwyższym stopniem rozwinięcia tej filozofii

<sup>133</sup> Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, w: Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeniza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 31. W rozumieniu Cieszkowskiego Hegel, odchodząc od triadyczności metody dialektycznej w swojej filozofii dziejów na rzecz ich czwórpodziału: „nie doszedł do pojęcia *organicznej i idealnej całości* dziejów, do ich spekulatywnego rozczłonkowania, ani do ich ostatecznej architekttoniki”, a zatem „nie doszliśmy (...) jeszcze do końca dziejów, a przeto nie wolno tak zamykać historii i odmawiać wszelkiego miejsca ewentualnemu dalszemu jej rozwojowi”. Tamże, s. 4 n. Ten ewentualny dalszy rozwój historii stanowić będzie rozwijana przez Cieszkowskiego filozofia czynu, gdzie przez „czyn” rozumieć on będzie „prawdziwą *substancjalną* syntezę bytu i myśli”. Tamże, s. 14.

<sup>134</sup> Dembowski E., *Myśli o przyszłości filozofii*, w: Dembowski E., *Pisma*, Tom czwarty: 1844–1846, dz. cyt., s. 365. Przyjmując, że: „Twórczość, jako bezpośrednia jednia myśli i czynu jest rzeczywistą tylko w ciągłym czynie, w tworzeniu. (...) jest identyczną z tworzeniem”, a zatem, że jest „wszechprawem żyjącym, rzeczywistym, zmysłowym”, w tak rozumianym byciu „żyjącym prawem” Dembowski będzie upatrywał jej wyższość nad „ideą” Hegłowską, która „jest tylko prawem życia, nie zaś prawem żyjącym”. Tamże, s. 366. W ten sposób koncipowana twórczość może dojść do głosu, według Dembowskiego, jedynie w filozofii polskiej, jako że „hasłem naszego narodu jest twórczość” (tamże, s. 365), zaś samo to pojęcie, w rozumieniu filozofa, jest „wyrażeniem



byłaby „twórczość dziejowa, społeczenska”<sup>135</sup>, czemu Dembowski da wyraz w *Myślach o przyszłości filozofii* (1845).

Podobnie roszczeniowe stanowisko w powyższej kwestii zajmie również czołowy przedstawiciel polskiego romantyzmu, krytyk literacki, teatralny i muzyczny oraz filozof Maurycy Mochnacki (1803–1834). Sformułuje on „tezę o historycznym powołaniu krytyki”, która będąc „pochodnią historii” rozświetlającą metafizykę dziejów, służy nade wszystko „lepszemu wyrozumieniu ducha narodów” (KP, nr 145 z 1 V 1830)<sup>136</sup>, który wyraża się w „literaturze” będącej „obrazem narodu”<sup>137</sup>. Będzie też twierdził: „naród jedynie tylko w literaturze ma swoją *refleksję*; (...) jedynie tylko w masie swoich wyobrażeń i myśli ma wewnątrz ujęcie, ma grunt pod sobą i uznanie samego siebie w jestestwie swoim”<sup>138</sup>, czyli swoją samoświadomość i samowiedzę.

## 2.1. Redefinicje

Ideą przewodnią tak krystalizującej się formuły narodu bez państwa w kontekście zagrożenia bytu narodowego będzie redefinicja pojęcia narodu oraz paradygmatu życia społeczno-politycznego, dokonująca się pod wpływem zaistniałych warunków i ich filozoficznej interpretacji. Inspirowała się ona głównie niemieckim idealizmem – szczególnie Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) i Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854), oraz romantyzmem – zarówno Schellinga, jak i braci Schległów: Friedricha (1772–1829) i Augusta Wilhelma (1776–1845).

---

istoty narodowości naszej i wyrażeniem charakterystyki naszej przyszłości i przyszłości filozofii, umnictwa, życia społecznego, które nasz naród rozwinie, przynosząc ludzkości nowy pierwiastek, zdobywając w niej nowe stanowisko”. Tamże, s. 366.

<sup>135</sup> Dembowski E., *Myśli o przyszłości filozofii*, dz. cyt., s. 368.

<sup>136</sup> Strzyżewski M., *Wstęp*, w: Mochnacki M., *Rozprawy literackie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz De Agostini Polska Sp. z o.o., Wrocław 2004, s. LIII.

<sup>137</sup> Mochnacki M., *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w: Mochnacki M., *Rozprawy literackie*, dz. cyt., s. 196. Odtąd dzieło to będzie cytowane jako: Mochnacki M., *O literaturze polskiej*...

<sup>138</sup> Tamże, s. 236-237.

Wobec utraty politycznej istotowości wyrażającej się przede wszystkim w państwowotwórczej suwerenności społeczeństwa wraz z przynależnymi jej atrybutami, nade wszystko terytorialności oraz niezależnych struktur politycznego samostanowienia dochodzącego do głosu w sposób szczególny w prawodawczej autonomii, zostanie dokonana filozoficzna rekonstrukcja też istotowości na płaszczyźnie kulturowej. Miejsce pojęcia „państwa” jako bytu politycznego zajmie charakteryzujące się jego prerogatywami i przejmujące jego funkcje pojęcie „narodu”. To zaś w sposób coraz bardziej zdecydowany będzie interpretowane jako organiczna wspólnota wszystkich stanów, spajana przez właściwe temuż narodowi kulturo- i wspólnototwórcze czynniki, przede wszystkim: wspólną historię, dziedzictwo i język. Zatem, jako rzeczywistość egalitarna, jeśli idzie o prawa człowieka i obywatela, gdyż postulatywnie rekonstruowana na fundamencie „powszechnego obywatelstwa”, które, jako zasada regulatywna koncipowanego nowego porządku społecznego, powinno stać się udziałem także włościan, a nie tylko stanu szlacheckiego i mieszczańskiego<sup>139</sup>. Ale zarazem jako swego rodzaju dookreślona przez historycznie ukształtowaną zbiorową dziejowość i świadomość „duchowa przestrzeń” zarówno zachowania, pielęgnowania i rozwoju kulturowego dziedzictwa pokoleń, a w konsekwencji tożsamości narodowej, jak też wyrażającego się w nich „ducha narodu” i jego samowiedzy.

Tego rodzaju filozoficzne przewartościowanie pojęcia narodu w duchu jego kulturowo wyrażającej się samowiedzy możemy odnaleźć między innymi w inspirujących się filozofią Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga poglądach Maurycego Mochnackiego, dotyczących istoty narodu i jego ducha w ojczystej literaturze – temu zagadnieniu poświęci dzieło *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830)<sup>140</sup>. Stojąc

<sup>139</sup> Ideę tę możemy odnaleźć między innymi w tekstach politycznych Mochnackiego, takich jak chociażby: *Być albo nie być*, lub *Czemu masy nie powstają*, por. Mochnacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, TAIWPN Universitas, Kraków 1996. Podobne stanowisko zajmie również Lelewel np. w pracy *Polska odradzająca się, czy w Akcie Zjednoczenia Emigracji Polskiej. Projekcie brukselskim* (1838), por. Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1954.

<sup>140</sup> Swoj program badawczy w tym zakresie Maurycy Mochnacki wyrazi w formule: „zbadać ducha i przeniknąć do istoty polskiego narodu w ojczystej literaturze”. Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 196.

na stanowisku, że „cały naród w myśli swojej (...) uznanie samego siebie w jestestwie swoim mieć musi”, a tym samym wskazując zbiorową samowiedzę jako źródłowo pierwotną przestrzeń jego istnienia, czyli uznającego samego siebie uobecniania się sobie, Mochnacki w „myśli” tej będzie szukał również istoty tak istniejącego narodu. Podkreśli to dobitnie, stwierdzając: „Jak myśl jednego człowieka zamyka w sobie (...) istotę jego istoty, tak zebranie w całość wszystkich razem myśli *reprezentuje* istotę narodu”. Stąd też, według autora rozprawy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, poszukując owej istoty narodu, nie należy utożsamiać jej ze zbiorem ludzi „zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami”, relatywizując w ten sposób zarówno kategorię fizycznej terytorialności, jak i grupowego elitaryzmu na rzecz jej uniwersalnego i duchowego charakteru właściwego „całości wszystkich razem myśli”, stanowiących myśl całego narodu. W rzeczy samej bowiem, owo reprezentujące istotę narodu zebranie w całość wszystkich razem myśli to, według Mochnackiego, „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>141</sup>.

Innymi słowy, to konstytuowana przez kulturę symboliczną narodu jego duchowa postać – miejsce samowiednej obecności właściwego mu „ducha”<sup>142</sup>. Miejsce jego wyrażania się w przejawach tak rozumianej kultury określanej przez Mochnackiego mianem cywilizacji. We właściwej jej wielorako artykułowanej tekstualności znajdującej swoje „odbicie”, w rozumieniu romantycznej teorii odbicia, w literaturze narodu<sup>143</sup> –

<sup>141</sup> Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>142</sup> Jak zauważa Jan Skoczyński: „Wyrazem tego ducha jest «samowiedza», czyli świadomość, polegająca na nieustannym wysiłku «uznawania siebie w swoim jestestwie». Ideę tę zaczerpnął Mochnacki od Schellinga, u którego owo «uznawanie się w jestestwie», czyli w bycie, w istnieniu, odnosiło się do natury i polegało na wysiłku przechodzenia od form pozornie martwych do żywych i świadomych”. Skoczyński J., *Romantyzm*, w: Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 251.

<sup>143</sup> Tego rodzaju ideę postrzegania kultury w kategoriach „tekstu”, z którego dzięki „krytyce jako pochodni historii” można lepiej wyrozumieć ducha narodów, Mochnacki wyrazi w konkluzji rozdziału poświęconego rozumieniu literatury, stwierdzając: „To wyrażenie ducha, to wyciągnięcie myśli wspólnej na jaśnią, ta ogólna masa wszyst-

„ruchomym zwierciadle dawniejszych i dzisiejszych pojęć”<sup>144</sup> i *sui generis* sumieniu narodu<sup>145</sup>.

Normatywność tak redefiniowanego pojęcia narodu – według Mochnackiego – w sposób zasadniczy określać będzie strzeżona i przekazywana przez nieustannie uobecnianą historyczną przeszłość Polaków „moralna istota narodu”<sup>146</sup> – samoświadomość własnego jestestwa – objawiająca się w jego samowiedzy i dziejowym czynie. Jej wyrazicielem stanie się wzmiankowana już wielokrotnie „literatura”, odzwierciedlająca historyczne życie narodu, którego sedno stanowić będzie ciągły i nigdy nieprzerwany „proces *uobecniania się* samemu sobie, od początku, od kolebki, przez wszystkie pośrednie czasy. (...) «rozumienie siebie w przeszłości i teraźniejszości»”<sup>147</sup>.

Przejawem tego rodzaju normatywności ujawniającej „uznanie samego siebie w jestestwie swoim”<sup>148</sup> stanie się zwłaszcza narodowy etos uformowany – w myśl koncepcji Joachima Lelewela (1786–1861) – przez prasnówiańskie ze swej istoty, republikańskie i demokratyczne „gminowładztwo”<sup>149</sup>, którego nowożytną postacią miałoby być gmi-

---

kich razem wyobrażeń i pojęć cechujących narodu istotę «*stanowią literaturę tego narodu*». Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>144</sup> Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>145</sup> Por. tamże, s. 237.

<sup>146</sup> Por. tamże, s. 241.

<sup>147</sup> Tamże, s. 238 n. Na temat roli literatury w okresie wczesnego romantyzmu spośród nowszych opracowań w szerokim kontekście historycznym, społecznym i kulturowym, wypowiedziała się Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 232–284.

<sup>148</sup> Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 236–237.

<sup>149</sup> Odnosnie do idei „gminowładztwa” Słowian, Joachim Lelewel będzie pisał: „Grecy zowią Słowian barbarzyńcami dostrzegali u nich stan towarzyski oparty na innej zupełnie od ich imperii posadzie [zasadzie]; cywilizowańszej jednak od jakichkolwiek barbarzyńskich sąsiadów. Ludności ich żyły rozproszone, chaty, mieszkania onych rozsypane, rodzina każda osobno: a kiedy wydarzyło się nieprzyjaciela odeprzeć albo napisać jaką, gminnie się skupiały, by czoło stawić. Mimo powszechnego rozosobnienia, dostrzegano u nich wysokie braterstwa pojęcie, które z nich czyniło jedną całość, *s'lov*, zlewek gminu, z czego nazwa ich powstała, gdy do boju szli. Swoją gminną zbieg zwała też *zbór*, *sobór*, *sobranie*, gdy się gromadzili dla rozważania sprawy powszechnej,

nowładztwo szlacheckiej Rzeczypospolitej. Lelewel da temu wyraz w *Uwagach nad dziejami Polski i ludu jej* (1836). W rozumieniu Augusta Cieszkowskiego, sformułowanym w *Prolegomenach do historiozofii* (1838), stanowić ono będzie jeden z tych koniecznych „zarodków” przyszłej wielkości ludów, „których dziejowe przeznaczenie jeszcze dalekie” – zarodków, „które im uprawnione następstwo w *hegemonii światowej* zapewniają”<sup>150</sup>.

Natomiast atrybut własnej terytorialności w odniesieniu do koncepcji narodu bez państwa zastąpi idea „ojczyzny duchowej”. Rzeczywistości, której granice zakresli myśl o odrodzeniu bytu państwowego i złożona kulturowa jedność narodu. Tego rodzaju przewartościowanie pojęcia ojczyzny, inspirowane już to filozofią narodową, już to filozofią narodu, znajdzie swoje echo w formach ojczystej, polskiej literatury, zarówno w politycznym piśmiennictwie, jak i w poezji epoki.

Przykładowo, w takim duchu będzie rozwijał swoją koncepcję ojczyzny między innymi wspomniany Maurycy Mochnacki w tekście z 1828 roku, zatytułowanym *Głos obywatela z Poznańskiego do Senatu Królestwa Polskiego z okazji Sądu Sejmowego*, pisząc: „Senatorowie! Wy zapewne odgadujecie, co to jest ojczyzna (...)? Zaprawdę, nie jest nią ta piaszczysta przestrzeń Mazowsza, ani Wisła przerzynająca niezmierzone okiem równiny wasze, ani stolica, ani wspaniałe w niej siedliska władz rządowych, ale jest nią owa wielka myśl politycznej niepodległości i nadzieja, że się kiedyś, za przewodnictwem i pomocą Bożą, w jedną nierozdzielną sprężymy całość, że będziemy twierdzą Europę, pogromem dla złych

---

a wszyscy co poosobnienie bytowali, a prawo do takowego gromadzenia się mieli, byli *zboranie, zborowi*, z czego wynikło u Greków wspomnienie o *sporoj*”. Lelewel J., *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: Lelewel J., *Wybór pism historycznych*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 125 n. Na temat „gminowładztwa szlachty” por. tamże, s. 139 nn.

<sup>150</sup> Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, w: Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, dz. cyt., s. 25. Ideę zarodków „przyszłego rozwoju ducha”, obecnych w „narodowościach” i wyrażających się w „pierwiastkach narodowych”, a także ich zróżnicowanych stadiów rozwoju, sformułuje także Libelt w *Samowładztwie rozumu i objawach filozofii słowiańskiej* w kontekście charakterystyki filozofii słowiańskiej. Zob. Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. I – *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 81 nn.

sąsiadów i wybranym Słowiańszczyzny ludem. Te tylko wyobrażenia, senatorowie, są dzisiaj Polską”<sup>151</sup>.

Podobne tony pojawią się także w obszarze poezji. Przykładowo, u progu romantyzmu Kantorbery Tomasz Tymowski (1790–1850) snuł będzie swoje rozważania na temat ojczyzny w wierszu *Ojczyzna*: „Bracia! nie ziemia ojczyzną się zowie, / Nie brzeg, gdzieśmy dzień ujrżeli, / Nie święte miejsca, gdzie żyli przodkowie, / Co chwale służyć umieli. / Jest nią *narodu nierozdzielna całość*, / Równa mową, obyczajem: / Na praw puklerzu spoczywa jej trwałość; / Nie ogranicza się krajem”<sup>152</sup>.

## 2.2. Ujęcia romantyczne

Jak już zostało zasygnalizowane, koncepcje odrodzenia Rzeczypospolitej rozwijane przez środowiska szlachecko-inteligenckie w ramach analizowanej formuły narodu bez państwa oscylować będą zasadniczo wokół dwóch odmiennych, współbencnych i ścierających się ze sobą idei działań, przedsięwzięć koniecznych w celu odzyskania politycznego bytu państwa<sup>153</sup>. Propozycji oświeceniowo-pozytywistycznych, stawiających w centrum szeroko rozumianą emancypację społeczeństwa oraz romantycznych kładących nacisk na działalność rewolucyjną. Jawność pierwszych, wykorzystujących możliwości prawnie dozwolone przez władze zaborcze, i konspiracja drugich, podejmujących działania wbrew obowiązującemu prawu, a których przejawem będzie zwłaszcza rozkwit tajnych stowarzyszeń i sprzysiężeń oraz działalność powstańcza – to wszystko znajdzie odwzorowanie w propagowanych przez nie wzorcach obywatelskości, patriotyzmu i relacji do państw zaborczych.

Kręgi reprezentujące nurty romantyczne upowszechniać będą, z jednej strony, wyprowadzone z filozofii ducha narodu i jego zarodków wol-

<sup>151</sup> Mochnacki M., *Głos obywatela z Poznańskiego do Senatu Królestwa Polskiego z okazji Sądu Sejmowego*, w: Mochnacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, dz. cyt., s. 18.

<sup>152</sup> Tymowski K., *Ojczyzna*, w: Tymowski K., *Poezje wybrane*, wyboru dokonała i opracowała Treffer A., Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 60.

<sup>153</sup> Znaczna rola w tym względzie przypadała ówczesnym środowiskom i organizacjom młodzieżowym. Por. Stankiewicz-Kopeć M., *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem*, dz. cyt. s. 14 i n.

ności, braterstwa i gminowładztwa<sup>154</sup>, przede wszystkim, idee narodowej zgody i jedności wokół sprawy polskiej obecne, według Maurycego Mochnackiego, w „wyobrażeniach pod tym względem, w widokach, w rozumieniu ogólnym”<sup>155</sup>, a także postulat powszechnego obywatelstwa. Z drugiej zaś strony, będą propagować koncepcję uniwersalnego, ponadnarodowego ducha walki i poświęcenia. Ducha, którego celem będzie próba odrodzenie własnej niepodległej państwowości w ścisłym związku z wolnościowymi zmaganiem innych narodów.

U podstaw tego rodzaju koncepcji legnie pogląd mający swoje uzasadnienie w rozwijanych przez filozofię narodową historiozoficznych projektach odzyskania bytu państwowego w perspektywie powszechno-dziejowej. Pogląd, według którego: „Sprawa wolności nie jest udziałem jednego ludu: należy do całej ludzkości”, a zatem: „szczęście lubiej ojczyzny naszej i ludu polskiego nie wprzód zapewnione będzie, aż kiedy inne ludy ujrzą zapewnione swój byt zupełny oraz swą wolność całą i zupełną”<sup>156</sup>. Stąd też jej istotnym wyrazem staną się podejmowane działania polityczne i zbrojne w kraju i za granicą pod hasłem: „Za naszą wolność i waszą”<sup>157</sup>. Przedsięwzięcia wyrażające propagowaną przez Cieszkowskiego ideę „zstąpienia filozofii w życie” w „czynię”, łączącym jednostkowość oraz powszechność i tworzącym historię.

Trafnie oddające ten stan rzeczy poetyckie echa można odnaleźć między innymi w preromantycznych *Dumaniach żołnierza polskiego w starożytnym zamku Maurów nad Tagiem* autorstwa Tymowskiego: „O Ty! co ogień męstwa zapalasz w mym łonie, / Ojczyzno! Ciebie szukam, za Twym szczęściem gonię. / W Twojej sprawie piramidy i haitejskie skały / Nieraz szczękiem oręza sarmackiego brzmiały; / A krew,

<sup>154</sup> Por. Lelewel J., *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, dz. cyt., s. 145.

<sup>155</sup> Mochnacki M., *Pierwsza broszurka Maurycego Mochnackiego. Co rozumieć przez rewolucję w Polsce*, w: Mochnacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, dz. cyt., s. 29. Ideę narodowej zgody, charakterystyczną dla tego okresu, dobrze oddają także słowa piątej zwrotki *Pieśni Legionów Polskich we Włoszech* autorstwa Józefa Wybickiego: „Niemiec, Moskal nie osiedzie, / gdy jawniej pałasza / hasłem wszystkich zgoda będzie / i ojczyzna nasza”.

<sup>156</sup> Lelewel J., *Do towarzystwa niemieckiego dla utrzymania wolności druku zawiązanego*, w: Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1954, s. 201.

<sup>157</sup> Lelewel J., *Odezwa Komitetu Narodowego do Rosjan*, w: Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, dz. cyt., s. 219.



co kapitołskie broczyła świątynie, / Pod słupami Alcyda w ziemi Maurów słynie”<sup>158</sup>.

Pośród zwolenników tak rozumianego czynu rewolucyjnego, jako sposobu na odzyskanie suwerennej państwowości, czołowe miejsce zajmować będzie propagowana przez Maurycego Mochnackiego, współzałożyciela Towarzystwa Patriotycznego i twórcę programu polskiego romantyzmu, a podzielana między innymi przez Joachima Lelewela idea terytorialnej i konstytucyjnej restauracji Rzeczypospolitej. Projekt, którego urzeczywistnienie Mochnacki będzie widział na drodze złożonych działań rewolucyjnych rozumianych jako środek do osiągnięcia tejże restauracji<sup>159</sup> – przedsięwzięć przyjmujących kształt zarówno rozwiązań siłowych, czyli zbrojnego czynu (restauracja terytorialna), jak i radykalnych reform społecznych wymagających rozumu i światła przyszłych ustawodawców (restauracja konstytucyjna)<sup>160</sup>. Jej istotę w sposób programowy wyłoży Mochnacki w tekście *Restauracja i rewolucja* (1831), pisząc: „W tym powstaniu, w przywróceniu granic dawnych naszych dzierżaw i posiadłości, w skrzieszeniu ducha owych instytucji, owych praw i obyczajów, które niegdyś zdobyły republikancką monarchią polskiego narodu, szczególnie zaś w umiejętnym zastosowaniu do tego dziedzictwa świetnych pamiątek dzisiejszej kultury, dzisiejszych potrzeb i wiadomości, w tym wynalezieniu i niejako odgadnieniu zatraconego jestestwa naszego, z bacznym i rozumnym względem na liczne, którymi je czas przekształcił, zmiany i modyfikacje, mieści się rozległe wyobrażenie, mieści się wielka myśl politycznej *restauracji*”<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> Tymowski K., *Dumania żołnierza polskiego w starożytnym zamku Maurów nad Tagiem*, w: Tymowski K., *Poezje wybrane*, dz. cyt., s. 21. Więcej na ten temat por. Żbikowski P., *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce... Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793-1805*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1998.

<sup>159</sup> Idea ta, zarysowana w *Restauracji Polski*, swoją dojrzałą postać otrzyma w tekście *Restauracja i rewolucja*, w którym Mochnacki dokona fundamentalnego rozróżnienia między restauracją a rewolucją, stwierdzając: „Restauracja jest w tym: żeby *być*, a zaś rewolucja w tym: *jak być*. Jakim być sposobem i kształtem”. Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, w: Mochnacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, dz. cyt., s. 83.

<sup>160</sup> Por. Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 81.

<sup>161</sup> Tamże, s. 80.



Filozoficzne podwaliny tej restauracji współtworzyć będzie samoświadomość i samowiedza narodu ujmującego się w swoim jestestwie, a także, według autora *Restauracji i rewolucji*, pamięć historycznej przeszłości narodu, rozpoznająca rzeczywistą doniosłość dziedzictwa republikańskiej monarchii dawnej Rzeczypospolitej, to znaczy wyrażającą się w niej zasadę ducha narodu. Zasadę pozwalającą temu narodowi ponownie zaistnieć i włączyć się w historię powszechną kreowaną przez „ducha czasu”, którego narody są reprezentantami<sup>162</sup>. Mochnacki da temu wyraz, stwierdzając: „We wszelkim politycznym działaniu trzeba mieć jakąś zasadę, wyciągnioną z filozoficznych rozumowań. Tą zasadą w sprawie restauracji polskiego narodu jest jego przeszłość historyczna, której teraz żadną miarą ani się wyrzec, ani w niepamięć puścić nie możemy. Dzisiejszym dziełem naszym jest dzieło odzyskania. Jest to akt narodowej pamięci ocucionej w nocy 29 listopada z długiego letargu”<sup>163</sup>.

Dlatego nie tylko rozumienie siebie samego w „teraźniejszości”, lecz także w „przeszłość” – jak napisze Mochnacki w rok wcześniej opublikowanej rozprawie *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830)<sup>164</sup> – będzie posiadać fundamentalne znaczenie dla współkonstytuowanej przez nie przyszłości narodu. Stąd też w imię owej przeszłości do odzyskania krytyk i filozof będzie polemizował ze zwolennikami „tego, co teraz”, twierdząc: „Nie sporządzamy bez planu i architektów fantastycznego gmachu, ale wygrzebujemy z gruzów starożytną budowlę, której części zebrać w jedną całość, potem zaś naprawić i tylko wewnętrznie inaczej urządzić potrzeb”. I wreszcie konkludując: „Mylą się ci, którzy wszystko zasadzają na tym, co jest *teraz*, a co przeminęło na złe wykładając, albo jawnie sromocą, albo jeśli nie mogą, w opaczne przywodzą mniemanie. Nie wszystko ginie starością, nie wszystko upada od niemocy. Dobrze Lelewel mówi, że przyczyną nieszczęść naszych nie były instytucje republikańskie, ale złe tych instytucji egzekwowanie”<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> Por. Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 82. Tak rozumianego „ducha czasu” Maurycy Mochnacki określi także mianem ducha Europy XIX wieku. Tamże.

<sup>163</sup> Tamże, s. 80.

<sup>164</sup> Por. Mochnacki M., *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>165</sup> Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 80 i 81.

Wyłaniający się z pism Maurycego Mochnackiego i Joachima Lelewela paradygmat bytu państwowego w jego odrodzonym i naprawionym kształcie, a także ideał właściwej mu obywatelskości interpretowanej przez pryzmat zredefiniowanej koncepcji narodu w jej duchowym kształcie (ideał wyrażający troskę o przeszłość historyczną, której, w rozumieniu Mochnackiego, „żadną miarą ani się wyrzec, ani w niepaamięć puścić nie możemy” i utożsamiający tego rodzaju troskę z dziełem odzyskania niepodległego bytu państwowego) – charakteryzować będą wskazywane przez Lelewela pierwotnie powszechne: „stara wolność”, „wysokie braterstwa pojęcie”, „gościnność dla innych” i „gminna równość”, a także „gminowładcze samostanowienie” – zarody słowiańskiego ducha oczekujące na swój dziejowy moment.

Tak rozumiana idea obywatelskości znajdzie swój teoretyczny wyraz w postulatcie przyznania wszystkim bez wyjątku tych samych praw człowieka i obywatela, redefiniujących i rozszerzających pojęcie narodu na wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej, a także współokreślających konstytutywnie podstawy projektu nowego, demokratycznego porządku społecznego. Ideę tę w sposób reprezentatywny wyartykułował Lelewel w *Manifestie Polaków znajdujących się w Belgii* (1836): „Przyszła Polska domaga się tej równości dla każdego mieszkańca. W tej równości znajdzie się wszechwładztwo ludu, demokracja. (...) każdy mieszkaniec zarówno prawa używając, równie na swych reprezentantów głosując, we wszystkich władzach równy udział mieć będzie i równie o wspólnym losie stanowić”<sup>166</sup>.

Na kanwie powyższych założeń zostanie także zaproponowany model nowego porządku społeczno-politycznego, do którego podstawowych cech będzie należało postulowane przez Lelewela w *Akcie Zjednoczenia Emigracji Polskiej* (1838): „zniesienie wszelkich przywilejów, braterskość, równość, wolność, bezwarunkowe usamowolnienie i oddanie własności ludowi, oświata powszechna i równa wszystkim klasom”<sup>167</sup>, a także zgłaszana przez Mochnackiego już w *Pierwszej broszurce* (1830)

<sup>166</sup> Lelewel J., *Manifest Polaków znajdujących się w Belgii*, w: Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, dz. cyt., s. 77.

<sup>167</sup> Lelewel J., *Akt Zjednoczenia Emigracji Polskiej*, w: Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, dz. cyt., s. 88.

odpowiedzialność rządu przed narodem<sup>168</sup> oraz sformułowany przez niego w artykule *Co przedsięwziąć w obecnej chwili* (1831) wymóg zasadniczego wzrostu roli opinii publicznej w jej funkcji kontroli poczynañ władzy<sup>169</sup>. Model ten stanowił będzie – jak na owe czasy – nowoczesną w swoich przesłankach propozycję demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Koncepcję odzwierciedlającą istotne aspekty republikańskiego dziedzictwa narodu, w tym zwłaszcza zasadę obywatelskiego samostanowienia według reguł reprezentacji, a także zasadę równości, która jak zauważył Lelewel w tekście z 1843 roku: „nie zacieśniała się do samej równości w obliczu prawa, ale wymagała jednostajnego praw użycia, równej wolności, równej służby, równej wolności czynu i myśli”<sup>170</sup>.

Tak formułowana propozycja będzie zatem stanowiła swego rodzaju efekt splotu polskiego dziedzictwa, o którym była mowa powyżej, dziewiętnastowiecznych rodzimych i europejskich idei narodowowyzwoleńczych, a także ich filozoficznych wykładni. Te ostatnie czerpiąc z europejskiej myśli filozoficznej zostaną osadzone głównie zarówno w niemieckim idealizmie i romantyzmie, jak i w rozwijanej przez polskich twórców filozofii narodowej koncepcji filozofii zstępującej „w świat rzeczywistych pojavów, bo w nich jest żywot ducha, nigdzie indziej go nie ma”<sup>171</sup> i postrzeganej jako łącznik między przeszłością a przyszłością. Warto zauważyć, że propozycja ta będzie podejmować na swój sposób również zagadnienia stanowiące trzon postulatów Kołłątajowskiego programu wychowania publicznego, w tym zwłaszcza ochronę narodowego ducha i powszechną oświatę.

<sup>168</sup> Por. Mochnecki M., *Pierwsza broszurka Mauryczego Mochneckiego. Co rozumieć przez rewolucję w Polsce*, dz. cyt., s. 26.

<sup>169</sup> Por. Mochnecki M., *Co przedsięwziąć w obecnej chwili?*, w: Mochnecki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, dz. cyt., s. 61-66.

<sup>170</sup> Lelewel J., *Komitet Narodowy Polski do emigracji*, w: Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, dz. cyt., s. 126.

<sup>171</sup> Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. I – *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 104.

## 2.3. Ujęcia oświeceniowo-pozytywistyczne

Środowiska opowiadające się za koncepcją patriotyzmu i obywatelskości oświeceniowo-pozytywistycznej przesuną akcent z idei czynu, pojmowanego w kategoriach walki zbrojnej o niepodległość, na czyn wyrażający edukacyjny i gospodarczy rozwój wszystkich warstw społecznych narodu w ramach istniejącego prawa. Postrzegać go bowiem będą jako postęp cywilizacyjny, mogący skutecznie przyczynić się do zachowania bytu narodowego. Tego rodzaju rozwiązania dobrze oddaje, z jednej strony, inspirowany ideami Oświecenia program wychowania publicznego wypracowany przez Hugona Kołłątaja (1750–1812) oraz kreślony przez niego ideał polityka – ucieleśnienie Kołłątajowskiej wizji obywatelskości. Z drugiej zaś strony, rozwijana przez Aleksandra Świętochowskiego (1849–1938) – filozofa i publicystę – koncepcja „cywilizacyjnej zaborczości”<sup>172</sup> jako *conditio sine qua non* żywotności narodu. Idea charakterystyczna dla formułowanego przez tego czołowego przedstawiciela warszawskiego pozytywizmu programu pracy u podstaw.

Kołłątajowski projekt edukacji publicznej, którego myślą przewodnią będzie „oświecenie i obrona Ojczyzny”<sup>173</sup>, to jeden z bardziej interesujących przykładów przedsięwzięcia kulturowo zorientowanej samorganizacji wielostanowego społeczeństwa ponad granicami zaborów. Jego sedno stanowić będzie odrzucająca „próżne szperanie w naukach”, praktycznie zorientowana, czteroczęłkowa, kompleksowa propozycja powszechnego wychowania, starająca się skutecznie tę przewodnią myśl. Pierwszy człon owej myśli znajdzie swoje urzeczywistnienie w egalitarnej idei oświecenia: 1) powszechnego, czyli wszystkich klas społecznych oraz 2) systematycznego, to znaczy takiego, „które by roznieciło światło po całym kraju, lecz które by go nie obciążało próżniackimi półmędr-

<sup>172</sup> Por. Świętochowski A., *Wskazania polityczne*, w książce poświęconej dwudziestopięcioleciu twórczości T.T. Jeża, *Ognisko*, Warszawa 1882, cytata za: Rudzki J., *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 106.

<sup>173</sup> Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, w: Kołłątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, § 1, pkt. 5, s. 285. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*.

kami; aby (...) rolnik, rzemieślnik, wieśniak, mieszczanin, ubogi i bogaty należeli stosownie do swego losu oświecenie, bez podniety próżnego szperania w naukach wyższych nad swój stan, nie przeszkadzając atoli wielkim dowcipom, owszem, im pomagając wynieść się tak wysoko, jak tylko możliwość ludzka pozwala”<sup>174</sup>.

Natomiast drugi człon teź myśli – jako *conditio sine qua non* przetrwania narodu – współtworzyć będzie 3) równie egalitarnie rozumiana konieczność wychowania „ducha wojskowego” we wszystkich warstwach społecznych narodu, a także 4) wymóg zachowania narodowego charakteru<sup>175</sup>. Ukonkretnieniem tego ostatniego, według Kołłątaja, powinno być staranie „o zachowanie jednostajnych obyczajów, jakie wzięliśmy od naszych ojców, tudzież o zapobieżenie, aby ślepe naśladownictwo cudzoziemczyzny nie wytępiło charakteru narodowego”<sup>176</sup>. Tak rozumiany projekt narodowej edukacji wszystkich stanów w zakresie niezbędnej każdemu wiedzy i żołnierskich umiejętności, zredagowany po roku 1807, uważany będzie przez Kołłątaja nie tylko za narzędzie służące do podniesienia poziomu cywilizacyjnego Polaków. Jego zdaniem, przedstawia on, przede wszystkim, jedyny sposób, jaki nam pozostał, by zachować jedność podzielonego narodu, a mianowicie drogą przedsięwziąć *par excellence* kulturowych. W tym znaczeniu wyraża on propozycję obywatelskości ześrodkowanej w duchu republikańskim na dobru Ojczyzny, a wyznaczanej przez kulturowo definiowane postulatory oświecenia i obrony teź Ojczyzny, uwzględniające realia egzystencji pod zaborami. „Został nam więc ten tylko jeden środek łączenia się w jedno, przynajmniej przez rady edukacji i komunikowania sobie nawzajem wyobrażeń”<sup>177</sup> – napisze w *Zasadach wychowania publicznego*.

Tym lakonicznym stwierdzeniem Kołłątaj wyrazi fundamentalne dla przetrwania narodu znaczenie jego kulturowej suwerenności. Mianowicie, konstytutywnie wspólnototwórczy charakter – i w tym znaczeniu także obywatelski wymiar – przestrzeni kultury symbolicznej narodu, tworzonej przez „komunikowanie sobie nawzajem wyobrażeń”, komunikowanie scalające i zachowujące niepodzielność jego bytu.

<sup>174</sup> Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 1, pkt. 2, s. 284.

<sup>175</sup> Por. tamże, § 1, pkt. 3 i 4, s. 284-285.

<sup>176</sup> Tamże, § 1, pkt. 3, s. 284.

<sup>177</sup> Tamże, § 3, pkt. 1b, s. 287-288.

Formułując w ten sposób założenia programu „oświecenia i obrony Ojczyzny”, autor *Zasad wychowania publicznego* wyartykułuje także podstawowe rysy jego idealnego twórcy. Miałby nim być światły „statysta”, czyli polityk. Człowiek – jak można wnioskować z zestawienia go z uczonym, księdzem i cudzoziemcem – posiadający w odróżnieniu od nich niezbędną, całościowy ogląd potrzeb kraju, „znający swój naród i jego położenie, znający zwyczaje obce i krajowe, wolny od wszelkich przesądów, samo dobro Ojczyzny mający przed oczyma”. Ekspert, dysponujący również stosowną wiedzą polityczną, czemu filozof da wyraz w uzasadniającym stwierdzeniu: „człowieka statystę wyobrażam sobie jako obejmującego to wszystko, co rząd winien religii, gościnności, naśladowaniu dobrych przykładów w obyczajach, dobrych razem w naukach”<sup>178</sup>. Tak pomyślany idealny statysta zdaje się uosabiać Kołłątajowski, w założeniach prekursorsko pozytywistyczny, ideał obywatelskości oraz kulturowy wymiar jej urzeczywistniania, wyznaczany przez ramowe zasady publicznego wychowania.

W powyższy nurt poszukujący adekwatnych form podmiotowości społeczeństwa oraz właściwej mu kultury obywatelskości w sytuacji utraty państwowości wpisze się Aleksander Świętochowski, pozostający pod wpływem myśli Herberta Spencera (1820–1903), Johna Stuarta Milla (1806–1873) i Augusta Comte’a (1798–1857). Świętochowski uczyni to, wypracowując swoją apolityczną koncepcją „pracy u podstaw” ich pozytywistycznie definiowane przesłanki.

Do przesłanek tych należy zaliczyć redefinicję zasady życia narodu utożsamianej z ideą „tradycji” – dochodzącą do głosu już chociażby w Kołłątajowskim, oświeceniowo-prepozytywistycznym programie wychowania publicznego w kontekście zachowania narodowego charakteru, lecz zyskującą fundamentalne znaczenie w ramach filozoficznych i pozafilozoficznych romantycznych koncepcji narodu i jego ducha, a w konsekwencji romantycznie definiowanej obywatelskości – na rzecz idei „postępu”. Świętochowski dokona tego rodzaju przewartościowania, postrzegając tradycję jako przeciwną paradygmatowi postępu ze względu na jej zachowawczą naturę i wyrażając swoje stanowisko

<sup>178</sup> Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 2, pkt. 1, s. 286.

w tej sprawie w lakonicznym stwierdzeniu: „Tradycja jako bezwzględna zasada życia jest polipem toczącym ludzkie mózgi”<sup>179</sup>.

Równie znaczącą przesłanką stanie się także podejmowane przez niego zagadnienie racjonalnego podejścia do „cudzoziemszczyzny”. Uznając za słuszny wymóg, że należy „krzepić się, kształcić rozum, wyrabiać dzielny charakter i pielęgnować czyste uczucie miłości do kraju”, Świętochowski będzie starał się ukazać konieczność jego dopełnienia, twierdząc, że równie ważnym jest „oddychać ciągle świeżym powietrzem postępu ogólnej myśli ludzkiej, odrodzoną przezeń krwią zasilać własny organizm i wytěżać całą energię twórczą”<sup>180</sup>. Dlatego wpisze w swój pozytywistyczny program postulat konstruktywnej otwartości na tak rozumiany dorobek ludzkości, dając temu wyraz w słowach: „trzeba przebić więcej okien do Europy i dozwolić jej prądom, ażeby przewiały naszą duszną chatę”<sup>181</sup>.

Podobnie fundamentalne znaczenie posiadać będzie rozwijana przez filozofa idea „cywilizacyjnej zaborczości”. Jej istotę dobrze oddaje twierdzenie sformułowane w opublikowanym w 1882 roku artykule *Wskazania polityczne*: „Každy naród, który nie zamiera, lecz żyje i postępuje, musi być zaborczy – jeżeli nie orężnie, to cywilizacyjnie”<sup>182</sup>.

Stwierdzeniem tym, ukazującym wpływ ewolucjonizmu społecznego Spencera, Świętochowski wskaże na dochodzącą do głosu w modernizującej się gospodarczo i politycznie Europie nową formułę politycznego znaczenia i samostanowienia, a zatem i odzwierciedlający tego rodzaju transformację paradygmat obywatelskości oraz obszar jego stosowalności. Będzie nim „pole podbojów przemysłowo-handlowych, którego dotąd nie opanowaliśmy dostatecznie i na którym odnieść możemy pewniejsze zwycięstwo, niż te, w których dotąd pokładaliśmy całą

<sup>179</sup> Świętochowski A., *Tradycja i historia wobec postępu*, „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 19, cytata za: Rudzki J., *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski*, dz. cyt., s. 62.

<sup>180</sup> Świętochowski A., *Wskazania polityczne*, cytata za: Pobóg-Malinowski W., *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, dz. cyt., s. 28.

<sup>181</sup> Tamże, cytata za: Rudzki J., *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski*, dz. cyt., s. 77. Dzieło to będzie odtąd cytowane jako: Świętochowski A., *Wskazania polityczne*.

<sup>182</sup> Tamże, s. 106.



naszą ufność”<sup>183</sup>. Stąd też Świętochowski konsekwentnie będzie nawoływał: „Nie oczekujemy niczego od przewrotów politycznych, wojen, traktatów, przemennych łask obcych, lecz zawierzmy własnej żywotności. Zajmujemy wszystkie stanowiska opróżnione, wciskajmy się we wszystkie szczeliny, puszczajmy korzenie wszędzie, gdzie grunt podatny ku temu się znajdzie. [Oto program] działań rozumnych i skutecznych, tym bardziej, że państwo, w którego skład weszliśmy, otwiera im w wielu kierunkach szerokie ujścia”<sup>184</sup>.

Wypracowane przez Świętochowskiego pozytywistyczne przesłanki strategii nie tylko przetrwania narodu, lecz w dalszej perspektywie także odzyskania jego bytu politycznego na drodze ewolucyjnego postępu wpiszą się zatem na swój sposób w ideę ogólnie podzielanego przekonania co do obywatelskiego i patriotycznego wymogu narodowego działania. Konieczności definiowanej przez niego w kategoriach owej – przypisywanej każdemu narodowi z natury – zaborczości, zawężonej jednak przez tego czołowego przedstawiciela warszawskiego pozytywizmu do jej postaci cywilizacyjnej. W ten sposób, dystansując się od politycznego programu niepodległościowego, postrzegającego w akcji zbrojnej narzędzie odzyskania suwerenności, nada on temu działaniu odmienny kształt. W ujęciu Świętochowskiego będzie nim realizowany w granicach legalności postęp wiedzy i znaczenia ekonomicznego, przyczyniający się do wychowania światłych obywateli i zapewnienia społeczeństwu lepszej przyszłości oraz warunkujący „postęp wyobrażeń, instytucji, poprawę obyczajów i stosunków społecznych”<sup>185</sup>. Będzie to proces cywilizacyjnej zaborczości modelujący w sposób zasadniczy przemiany polityczne, kulturowe i społeczne oraz ich protagonistę upatrującego swoją patriotyczną powinność w bezpośrednio pozapolitycznym, pozytywnym – edukacyjnym i ekonomicznym działaniu, na miarę każdorazowo odmiennych uwarunkowań historycznych.

<sup>183</sup> Świętochowski A., *Wskazania polityczne*, dz. cyt., s. 106.

<sup>184</sup> Tamże, cytat za: Pobóg-Malinowski W., *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, dz. cyt., s. 28.

<sup>185</sup> Mikulski L., Świętochowski A., *Praca u podstaw*, cz. III, „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 12, cytat za: Rudzki J., *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski*, dz. cyt., s. 92.



## 2.4. Adnotacje

Analizując formułę narodu bez państwa w jej różnorodnych przejawach, należy zauważyć, że znaczące formy wyrazu tej formuły zdają się trafnie oddawać nie tylko legitymizowane filozoficzną koncepcją prymatu, a ostatecznie, również triumfu Idei i Ducha nad potęgą materialnej rzeczywistości<sup>186</sup> działania rewolucyjne, określane przez Maurycego Mochnackiego jako polityczna edukacja odbywająca się w orężnym zgiełku<sup>187</sup>. Nie wyczerpują ich też inspirowane ideami pozytywizmu apolityczne inicjatywy natury społecznej i gospodarczej, jak zakładanie szkół i bibliotek oraz rozwój handlu i przemysłu<sup>188</sup>, a także „usunięcie z życia polskiego postaci emisariusza i powstańca i uznanie nowego typu bohaterstwa w sylwetce naukowca, inżyniera, przemysłowca i kupca”<sup>189</sup>.

Ich ważny aspekt trzeba nam uchwycić również w ramach przedsięwzięć *stricto* kulturowych, jakkolwiek pozostających pod wpływem filozoficznych poszukiwań epoki i posiadających swój zamysł, a także ciężar wybitnie polityczny, oraz wpisujących się na swój sposób w nurt odnajdywania narodowego *proprium*. Mianowicie, odnajdziemy je w obszarze poszukiwań kulturowo konstytutywnie bardziej pierwotnej przestrzeni wspólnotowego istnienia. Przestrzeni umożliwiającej zachowanie zarówno narodowego ducha, jak i jedności oraz łączności nie tylko ponad granicami zaborów, ale i ponad odmiennymi wizjami politycznymi i społecznymi.

Tego rodzaju zamysł legnie u podstaw kulturowych przedsięwzięć XIX wieku, określonych mianem narodowej szkoły i narodowego stylu. Do *sui generis* prekursorów tego pojęcia możemy zaliczyć między

<sup>186</sup> Por. Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. I.

<sup>187</sup> Por. Mochnacki M., *Pierwsza broszurka Maurycego Mochnackiego. Co rozumieć przez rewolucję w Polsce?*, dz. cyt., s. 30.

<sup>188</sup> Emblematycznym przykładem pracy organicznej kładącej nacisk na rozwój gospodarczy i edukacyjny narodu może być np. działalność Spółki Akcyjnej Bazar oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

<sup>189</sup> Pobóg-Malinowski W., *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, dz. cyt., s. 27.

innymi Kołłątaja kładącego nacisk na wymóg zachowanie narodowego charakteru<sup>190</sup> i Mochnackiego postrzegającego, zgodnie z filozoficznymi założeniami romantyzmu, fundamentalny wymiar politycznej restauracji Rzeczypospolitej w „wynalezieniu i niejako odgadnięciu zatraconego jestestwa naszego”<sup>191</sup>. Niemniej jednak, w sensie nas interesującym, pod pojęciem tym będzie się rozumieć przede wszystkim poszukiwanie właściwych naszemu narodowi, „najbardziej pierwotnych cech obyczajowości, sposobu życia, upodobań, sposobów ekspresji”<sup>192</sup>. W ten sposób rekonstruowany źródłowo narodowy horyzont rozumienia i działania oraz wyrażający go narodowy styl będzie postrzegany jako medium pomagające „ukształtować tożsamość narodu bez państwa, uniemożliwić redukcję narodu do społeczeństwa i podtrzymywać patriotyzm wśród warstw gorzej wykształconych. Wierzano też, że pomoże on zamanifestować narodową jedność”<sup>193</sup>. Emblematycznym tego przykładem będzie chociażby twórczość Fryderyka Chopina (1810–1849), malarstwo historyczne Jana Matejki (1838–1893) czy architektoniczne poszukiwania Stanisława Witkiewicza (1851–1915), autora stylu zakopiańskiego.

W poszukiwaniu tak definiowanych sposobów kształtowania tożsamości narodu bez państwa oraz zachowania jego kulturowej suwerenności, jedności i dziedzictwa dzięki podejmowaniu przedsięwzięć *par excellence* kulturowych, w duchu wręcz Kołłątajowskich *Zasad wychowania publicznego*, istotną rolę odegrają w tym okresie także literatura oraz teatr. Rozumienie społecznej i narodowej roli tego ostatniego w zaistniałej sytuacji w sposób wzorcowy wyrazi Stanisław Koźmian (1836–1922), stwierdzając: „Dla narodów, które utraciły niepodległość, teatr ma wyjątkowe znaczenie dlatego, że pielęgnuje i wspiera rzecz dla nich najdonioślejszą z tych, które się im zostały i które zachować winny – język, a z nim literaturę i piśmiennictwo. Dla narodu polskiego teatr ma zatem niezaprzeczoną użyteczność praktyczną i względną doniosłość. Jest on przy tym jednym z żywiołów łączności i jedności po rozbiorach,

<sup>190</sup> Por. Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 1, pkt. 3, s. 284.

<sup>191</sup> Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 80.

<sup>192</sup> Dopartowa M., „Narodowy socrealizm” w kinie PRL. Wokół „Młodości Chopina”, „Perspektywy Kultury” 2010 (1), nr 2, s. 170.

<sup>193</sup> Tamże, s. 170.

należy istotą swoją i warunkami bytu do tego, co nazwiemy wspólnymi sprawami społeczeństwa”<sup>194</sup>.

Tego rodzaju wielorakie przedsięwzięcia kreujące kształt obywatelskości czasów utraconej niepodległości, sięgając do wielowiekowego dziedzictwa narodu będą zatem przywoływały różnorako wyrażane kulturowo kody, charakterystyczne również dla romantyzmu i pozytywizmu. Stąd, z jednej strony, można w nich odnaleźć między innymi wątki etosu szlacheckiego, wyrażającego się w przeświadczeniu, że „wolność jest dobrem nie mającym ceny”<sup>195</sup>, idee wyższości siły moralnej nad materialną<sup>196</sup>, koncepcje ducha waleczności i poświęcenia oraz prometeizmu i mesjanizmu<sup>197</sup>, a także tematy zaczerpnięte z kultury ludowej – wzorce charakterystyczne dla romantyzmu. Natomiast z drugiej strony, kody nurtów oświeceniowo-pozytywistycznych, zwłaszcza, chociaż nie jedynie, takie jak: praca organiczna i praca u podstaw, „judymizm” i mit zgody narodowej sięgający korzeniami romantyzmu, a obecny chociażby w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski.

\* \* \*

Uformowane w okresie rozbiorów społeczne i polityczne postawy wskazywane są zwykle jako jeden z istotnych, jeśli nie głównych czynników współkształtujących problematyczną stronę współczesnego oblicza Polaków i ich kultury politycznej w kontekście relacji: państwo – społeczeństwo – obywatel. Przypisuje się im mianowicie, i to dość powszechnie, zdecydowany wkład w rozwój zauważalnych w naszym społeczeństwie negatywnych zachowań występujących w obszarze życia społeczno-politycznego, zwłaszcza braku poszanowania prawa i władzy oraz naznaczonego nieufnością dystansu do administracji państwowej.

Niewątpliwie działania władz zaborczych odcisnęły swoje stygmatyzujące znamię na polskiej kulturze politycznej. Dał temu wyraz już

<sup>194</sup> Koźmian S., *Rola narodowa i społeczna teatru*, w: Koźmian S., *Teatr. Wybór pism*, t. 1, Kraków 1959, s. 57.

<sup>195</sup> Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, dz. cyt., s. VI.

<sup>196</sup> Por. Mochnacki M., *Pierwsza broszurka Maurycego Mochnackiego. Co rozumieć przez rewolucję w Polsce?*, dz. cyt., s. 31.

<sup>197</sup> Por. Towiański A., *O posłannictwie Polski*, dz. cyt., s. 161-163.

Mochnacki, stwierdzając: „U nas despotyzm nauczony doświadczeniem, mędrszy z obcego przykładu i biegleszy niżeli ówczesny francuski, z większą postępował konsekwencją. Całą usilność swoją w to położył, żeby uciśnionych Polaków uczynić nieukami we względzie rewolucji. Ograniczał myśl i kuł więzy. Ciemniżył i zaślepiął. Upadlał i tłumiał oburzenie pochodzące z uczucia godności ludzkiej. Wikłał nas w sieć zginienia i nierozumu. Wojował strachem i nieprawdą. Każąc publiczną moralność, szerząc zepsucie, nagradzając zdradę, mnożąc nieufność systematem policji tajnej, mając rozsądek w umyśle ogólnym narodu blichtrami, chciał ukrócić rozum i przytępić pojęcie. Co się mu też w części udało”<sup>198</sup>. Jednak charakterystyczna dla tego okresu różnorodność politycznych i apolitycznych paradygmatów obywatelskości i ich historycznych ukonkretnień – rozpiętych między filozoficznie i pozafilozoficznie uzasadnianymi działaniami rewolucyjnymi a przedsięwzięciami pozytywistycznymi – zdaje się nie upoważniać do przypisywania mu bycie głównym źródłem niedomagań współczesnej polskiej kultury obywatelskiej.

Biorąc pod uwagę zarówno dotychczasowe analizy przedrozbiorowych koncepcji obywatelskości (rozwijanych przez polskich myślicieli, jak i *de facto* artykułowanych postaci kultury obywatelskiej Pierwszej Rzeczypospolitej), a także nie lekceważąc ani erodującego kulturę obywatelską wpływu rozbiorowych doświadczeń zniewalania ducha, ani ciężaru świadomości działania w sytuacji narzuconego porządku prawnego i instytucjonalnego w kontekście problematyki kształtowania się postaw kontestacyjnych, opozycyjnych czy też spiskowych, jesteśmy skłonni przyjąć, że sygnalizowane postawy znaczącą częścią swoich korzeni sięgają o wiele głębiej, to znaczy, aż do myśli i doświadczeń przedrozbiorowej szlacheckiej kultury politycznej. Do postaw i zachowań szeroko rozumianego deprecjonowania prawa i władzy oraz legitymizujących je teorii, których obecność w wyższych warstwach społecznych Rzeczypospolitej była piętnowana otwarcie już w XVI wieku jako ciemna strona społeczeństwa szlacheckiego, aż do końca XVIII wieku jedyne podmiotu praw i powinności obywatelskich.

<sup>198</sup> Mochnacki M., *Pierwsza broszurka Maurycego Mochnackiego. Co rozumieć przez rewolucję w Polsce*, dz. cyt., s. 30.

Pomijanie tego rodzaju stanu rzeczy w analizach możliwych źródeł obywatelskiej kondycji współczesnego społeczeństwa polskiego zdaje się spowodowane, jako jedną z przyczyn, swoistą – zarówno spontaniczną, jak i programową – historyczną rehabilitacją tychże postaw w zbiorowej świadomości, wynikającą z roli, jaką przyszło im nieraz odgrywać w czasie rozbiorów. Jak bowiem zauważa Janusz Tazbir: „W gruntownie zmienionych warunkach historycznych wady szlacheckie okazywały się czasem cnotami. Prawdą jest, że w dobie rozbiorów serwilizm wobec własnej magnaterii przenoszono niekiedy na rosyjskich czy austriackich dygnitarzy, a sejmikowe warcholstwo i anarchia wpływały w potępieńczych swarach polskiej emigracji. Równocześnie jednak nierzadko konserwatyzm zmieniał się w przywiązanie do przeszłości i tradycji narodowej, a dawna opozycja wobec władzy centralnej i niechęć do absolutyzmu znajdowały ujście w antycarskiej czy antycesarskiej postawie. Zauważył to już Maurycy Mochnacki, który w roku 1833 pisał, iż polskie konspiracje narodowe mają swe źródło w tradycjach dawnych rokoszy i konfederacji”<sup>199</sup>.

Stąd też, uwzględniając sygnalizowaną złożoność uwarunkowań współkształtujących ducha obywatelskości oraz postać kultury obywatelskiej współczesnych Polaków, wiele wskazuje na to, że właściwe ich rozumienie w odniesieniu do przywołanej problematyki domaga się interpretacji uwzględniającej o wiele szerszy kontekst całego splotu historycznych doświadczeń polskiego społeczeństwa, a także proponowanych paradygmatów jego podmiotowości i obywatelskości. Splotu w sposób znaczący postawotwórczego na skutek wzajemnego na siebie oddziaływania wzorców obywatelskości i właściwych im wartościowań oraz politycznej praktyki w tym zakresie.

<sup>199</sup> Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, dz. cyt., s. 74-75.

### 3

---

## TEORIA PAŃSTWA KULTURALNEGO

---

Odzyskanie niepodległości w 1918 roku postawiło nie tylko przed polską myślą polityczną w jej różnych odmianach, lecz także przed rodzimą refleksją filozoficzną konieczność namysłu nad zagadnieniem państwowości, a w jego kontekście także obywatelskości oraz ściśle z nim skorelowanej problematyki miejsca odrodzonej Polski w Europie. Pośród ujęć filozoficznych tej problematyki, rozwijanych w okresie dwudziestolecia międzywojennego między innymi przez takich myślicieli jak Feliks Koneczny (1862–1949), Wincenty Lutosławski (1863–1954), ks. Antoni Szymański (1881–1942), Florian Znaniecki (1882–1958) i Feliks Młynarski (1884–1972), zamierzamy skupić się na myśli Feliksa Konecznego<sup>200</sup>. Łączy ona w sposób organiczny systematycznie i kompleksowo ujęty namysł filozoficzny, historiozoficzny i kulturowy nad interesującą nas problematyką. Jego przedmiot i zakres Koneczny sformułował w dziele *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* (1921) jako: „znaczenie i cel Polski w obrębie cywilizacji łacińskiej, w stosunku do Europy”<sup>201</sup>. Podjęte tam rozważa-

---

<sup>200</sup> Więcej na temat życia i twórczości Feliksa Konecznego: Biliński P., *Feliks Koneczny (1862–1949). Życie i działalność*, Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra, Warszawa 2001; Bezat P., *Poglądy polityczno-prawne Feliksa Konecznego*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2004; Grabowiec P., *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000; Skoczyński J., *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991; Skoczyński J. (red.), *Feliks Koneczny dzisiaj*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000.

<sup>201</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. II, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1921, s. 145.

nia filozoficzne i historiozoficzne prowadzone według zasad rozwijanej przez siebie filozofii cywilizacji i kultury zaowocowały oryginalną teorią „państwa kulturalnego”, w ramach której została także wyartykułowana koncepcja obywatelskości oraz implikowanej przez nią obywatelskiej postaci „kultury czynu”. U jej podstaw leży przyjmowane przez autora *Polskiego Logosu a Ethosu* filozoficzne i historiozoficzne założenia dotyczące natury bytu z dziedziny świata duchowego, a także istoty prawa materii i prawa ducha oraz tworzonych przez nie „związków faktów” i ich konsekwencji w obszarze życia politycznego.

### 3.1. Założenia filozoficzno-historiozoficzne

Odnosnie do pierwszego z tych założeń, dotyczącego natury bytu z dziedziny świata duchowego, według Konecznego, każdy byt należący do tego rodzaju świata charakteryzują trzy cechy istotne, rozumiane jako cechy, bez których „przedmiot przestałby być sam sobą”. Stanowią je: a) kultura umysłowa, współtworzona przez sześć kategorii określających jej obszar znaczeniowy, czyli: historyzm<sup>202</sup>, podkład ludowy, zdolność wykorzystania bogactw naturalnych, handel, przemysł oraz oświatę; b) twórczość, konstytuowana przez trzy „zdatności”, mianowicie: zdatność artystyczną (sztuki plastyczne, muzykę i poezję), zdatność naukową (nauki ścisłe, nauki przyrodnicze, geografę, nauki humanistyczne i filozofię) oraz zdatność polityczną, a także c) „stosunek części do całości”, znajdujący swoje ukonkretnienie w związku danego bytu szczegółowego z właściwym mu duchowym światem.

<sup>202</sup> „Historyzm” w ujęciu Feliksa Konecznego to według *Polskiego Logosu a Ethosu* (1921): „krępowanie współczesności przez przeszłość, jeżeli współcześni podają mu się *światom i chętnie*” (Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. I, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1921, s. 34). Innymi słowy, jest on: „niczem innym, jak celowem zwracaniem się ku przeszłości, ażeby sobie ułatwić osiągnięcie pewnych celów w przyszłości. Dlatego historyzm nadaje się wielce na pomost od rozumu do woli, na łącznik Logosu i Ethosu. Historyzm nie jest bowiem kategorią jakąś samego tylko intelektualizmu, gdyż zawierając w sobie wyniki doświadczenia dziejowego, zbliżony jest również do empirii”. Tamże, s. 85. Natomiast w rozprawie *O wielości cywilizacji* (1935) zostanie on zdefiniowany jako „świadomość historyczna danego społeczeństwa i wysnuwanie z tego należnych wniosków” (Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935, s. 283).



Zaliczając do tak rozumianego świata duchowego zarówno jednostkę, jak i naród, definiowany teleologicznie jako: „społeczność ludów zrzeszonych do celów z poza walki o byt”<sup>203</sup>, Koneczny twierdził: „Począwszy (...) od bytu jednostki, aż do losów historycznych narodu, zawsze będziemy mieli jednak do czynienia z temi trzema kategoriami wszelkich możliwych kombinacyj życiowych”<sup>204</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o drugie ze wspomnianych założeń, czyli istotę naukowo ujętego prawa materii i prawa ducha, a także właściwych dla świata materialnego i duchowego „związków faktów” i ich implikacji w obszarze życia politycznego – odrzucając stanowisko przyrodnicze, zgodnie z którym, po pierwsze: „jednakowe są prawa materji a ducha, przyrody a umysłowości”<sup>205</sup>, a po drugie: wartość naukowa przysługiwałaby jedynie „przyczynowości” jako kategorii, która tłumaczyłaby zarówno zagadnienia nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych według zasady „przyczynowego związku faktów” – Koneczny zaproponował stanowisko odmienne, jakkolwiek, w jego rozumieniu, równie naukowe. Mianowicie koncepcję „celowości”, a nie „przyczynowości”, jako naukowej kategorii myślenia właściwej dla nauk humanistycznych, a w konsekwencji także „celowego faktów związku”<sup>206</sup>, charakteryzującego ich przedmiot badań. Jej fundamentem uczynił tezę, według której prawa materii rządzą się zasadą przyczynowości, a prawa ducha zasadą celowości. Stąd też właściwe im fakty oraz ich związki, w zależności od przynależności tychże już to do świata materialnego, już to do duchowego, należy rozważać w oparciu o rządzące tymi światami stosowne i konstytutywnie nieredukowalne prawa przyczynowego (świat materii) lub celowego (świat ducha) związku faktów.

Według Konecznego, zapoznanie tego rodzaju fundamentalnego rozróżnienia, charakterystyczne dla obowiązującego powszechnie we współczesnej mu kulturze i nauce stanowiska przyrodniczego, niesie

<sup>203</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, dz. cyt., s. 13. Tak formułowaną definicją narodu, gdzie walka o byt „stanowi dla narodu tylko środek do celu”, Koneczny w sprawie „walki o byt” zdaje się zbliżać do stanowiska reprezentowanego przez Arystotelesa odnośnie do ostatecznego celu istnienia państwa.

<sup>204</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 146.

<sup>205</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 14.

<sup>206</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 14.



brzemienne w skutki konsekwencje dla problematyki państwowości i obywatelskości. Da on temu wyraz, stwierdzając: „Nie umiemy (...) patrzeć z otuchą w przyszłość, bośmy przywykli wyobrażać ją sobie jako skazaną z góry na pewien kształt nieuchronny, skutkiem «przyczynowego związku faktów». Skoro zaś przyszłość z góry jest «zeterminowana», na nic myśleć o tem, jaką ona być winna, i starać się, żeby była taką, jak tego pragnęlibyśmy (...) Oto ostatni skutek ekskluzywności myślenia według kategorii przyczynowości. (...) Wypadki przewalają się nad biernymi świadkami toku dziejów, z których najlepsi, myślący myślą tylko o tem, jaka przyczyna tego, co się koło nich dzieje. O kierowaniu wypadkami, o zapobieganiu złemu jakżeż trudno mówić z takimi ludźmi; o wytwarzaniu zaś dobra, o t w o r z e n i u w y p a d k ó w nie da się z nimi mówić zgoła. A jednak możebnym jest tworzenie wydarzeń!”<sup>207</sup> Możliwość taką Koneczny przypisywał kulturze „czynu c e l o w e g o tj. zastosowanego nie do wniosków wysnutych z dociekania przyczyn, ale do pragnień cywilizacyjnych”<sup>208</sup>. Kultura ta charakteryzowałaby się myśleniem „celowym”, które „stanowi pomost od rozumu do woli, łącznik Logosu z Ethosem, rękojmię harmonijnego ich związku”<sup>209</sup>.

### 3.2. Teoria znaczenia narodu

Biorąc pod uwagę powyższe założenia filozoficzno-historiozoficzne jako niezbędne do właściwego uchwycenia zagadnienia nowoczesnego znaczenia narodu rozumianego jako „społeczność ludów zrzeszonych do celów spoza walki o byt”<sup>210</sup>, Koneczny sformułował swoją teorię jego znaczenia, roszczącą sobie prawo do uniwersalności. Według teorii tej: „Znaczenie pewnego narodu jest rezultatem jego kultury umysłowej, niektórych danych przyrodzonych (darów natury) i jego siły twórczej, wynika bowiem z tego, co naród ten posiada i do czego jest zdolny, słowem z tego: na co go stać. Cel zaś, obrany spoza własnej walki o byt, pozostając w związku z bytem narodów innych, staje się przez to samo

<sup>207</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>208</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 19.

<sup>209</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 30.

<sup>210</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 13.

wykładnikiem stopnia i rodzaju powszechności sprawy tegoż narodu, tj. powszechnego interesu w jego istnieniu i rozwoju, przydatności jego innym narodom. Oznaczenie sobie celu stanowi zarazem kryterium twórczości, bo wynika z jej rodzaju, kierunku, zamiłowania, a wkra-  
cza w dziedzinę nieistniejącego jeszcze Dobra, które wypada dopiero urzeczywistnić. To też siła twórcza pewnego narodu stanowi pomiędzy jego kulturą umysłową a powszechnością czynnik stały, bez którego działalność umysłowa byłaby jałową, a znaczenie narodu wyłącznie lokalne, wobec powszechności nacechowane biernością. Bez siły twórczej nie ma ni kultury umysłowej czynnej, ni stanu czynnego wobec powszechności”<sup>211</sup>.

Teoria ta – uzupełniona o rozwijane przez Feliksa Konecznego koncepcje: cywilizacji<sup>212</sup>, państwa<sup>213</sup>, społeczeństwa<sup>214</sup> i narodowości

<sup>211</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, dz. cyt., s. 30.

<sup>212</sup> Cywilizacja, według Konecznego, to „m e t o d a ustroju życia zbiorowego” (Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, tom I, dz. cyt., s. 7). Jej „pełnia” polega na tym: „że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszelkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów, tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów” (Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. 155).

<sup>213</sup> Państwo to posiadająca swoje struktury „zbiorowość publiczna” (por. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, tom I, dz. cyt., s. 295). Zbiorowość będąca zjednoczeniem „rządzących i rządzonych za pomocą administracji” (Koneczny F., *Dzieje administracji w Polsce*, Wilno 1924, s. 313), której podstawowym atrybutem *stricte* materialnym – w cywilizacji łacińskiej – jest „terytorialność”: „W cywilizacji łacińskiej – będzie pisał – obszar stanowi kryterium państwa; nie ma państwa bez granic państwowych, a zatem bez ściśle oznaczonego terytorium. Państwo polega na obszarze państwowym” (Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, tom II, dz. cyt., s. 182). Natomiast w dziedzinie świata duchowego państwo będzie „sumą materialnych i moralnych stron twórczości ludzkiej, łączących się w dziedzinie państwowości” definiowanej jako: „pojęcia państwowe i sposób ich praktykowania” (tamże, s. 77). Tak definiowanemu państwu Koneczny przyzna ograniczony zakres kompetencji, który ujmie jako: „dbałość o bezpieczeństwo życia i mienia obywateli”. W jego rozumieniu bowiem zasadniczo tylko „to stanowi przyrzoną kompetencję państwa, tkwiącą w samej jego istocie, i tego nie można mu odbierać żadną miarą”. Tamże, s. 233.

<sup>214</sup> Społeczeństwo, w rozumieniu Konecznego, to: „społeczność zróżniczkowana” (Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, tom I, dz. cyt., s. 79). Owo „zróżniczkowanie” będzie polegało między innymi na wielości warstw społecznych, ich interesów oraz właści-

ci<sup>215</sup> – stanowić będzie dla niego podstawowe instrumentarium niezbędne do należytej analizy podlegającego tymże powszechnym prawom dziejowym również polskiego bytu narodowego oraz kształtu właściwej mu postaci państwowości i obywatelskości.

### 3.3. Koncepcja cywilizacyjno-kulturowa państwa obywatelskiego i obywatelskości

Posiadając powyższe kategorie, wspomniane instrumentarium swoją pełną przydatność odnośnie do interesującego nas zagadnienia osiąga jednak dopiero w wyniku zaproponowania przez Konecznego nowej typologii państw, odmiennej od dotychczas powszechnie przyjętej. Stąd też Koneczny zastępuje podział na monarchie, republiki itd. rozróżnieniem, w myśl którego „państwa dzielą się na biurokratyczne i obywatelskie, na centralistyczne i autonomistyczne”<sup>216</sup>, a także definicje istoty obywatelskości tego rodzaju państw. Istota ta miałaby polegać na tym, że „obywatele nie tylko posiadają jak najszerszy samorząd, co musi być połączone z decentralizacją, ale nadto jak największa część funkcji administracji publicznej zdana jest na instytucje obywatelskie, nie urzędnicze; państwo obywatelskie nie znosi w ogóle biurokracji i nie da się żadną miarą z nią pogodzić”<sup>217</sup>.

Natomiast w przypadku państwa biurokratycznego, stanowiącego *sui generis* odwrotność państwa obywatelskiego, właściwa mu obywatelskość stanowi pochodną konstytutywnego dla tego rodzaju bytu politycznego, postępującego procesu ograniczania obywatelskiej samorządności na rzecz urzędniczej wszechwładzy. Przyczynę tego rodzaju stanu rzeczy filozof upatrywał w fundamentalnej niezdolności biurokracji

---

wych tym warstwom pojęć. „W zróżniczkowanym społeczeństwie muszą być z natury rzeczy rozmaite interesy cząstkowe, opierające się na różnicy pojęć w danym zakresie (nie mówiąc o egoizmach stanowych)”. Tamże, s. 79-80.

<sup>215</sup> Narodowość „jest siłą aposterjoryczną, nabytą, wytworzoną przez człowieka, a wytworzaną dopiero na pewnym stopniu kultury”. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, dz. cyt., s. 5.

<sup>216</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 228.

<sup>217</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 229.

do „samoograniczenia”, sprawiającej, że ta, jak pisał, z natury swojej „opóźnia i tamuje wszelki rozwój społeczny”<sup>218</sup>. Biurokracja bowiem, twierdził Koneczny: „jako taka pełną jest (...) gorliwości, i tak pilną, iż marzy tylko ciągle o powiększaniu swej roboty; ona rozwija się w toku pracy, a pragnie pracować zawsze i wszędzie”<sup>219</sup>. Państwo biurokratyczne zatem – jeśli właściwie interpretujemy myśl Konecznego wyrażoną w dziele *Polskie Logos a Ethos* – nie byłoby niczym innym, jak formą absolutyzmu państwowego w postaci państwa centralistycznego pod rządami ducha urzędniczości. Państwem prowadzącym do postępującego ograniczania prerogatyw społeczeństwa, skutkującego atrofią tego, co Koneczny nazwał „siłą społeczną”, a w konsekwencji, w jego skrajnej postaci, do obumarcia wolności i twórczości obywatelskiego ducha.

Polski ideał państwowości, z właściwym mu polskim pojęciem dobra powszechnego, obejmującym „samorząd, wolność obywatelską, unję”<sup>220</sup>, a także historycznie artykułowana polska praktyka życia państwowego i społecznego aż do czasu rozbiorów należały do kategorii państwowości obywatelskiej. Koneczny daje temu wyraz, stwierdzając: „Biurokrację zaszczepiły u nas dopiero rządy zaborcze. Biurokracja była nieznana polskiej umysłowości, niezrozumiała, wręcz niepojęta. Polska sztuka rządzenia polegała na rozbudzaniu ducha obywatelskiego, a pruska, austriacka i rosyjska na tłumieniu go; Polską rządzili obywatele, państwami zaborczymi biurokraci”<sup>221</sup>. Stąd też, biorąc pod uwagę specyfikę zarówno polskiej kultury umysłowej na przestrzeni wieków, jak też polskiej twórczości rozpatrywanej pod kątem „zdatości politycznej” oraz ich konstytutywne odniesienie do cywilizacji łacińskiej, rozważaną przez Konecznego – jako pożądaną dla Polski – formą państwa (która, co do generalnej zasady, winna cechować się „giętkością” pozwalającą na przystosowanie jej do każdorazowych zmian w społeczeństwie<sup>222</sup>) będzie forma państwa obywatelskiego. Forma konstytuowana w oparciu o zasadę „jednolitości cywilizacyjnej” oraz właściwą

<sup>218</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 229.

<sup>219</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 229.

<sup>220</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 65.

<sup>221</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 230.

<sup>222</sup> Por. tamże, t. II, dz. cyt., s. 226.

tak rozumianemu państwu ideę obywatelskości, a także wspomniane w założeniach filozoficzno-historiozoficznych trzy istotne cechy bytu, należącego do dziedziny świata duchowego w ich polskim dookreśleniu: kulturę umysłową, twórczość i stosunek części do całości, który w kontekście badanego przez nas zagadnienia zostanie sformułowany jako „znaczenie i cel Polski w obrębie cywilizacji łacińskiej, w stosunku do Europy”<sup>223</sup>, czyli „powszechność sprawy polskiej”.

Przyjmując tego rodzaju cywilizacyjne i kulturowe podstawy jako fundament i zasadnicze koordynaty konstruowanego bytu państwowego, byt ten, w jego postaci współczesnej Koniecznemu, powinien zostać zredefiniowany pod kątem stawianych mu wymagań zarówno przez koncepcję państwa obywatelskiego oraz właściwych mu odniesień do społeczeństwa, jak i przez przywołane wyżej filozoficzno-historiozoficzne założenia.

Konieczny bierze pod uwagę wymagania wynikające z koncepcji państwa obywatelskiego, analizując współczesną sobie postać polskiego państwa, i postuluje konieczność odejścia od „uwielbiania państwa” na rzecz wzmocnienia społeczeństwa. Konieczność ta wyraża, zgodnie z przyjętą przez niego zasadą historyzmu, przewartościowanie roli państwa i społeczeństwa w oparciu o kulturę samorządności właściwą polskiej sztuce rządzenia. Tego rodzaju przewartościowanie, którego istotę stanowiłoby wzmocnienie podmiotowości społeczeństwa, jego społecznej siły, miałoby skutkować możliwością stawiania mniejszych wymagań państwu, a większych społeczeństwu<sup>224</sup>. Tak rozumiany proces Konieczny nazwał także „odpaństwowieniem się”<sup>225</sup>, zgłaszając w związ-

<sup>223</sup> Konieczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 145. Znaczenie tak formułowanego zagadnienia powszechności sprawy polskiej, według rozwijanej przez Koniecznego cywilizacyjno-kulturowej teorii państwa, miałoby polegać na tym, że „od toku jej spraw zależeć będą długo jeszcze interesy moralne i materialne Europy”. Tamże, s. 242.

<sup>224</sup> Por. tamże, t. II, dz. cyt., s. 228.

<sup>225</sup> Jedną ze szczególnie znaczących form tego rodzaju „odpaństwowienia się”, oddającą adekwatnie jego istotę, Konieczny będzie upatrywał w „spółdzielczości” (kooperatywie – współdzielczości). Da temu wyraz, stwierdzając: „Współdzielczość nie może być wymuszona, ani nawet protekcyjnie narzucona; musi się opierać o społeczeństwo bezpośrednio, o inicjatywę prywatną. Jest szkołą znakomitą życia obywatelskiego przez

ku z tym równocześnie potrzebę redefinicji kompetencji państwa. Pisał: „trzeba będzie «odpaństwić się» w pewnej mierze i ograniczyć państwo do dbałości o bezpieczeństwo życia i mienia obywateli. Jest to kompetencja wcale nie ciasna! Obejmuje przede wszystkim całą politykę zagraniczną, ze względu na bezpieczeństwo granic (...) – nadto zaś szereg spraw wewnętrznych (...). To stanowi przyrodzoną kompetencję państwa, tkwiącą w samej jego istocie, i tego nie można mu odbierać żadną miarą. Reszta należeć winna w zasadzie do samorządu, z którego kompetencji mogą być przekazane pewne sprawy za zgodą zainteresowanych czynników; można by to nazwać przekazanym zakresem działalności państwowej, przekazanym państwu przez przedstawicielstwa samorządu”<sup>226</sup>. *Nota bene*, do tak formułowanych kompetencji państwa niewkraczających na obszar samorządowej autonomii Koneczny zaliczył także prawo ingerencji w sferę samorządności obywatelskiej jako prawo przysługujące temu państwu z natury. Prawo, którym rządziłaby ograniczająca arbitralny interwencjonizm państwa zasada pomocniczości, w myśl której: „państwo wkracza tam, gdzie samorząd nie dopisze”<sup>227</sup>.

Natomiast z punktu widzenia wymagań wynikających z relacji między państwem a społeczeństwem, którego ekspresję *par excellence* będzie stanowił samorząd ucieleśniający obywatelskie samostanowienie, owo przewartościowanie pozycji państwa i społeczeństwa miałoby znaleźć wyraz w zasadzie prymatu społeczeństwa nad państwem, instytucji obywatelskich nad urzędniczymi, a ostatecznie, obywatelskości nad państwowością. W sprawie tej Koneczny będzie reprezentował stanowisko, według którego „państwo musi stawać się coraz bardziej zależnym od społeczeństwa”<sup>228</sup>.

Tytułem egzemplifikacji tego rodzaju zależności, zdaje się, że jedno z istotnych jej ukonkretnień ten krakowski filozof identyfikował ze sposobem wykonywania kontroli samorządu przez państwo. Podkreślał: „prawo kontroli samorządu rozumie się (...) samo przez się”, a równocześnie zwracał uwagę: „sposób wykonywania jej nie może być czynni-

---

to właśnie, że obchodzi się bez opieki państwowej; jest szkołą «odpaństwowienia»”. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 270.

<sup>226</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 232-233.

<sup>227</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 235.

<sup>228</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 228.

kom samorządu jednostronnie przez rząd narzucony”<sup>229</sup>. Zaś inne, również znaczące, upatrywał w rzeczywistej stosowności fundamentalnej – w rozumieniu Konecznego – zasady konstytucjonalizmu, polegającej w jego rozumieniu na „odpowiedzialności urzędnika wobec obywatela za szkody wyrządzone mu złą wolą czy też niedbalstwem lub nieumiejętnością w urzędowaniu”<sup>230</sup>.

Natomiast biorąc pod uwagę trzecie z wymagań, generowane przez założenia filozoficzno-historiozoficzne, przyjmie ono formę apelu na rzecz „wydoskonalenia” polskiego państwa – gwaranta niepodległości narodu. Wydoskonalenia dokonywanego na drodze przedsięwzięć kulturowych (tzn. kultury umysłowej i twórczości w ich wielorakich przejawach określonych w założeniach), zmierzających do pełnego rozwoju polskiej kultury narodowej, której sedno stanowi polskość. Tego rodzaju apel zostanie lakonicznie wyartykułowany przez Konecznego w tezie: „*Wydoskonalmy polskość*, a państwo polskie będzie silnem proporcjonalnie do tego wydoskonalenia”<sup>231</sup>.

Tak cywilizacyjnie i kulturowo rozważane „obywatelskie państwo polskie”, znacząc punkt dojścia przemyśleń tekstu *Polskie Logos a Ethos*, stanowiłoby zatem twórcze podjęcie historycznego dziedzictwa polskiej kultury umysłowej w aspekcie jej „politycznej zdadności”. Dziedzictwa przyjmującego postać „własnej narodowości”, o której Koneczny pisał, rozpoczynając swoje *Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski*: „I dlatego właśnie tak nam jest drogą narodowość własna, jako wcielenie wszystkich ideałów życia, bo ona jest wytworem pracy, nabytkiem rozwoju, świadectwem udoskonalenia, do którego doszło się ciężkim trudem licznych pokoleń, wśród walk, bólów, zawodów, ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego uduchowienia przyrodzonego materiału etnograficznego, zebranego w naród przez dostojeństwo pracy kulturalnej”<sup>232</sup>.

\*

<sup>229</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 235.

<sup>230</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 226-227.

<sup>231</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>232</sup> Tamże, t. I, s. 6.



Analiza społeczno-politycznej myśli Feliksa Koniecznego w tematach: teorii znaczenia narodu, obywatelskości państwa obywatelskiego, siły społecznej i politycznej oraz dobra powszechnego, pozwala uchwycić kilka znaczących aspektów cywilizacyjno-kulturowo rozważanej obywatelskości, stanowiącej przedmiot naszych badań.

Biorąc pod uwagę rozwijaną na bazie założeń filozoficzno-historiozoficznych teorię znaczenia narodu, implikowany przez nią istotny wymiar obywatelskości, którą w odróżnieniu od „obywatelskości państwa” nazwiemy „obywatelskością obywatelską”, przyjmie kształt powszechnego obywatelskiego obowiązku w sferze myśli i czynu – Logosu i Ethosu. Obowiązku angażowania się na rzecz współtworzonej przez te obie sfery kultury czynu.

W sferze „myśli” obowiązek ten wyrazi się w konieczności edukacji społeczeństwa w duchu wspomnianej teorii, stanowiącej dla Koniecznego pewnik wzrostu znaczenia każdego narodu<sup>233</sup>. Tego rodzaju obowiązek w jego polskim kształcie zostanie sformułowany przez filozofa w wymogach czterech polskich „jeżeli”, według których „*jeżeli* utrzymamy nadal wbrew zakusom prądów wywrotowych równowagę podkładu ludowego z historyzmem; *jeżeli* rozwiną się u nas do wysokiego stopnia nauki stosowane o rozumne użyciu darów przyrody i *jeżeli* zapewnimy sobie dobrobyt za pomocą przemysłu i handlu; *jeżeli* wreszcie stanie wysoko oświata powszechna (nie tylko «ludowa») (...) natenczas znaczenie nasze musi wzrastać i będziemy wobec Europy czynnikiem o wielkich linjach rozwoju. Lecz jeżeli nie spełnią się owe warunki, możemy służyć Europie za przykład... megalomanji”<sup>234</sup>.

Natomiast w sferze „czynu” obowiązek ten przyjmie formę prostej konsekwencji wynikającej z dzieła Logosu, mianowicie, zaangażowania w politykę społeczną na rzecz dobra publicznego, zaangażowania stanowiącego kolejny fundamentalny pewnik gwarancji znaczenia narodu. Konieczny da temu wyraz w swoich rozważaniach nad „zdatnością polityczną”, stwierdzając: „Państwu dzieje się najlepiej, gdy oby-

<sup>233</sup> Por. Konieczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 184-185. Powszechność obywatelskiego obowiązku tak rozumianej edukacji Konieczny wyrazi w sformułowaniu: „Każdy a każdy bez wyjątku niechaj przyczynia się w swem kółku do rozpowszechniania tych poglądów i wypływających z nich konsekwencji”. Tamże, s. 185.

<sup>234</sup> Tamże, t. II, s. 184.



watele jego zajmują się jak najbardziej polityką społeczną (handlową, przemysłową, kredytową, komunikacyjną itp.), a państwową dodatkowo tylko”<sup>235</sup>.

Należy przy tym zauważyć, że tego rodzaju zróżnicowane rozłożenie akcentów w temacie uprawiania obu odmian polityki przez obywateli, w rozumieniu Konecznego, nie będzie znakiem ich dystansowania się od państwa. Wręcz przeciwnie, w myśl rozwijanej przez siebie koncepcji „siły społecznej” i „politycznej” oraz relacji między nimi, według której „siła społeczna ma się do politycznej jak przyczyna do skutku”, to znaczy, że „Wszelkie wzmożenie siły społecznej działa zarazem politycznie”<sup>236</sup>, będzie ono pożądanym wyrazem istoty ich strukturalnej więzi. Dlatego też Koneczny będzie argumentował: „Nie ma lepszego sposobu zapewnienia państwu mocy politycznej niż pielęgnowanie sił społecznych. Niekoniecznie tedy trzeba uprawiać państwową politykę bezpośrednio, chcąc się przysłużyć politycznie, bo wszelka praca około dobra publicznego wydaje skutki polityczne”<sup>237</sup>.

Współtworzona przez tak rozumiany Logos i Ethos kultura czynu, owoc obywatelskiego sposobu myślenia i działania, miałyby polegać na „zgodności myśli ze słowem, słowa z czynami, czynów z wewnętrznym przeświadczeniem” w ich harmonijnym i konsekwentnym powiązaniu dzięki – jak ujmie to Koneczny – „konsekwencji pojęć, uzupełniających się wzajemnie”<sup>238</sup>. Innymi słowy, na obywatelskim namyśle budowanym na wiedzy i rządzącym się zasadą celowości, a także na realizującym ten namysł – równie celowo – obywatelskim czynie.

W ten sposób definiowanej kulturze czynu, postrzeganej przez pryzmat „twórczości politycznej” i odniesionej do polskich realiów, Koneczny – zgodnie z zasadą myślenia i działania celowego – jako najwyższy jej cel wskaże dążenie „ku pełni kultury narodowej” – ku polskości. Tym samym rozwijana przez niego teoria znaczenia narodu w jej polskim

<sup>235</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, s. 281.

<sup>236</sup> Tamże, t. I, dz. cyt., s. 280.

<sup>237</sup> Tamże, t. I, s. 280.

<sup>238</sup> Tamże, t. II, s. 200. Podejmując w rozprawie *O wielości cywilizacyj*, zagadnienie „kultury czynu”, Koneczny zdefiniuje ją tam jako: ustaloną zdatność do czynów rozumnych. Por. Koneczny F., *O wielości cywilizacyj*, dz. cyt., s. 152.

ujęciu otrzyma lakoniczną puentę: „*Wydoskonalmmy polskość*, a państwo polskie będzie silnem proporcjonalnie do tego wydoskonalenia”<sup>239</sup>.

Kiedy się przyjrzymy społeczno-politycznej myśli Feliksa Koniecznego w temacie idei obywatelskości właściwej państwu obywatelskiemu, do której istoty będzie należała jak najszersza samorządność obywatelska, okazuje się, że implikowaną przez tak rozumianą ideę „obywatelskość obywatelską” miałyby cechować konieczna znajomość mechanizmów życia zbiorowego oraz praktyczna umiejętność samorządowej działalności publicznej. Stąd też, jak napisze Konieczny: „Każdy obywatel będzie przechodził szkołę praktyczną d z i a ł a l n o ś c i (a nie tylko swady!) publicznej w samorządzie, poczynając od czynności drobnych (choćby od sztuki utrzymania ulicy w czystości i porządku), a przechodząc stopniowo do coraz wyższych; obywatel będzie zmuszony poznawać maszynierię życia zbiorowego – co przy centralizmie należy do takich rzadkości”<sup>240</sup>.

Tak sformułowany zamysł edukacyjny w zakresie wiedzy i umiejętności samorządowej stanowiącej istotny aspekt obywatelskości obywatelskiej, *mutatis mutandis*, zdaje się wykazywać pewne podobieństwo do projektu wychowania narodowego autorstwa Johna Stuarta Milla, zakładającego szkolenie obywateli będące praktyczną częścią politycznego wychowania wolnych ludzi<sup>241</sup>. Niemniej jednak oba te projekty różnią się zdecydowanie koncepcją roli administracji rządowej i jej instytucji w stosunku do administracji samorządowej oraz instytucji obywatelskich. Równie zasadniczo odmiennie artykułują one istotę idei decentralizacji funkcji administracji publicznej, którą Mill będzie utożsamiał z „rozwojem” właściwym człowiekowi jako istocie postępowej, zaś Konieczny z „wolnością” stanowiącą wyraz podmiotowości narodu.

Na koniec, weźmy pod uwagę pojęcie dobra powszechnego, dookreślające w sposób istotny kształt koncepcji obywatelskości obywatelskiej z punktu widzenia warunków możliwości jego realizacji jako podstawowego obowiązku ciążącego na każdym obywatelu, a także formułowane

<sup>239</sup> Por. Konieczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 144.

<sup>240</sup> Tamże, t. II, dz. cyt., s. 234-235.

<sup>241</sup> Por. Mill J.S., *O wolności*, dz. cyt., s. 277.

przez Konecznego, według zasad historyzmu, „polskie rozumienie” jego istoty, która miałaby być współtworzona przez: „samorząd, wolność obywatelską, unję”<sup>242</sup>. Tego rodzaju ujęcie zagadnienia obywatelskości pozwoli uchwycić jej kolejne „polskie” artykulacje zakorzenione w naszej kulturze narodowej. Należać do nich będą: zasada tolerancji narodowej i religijnej<sup>243</sup>, zasada postępu etycznego jako *conditio sine qua non* postępu życia zbiorowego<sup>244</sup> oraz oparte na personalizmie chrześcijaństwo<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 65.

<sup>243</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 179.

<sup>244</sup> Por. tamże, t. II, dz. cyt., s. 208.

<sup>245</sup> Według Konecznego: „Religia stanowi w naszej cywilizacji tło postępów i drogowskaz; (...) nie ma zastępować twórczości ludzkiej, lecz ją pobudzać do tem większej działalności”. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 289.

## 4

---

### MODEL SOCJALISTYCZNEGO DYFORMIZMU SPOŁECZNEGO

Ustanowienie nowego, powojennego porządku europejskiego sprawi, że Polska na mocy ustaleń konferencji jałtańskiej (4-11 lutego 1945), a także sfałszowanych przez ówczesne władze Polski wyborów do Sejmu Ustawodawczego (19 stycznia 1947) znajdzie się w obszarze hegemonii ZSRR. Propagowana przez Związek Radziecki marksistowsko-leninowska ideologia nowego ładu społecznego, roszcząca sobie prawo do bycia urzeczywistnieniem nieuchronnych, żelaznych praw Historii, a znajdująca swoje ukonkretnienie w sowieckim, totalitarnym systemie rządów, w zderzeniu z realiami życia podporządkowywanych sobie państw i społeczeństw, wytworzy charakterystyczny dla bloku sowieckiego model relacji między państwem a społeczeństwem i obywatelem, określany mianem „socjalistycznego dyformizmu społecznego”.

Wspomniany model, w jego polskiej wersji, jest już dość wyraźnie rozpoznawalny w swoich istotnych aspektach w 1951 roku w *Zniewolonym umyśle* Czesława Miłosza (1911–2004). Utwór ten stawia sobie za zadanie podjęcie refleksji nad tym, „jak pracuje myśl człowieka w demokracjach ludowych”<sup>246</sup>. Zwłaszcza w rozdziałach: *Murti-Bing*, *Zachód*, *Ketman* i *Wróg ładu – człowiek* poznajemy charakterystyczny (i na swój sposób wspólny dla różnych postaci totalitarnego ustroju Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej) wyraz koegzystencji oficjalnie obowiązującej polskiej odmiany rosyjskiego wydania marksistowskiej wizji państwa, społeczeństwa i jednostki oraz nieoficjalnych, indywidualnych i zbiorowych przekonań i działań natury politycznej, etycznej, filozo-

---

<sup>246</sup> Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 20.

ficznej, kulturowej i ekonomicznej w tym zakresie<sup>247</sup>. Ten paradygmat będzie się stopniowo krystalizował jako efekt procesu, który Józef Tischner (1931–2000) prawie trzydzieści lat później nazwie procesem socjalizowania społeczeństwa przez marksizm<sup>248</sup>. Proces ten cechuje się: a) obecnością obustronnych działań „przystosowawczych”, polegających na tym, że „marksizm przystosowywał ludzi do treści swej doktryny, ale i ludzie przystosowywali marksizm do własnych potrzeb”<sup>249</sup>, a także b) występowaniem – związanego z tymi zjawiskami – krystalizowania się „realistycznych” postaw<sup>250</sup>. Zachowań, zdaniem Tischnera, tak jednych, jak i drugich, zakorzenionych w narastającym przekonaniu, że nie ma możliwości pozbycia się obowiązującego systemu, gdyż „socjalizm w Polsce także jest jakąś koniecznością dziejową”<sup>251</sup>. W konsekwencji zaś, działań skutkujących swoistym uwikłaniem, w wyniku czego „wszyscy się trochę zamoczyli, jedni mniej, a inni więcej, jedni z ochotą, a inni bez ochoty”<sup>252</sup>.

#### 4.1. Analizy eseistyczno-literackie, socjologiczne i filozoficzne

W *Zniewolonym umyśle* Miłosz poddaje analizie demokrację ludową z końcowego okresu stalinizmu z punktu widzenia relacji między Cen-

<sup>247</sup> Por. Ziółkowski M., *Společno-kulturowy kontext kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002, s. 23.

<sup>248</sup> Por. Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 2002, s. 9. Przywołane pojęcie „procesu socjalizowania społeczeństwa” Tischner użyje m.in. w napisanym w 1980 roku wprowadzeniu do *Polskiego kształtu dialogu*, książki, nad którą pracował mniej więcej między 1977 a 1980 rokiem. Por. tamże, s. 7.

<sup>249</sup> Tamże, s. 9.

<sup>250</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>251</sup> Tamże, s. 11.

<sup>252</sup> Tamże, s. 9. Jedną z podstawowych postaci owego uwikłania będzie wskazywane przez Aleksandra Bobko przyzwyczajanie do życia w królestwie kłamstwa. Zob. Bobko A., *Das Verhältnis von Bürger Und Staat im politischen Bewußtsein in Polen*, w: Spieker M. (Hrsg.), *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, s. 228.

trum (czyli moskiewskim Biurem Politycznym z obowiązującą wykładnią marksizmu) a peryferiami (w znaczeniu tak zbiorowym – państw, narodów i społeczeństw, jak i indywidualnym – jednostek). Owe działania przystosowawcze jawić się będą jako możliwe już do uchwycenia zarówno w koncepcji „zniewolenia umysłu”, jak i „aktorstwa dnia codziennego”.

W pierwszej z nich – mianowicie „zniewolenia umysłu” – przyjmą one postać podstawowej formy działania systemu totalitarnego, to znaczy kształt prowadzonej przez niego, według reguł dialektycznej Metody, walki o władzę duchową nad jednostką, by ta zrozumiała dziejową konieczność i ostatecznie jej uległa<sup>253</sup>. A więc postać paradygmatu definiowanego także jako „panowanie nad umysłami”<sup>254</sup>. Ten twór cechuje się charakterystycznymi dla tego rodzaju panowania strukturami strachu, zwłaszcza przed „myśleniem na własny rachunek”<sup>255</sup> oraz przed wolnością, w przypadku której – jak zauważa autor *Zniewolonego umysłu* – nie byłyby one „niczym innym niż strachem przed pustką”<sup>256</sup>.

Tak krystalizujący się przejaw owych działań przystosowawczych Miłosz podda analizie pod kątem problematyki „przechodzenia” od „realizmu krytycznego” do „realizmu socjalistycznego”, czyli od krytyki życia kapitalistycznego do aprobaty marksistowskiej wizji rzeczywistości. Innymi słowy, pod kątem przechodzenia od dziedzicznego obciążenia przeszłością z jej kulturowymi kodami i wartościami do jawiącego się dialektycznie nowego jutra kreślonego przez totalitarny system<sup>257</sup>. Przechodzenia rządzonego przez *stricte* prospektywny proces dziejowy, diametralnie odmienny od tego, który wprowadzie teleologicznie prospektywny, swoją filozoficznie argumentowaną uwagę koncentrował jednak retrospektywnie na „wynalezieniu i niejako odgadnieniu ztraczonego jestestwa naszego”<sup>258</sup>. Mianowicie przechodzenia stygmatyzowa-

<sup>253</sup> Por. Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 238.

<sup>254</sup> Por. tamże, s. 216.

<sup>255</sup> Tamże, s. 33.

<sup>256</sup> Tamże, s. 103.

<sup>257</sup> Por. tamże, s. 39-40.

<sup>258</sup> Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 80.

nego przez dziejowy proces nieodwracalnego rozstawania się z dawnym sobą<sup>259</sup> na skutek podjęcia próby zniszczenia w sobie istoty metafizycznej<sup>260</sup>, i nowe ukonstytuowanie się jako wypadkowa społecznych sił<sup>261</sup>. Tą „wypadkową” będzie „nowy człowiek”, naznaczony charakterystyczną dla tego rodzaju „rozdwojonego bycia”<sup>262</sup> zgodą na egzystencję w służbie systemu, jako ktoś, kto w swojej interpretacji rzeczywistości wie, „że kłamie”<sup>263</sup>.

Natomiast według drugiej koncepcji, definiowanej jako „aktorstwo dnia codziennego”, działania te wyrażą się, z jednej strony, w paradygmacie egzystencji jednostki – jako „nieustannie maskującej się” w celu ochrony „prywatnej własności myślowej”<sup>264</sup> i ostatecznie zmierzającej do realizowania siebie wbrew zewnętrznym okolicznościom. Zaś z drugiej strony, w paradygmacie życia społecznego – jako świadomie prowadzonej i powszechnie akceptowanej „masowej gry”, cechującej się tym, że „wszyscy grają przed wszystkimi i wiedzą nawzajem o sobie, że grają”<sup>265</sup>. Gry, której istota z punktu widzenia jednostki – według Miłosza – wyrażać się będzie w dążeniu do zniesienia napięcia czujności niezbędnego względem budowanej na donosie codzienności, zaś z punktu widzenia interesu systemu polegać będzie na tym, by grający dobrze wszedł w graną rolę. Ta bowiem w dłuższej perspektywie czasowej, na skutek konieczności wewnętrznego nastrajania się do jej właściwego odegrania, zakłada jakąś formę pożądanej identyfikacji czy wręcz zrośnięcia się z nią, a w konsekwencji – oczekiwaną przez system modyfikację postaw. Jak bowiem zauważa autor *Zniewolonego umysłu*, umiejętność dobrego wejścia przez kogoś „w swoją rolę stanowi dowód, że ta część jego osobowości, na której buduje swoją rolę, jest w nim dostatecznie rozwinięta. Jeżeli ktoś wygłasza przemówienie pełne nienawiści do Zachodu

<sup>259</sup> Por. Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 40. Proces ten Miłosz nazwie „przekroczeniem bramy, zza której nie ma już odwrotu”.

<sup>260</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>261</sup> Por. tamże, s. 102 i 234.

<sup>262</sup> Por. tamże, s. 43-44.

<sup>263</sup> Tamże, s. 42.

<sup>264</sup> Tamże, s. 78.

<sup>265</sup> Tamże, s. 77.

i jeżeli czyni to z żarem, wykazuje przez to, że jest w nim co najmniej 10 procent nienawiści, o której tak głośno krzyczy”<sup>266</sup>.

Ten stan rzeczy – uchwycony przez Miłosza niczym w załączku – zachowa swoją adaptacyjnie zorientowaną ciągłość w kontekście wydarzeń kluczowych dla naszej najnowszej historii i związanych z nimi przemian, w tym rozumienia obywatelskości i właściwej jej kultury. Trwałość ta wyrazi się między innymi w postępującej „teatralizacji życia politycznego”<sup>267</sup>, stanowiącej pewien istotnie zmodyfikowany wariant aktorstwa dnia codziennego, a także we wprowadzeniu do tak rozumianej gry toczącej się między władzą a społeczeństwem *novum* w postaci odchodzenia od tego, co Miłosz określi mianem terroru umysłowego na usługach stalinowskiej ortodoksji<sup>268</sup>, na rzecz bardziej zdystansowanych względem Związku Radzieckiego i nierzadko tylko fasadowych lojalnościowych postaw. Niemniej jednak, co istotne, zachowań generujących „stabilny układ relacji pomiędzy władzą a społeczeństwem”<sup>269</sup>. Fakt, dla którego wyjaśnienia Adam Michnik odwoła się do tezy o istnieniu

<sup>266</sup> Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 77.

<sup>267</sup> Por. Grzegorzczuk A., *Idee kierownicze zachowań społecznych i uwarunkowania epoki*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 515-531. Jak zauważa autor cytowanego artykułu: „W PRL wytworzyła się dość prędko specyficzna sytuacja zakłamania ogarniająca te grupy społeczne, na których utrzymaniu w stanie posłuszeństwa przedstawicielom ówczesnej władzy bardzo zależało. Cenzura – jak wiadomo – dopuszczała do środków przekazu tylko pozytywny obraz tego, co działo się w naszym bloku. Nie pozwalała na żadną informację, która mogłaby podważać zaufanie do władzy lub do kierunku polityki całego bloku. Większość społeczeństwa jednak dość prędko zdała sobie sprawę z istnienia strefy kłamstwa politycznego. Powstała wówczas jednak dość wygodna dla wszystkich pragnących robić w warunkach PRL jakąkolwiek karierę – przede wszystkim wszakże wygodna dla władzy, ale wspólna niemal wszystkim – konwencja udawania, określana czasem trafnie jako *teatralizacja życia politycznego*. Przedstawiciele władzy tłumaczyli wybranym grupom, że muszą robić lub przynajmniej udawać, że robią coś, czego żąda Związek Radziecki, a owe wybrane grupy godziły się przynajmniej udawać, że słuchają. Z tej konwencji wybrane grupy odnosiły wyraźną korzyść, chociaż swym postępowaniem umacniały do pewnego stopnia reżim i utrwały niekorzystną sytuację”. Tamże, Grzegorzczuk A., dz. cyt., s. 529-530.

<sup>268</sup> Por. Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 232.

<sup>269</sup> Michnik A., *O oporze*, dz. cyt., s. 130.



„nowej umowy społecznej” między aparatem władzy a społeczeństwem. Idei pozwalającej również pełniej uchwycić istotę sygnalizowanych powyżej fenomenów.

Według założeń tejże tezy sformułowanej przez czeskiego intelektualistę Antona Liehma: „Sens tej »umowy« polegał na tym, że aparat władzy nie utrudniał ludziom życia, a ludzie nie utrudniali aparatowi władzy rządzenia. Aparat nie ingerował zbyt brutalnie w życie prywatne i zawodowe obywateli, a obywatele nie ingerowali w strefy zastrzeżone dla partyjnej nomenklatury”<sup>270</sup>.

Konstruowanej na tego rodzaju przesłankach stabilności, przyjmującej powyższe kształty, towarzyszyć będzie upowszechnianie się paradygmatu życia społecznego budowanego na fundamencie działań pozornych oraz partykularnych interesów różnych grup społecznych, kierujących się przede wszystkim zasadą własnej korzyści indywidualnej lub grupowej („od przywilejów branżowych różnych grup robotniczych, przez połączony z kontrolą mecenat państwa nad budżetową inteligencją, do zapewnionego zbytu produktów drobnego sektora prywatnego funkcjonującego jako enklawa w ogólnej gospodarce niedoboru”<sup>271</sup>), i prowadzących, tak jedne, jak i drugie, do zaniku odpowiedzialności za to, co wspólne<sup>272</sup>, oraz do wzmacniania postaw roszczeniowych w sferze życia publicznego.

\*

<sup>270</sup> Michnik A., *O oporze*, dz. cyt., s. 130. Zdaniem Michnika, przywołującego tezę o „nowej umowie społecznej” w kontekście analiz zagadnienia konspiracji w poststalinowskim komunizmie oraz poszukiwań zrozumienia skali tego zjawiska w odniesieniu do istnienia owego „stabilnego układu relacji”: „Klasycznym przykładem funkcjonowania »nowej umowy społecznej« była gierkowska Polska i kádárowskie Węgry, ale elementy tego układu dało się zaobserwować i w innych krajach, łącznie z ZSRR”. Tamże.

<sup>271</sup> Ziółkowski M., *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 23.

<sup>272</sup> Por. Miszalska A., *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 166-167.

Szczególnie znaczącymi, socjologicznie uchwytными symptomami sygnalizowanego teraz paradygmatu – jawiącymi się jako urzeczywistniony w praktyce wyraz właściwej mu ciągłości i jednocześnie zachodzących w nim przemian – będą analizowane przez Stefana Nowaka (1924–1989) zjawiska występujące w polskim społeczeństwie drugiej połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, zwłaszcza: a) rozwój nieformalnych struktur definiowanych jako układy; b) występowanie tego, co nazwie on obszarem próżni socjologicznej, oraz c) percepcja przez polskie społeczeństwo tego okresu takich wartości jak naród i państwo.

W opublikowanym w 1979 roku opracowaniu *System wartości społeczeństwa polskiego*, mówiąc o „układach”, Stefan Nowak wskaże na istnienie nieformalnych, ustrukturyzowanych sieci powiązań interpersonalnych, ukierunkowanych na, tak czy inaczej, rozumianą korzyść. Powiązań, co do ich natury, instrumentalnych, jednak o pewnym zabarwieniu towarzyskim. Podstawową zasadę uczestnictwa w tego rodzaju nieformalnych sieciach stanowić będzie zasada wzajemnych świadczeń, polegająca na tym, że: „Członkowie pewnego układu oddają – realnie bądź też przynajmniej potencjalnie – dobra, jakimi dysponują, do usług innych członków układu. Stąd warunkiem przynależności do układu jest dysponowanie dobrami”<sup>273</sup>. Natomiast biorąc pod uwagę ustrukturyzowanie tak rozumianych powiązań interpersonalnych, Nowak wyróżni: „*układy poziome* – łączące ludzi mniej więcej równych wielkością (choć niekoniecznie rodzajem) dóbr, jakimi dysponują, i *układy pionowe* – przypominające nieco dwory feudalne, gdzie główną zapłatą za odgórną opiekę, pomoc, jest poparcie oddolne”<sup>274</sup>.

Cechą charakterystyczną tego rodzaju struktur będzie nie tylko dostęp do określonych dóbr świadczonych przez członków układu, a w związku z tym także poczucie bezpieczeństwa, ale – jak zauważy autor – również konstytutywnie towarzyszący takiej przynależności stały lęk. Obawa „o utratę pozycji zapewniającej nam miejsce w układzie, bądź w przypadku «układu pionowego» – (...) o upadek naszego

<sup>273</sup> Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, w: Krzemiński I., Raciborski J. (wybór i oprac.), *Oswajanie wielkiej zmiany. Instytut Socjologii UW o polskiej transformacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 25. Dalej opracowanie to będzie cytowane jako: Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*.

<sup>274</sup> Tamże, s. 25.

feudała”<sup>275</sup>. W ten sposób sygnalizowane już przez Miłosza „struktury strachu” z jednej strony zostaną złagodzone z punktu widzenia owego strachu wszystkich przed wszystkimi<sup>276</sup> w postaci „grupowego poczucia bezpieczeństwa”, zaś z drugiej – zostaną spotęgowane przez nowe struktury lęku związane z logiką funkcjonowania tychże układów. Tym samym tak ewoluujące struktury strachu jako systemowe narzędzia panowania nad umysłami, dywersyfikując stan permanentnego zagrożenia, pozostaną nadal jednym z istotnych wyróżników modelu społeczeństwa socjalistycznego dyformizmu społecznego.

To prawda, niemniej jednak należy również zauważyć, że „strach” zacznie odsłaniać Janusowe oblicze również w stosunku do totalitarnych zleceńodawców. Stanie się to wraz z podnoszeniem poprzeczki zbiorowej odwagi społeczeństwa w wyniku przyjęcia przez środowiska dysydenckie drugiej połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku strategii „jawności za wszelką cenę”, mającej na celu między innymi właśnie wyswobodzenie tegoż społeczeństwa z pętających go więzów systemowych struktur strachu<sup>277</sup>.

Istotnie, przełamywanie kolejnych barier lęku sprawi, że ten, pozostając ważnym narzędziem w rękach totalitarnego systemu, lecz zarazem tracąc na swej zniewalającej mocy wraz ze wzrostem zbiorowej odwagi społeczeństwa<sup>278</sup>, równocześnie coraz bardziej zacznie brać w posiadanie własnego mocodawcę – aparat władzy, oparty zasadniczo na policyjnych metodach działania, gdyż już pozbawiony ideowej motywacji i legitymizacji, a także „prometejsko-faustycznej wiary”<sup>279</sup> we własną

<sup>275</sup> Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 26.

<sup>276</sup> Por. Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, dz. cyt., s. 237.

<sup>277</sup> Por. Michnik A., *O oporze*, dz. cyt., s. 129.

<sup>278</sup> Tego rodzaju odwaga społeczna implikująca utratę *sui generis* wiary we wszechmoc totalitarnego systemu, zdaniem Leszka Kołakowskiego, pogrążyć będzie tak budowany na policyjnym systemie w niemocy, cechującej go skądinąd strukturalnie. Mianowicie w niemocy płynącej z faktu, że „policje [a zatem i wspierające się na nich systemy] systematycznie i od początku świata ludzą się same co do własnej wszechmocy i próbują ludzić innych, jako że utrzymują swą siłę tylko tak długo, jak długo inni wierzą w jej wszechmoc”. Kołakowski L., *Trzy tezy o nadziei i beznadziejności*, w: Kołakowski L., *Kłopoty z Polską*, dz. cyt., s. 14.

<sup>279</sup> Według Leszka Kołakowskiego, obecny w marksizmie „motyw prometejsko-faustyczny” to „wiara w niczym nieograniczone możliwości człowieka–twórcy samego siebie,

wszechmoc. Stanie się tak, ponieważ zgodnie z tezą o naturze policyjnej wszechmocy, przedstawioną przez Leszka Kołakowskiego w eseju *Trzy tezy o nadziei i beznadziejności* (1971), wobec wzrostu zbiorowej odwagi społeczeństwa, wyrażającej się w silnych presjach społecznych, „policeja okazuje się w końcu bezsilna, a strach tych, którzy żyją z szerzenia strachu, staje się większy niż strach prześladowanych”<sup>280</sup>. W ten sposób rozwijana przez aparat władzy kultura strachu – dziecko prawego łóża totalitarnego systemu – odsłaniając swoją dialektyczną naturę, równocześnie potwierdzi trafność strategii jej przewycięzania, obranej przez środowiska dysydenckie.

Jeśli natomiast chodzi o zjawisko, które Nowak określi mianem pewnego rodzaju „próżni socjologicznej”, polegać będzie ono na tym, że „gdybyśmy chcieli naszkicować gigantyczny »socjogram« oparty na ludzkich pocuciach grupowej więzi i identyfikacji, to tak pojęta *społeczna struktura naszego kraju jawiłaby się jako »federacja« grup pierwotnych, rodzin i grup opartych na przyjaźni, zjednoczonych w narodowej wspólnocie* z bardzo słabymi innymi typami więzi pomiędzy tymi dwoma poziomami”<sup>281</sup>. W ten sposób socjologicznie uchwycony fenomen tego rodzaju strukturyzacji społeczeństwa oraz bardzo słabych innych typów więzi występujących między płaszczyzną grup pierwotnych ciągnących zdecydowanie ku artykułowaniu się w niepublicznej sferze życia (rodziny, kręgu przyjaciół) a wspólnotą narodową, zdaje się wydobywać na światło dzienne zagadnienie „struktur pośrednich”, doniosłe w skutkach, a kluczowe dla idei obywatelskości i jej kultury w ramach totalitarnego systemu władzy. Tym samym, ujawnia się problematyka form samoorganizacji społecznej i zakreślanych przez nie przestrzeni publicznego urzeczywistniania podmiotowości obywatelskiej oraz generowanych przez tego rodzaju działania implikacji w kontekście syste-

---

ujęcie historii ludzkiej jako procesu samo-tworzenia przez pracę, pogarda dla tradycji i kultur przeszłości, przekonanie, że człowiek jutra będzie z przyszłości, nie zaś z przeszłości czerpał swoją «poezję». Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. I, Wydawnictwo Alternatywy, I wydanie krajowe [bmw] 1981, s. 442. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu...*

<sup>280</sup> Kołakowski L., *Trzy tezy o nadziei i beznadziejności*, dz. cyt., s. 14.

<sup>281</sup> Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 27.

mu dążącego do absolutnej władzy. Retrospektywnie problematykę tę podejmie między innymi Aleksander Smolar (ur. 1940) w artykule *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, mówiąc o postępującym zaniku kultury działań zbiorowych w przestrzeni publicznej, charakterystycznym dla modelu społeczeństwa socjalistycznego<sup>282</sup>.

\*

Próbując zrozumieć odsłanianą przez sygnalizowany wyżej fenomen problematykę znikomej obecności struktur pośrednich w sferze publicznej, należy zauważyć, że w świetle zarówno pragmatyki działań ówczesnego aparatu władzy, jak i filozoficznie marksistowskiej legitymizacji jego poczynań, stan ten jawić się będzie jako naturalna konsekwencja statusu przyznanego im przez system i propagowaną przezeń filozofię. Mianowicie, bycia ze względu na ich naturę i społeczną funkcję – tak praktycznie, jak i teoretycznie (filozoficznie) – skazanymi *a priori* na unicestwienie, które przyjdzie dzielić z nimi, co oczywiste, także właściwej im kulturze obywatelskości.

Praktyczną rację tego rodzaju podejścia totalitarnej władzy do wszelkich form obywatelskiej samoorganizacji, zdaniem Leszka Kołakowskiego, należy upatrywać w realizowanym przez system zamiarze likwidacji wszelkich form organizacji społecznej, które mogłyby „przeobrażać się w skupiska opozycyjne” wobec panującej władzy w obliczu istniejących i *de facto* nierozwiązywanych przez nią konfliktów społecznych<sup>283</sup>. Podejście to polegało na „ustawicznej pracy nad dezintegracją społeczeństwa i rozbiciem wszelkich form życia społecznego nie zadekretowanych przez rządzący aparat”<sup>284</sup>. Czyniąc tak, władza dążyła do tego, „by w życiu społecznym zniszczyć wszystko to, co stanowiło obiekt jakiejś odrębnej lojalności, i dopuścić jedynie lojalność wobec panującego

<sup>282</sup> Por. Smolar A., *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Ad laborem, Kraków 1996, s. 38-39.

<sup>283</sup> Por. Kołakowski L., *Trzy tezy o nadziei i beznadziejności*, dz. cyt., s. 7.

<sup>284</sup> Tamże, s. 7.

systemu”<sup>285</sup>, jak to Kołakowski ujął w tezie sformułowanej w tekście *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne* (1993).

Zamysł taki, w pragmatyce działań aparatu władzy wyrażający się w niszczeniu niezależnych struktur pośrednich, posiadał jednak również swoje filozoficzne uprawomocnienie. Mianowicie utopijne założenie marksizmu, że w nowym, „przyszłym świecie *wszelka mediacja między jednostką a ludzkością zostanie zniesiona*”<sup>286</sup>. Jej miejsce zajmie natomiast nowa „jedność” znosząca, ze swej natury, wszelkie instytucje pośredniczące między jednostką a społeczeństwem<sup>287</sup>. Jedność ta – w przedstawionej przez Leszka Kołakowskiego interpretacji marksizmu – miałyby być owocem „dziejowej opatrności”, doprowadzającej do jedności „człowieka empirycznego” i właściwą mu, a wspólną wszystkim jednostkom „istotę człowieka”. Wyłaniający się zeń nowy człowiek w tego rodzaju jedności gatunkowej, przewycięzałby empirycznie fundowaną konfliktowość na rzecz istotowo gatunkowej harmonii.

Naturalną konsekwencją tak utopijnie fundowanej wizji nowego ładu społecznego byłby wynikający z faktu utożsamienia się jednostki z całością społeczną stan, kiedy to „znikają wszelkie konflikty, a wraz z tym zbędne i nieistotne stają się wszystkie narzędzia i instytucje, które dawniej pośredniczyły między jednostką a całością, i które wydobywały na jaw antagonistyczny charakter dotychczasowego społeczeństwa”<sup>288</sup>. Tym samym leżąca u podstaw obywatelskiej aktywności w publicznej przestrzeni społecznej jednostkowa i zbiorowa wolność upublicznionej prywatności, „określonej granicami nieszkodzenia innym, czyli wolność liberalnej filozofii społecznej”, ustąpiłaby miejsca „wolności pojętej jako *dobrowolna jedność osobnika z całością*”<sup>289</sup>. A rzeczywistość wszelkich instytucji pośredniczących straciłaby swoją rację bytu i została zniesiona jako wyraz żelaznych praw Historii w dialektycznym procesie rozwoju ducha świata.

<sup>285</sup> Kołakowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, w: Szlachta B. (red.), *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2000, s. 404.

<sup>286</sup> Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 420.

<sup>287</sup> Por. tamże, s. 427.

<sup>288</sup> Kołakowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, dz. cyt., s. 406.

<sup>289</sup> Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 421.

W ten sposób sygnalizowana przez Nowaka obecność „socjologicznej próżni” stanowiłaby dramatyczny w swojej formie wyraz dowód demaskujący prawdziwą naturę tworzonego nowego ładu społecznego oraz jego filozoficznych założeń.

\*

Wróćmy do socjologicznych ujęć socjalistycznego dyformizmu społecznego. Analiza ostatniego z interesujących nas, a wspomnianych przez Nowaka zjawisk, mianowicie percepcji takich wartości, jak naród i państwo, prowadzić go będzie do konstatacji, że w społeczeństwie polskim „naród» nie jest identyfikowany z «państwem» (...). O ile «naród» jest rodzajem moralnej wspólnoty wszystkich Polaków i ma wartość autoteliczną, «państwo» jest postrzegane jedynie jako pewien system organizacji najwyższego poziomu istniejący w narodzie i jest oceniany nie w sposób autoteliczny – jako dobro samo w sobie, lecz w sposób ściśle instrumentalny<sup>290</sup>. Tego rodzaju percepcja obu wartości, różnicująca je w sposób zasadniczy zarówno z punktu widzenia przypisywanego im statusu autoteliczności lub instrumentalności, jak też ważności, gdyż stawiająca naród wśród najistotniejszych wartości uznawanych przez polskie społeczeństwo lat siedemdziesiątych<sup>291</sup>, skłania do pytania o możliwy wpływ przede wszystkim modelu „narodu bez państwa” na powyższą percepcję obu tych rzeczywistości jako *de facto* nieidentyfikowalnych. Trzeba zapytać o oddziaływanie tak jego wersji pozytywistycznej, zwłaszcza w odniesieniu do funkcji państwa w kontekście koegzystencji narodowej, jak i romantycznej, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że w świetle przeprowadzonych przez Nowaka badań „Polacy nie mają (...) zbyt bogatego zespołu standardów uznawanych za obowiązujące regulatory zachowań w stosunku do własnego narodu – z jednym tylko wyjątkiem: Polacy uważają, że należy być gotowym do narażenia życia za narodową niepodległość. Mimo to, właśnie naród, jego aktualna sytuacja i jego historia jest czymś, co jest ważnym przedmiotem w odczuciach i przekonaniach ludzkich<sup>292</sup>.

<sup>290</sup> Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>291</sup> Por. tamże, s. 26.

<sup>292</sup> Tamże, s. 26.



Równocześnie stwierdzenie autora *Systemu wartości społeczeństwa polskiego*: „Nasza przeszłość narodowa jest czymś wciąż obecnym wśród nas ze wszystkimi dobrymi i złymi zdarzeniami, które miały miejsce w naszej historii”<sup>293</sup>, a także wskazanie przez niego na występowanie w tym społeczeństwie wartości demokratycznych, wśród których pierwsze miejsca będą zajmować „wolność słowa” oraz „wpływ wszystkich obywateli na sposób rządzenia państwem”, z towarzyszącą tym wartościom niechęcią do scentralizowanego systemu władzy decydującego o wszystkich problemach społeczeństwa<sup>294</sup>, każe zapytać o ewentualny wpływ paradygmatu szlacheckiego społeczeństwa obywatelskiego na kształt tego rodzaju świadomości demokratycznej społeczeństwa polskiego, pomimo poddania go przez totalitarny system kompleksowej reedukacji.

W świetle powyższych diagnoz społeczeństwa polskiego lat siedemdziesiątych, reprezentowany przez nie system wartości zdaje się wskazywać na fiasko projektu definitywnego odrzucenia dziedzicznego obciążenia historią jako dziejowego wymogu, koniecznego do ukonstytuowania się nowego społeczeństwa i wychowania równie nowego – socjalistycznego człowieka i obywatela. Zamiaru zapowiadanego eseistycznie w *Zniewolonym umyśle* przez Czesława Miłosza, socjologicznie zweryfikowanego przez Stefana Nowaka, a filozoficznie szczegółowo rozważanego przez Leszka Kołakowskiego w *Głównych nurtach marksizmu*.

#### 4.2. Józefa Tischnera koncepcja społeczeństwa monologicznego

Analizowany przez nas, a krystalizujący się w okresie PRL-u, model socjalistycznego dyformizmu społecznego, którego rysem charakterystycznym „było dążenie do zaprowadzenia w kraju komunizmu za pomocą metod totalitarnych”<sup>295</sup>, jawi się zatem jako zasadniczo adapta-

<sup>293</sup> Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 26.

<sup>294</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>295</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 146.



cyjna i – jak określi to Józef Tischner – „monologiczna” formuła życia społeczno-politycznego. Kreuje ona typ obywatelskości uspołecznionej w marksistowskim rozumieniu tego terminu, zapośredniczonym przez historycznie wyartykułowany totalitarny system jako *modus vivendi* stanowiący swoistą postać społeczeństwa obywatelskiego realnego socjalizmu, jakkolwiek by to kontrowersyjnie nie brzmiało. Mianowicie „społeczeństwa pękniętego” i w pęknięciu tym, sięgającym konstytuujących go fundamentów, artykułowanego w niepublicznym społeczeństwie życia prawdziwego i niezależnego oraz w dekretowanym przez aparat władzy publicznym społeczeństwie pozorów, z współtworzącą tak rozumiane społeczeństwo dwoistością norm i zachowań, noszącą wiele śladów zarówno bolesnego kompromisu, jak i oportunistycznego konformizmu. Jako paradygmat dewastujący sens egzystencji indywidualnej i zbiorowej i, *de facto*, stawiający przed jednostką „jeden z najbardziej zasadniczych problemów życia codziennego (...) problem prawdy i kłamstwa, bycia sobą i udawania”<sup>296</sup>, ukonkretnianego w całym systemie pozorów lojalności zarówno w relacjach pionowych – wobec władzy, jak i nierzadko w tych poziomych – względem siebie nawzajem.

Pośród konsekwencji wdrażania tego modelu na szczególną uwagę zasługuje prowadzące do zrywania więzi społecznych i życia w swoistym ukryciu postępujące wycofywanie się jednostek z przestrzeni publicznej na skutek zarówno ich permanentnego stanu zagrożenia generowanego przez ewoluujące w swoich metodach struktury strachu, jak i powszechnie obecnego „aktorstwa” dnia codziennego. Wzmacniać je będzie „uspołecznianie” jednostki w duchu żelaznych praw Historii, pozbawiające autonomii działania, ponieważ podporządkowujące jednostki odgórnym dyrektywom władzy<sup>297</sup>. Przedsięwzięcia te będą skutkowały w obszarze życia publicznego ograniczaniem swobód i praw

<sup>296</sup> Tischner J., *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 124.

<sup>297</sup> Jak zauważa Józef Tischner: „Nosicielem obalanego przez komunizm kapitalizmu był «burżuj-indywidualista», nosicielem komunizmu miał być «człowiek uspołeczniony», czyli człowiek, który pokonał w sobie wszelkie «mieć», nawet «mieć siebie». Dzięki temu «człowiek uspołeczniony» mógł się oddać do dyspozycji władzy, która w działaniu swym wyrażała «żelazne prawa dziejów». Zgadzał się on na to, by mieć jedynie takie prawa, jakie przyzna mu taka władza”. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 152-153.

obywatelskich, którego jednym z przejawów będzie likwidacja struktur pośrednich społecznej samoorganizacji, innym zaś owa dialektycznie „uspołeczniona” obywatelskość, prerogatywa ideału równie uspołecznionego nowego człowieka – nosiciela komunizmu.

Zjawisko to wzmacniać będzie rozwijanie wspomnianego już społeczeństwa „monologicznego” – typowego dla totalitarnego systemu i wnoszącego specyficzny wkład w tworzenie właściwego mu świata pozorów. Jego opisową definicję, charakteryzującą społeczeństwo okresu PRL-u, Tischner podał w opublikowanym w 1989 roku artykule *Dokąd prowadzi ta droga?*, stwierdzając: „W społeczeństwie monologicznym obowiązuje niepisana zasada poznawcza: kto chce poznać prawdę o życiu społecznym, a niekiedy nawet o całym świecie, musi swym punktem widzenia wznieść się do poziomu widzenia władzy; jedynie widok ze szczytu władzy ukazuje prawdę o istocie rzeczy. Totalitaryzm nie kocha relatywizmu, totalitaryzm mocno wierzy w prawdę, wie, że prawda istnieje, że jest poznawalna i absolutna. Ale ta wiara w prawdę łączy się z wiarą w jeden punkt widzenia, któremu jest ona dana – punkt widzenia władzy. Poddani, związani swym partykularnym kątem patrzenia, są organicznie niezdolni do dotarcia w głąb życia społecznego (...) Stąd wynika potrzeba m o n o l o g u społecznego, w którym ten, kto stoi na szczycie, przekazuje stojącym na dole nieuchwytną dla nich prawdę. (...) Nie wyklucza to, oczywiście, głosu poddanych. Poddany może pytać, domagać się wyjaśnień (...). Czasami wygląda to nawet na dialog. Ale jest to tylko pozór. Nie oznacza bowiem istotnej zmiany pozycji poddanego wobec władzy w kwestii prawdy. Poddany, tak czy owak, nie jest nosicielem prawdy o życiu społecznym, lecz nosicielem partykularnych złudzeń”<sup>298</sup>. Dlatego też „monologiczność” – w duchu tego rodzaju filozofii – jawi się jako dziejowo konieczna i strukturalnie wpisana w urzeczywistnianą przez system – w jego rozumieniu – jedyną słuszną wizję społeczeństwa i jego sposobu funkcjonowania. Tak definiowana „monologiczność” czyni to, bazując na legitymizującym ją metafizyczno-epistemologicznym kryterium i będąc zarazem wyniesioną do rangi atrybutu władzy jako konsekwencja przeobrażenia marksistowskiej te-

<sup>298</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 148-149. Tekst *Dokąd prowadzi ta droga?* pierwotnie został opublikowany w „Tygodniku Powszechnym”, 19.11.1989.

orii poznania z punktu widzenia podmiotu poznającego, ewoluującego od proletariatu do partyjnej nomenklatury<sup>299</sup> (z wszystkimi społecznie ważkimi konsekwencjami tego rodzaju procesu).

*Nota bene*, wyartykułowane przez Tischnera w kontekście refleksji nad specyfiką społeczeństwa monologicznego, kryterium legitymizacji powszechnie ważnego komunikowania w publicznej przestrzeni społecznej, streszczające się w konieczności bycia nosicielem prawdy o życiu społecznym, swoimi implikacjami zdaje się wykraczać daleko poza tego rodzaju fenomen i dokonaną na jego podstawie diagnozę kultury życia publicznego społeczeństwa okresu PRL-u. Niezależnie bowiem od jego marksistowsko-totalitarnej aplikacji, kryterium owo co do swej istoty posiada w rozumieniu Tischnerowskim uniwersalną wartość, jako że wskazuje nie co innego, jak rzeczywisty fundament wszelkiej podmiotowości, roszczącej sobie prawo do dzierżenia władzy. W tym zatem także stanowiącej przedmiot naszych badań podmiotowości obywatelskiej, zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej, jako społeczeństwo. Tego rodzaju stanowisko Tischner wyrazi lakonicznie: „Tylko ten, kto jest podmiotem prawdy, może stać się potem podmiotem władzy”<sup>300</sup>. To twierdzenie w Tischnerowskiej koncepcji podmiotowości – wpisującej się w obecne w środowiskach wolnej myśli owego okresu poszukiwanie właściwej jej istoty – niezależnie od jej ukonkretnienia w jednostce, społeczeństwie czy instytucji państwa, posiada swoją naoczną oczywistość i ważkość. Jednocześnie jawi się jako dylemat ze względu na roszczenie do powszechnie obowiązującej ważności, którą zdaje się sugerować swoisty ekskluzywizm, wyrażony w sformułowaniu „tylko ten”.

#### 4.3. Leszka Kołakowskiego koncepcja sowietyzacji Polski

Dopełnieniem tego rodzaju interdyscyplinarnie (tj. eseistycznie, socjologicznie i filozoficznie) kreślonego obrazu obywatelskiego dyformizmu „pękniętego społeczeństwa” (koncepcji życia publicznego, a zatem i obywatelstwa, dekreteowanych przez system) będzie formułowana przez Leszka Kołakowskiego idea „sowietyzacji” Polski oraz jej kulturowych

<sup>299</sup> Por. Kołakowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, dz. cyt., s. 404.

<sup>300</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 150.

implikacji. Tę koncepcja filozof rozwinie w eseju *Sprawa polska* (1973), umieszczając ją w kontekście analiz zagrożeń i wyzwań dotyczących bytu narodowego. Kołakowski zastanawia się w nim nad „narodem” jako „aktywną wspólnotą kultury”, który w ten sposób definiowany „żyje o tyle, o ile się czuje podmiotem tego życia, czyli odpowiada za siebie”. W świetle powyższego twierdzenia autor *Sprawy polskiej* sformułuje także tezę, według której „najskuteczniejszym sposobem zniszczenia narodu jest pozbawić go samego tego poczucia odpowiedzialności, sprawić, aby u w i e r z y ł w to, iż na skutek własnej bezsily albo małoletności albo okoliczności zewnętrznych zmuszony jest żyć tak, jak mu inni każą”<sup>301</sup>.

Postrzegając powyższe dążenia, zmierzające do pozbawienia narodu poczucia odpowiedzialności za siebie samego, jako formy jego duchowej korozji, godzące w sam fundament jego istnienia, równocześnie Kołakowski wskaże na ich współczesną postać, którą określi mianem „sowietyzacji Polski”. Istotę tego fenomenu stanowić będzie nie ideologiczna indoktrynacja<sup>302</sup>, lecz postępująca degradacja mowy publicznej, prowadząca do jej utraty „jako narzędzia narodowego trwania”<sup>303</sup>.

Degradacja ta, w swoim sowietyzującym kształcie, będzie rozumiana przez Kołakowskiego jako „właśnie taka sytuacja, w której wszyscy wiedzą, że nic nie jest i n i c n i e m o ż e b y ć «naprawdę» w mowie publicznej, że wszystkie słowa utraciły pierwotny swój sens i że dziwić się temu nie należy”, zatem jako sytuacja „gdzie jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, iż mowa publiczna nie ma zgoła nic wspólnego z «prawdziwym» życiem”<sup>304</sup>.

W ten sposób definiowana „sowietyzacja”, po pierwsze, wyjąława wspólnototwórcze znaczenie „słowa” w przestrzeni publicznej, by ostatecznie zastąpić je przez eliminujący wszelkie myślenie „rytualny frazes pozbawiony semantycznej wartości”<sup>305</sup>. Po drugie, redukuje obszar tego, co prawdziwe, do sfery prywatności. Najpoważniejszą jednak

<sup>301</sup> Kołakowski L., *Sprawa polska*, w: Kołakowski L., *Kłopoty z Polską*, dz. cyt., s. 20. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Kołakowski L., *Sprawa polska*.

<sup>302</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>303</sup> Tamże, s. 21.

<sup>304</sup> Tamże, s. 20.

<sup>305</sup> Tamże, s. 20.

konsekwencją poddawania narodu tego rodzaju sowietyzacji będzie – według autora *Sprawy polskiej* – jego „wynarodowienie”. Ten stan rozumie Kołakowski jako utratę wspólnotowości, historycznej ciągłości i języka jako spoiwa świadomości narodowej<sup>306</sup> w wyniku utraty wartości mowy publicznej, przez pozbawienie jej wspólnototwórczego sensu na rzecz rytualnego frazesu oraz przez oddanie jej w cudze ręce<sup>307</sup>. A w ostatecznym rozrachunku jako rezygnację z odpowiedzialności za siebie i zgodę na życie „jak mu inni każą”, to znaczy jako *ante litteram* „niewolnicy” opisani przez Adama Michnika<sup>308</sup>.

Sowietyzacja jako fenomen charakterystyczny dla totalitarnego systemu będzie posiadała swoją ważność we wszystkich krajach bloku sowieckiego. Fakt ten Kołakowski tak podsumowuje w swoich rozważaniach dotyczących natury sowietyzacji: „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”<sup>309</sup>.

W tak zarysowanym horyzoncie rozumienia sowietyzacji Polski, właściwej jej kulturze, mianowicie, zrywającego wieloaspektowe więzi

<sup>306</sup> Por. Kołakowski L., *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 21.

<sup>307</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>308</sup> Według Adama Michnika, owi niewolnicy to ci, którzy nie potrafią odnaleźć w sobie podmiotowości, pozbawieni „wspólnoty, idei i języka”. Por. Michnik A., *O oporze*, dz. cyt., s. 131. Sformułowana w ten sposób w eseju *O oporze* (1982) koncepcja „niewolnika”, która terminologicznie wskazuje silną zbieżność z myślą Leszka Kołakowskiego w kwestii istoty sowietyzacji (1973), zdaje się stanowić *sui generis* dopowiedzenie myśli autora *Sprawy polskiej* odnośnie interesującej nas kwestii.

<sup>309</sup> Kołakowski L., *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 20-21.

wspólnotowe rytualnego frazesu, Kołakowski przeciwstawi kulturę życia w godności. Kulturę, która nie będzie programem politycznym, lecz *sui generis* imperatywem obywatelskości. Imperatyw ten stawia sobie za cel ochronę narodu jako aktywnej wspólnoty kultury i w tym znaczeniu jest „nazwą dla rdzenia, (...) który czyni naród zdolnym do wolności i który, gdy zgnije, odbiera mu do wolności prawo”<sup>310</sup>.

Istotę tego rodzaju kultury – budowanej na tezie, że: „Sprawa Polska nie na tym polega, by kulturę narodową przechować, ale by nią być”<sup>311</sup> – Leszek Kołakowski wyrazi tak: „Dla narodu «żyć w godności» tyle oznacza, co uznać na serio, że naród może zginąć tylko z własnej bezwoli, że nie może – pod pretekstem, iż jest małoliczny, osłabiony, zewnętrzną siłą zniewolony – wyrzekać się swojej woli bycia dla siebie podmiotem; że uprawnienie narodu do bycia sobą nie przedawnia się, chyba za jego zgodą. Postanowić, że tylko z własnej bezwoli – to znaczy z własnej woli – możemy zginąć, to uczynić prawdą treść tego postanowienia”<sup>312</sup>.

W kontekście dokonującej się sowietyzacji Polski<sup>313</sup> Kołakowski rozważa dwa zagadnienia: podmiotowości narodu w ujęciu kulturowym i ściśle z tak rozumianą podmiotowością skorelowanej problematyki obywatelskości. Ta ostatnia znajdzie swój zasadniczy wyraz w deontologicznie formułowanej kulturze życia w godności, stawiającej w centrum uwagi jego moralną wolność<sup>314</sup>, interpelowaną przez obywatelską powinność. Oba te zagadnienia, w swoim fenomenologicznym opisie bytu narodowego przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, ukążą, jak w soczewce, interesującą nas tematykę obywatelskości w perspektywie postępującego dyformizmu społecznego, a także koncyptowane przez Kołakowskiego kryteria i kierunki jej możliwego rozwoju.

<sup>310</sup> Kołakowski L., *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 22.

<sup>311</sup> Tamże, s. 22.

<sup>312</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>313</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>314</sup> Por. tamże, s. 20.

---

## IDEA SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO JAKO WSPÓLNOTY ETYCZNEJ

Koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jako wspólnoty etycznej wpisze się w sygnalizowaną już, a charakterystyczną dla szeroko rozumianych środowisk dysydenckich Europy Środkowo-Wschodniej „przedpolityczną”, egzystencjalnie transformacyjną ideę społeczeństwa obywatelskiego. Koncepcja ta rozumiana jest w kategoriach odchodzenia od społeczeństwa monologicznego w kierunku odbudowy z natury – w szerokim tego słowa znaczeniu – dialogicznych więzi wspólnotowych<sup>315</sup> oraz odkłamywania rzeczywistości przez „życie w prawdzie”, zwłaszcza w tworzonej przez nią, alternatywnej względem obowiązującego systemu, przestrzeni „równoległej *polis*”, rehabilitującej podstawowe wartości, które współtworzą kapitał społeczny w optyce „społecznej jedności i ładu moralnego”<sup>316</sup>, takie jak zaufanie, uczciwość i solidarność. Próby zdefiniowania polskiego kształtu społeczeństwa obywatelskiego zostaną podjęte przez różne środowiska opozycji demokratycznej, będące w tym okresie „ruchem moralnego sprzeciwu, rewindykującym podstawowe wartości etyczne – wolność, godność, życie w prawdzie, równość, sprawiedliwość”<sup>317</sup>. W tworzeniu tego paradygmatu znaczący udział mieć będzie także Kościół katolicki, którego zasadniczy rys

---

<sup>315</sup> Por. Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów?*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>316</sup> Miszańska A., *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 169.

<sup>317</sup> Tamże, s. 169.



nauczania i działalności w tym zakresie Józef Tischner ujmie w maksymie: „nie zdradzać człowieka”<sup>318</sup>. W imperatywie moralnym, emblematycznie oddającym najgłębszą istotę ruchu dysydenckiego i w sposób jednoznaczny wskazującym na konstytutywnie etyczny fundament, horyzont i kodeks postępowania wypracowywanych przez te środowiska idei społeczeństwa obywatelskiego oraz obywatelskości, alternatywnych względem modelu socjalistycznego. Ich Tischnerowski wariant stanie się przedmiotem naszych analiz w niniejszym rozdziale.

### 5.1. Tischnerowska idea demokratyczna i demokracja etyczna

Rdzeniem tak wyartykułowanego Tischnerowskiego imperatywu moralnego, stanowiącego kamień węgielny analizowanego paradygmatu, będzie niezbywalna idea godności człowieka, wyrażająca się, *par excellence*, w przynależnej mu konstytutywnie rozumności i wolności – jako ich uprzedniemu względem każdej formy uspołecznienia nosicielowi i dysponentowi. W atrybutach domagających się – na mocy właściwej im podmiototwórczej natury – przestrzeni do ich urzeczywistniania. W kontekście etycznie rozumianego projektu urządzenia życia społecznego, tego rodzaju fundamentalnym żądaniom ludzkiej egzystencji, ukonkretniającym się przede wszystkim w rozumieniu życia i w jego kształtowaniu, miałyby wychodzić naprzeciw rozwijana przez krakowskiego filozofa koncepcja „idei demokratycznej” jako wyrazu „demokracji konkretnej”.

W rzeczy samej, pytając w *Etyce solidarności*: „Co znaczy, że jakaś idea jest demokratyczna?”, Tischner odpowie stwierdzeniem: „Idea jest demokratyczna wtedy, gdy wyznacza jak największej liczbie ludzi możliwie największe pole indywidualnej wolności i odpowiedzialności. Krócej: gdy każdemu umożliwia bycie sobą w życiu”<sup>319</sup>. W tym znaczeniu – w Tischnerowskim ujęciu – idea demokratyczna jako zasada ładu społecznego charakteryzująca się właściwą jej rozumnością<sup>320</sup> i przejrzy-

<sup>318</sup> Tischner J., *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 114.

<sup>319</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 61.

<sup>320</sup> „Rozumność” idei demokratycznej, zdaniem Tischnera, polega na harmonii „między funkcjami społecznymi i ich nosicielami” w celu bycia pożytecznymi dla siebie



stością, która otwiera możliwość zrozumienia życia<sup>321</sup>, posiadać będzie pierwotnie charakter wybitnie egzystencjalny.

W realiach komunizującego totalitaryzmu końca lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych ubiegłego wieku owa idea demokratyczna, w której miałyby się urzeczywistniać demokracja konkretna, to, zdaniem Tischnera, nic innego jak właśnie idea godności człowieka. Wyrazi to dobitnie, pisząc: „Idea »demokracji konkretnej« stała się dziś idea godności człowieka. Każdy odczuwa to na swój sposób, ale to, co podstawowe, jest wspólne. Oczywiście godności człowieka wyraża się krótko: »można nas głodzić, ale nie wolno nam ubliżać«. Wolność wyraża się tak: »pozвольcie nam być sobą«. W poczuciu godności odnajdują się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. (...) Dlatego jest to dziś nasza idea demokratyczna”<sup>322</sup>.

Idea ta – według autora *Etyki solidarności* – stanie się strukturotwórczym oraz normatywnym kryterium rewindykowanej przez ludzką wolność i rozumność przestrzeni ich urzeczywistniania – sfery ukonkretnianej w społeczności konstytuującej się wokół tego rodzaju demokratycznej idei. W społeczeństwie, ale nie w marksistowskim rozumieniu terminu jako uspołecznionym kolektywie, lecz dysydenckim, jako wspólnocie autonomicznych i równocześnie solidarnych ludzi.

Równocześnie idea ta zostanie podniesiona do rangi kryterium wskazującego źródłowo nie polityczną, lecz etyczną perspektywę rozwoju człowieka<sup>323</sup>. Niemniej jednak kryterium mającym także swoje implikacje polityczne, gdyż idea godności człowieka: „Mówi (...) o potrzebie takiego systemu społecznego, który by dał możliwość rozwoju człowieka, poczynając od jego wnętrza. To, co zewnętrzne, winno rozpoczynać się od tego, co wewnętrzne”<sup>324</sup>. W ten sposób Tischner – podkreślając niezbywalne roszczenie człowieka do bycia sobą oraz prymat tego, co w nim wewnętrzne, nad tym, co względem niego zewnętrzne, zatem

---

nawzajem, czyli w celu odpowiedzialnej i solidarnej „realizacji wartości niezbędnych dla życia i przeżycia ludzi i wspólnoty”. Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>321</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 60.

<sup>322</sup> Tamże, s. 61.

<sup>323</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>324</sup> Tamże, s. 61-62.

również nad systemem społecznym, który winien służyć jego rozwojowi – zarazem doprecyzuje także ideę demokracji konkretnej, określając ją mianem „demokracji etycznej”<sup>325</sup>.

Rządzająca demokracją etyczną, zakorzeniona w godności człowieka, etyka wolności i odpowiedzialności – wyraz „przebudzonego sumienia” – będzie „etyką propozycyjną” w Tischnerowskim rozumieniu pojęcia, nieredukowalną do etyki działań natury politycznej, którą nazwie on „opozycyjną”<sup>326</sup>, dając tym samym wyraz przekonaniu o tym, że: „Socjalizm w Polsce także jest jakąś koniecznością dziejową”<sup>327</sup>. Będzie to zatem etyka pozwalająca przebić się przez świat iluzji tworzony wokół człowieka i w człowieku przez totalitarny system. Przez system próbujący wychować przywołanego już w poprzednim rozdziale, rezygnującego z prawa do bycia sobą i oddanego do dyspozycji aparatu władzy „człowieka uspołecznionego”. Można mówić o niej również jako o etyce „wierności” w podwójnym tego słowa znaczeniu. Wierności samemu sobie, czyli człowiekowi ujętemu w swoim jednostkowym, wolnym i odpowiedzialnym byciu sobą w życiu, a zarazem i w tej formie jego wiernego bycia wobec drugiego człowieka, jaka – zdaniem tego filozofa – konstituowana jest przez społeczny charakter ludzkiej pracy<sup>328</sup>.

## 5.2. Idea obywatelskości wspólnoty przebudzonych sumień

W tak zakreślonej przestrzeni rozumienia kluczowych założeń paradygmatu społeczeństwa obywatelskiego jako wspólnoty etycznej, aksjologiczne ramy właściwego mu ideału obywatelskości zdaje się najpełniej wyrażać Tischnerowska idea bycia ludźmi „przebudzonych sumień”.

<sup>325</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 62.

<sup>326</sup> Analizując metaforę chleba położonego w świetle niezbędnym do jego sprawiedliwego podziału, Tischner wprowadzi rozróżnienie między „opozycją” i „propozycją”: „Opozycja wiąże się z polityczną samowiedzą człowieka i wyrasta z krytycznej refleksji nad pytaniem: dlaczego mam uznać daną władzę? Propozycja jest projektem sprawiedliwego podziału chleba w ramach ogólnego systemu politycznego”. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 80.

<sup>327</sup> Tischner J., *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 11.

<sup>328</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 120.

To znaczy, bycia – jako wierni sobie oraz wobec Drugiego – nosicielami własnej prawdy o życiu społecznym. Podmiotami angażującymi się w imię tej prawdy w służbę wspólnocie konstytuowanej na fundamencie niezbywalnej godności człowieka i nierozzerwalnie z nią splecionej wolności i odpowiedzialności.

Historyczną formą wyrazu tego rodzaju aksjologicznie interpretowanej obywatelskości byłby ruch solidarnościowy owego okresu, stanowiący, według Tischnera, nie co innego, jak ruch tychże przebudzonych sumień<sup>329</sup> – ruch z natury rzeczy etyczny i mający słusnościowy charakter<sup>330</sup>. Rzeczywistość – w Tischnerowskiej wykładni fenomenu – z jednej strony rewindykująca zapoznaną godność człowieka i tę formę ludzkiej wierności, jaką powinna wyrażać praca, a z drugiej, odbudowująca życie społeczne w kluczu wspólnoty solidarnych sumień<sup>331</sup>. Stąd też, koherentnie, wydarzenia roku 1980 będą interpretowane przez niego jako moralny bunt Polski przeciwko zniszczeniu etosu pracy przez pozabawienie jej uczłowieczającego sensu, a zatem, ostatecznie, przeciwko poniżeniu ludzkiej godności człowieka pracy.

Podobnie sam strajk, podejmowany, „aby znów przywrócić pracy ludzkiej sens i aby stała się ona na powrót formą ludzkiej wierności”<sup>332</sup>,

<sup>329</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 104.

<sup>330</sup> Tischner na wspomniany, „słusnościowy charakter” ruchu solidarności wskazuje między innymi w refleksji nad sposobem dochodzenia swych praw przez ten ruch. Uczyni to, odwołując się do kategorii „celności” i „trafności” wysuwanych przez niego roszczeń, czyli właściwej im fundamentalnej słusności. Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 104-105. Z tą Tischnerowską, filozoficzną interpretacją wydarzeń przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych współbrzmieć będzie między innymi socjologicznie argumentowane stanowisko A. Miszańskiej w powyższej kwestii. Również w jej opinii wspomniane formy kontestacji obowiązującego systemu, a także rewindykacji obecności wymiaru etycznego w przestrzeni publicznej: „Nie odwoływały się w swojej retoryce do interesów, lecz do symboli i wartości, wykorzystując do mobilizacji społecznej zasoby kulturowe (tradycję niepodległości, religię, idee demokratyczne, socjalistyczne itd.). Ich działania miały moralny, «słusnościowy charakter» (...). W tym sensie wpisywały się w utrwalony w naszej tradycji i doświadczeniu zbiorowy kod kulturowy: prymat wartości nad interesami, romantycznego zrywu nad chłodnym realizmem”. Miszańska A., *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, dz. cyt., s. 168-169.

<sup>331</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 106.

<sup>332</sup> Tamże, s. 121.

w rozumieniu Tischnerowskiej idei wspólnoty przebudzonych sumień, pierwotnie i źródłowo nie będzie działaniem politycznym, lecz „aktem moralnym, dyktowanym nakazami etyki pracy”<sup>333</sup>. Zdaniem krakowskiego filozofa, jedynym sensownym działaniem, dzięki któremu „człowiek podnosi się z upadku i odzyskuje ludzki horyzont i ludzką godność”<sup>334</sup>. Przestrzeni ducha, rzeczywistości konstytutywnie niezbędnej dla autentycznie ludzkiego, jednostkowego i wspólnotowego zamieszkiwania.

\*

Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia artikulacji problematyki kultury obywatelskości, możliwej do uchwycenia w analizowanej tutaj myśli już to w jej krystalizujących się formach, już to w fundujących ją przesłankach, ten „prawdziwy horyzont człowieczeństwa”, odzyskany przez przebudzone sumienia, to, według autora *Etyki solidarności*, również fundamentalnie pierwotna przestrzeń, w ramach której należy osadzić istotne dla etycznie rozumianej obywatelskości główne wartości symboliczne, współtworzące naszą narodową samoświadomość i tożsamość, mianowicie ideę ojczyzny oraz jej niepodległości. Wartości interpretowane przez Tischnera jako rzeczywistości interpelujące osobistą wolność Polaków wyznaczaną przez ich sumienia, a uzewnętrznianą w formie składanego świadectwa<sup>335</sup> przyjmującego kształt charakterystycznej dla ruchu dysydenckiego wielorako artikulowanej przedpolitycznej troski o kulturę, etyczną odbudowę życia społecznego i dziejową tożsamość narodu<sup>336</sup>.

Normatywną przestrzeń pierwszej z nich, czyli ojczyzny, wyznaczać będzie koncepcja sumienia ujmowanego w jego – jak to podkreśli Tischner – „polskim kształcie”, uwzględniającym dziedzictwo pokoleń. To ujęcie określa nie tylko przynależną każdemu przestrzeń wolności i fundamentalnej formy osobistej niepodległości, lecz także aksjologiczne

<sup>333</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 106.

<sup>334</sup> Tamże, s. 106.

<sup>335</sup> Por. tamże, s. 112-113.

<sup>336</sup> Por. Tischner J., *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 114.

granice wolności i niepodległości Polski<sup>337</sup>. Natomiast istota drugiej, czyli niepodległości tak interpretowanej koncepcji ojczyzny, zostanie zdefiniowana w kategoriach jej partycypacji w niepodległości prawdy<sup>338</sup>. Tym samym, podobnie jak w przypadku koncepcji idei demokratycznej, zasadniczy horyzont i sposób urzeczywistniania tych wartości wyznaczać będzie nie strategia działań natury politycznej, lecz konstytuująca rdzeń analizowanego paradygmatu problematyka godności człowieka oraz spleciona z nią nierozłącznie kwestia sumienia.

### 5.3. Adnotacje

Reasumując powyższe rozważania, należy zauważyć, że paradygmat społeczeństwa obywatelskiego jako etycznej wspólnoty przebudzonych sumień – definiowany przez Tischnera w tekście *Dokąd prowadzi ta droga?* również jako paradygmat społeczeństwa dialogicznego, sytuujący się na antypodach jego dyformistycznej i monologicznej wersji charakterystycznej dla systemu totalitarnego – będzie definiował to społeczeństwo jako wspólnotę nosicieli nie tylko niezbywalnej osobistej godności, ale także – co istotne – własnej prawdy o życiu społecznym, a tym samym obywatelskiej podmiotowości. Uczyni to w myśl metafizyczno-epistemologicznej zasady posiadającej swoje *stricte* polityczne implikacje, według której „tylko ten, kto jest podmiotem prawdy, może stać się potem podmiotem władzy”<sup>339</sup>.

Konsekwentnie, przyjęcie tego rodzaju założenia, mianowicie, że każdy członek społeczeństwa, niezależnie od właściwego mu usytuowania w jego strukturach, „jest w jakimś stopniu nosicielem prawdy”<sup>340</sup>,

<sup>337</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 112-114. Tego rodzaju koncepcjami ojczyzny oraz duchowych granic jej niepodległości, a także ideą polskiego kształtu sumienia autor *Etyki solidarności* zdaje się wpisywać w nurt ich romantycznego rozumienia. Także idea „przebudzenia” odniesiona do sumień zdaje się wykazywać pewne podobieństwo do rozwijanej przez Maurycego Mochnackiego idei „narodowej pamięci ocuconej w nocy 29 listopada z długiego letargu” (Mochnacki M., *Restauracja i rewolucja*, dz. cyt., s. 80).

<sup>338</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 115.

<sup>339</sup> Tamże, s. 150.

<sup>340</sup> Tamże, s. 149.

nieść będzie ze sobą konieczność odrzucenia charakterystycznego dla totalitarnego systemu władzy twierdzenia o jego bezwzględnie uprzywilejowanym punkcie widzenia na życie społeczne.

Równocześnie, biorąc pod uwagę fakt, że ostateczna prawda o życiu społecznym nie jest ani absolutną prerogatywą władzy, jak to miało miejsce w monologicznej koncepcji społeczeństwa socjalistycznego, ani też wyróżnikiem jedynie współtworzących dane społeczeństwo jednostek, lecz wyłania się ze „wzajemnego rozumienia się i porozumienia ludzi”<sup>341</sup> jako jej nosicieli, analizowany przez nas paradygmat cechować będzie afirmacja dialogu jako jedynego, adekwatnego sposobu jej uzewnętrzniania się w życiu społecznym. Ideę tę Tischner wyrazi lakonicznie: „dialog, w którym wyraża się prawda poszczególnych członków społeczeństwa, nie jest zewnętrzną ozdobą życia społecznego, lecz stanowi jego istotę”<sup>342</sup>.

W świetle powyższych rozważań, uważamy za uprawnioną możliwość postawienia tezy, że analizowane przez nas aspekty Tischnerowskiej koncepcji społeczeństwa – współzależne między sobą, a konstytutywne dla etycznie rozumianego społeczeństwa jako budowanej na fundamencie ludzkiej godności wspólnoty przebudzonych i solidarnych sumień – odzwierciedlać się będą także w możliwej do pomyślenia, a w swoich kluczowych przesłankach sformułowanej już przez Tischnera, idei obywatelskości, właściwej tak rozumianemu społeczeństwu. Mianowicie, w – posiadającej dla Polski swoje społeczne i polityczne implikacje – idei etycznej troski o człowieka i jego ludzką przestrzeń życia. Przestrzeń, względem której ojczyzna byłaby jej szczególną, kulturowo i tożsamościowo wspólnotową formą wyrazu. Rzeczywistością, której aksjologiczne granice jej wolności i niepodległości zakreślałby przywoływany przez Tischnera ów polski kształt przebudzonych sumień. *Nota bene* sumień dookreślających w ich jednostkowej autonomii także obywatelskie wolności i powinności każdego względem niej, w duchu solidarnego samostanowienia o sobie rządzonego dialogiczną naturą prawdy.

<sup>341</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., 149.

<sup>342</sup> Tamże, s. 149.

## 6

---

### KONCEPCJA PARTYCYPACYJNA OKRESU TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

Wydarzenia 1989 roku – porozumienie Okrągłego Stołu oraz czerwcowe wybory – formalnie inicjując i sankcjonując transformację ustrojową w Polsce, równocześnie odsłoniły *de facto* istniejącą w przestrzeni publicznej współobecność programowo niekiedy radykalnie odmienionych propozycji urządzenia społecznego, politycznego i gospodarczego kraju. W konsekwencji zaś także wielość filozoficznie, ekonomicznie, socjologicznie i kulturowo już to *explicite* formułowanych, już to *implycite* zakładanych idei społeczeństwa i właściwej mu podmiotowości oraz jego relacji z jednej strony do instytucji państwa jako bytu politycznego, a z drugiej – do współtworzących go obywateli. Wielość spajaną nominalnie przez powszechnie stosowaną przez te propozycje terminologię, odwołującą się do pojęć społeczeństwa obywatelskiego i jego podmiotowości, a także łączonej z nimi idei obywatelskości i kultury obywatelskiego zaangażowania. Zarazem jednak wielość znacząco różnicującą się z punktu widzenia zarówno typologicznie zorientowanej refleksji nad właściwą owemu obywatelskiemu społeczeństwu istotą<sup>343</sup>, jak i jego in-

---

<sup>343</sup> Przykład próby uchwycenia tego rodzaju typologizujących analiz może stanowić ich podział zaproponowany przez Piotra Sztompkę w *The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break* (1996). Według tego podziału: „wyróżnić można trzy główne nurty analizy społeczeństwa obywatelskiego w krajach postsocjalistycznych: 1) nurt socjologiczny traktujący społeczeństwo obywatelskie jako synonim «wspólnoty» działającej na rzecz dobra wspólnego; owe wspólnoty lokują się na poziomie mezostrukturalnym, wypełniając tym samym próżnię socjologiczną; 2) nurt ekonomiczny, według którego społeczeństwo obywatelskie to swoisty «sposób produkcji», oparty na prywatnej własności, pobudzany przez przedsiębiorczość, przeniknięty racjonalną kalkulacją



strumentalnego wykorzystania zwłaszcza w ramach politycznie artykułowanych i pragmatycznie zorientowanych kontekstów znaczeniowych, czyli zgłaszanych przez poszczególne środowiska, ugrupowania i partie polityczne propozycji rozwiązań systemowych. W ramach przedsięwzięć charakteryzujących się nie tylko odmiennymi przesłankami natury definicyjno-doktrynalnej, lecz także niekiedy hybrydowością i/lub fragmentarycznością proponowanych rozwiązań.

### 6.1. Wielopostaciowość idei społeczeństwa obywatelskiego

Biorąc pod uwagę pierwszy z sygnalizowanych aspektów, mianowicie definicyjno-doktrynalny, należy zauważyć, że pośród starych i nowych koncepcji współkształtujących społeczno-polityczny krajobraz oraz klimat Polski pierwszych lat transformacji ustrojowej nie bez znaczenia dla problematyki społeczeństwa obywatelskiego, rozumienia specyfiki właściwej mu podmiotowości i pozostającej w ścisłej relacji do niej kultury obywatelskości, można odnaleźć zwłaszcza:

- a) Odciskający swoje ciągle istotne znamię paradygmat „socjalistycznego dyformizmu społecznego” – *par excellence* hybrydowy efekt działań przystosowawczych totalitarnej władzy i zniewolonego przez nią społeczeństwa oraz alternatywną względem niego, a sformułowaną przez Komitet Obrony Robotników (KOR) już pod koniec lat siedemdziesiątych koncepcję „Polski ruchów społecznych”, autorstwa Jacka Kuronia (1934–2004). Ta propozycja kładła nacisk na konieczność samoorganizacji społeczeństwa w niezależne od władzy ruchy społeczne, rozumiane jako droga „do stopniowego odzyskiwania przez polskie społeczeństwo wewnętrznej suwerenności”<sup>344</sup>.

---

i ukierunkowany na indywidualną korzyść; 3) nurt kulturowy, w którym społeczeństwo obywatelskie pojmowane jest jako wspólnota aksjologiczna, jako zespół norm, reguł i wartości podzielanych przez społeczeństwo”. Dzwonczyk J., *Rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Polsce po 1989 roku*, w: Krauz-Mozer B., Borowiec P. (red.), *Czas społeczeństwa obywatelskiego. Między teorią a praktyką*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 162–163.

<sup>344</sup> Kucharczyk G., *Polska myśl polityczna po roku 1939*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2009, s. 127–128. Idea samoorganizacji społeczeństwa w niezależne od władzy

- b) Powoli zanikający, dysydencki model „wspólnoty etycznej”, budowany na bazie bezkompromisowej wierności człowiekowi w jego dążeniu do życia w prawdzie wobec narzucanego przez system życia w kłamstwie. Model ten stawiał w centrum podstawowy wyraz propagowanej przezeń etyczności, to znaczy niezbywalną godność człowieka jako źródłowo pierwotny fundament swobód, praw i obowiązków indywidualnych i zbiorowych oraz programowy powrót do republikańskich cnót obywatelskich – wymogów konstytucyjnie nieodzownych do zaistnienia respektującego egzystencjalną prawdę człowieka, etycznego społeczeństwa obywatelskiego.
- c) Przyjętą przez uczestników obrad Okrągłego Stołu koncepcję „demokracji kontraktualnej” jako formę kompromisu głównych sił politycznych, opierającą się na założeniu, że w okresie przechodzenia od starego, autorytarnego systemu do nowego – wielopartyjnej, parlamentarnej demokracji, siły te będą respektowały współdziałanie i podział władzy przez tworzenie ram ograniczających demokrację w celu zagwarantowania bezpiecznego konstruowania stabilnego systemu demokratycznego<sup>345</sup>.
- d) Przygotowany przez „Solidarność” projekt „Samorządnej Rzeczypospolitej”, budowany na postulacie pluralizmu światopoglądowego, społecznego, politycznego i kulturalnego jako podstawie demokracji w samorządnej Rzeczypospolitej<sup>346</sup>. Projekt ten, zakładający ewolucyjne reformy samorządowe i demokratyczne, będzie próbą wypracowania swoistej „trzeciej drogi” między realnym socjalizmem a kapitalizmem, którego filarami miały być samorządy pracownicze, organizacje pozarządowe oraz samorządy terytorialne.
- e) Rozwijane w kręgach Unii Polityki Realnej wizje konserwatywno-liberalne, nawiązujące do klasycznej, dziewiętnastowiecznej koncepcji liberalizmu. Propozycje w założeniach swoich odrzucające metody demokratyczne w czystej postaci jako nie do pogodzenia z ideolo-

---

ruchy społeczne została zawarta przez Jacka Kuronia w opublikowanym w 1979 roku tekście *Sytuacja kraju a program opozycji*. Por. tamże, s. 127.

<sup>345</sup> Por. Wiatr J.J., *Reforma czy upadek systemu?*, w: Krzemiński I., Raciborski J. (wybór i oprac.), *Oswajanie wielkiej zmiany*, dz. cyt., s. 200-205.

<sup>346</sup> Por. Program NSZZ „Solidarność” uchwalony przez I Krajowy Zjazd Delegatów 7 października 1981 roku, rozdział VI, teza 19.

gią wolności<sup>347</sup> i kulminujące w 1992 roku w projekcie „konstytucji państwa liberalnego”<sup>348</sup>.

- f) Zgłaszane przez dopuszczające współistnienie demokracji i liberalizmu środowiska Kongresu Liberalno-Demokratycznego rozwiązania demokratyczno-liberalne, opowiadające się za decentralizacją władzy, a także za zwiększeniem kompetencji samorządu terytorialnego w jego dwustopniowej postaci: gminnej i powiatowej<sup>349</sup>. Kładły one podwaliny pod powstały na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku tak zwany pragmatyczny liberalizm będący, według Janusza Lewandowskiego, przede wszystkim „sztuką organizowania wolności”<sup>350</sup>.
- g) Propagowaną przez „Gazetę Wyborczą”, publicystyczną w formie i opiniotwórczą w treści oraz wyznaczającą *de facto* standardy koegzystencji społeczno-politycznej „teorię dwóch Polsk”, a co za tym idzie i społeczeństw – „otwartego”, tworzonego według zasad demokratycznych, i „zamkniętego”, tęskniącego za autokracją<sup>351</sup>.

Sygnalizowana zaś hybrydowość i/lub fragmentaryczność proponowanych rozwiązań będzie możliwa do uchwycenia zarówno w sferze pragmatycznego podejścia do zaistniałej rzeczywistości, jak i teoretycznego namysłu nad nią. Jednym z emblematycznych przykładów rozwiązań hybrydowych w obszarze owej pragmatyki działań będą tak zwane wybory kontraktowe przeprowadzone 4 i 18 czerwca 1989 roku; innym – uchwalona 2 kwietnia 1997 roku *Konstytucja RP* oraz jej meritum, które w interesującej nas kwestii stanie się przedmiotem analiz następnego rozdziału.

Natomiast na poziomie rozwiązań teoretycznych tego rodzaju hybrydowość i/lub fragmentaryczność znajdzie swój wyraz między inny-

<sup>347</sup> Por. na temat tego stanowiska więcej w: Michalkiewicz S., *Dobry „zły” liberalizm*, Wydawnictwo von Borowiecki, Warszawa 2005, cyt. za: Kucharczyk G., *Polska myśl polityczna po roku 1939*, dz. cyt., s. 269.

<sup>348</sup> Tamże, s. 269.

<sup>349</sup> Por. tamże, s. 276-277.

<sup>350</sup> Tamże, s. 281.

<sup>351</sup> Por. Michnik A., *Związek zawodowy już nie wystarczy*, „Gazeta Wyborcza”, nr 108, wydanie z dnia 6 X 1989, s. 1.

mi w charakterystycznych dla początkowego okresu transformacji ustrojowej:

- a) definicyjnych niedookreśleniach *proprium* obszarów życia zwłaszcza politycznego i społecznego i ich wzajemnych odniesień;
- b) fragmentarycznych propozycjach reform, których jedną z istotnych przyczyn będzie obowiązująca uprzednio formuła działań według zasady „samoograniczoneści” uwzględniającej realia geopolityczne, inną – nierozstrzygnięta kwestia politycznego i gospodarczego kształtu odzyskanego „samostanowienia”, jeszcze inną, lecz niemniej ważną, nowa organizacja sceny politycznej, cechująca się dużą zmiennością jej aktorów – partii politycznych, a także problematycznością dotyczącą ich roli w uprawianiu polityki<sup>352</sup>;
- c) strukturalnych napięciach generowanych – w poszukiwaniu alternatywy dla socjalizmu i kapitalizmu – przez wielość i różnorodność wizji i założeń nieraz wręcz opozycyjnych względem siebie filozoficznych tradycji myśli społeczno-politycznej, znajdujących swoje ukonkretnienie w eklektycznych formacjach politycznych, takich jak przykładowo Porozumienie Centrum w swojej wczesnej fazie czy Akcja Wyborcza Solidarność;
- d) równoczesnych odwołaniach do kodów świeckich i religijnych, nawiązujących do faktycznie istniejącej i istotnej dla polskiego samorozumienia ich tożsamościowo twórczej współobecności.

Tytułem dygresji, pragniemy zwrócić uwagę na fakt, że biorąc pod uwagę ostatni z sygnalizowanych wyżej rysów procesu polskich przemian i towarzyszących im poszukiwań, ma się wrażenie istnienia pewnej dość silnej analogii zachodzącej między owym polskim współwystępowaniem obu rodzajów kodów w dyskursie publicznym dotyczącym rozwiązań ustrojowych a Dahrendorfską interpretacją opisywanej przez Tocqueville’a amerykańskiej „religii obywatelskiej”. Istotnie, według Ralfa Dahrendorfa (1929–2009), również ta „religia obywatelska” była swoistą hybrydą. Tworem, który stanowił „mieszankę elementów

<sup>352</sup> Por. Grabowska M., *Partie polityczne w III Rzeczypospolitej*, w: Kostarczyk A. (red.), *III Rzeczypospolita w trzydziestu odsłonach. Nadzieje i rozczarowania po 1989 roku*, Świat Książki, Warszawa 2004. Według Grabowskiej: „część postsolidarnościowych elit odrzucała partie jako formę działania w demokratycznej polityce”. Tamże, s. 423.

świeckich i religijnych, dziwną mieszankę państwa i Kościoła. Polegało to na połączeniu odwołań do Boga z odwoływaniem się do konkretnych, specyficznych interesów kraju i społeczeństwa<sup>353</sup>.

Sygnalizując tego rodzaju wrażenie, nie zamierzamy jednak podejmować się w niniejszej pracy zweryfikowania jego zasadności. Tym samym zadanie zbadania faktyczności występowania ewentualnych zbieżności i rozbieżności w obu splotach wielorako artykułowanej religijności i obywatelskości, a także adekwatności zastosowania pojęcia „religii obywatelskiej” do polskich realiów, jakkolwiek interesujące, pozostawiamy na inną okazję.

## 6.2. Redefinicje *meritum* demokratycznego dyskursu publicznego

Sygnalizowana powyżej współobecność różnych koncepcji transformacji ustrojowej państwa, a zatem również rozwiązań dotyczących wizji społeczeństwa i obywatelskości, naznaczona występującymi między nimi skądinąd zrozumiałymi napięciami generowanymi przez przyjęte założenia i właściwą każdej z nich specyfikę, oprócz odwoływania się do tak czy inaczej filozoficznie, ekonomicznie, socjologicznie czy kulturowo rozumianego pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, cechować się będzie także towarzyszącą jej pewną (coraz wyraźniej zarysowującą się) tendencją. Znajdzie ona wyraz nie tyle w postępującej i w sposób oczywisty różnicującej artykulacji zainteresowań poszczególnymi koncepcjami, ile raczej w narastającym procesie redefinicji *meritum* demokratycznego dyskursu publicznego, a wraz z nim konstytutywnych zasad porządku obywatelskiego.

Jego rys charakterystyczny stanowić będzie rozpoczęta w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, a wyraźna zauważalna w latach dziewięćdziesiątych, przebudowa dyskursu części dawnych polskich środowisk dysydenckich z przedpolitycznego na polityczny. Po roku 1989 będzie go charakteryzowała także przeorientowanie na dyskurs zdecydowanie ekonomiczny, starający się uczynić z kryterium „rynkowości” główny

<sup>353</sup> Dahrendorf R., *Wypełnianie luk*, „Nowa Res Publica”, nr 10 (61), październik 1993, s. 16.

wyróżnik proponowanej przez te środowiska wizji społeczeństwa obywatelskiego w jego nowożytnej, klasycznej postaci, „a więc zbieżnej z podstawami porządku świata kapitalistycznego”<sup>354</sup>. Tak rekonstruowany dyskurs zainicjuje stopniowe, lecz konsekwentne odchodzenie części środowisk opozycji demokratycznej od koncepcji prymatu etyczności, jako normatywnie podstawowej zasady funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako wspólnota wartości, w kierunku prymatu jego ekonomizacji, prowadzącej do ukształtowania tegoż społeczeństwa, zasadniczo jako wspólnoty interesów. Odchodzenie to dobrze odda hasło wyborcze części dawnej opozycji: „po pierwsze gospodarka”<sup>355</sup>. Jak zauważy Zdzisław Krasnodębski, towarzyszyć mu będzie odrzucenie „filozofii politycznej rozwiniętej poprzednio przez opozycję”<sup>356</sup> oraz selektywne przyjęcie określonego modelu demokracji, mianowicie liberalnej, jako obowiązującej normy<sup>357</sup>.

Na proces ten, jako jeszcze nierozstrzygnięty na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, jeśli idzie o miejsce wartości etycznych w tworzeniu nowego ładu, zdaje się wskazywać *implicite* między innymi Józef Tischner w wygłoszonym w kwietniu 1990 roku referacie *Dramat polityki i etyki*, ukazującym fundamentalne znaczenie etyki dla odradzającego się życia społecznego i politycznego. Analizując w nim relacje występujące między polityką a etyką zarówno w czasach komunizmu, jak i na progu odzyskanej wolności stanowienia o sobie, tak w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, Tischner konstatuje: „Żegnając się z komunizmem, czujemy na sobie wiele ciężarów. Komunizmu już nie ma, a jednak jeszcze jest pod postacią spadku, jaki pozostawił. Częścią tego spadku jest obraz polityki sprzeczny z zasadami etyki. Trzeba jednak przyznać, że w spadku po przeszłości otrzymaliśmy również przeciwny obraz – obraz etyki, która

<sup>354</sup> Ogrodziński P., *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1991, s. 53.

<sup>355</sup> Por. Smolar A., *Polska rewolucja*, „Gazeta Wyborcza”, 5-6 XI 1994, w: Śpiewak P. (wstęp, wybór i układ), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 270.

<sup>356</sup> Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 19.

<sup>357</sup> Por. tamże, s. 19.

wyszła zwycięsko ze starcia z polityką. Czy etyka ta może stać się trwałą wartością jutrzejszej polityki? Czy będzie podstawową siłą jutrzejszego życia społecznego?”<sup>358</sup>

### 6.3. Koncepcja partycypacyjnego społeczeństwa obywatelskiego

W tak odsłaniającym się horyzoncie różnorodnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego i odpowiadających im wizji jego podmiotowości oraz obywatelskości, wyłaniających się z koncypowanych propozycji transformacji ustrojowej, a także towarzyszących im dylematów, między innymi w kwestii właściwej im pamięci historycznej<sup>359</sup>, z punktu widzenia kultury obywatelskości na nie mniejszą uwagę zasługuje społeczna recepcja tychże filozoficzno-politycznych przemyśleń i rozwiązań. Recepcja ukonkretniona w sformułowanej przez przedstawicieli polskich środowisk pozarządowych ramowej, kompleksowej i równocześnie komplementarnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego i konsekwentnie obywatelskiej podmiotowości, a co za tym idzie – także właściwej im kultury obywatelskości, w ich relacji zarówno do państwa, jak i do współtworzących tak rozumiane społeczeństwo obywateli. Chodzi o propozycję upublicznioną w 2005 roku w dokumencie zatytułowanym *Głos w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce*<sup>360</sup>, zapraszającym do debaty społecznej nad kondycją społeczeństwa obywatelskiego w Polsce oraz nad sposobami wspierania jego rozwoju. Wypracowana w jego ramach złożona koncepcja społeczeństwa

<sup>358</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 164.

<sup>359</sup> Interesujący materiał do refleksji nad pamięcią historyczną polskiego społeczeństwa, a także jej artykułowaniem na łamach prasy codziennej oraz tygodników o zasięgu zarówno ogólnopolskim, jak i lokalnym stanowi analiza najważniejszych faktów prasowych pierwszej dekady III RP, dokonana przez Stanisława Pamulę w książce *III Rzeczpospolita w prasie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002.

<sup>360</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce*, Warszawa, luty 2005, materiał powielony. Dalej tekst ten będzie cytowany jako: Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji*....



obywatelskiego oraz wskazane formy obywatelskiej aktywności znajdują istotne echo zarówno w przygotowanej przez Ministerstwo Polityki Społecznej w 2005 roku *Strategii wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*<sup>361</sup>, jak również w jej poszerzonej i uaktualnionej postaci sformułowanej w *Strategii wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2009–2015* – Załączniku do uchwały nr 240/2008 Rady Ministrów z dnia 4 listopada 2008 r.

Według prezentowanej przez autorów analizowanego dokumentu koncepcji określonej przez nas mianem „partycypacyjnej”: „społeczeństwo obywatelskie jest przestrzenią działania instytucji, organizacji, grup społecznych i jednostek, rozciągającą się pomiędzy rodziną, państwem i rynkiem, w której ludzie podejmują wolną debatę na temat wartości składających się na wspólne dobro oraz dobrowolnie współdziałają ze sobą na rzecz realizacji wspólnych interesów”<sup>362</sup>. Istotnym wyróżnikiem tak definiowanego społeczeństwa obywatelskiego będzie zgłaszana przez autorów *Głosu w dyskusji* konieczność obecności w jego przestrzeni publicznej pewnego, filozoficzno-etycznie fundowanego, właściwego mu i strukturalnie złożonego, normatywnego wektora, chroniącego to społeczeństwo przed patologiami<sup>363</sup>. Wektor ten winien znaleźć swój wyraz, z jednej strony, w normatywnym typie więzi społecznej, jaka winna charakteryzować działania społeczeństwa obywatelskiego, zaś z drugiej – w charakterystycznym dla niego „uniwersum idei i norm”.

Biorąc pod uwagę ową normatywność więzi, autorzy dokumentu określają ją mianem „solidarności” interpretowanej jako powstający spontanicznie: „owoc *podwójnego doświadczenia*: po pierwsze – wspól-

<sup>361</sup> Ministerstwo Polityki Społecznej, *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*, Warszawa 2005.

<sup>362</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>363</sup> Nieuwzględnienie „normatywnego wektora” jako konstytutywnego składnika porządku społecznego przyjmującego kształt społeczeństwa obywatelskiego, zdaniem autorów dokumentu grozi tym, że „może zmienić się ono we własne przeciwieństwo, gdzie wspólnota zamienia się w sitwę, organizacje przestają być mechanizmem szukania dobra wspólnego, a stają się instrumentem realizacji grupowych egoizmów, grupy zaś – zamiast służyć ochronie podmiotowości i tożsamości – umożliwiają ucieczkę od pytań o tożsamość i podmiotowość jednostek”. Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

nego działania, po drugie – dialogu z innymi o wspólnych sprawach”<sup>364</sup>. U korzeni tej solidarności sytuują oni jako konstytutywny dla tak rozumianej normatywności „moralny impuls”, definiowany jako „poczucie zobowiązania wobec zbiorowości i poczucie odpowiedzialności za innych, szczególnie cierpiących, słabszych, uciśnionych”<sup>365</sup>. Rzeczywistość, zakładającą jako *conditio sine qua non* etyczność współtworzących to społeczeństwo obywateli<sup>366</sup>. Tym samym zagadnienie etyczności jako trwałego i fundamentalnego wymogu porządku obywatelskiego, współbrzmiające z Tischnerowskim rozumieniem etyki jako siły „jutrzejszego życia społecznego”<sup>367</sup>, stanie się na nowo przedmiotem społecznej debaty.

Odnosząc się natomiast do właściwego społeczeństwu obywatelskiemu „uniwersum idei i norm”, postulowaną normatywność autorzy zakorzenią w tym, co określą mianem „idei demokratycznej”, której formalne, strukturalne ramy miałyby współtworzyć: godność, rozum, wolność i odpowiedzialność<sup>368</sup>. W instancji legitymizującej lub też nie: „wszelkie działania jednostek, grup i sieci społecznych, należących do społeczeństwa obywatelskiego, wobec wszystkich innych sfer społecznych”<sup>369</sup>, ze względu na ich odniesienie do niej jako do kryterium demokratycznej normatywności.

W ten sposób normatywnie dookreślona wyjściowa koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jawi się – w rozumieniu jej twórców – jako zawierająca w swojej strukturze aksjologiczny wymiar, mający znaczenie istotne dla jej całości. Dadzą oni temu jednoznaczny wyraz, stwierdzając: „Społeczeństwo obywatelskie jest pewnym typem *środowiska mo-*

<sup>364</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>365</sup> Tamże, s. 5.

<sup>366</sup> Istotnie, według rozwijanej przez autorów dokumentu koncepcji sygnalizowanej normatywności społeczeństwa obywatelskiego: „Pojawienie się impulsu moralnego – owego poczucia zobowiązania i odpowiedzialności – jest (...) możliwe wtedy, gdy jednostki dysponują odpowiednią wrażliwością etyczną, gdy są zdolne do rozumienia i realizowania wartości. Innymi słowy, gdy posiadają sumienie lub określony etos, niezależnie od tego, na jakiej drodze został on ukształtowany”. Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>367</sup> Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 164.

<sup>368</sup> Por. Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>369</sup> Tamże, s. 5.

ralnego, umożliwiającym wszechstronny rozwój człowieka jako *istoty społecznej*, zdolnej do nawiązywania i podtrzymywania, nawet wbrew przeciwnościom, *solidarnej więzi z innymi* i zdolnej do realizacji zespołu *idei demokratycznych* – opartych na godności, rozumie, wolności i odpowiedzialności”<sup>370</sup>.

Uprzywilejowaną formą wyrazu tak rozumianej „solidarnej więzi z innymi” będzie obywatelska partycypacja, różnorodnie wyrażająca się w pionowych i poziomych strukturach życia społeczno-politycznego. Będzie to współuczestnictwo urzeczywistniane zarówno w tym wymiarze społeczeństwa obywatelskiego, który ukonkretnienie właściwej temu społeczeństwu podmiotowości znajdzie w sieciach formalnych i nieformalnych instytucji, organizacji i grup społecznych, dostarczających „struktur dla wspólnego działania i zaspokajania wspólnych potrzeb bez oglądania się na struktury państwa”, a tym samym „tworzących kanały reprezentacji i rzecznictwa interesów poszczególnych grup i mechanizmy ich uzgadniania”<sup>371</sup>, jak i w tym jego obszarze, który będzie się artykułował jako przestrzeń wolnej debaty „na temat wartości składających się na wspólne dobro”.

Natomiast występujący w analizowanym dokumencie „obywatele”, to rozważani schematycznie i idealnie z punktu widzenia ich obywatelskiej podmiotowości członkowie tego rodzaju społeczeństwa, realizujący w ten sposób rozumianą partycypację. Zostaną oni scharakteryzowani przez autorów *Głosu w dyskusji* jako „świadomi swych praw i obowiązków, zaangażowani w działania na rzecz dobra wspólnego, zdolni do brania odpowiedzialności za los swój i los wspólnoty (zarówno tej lokalnej, jak i państwowej)”<sup>372</sup>. Innymi słowy, jako kwintesencja solidarystycznie rozumianej podmiotowości obywatelskiej, inspirującej się republikańskim duchem i funkcjonującej w ramach demokratycznej wspólnoty etycznej. Tak szkicowany ideał obywatela – w rozumieniu jego twórców – nie będzie jednak wyrazem ideału konstruowanego na bazie utopijnego marzycielstwa, lecz rzeczywistego wymogu popartego pragmatyką życia społeczno-politycznego. Mianowicie obserwowalnego faktu, że bez tego rodzaju „aktywnych i świadomych obywateli”

<sup>370</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>371</sup> Tamże, s. 4.

<sup>372</sup> Tamże, s. 8.

(jak ich zwięźle określą autorzy dokumentu): „nie ma autentycznych organizacji pozarządowych, demokracja zamienia się w czysto formalne procedury, a państwo i jego urzędy, choć stają się coraz bardziej rozbudowane, są coraz bardziej bezsilne i obce obywatelom”<sup>373</sup>. Tymczasem zwieńczeniem w ten sposób etycznie-demokratycznie rozumianego społeczeństwa obywatelskiego, którego fundament stanowiliby tego rodzaju obywatele, miałyby być właśnie obywatelskie państwo<sup>374</sup>, nie ciężkie i mało wydolne, lecz cechujące się dobrym rządzeniem<sup>375</sup> oraz bliskie swoim obywatelom<sup>376</sup>.

Państwo określane przez obie *Strategie wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego* (podzielające założenia *Głosu w dyskusji*) także mianem „państwa dobrego”, czyli sprawnego, przejrzystego i sprawiedliwego<sup>377</sup>. Państwa, które z punktu widzenia procesu tworzenia podstaw jego funkcjonowania zostanie zdefiniowane programowo jako „zwieńczający konstrukcję społeczeństwa obywatelskiego rezultat działania zasad pomocniczości, partycypacji, partnerstwa oraz dialogu obywatelskiego w relacji – sprawna administracja publiczna – obywatele”<sup>378</sup>. „Rezultat” ten miałby przyjąć docelowo kształt „państwa o obywatelskiej orientacji, w którym uniwersalne i nadrzędne wartości, wyznawane przez

<sup>373</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, s. 8.

<sup>374</sup> Por. tamże, s. 14-15.

<sup>375</sup> W rozumieniu autorów dokumentu: „good governance (dobre rządzenie) to nie to samo, co po prostu dobry rząd. Dotyczy ono raczej sprawności w zarządzaniu i poprawności wzajemnych relacji pomiędzy różnymi podmiotami życia publicznego. Do zasad tych należą w szczególności: przejrzystość, sprawność, odpowiedzialność, wiarygodność oraz społeczna partycypacja. Relacje te i ich postulowany charakter nie mogą być zredukowane do relacji władza – organizacje pozarządowe. W najbardziej fundamentalnym sensie odnoszą się one ogólnie do relacji władza – obywatele”. Tamże, s. 15.

<sup>376</sup> Por. tamże, s. 14-15.

<sup>377</sup> Por. Ministerstwo Polityki Społecznej, *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*, dz. cyt., s. 34. *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2009–2015* – Załączniku do uchwały nr 240/2008 Rady Ministrów z dnia 4 listopada 2008 r., dz. cyt., s. 62.

<sup>378</sup> Ministerstwo Polityki Społecznej, *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*, dz. cyt., s. 21. *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2009–2015* – Załączniku do uchwały nr 240/2008 Rady Ministrów z dnia 4 listopada 2008 r., dz. cyt., s. 41.

wszystkich i dla wszystkich, stanowić powinny kryterium dla społecznych marzeń o godnym życiu i sposobach jego urzeczywistniania”<sup>379</sup>.

Stąd też diagnozując kondycję polskiego życia społeczno-politycznego jako naznaczoną głębokim deficytem demokratycznym, a także wskazując na małą wydolność obecnego państwa, autorzy *Głosu w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce* jako remedium będą postulowali zwiększenia obywatelskości. Przedsięwzięcie wyrażające się „przede wszystkim poprzez włączenie i zaproszenie obywateli do współdecydowania, a także, w oparciu o zasadę pomocniczości, do podziału pracy”<sup>380</sup>. Zatem do poszerzenia przestrzeni i form wielorako artykułowanej przez ten dokument obywatelskiej partycypacji. Tym samym ideał kultury obywatelskości – współkształtowany przez ideę aktywnych i świadomych obywateli, wizję dobrego państwa i konstytuujące go zasady oraz etyczno-demokratyczną specyfikę solidarystycznego społeczeństwa obywatelskiego, a wyrażający się *par excellencie* w obywatelskiej partycypacji – otrzyma swoje koncepcyjnie istotne dookreślenie i, w konsekwencji, nowe perspektywy.

## 6.4. Adnotacje

W kontekście analiz artykułowanego na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku namysłu nad państwowością i obywatelskością, w sposób nieodparty rodzi się pytanie o zasadność i konieczność obserwowanego w tym okresie procesu postępującego odchodzenia w poszukiwaniu podstaw reorganizowanego porządku społeczno-politycznego od wypracowanej przez opozycję demokratyczną filozofii politycznej<sup>381</sup> oraz rozwijanego przez nią paradygmatu wspólnoty etycznej (wspólnoty budowanej, przykładowo, już to wokół idei Tischnerowskiej dialogiczności prawdy, już to wokół Kołakowskiego życia w godności) w kierunku innych rozwiązań, jak chociażby

<sup>379</sup> Ministerstwo Polityki Społecznej, *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*, dz. cyt., s. 34. *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2009–2015* – Załączniku do uchwały nr 240/2008 Rady Ministrów z dnia 4 listopada 2008 r., dz. cyt., s. 62.

<sup>380</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>381</sup> Por. Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, dz. cyt., s. 19.

politycznego pragmatyzmu lub urynkowienia dążącego do uczynienia z negocjacyjnych praw rynku wręcz bezwzględnie uprzywilejowanego punktu widzenia również na życie społeczne, aż po aspiracje stania się podstawą swobód obywatelskich<sup>382</sup>. Proces ten jawi się jako poważne wyzwanie dla aksjologicznie i podmiotowo – w znaczeniu egzystencjalnym – zorientowanych paradygmatów społeczeństwa obywatelskiego, kultury obywatelskości oraz koncepcji demokracji. Jest to zatem wyzwanie dla rozwiązań „substancjalnych”, których jedną z odmian będzie również Tischnerowska demokracja „konkretna i zakorzeniona”. Koncepcja, która, jeśli idzie o jej „konkretność”, odwołuje się do idei godności człowieka, jako normatywnego kryterium wszelkiej działalności<sup>383</sup>, natomiast w aspekcie „zakorzenienia” jest rozumiana jako demokracja „osadzona w przestrzeni symbolicznej cywilizacji judeochrześcijańskiej, wyrastająca z charakterystycznej dla chrześcijaństwa koncepcji osoby, oparta na tradycjach narodowych, religii, lokalnych obyczajach i małych wspólnotach”<sup>384</sup>. W odniesieniu do tego rodzaju rozwiązań nie przestaje prowokować sygnalizowany proces, wyrażający się w zdecydowanym dystansowaniu się od koncepcji substancjalnych oraz w zwrocie w kierunku czysto proceduralnych modeli demokracji i gospodarki wolnorynkowej sytuujących się w nurcie tak zwanych „zimnych projektów” (jak je określi Ralf Dahrendorf)<sup>385</sup>, aż po ich skrajnie liberalne

<sup>382</sup> Por. Ogrodziński P., *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, dz. cyt., s. 72.

<sup>383</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 61.

<sup>384</sup> Gowin J., *Posłowie*, w: Tischner J., *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 308.

<sup>385</sup> Dahrendorfskie „zimne projekty” to użyteczne, inteligentne i rozsądne mechanizmy zmian politycznych, pozwalające rozwiązywać określone problemy, lecz równocześnie, strukturalnie, pozostawiające wiele pytań, w tym także natury etycznej, bez odpowiedzi. Por. Dahrendorf R., *Wypełnianie luk*, „Nowa Res Publica”, art. cyt., s. 15. Emblematycznym przedstawicielem tego rodzaju podejścia będzie Adam Michnik reprezentujący stanowisko, według którego: „system demokratyczny jest z natury swojej instytucjonalizacją relatywizmu i niepewności, jest sztuką współżycia wedle pewnych reguł tego, co różnorodne i konfliktowe: ludzi, narodów, wyznań. (...) ryzykiem, codziennym plebiscytem, umożliwiającym wybór pomiędzy prawdą i fałszem, wolnością i przemocą, kompromisem i wyniszczającą wojną domową”. Zatem jest jedynie *stricte* proceduralnym mechanizmem umożliwiającym dokonywanie wyborów „pomiędzy” i nie realizującym „przeto żadnych innych wartości, poza tymi, które gwarantuje przez sam fakt swego istnienia”. Michnik A., *Rozmowa z integralistą*, „Gazeta Wyborcza”, nr 263 (1036), wydanie z dnia 7-8 XI 1992, s. 9.

wersje. Czyni tak pomimo uzasadnień akcentujących radykalną zmianę uwarunkowań politycznych i gospodarczych końca lat osiemdziesiątych w porównaniu z okresem wcześniejszym.

Wyzwanie to w sposób konstruktywny, jakkolwiek również dylematyczny, zdaje się podejmować rozwijana w *Głosie w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce* koncepcja społeczeństwa i państwa obywatelskiego. Kładzie ona akcent na „komplementarność”, uwzględniającą współobecność normatywności etycznej i demokratycznej, „komplementarność” odwołującą się do istoty społeczeństwa obywatelskiego i jego jakości.

Wizja ta – z punktu widzenia idei demokratycznej i właściwej jej normatywności – stara się łączyć w jedną spójną całość elementy demokracji bezpośredniej, przedstawicielskiej i deliberatywnej oraz w wysiłkach tych ciąży w kierunku rozwiązań substancjalnych, bliskich Tischnerowskiej idei demokracji konkretnej i zakorzenionej. Równocześnie ukazuje ona swoistą „imperatywność etyczną” tak koncipowanego społeczeństwa – imperatywność wyrażającą się w normatywnym i konstytutywnym dla tego rodzaju paradygmatu koegzystencji społeczno-politycznej charakterze właściwych mu więzi społecznych. W charakterze budowanym na „moralnym impulsie” rozumianym jako „poczucie zobowiązania wobec zbiorowości i poczucie odpowiedzialności za innych”<sup>386</sup>. Niemniej jednak koncepcja ta rodzi także dylematy ze względu na cechujący ją *sui generis* ekskluzywizm, dochodzący do głosu właśnie w konstytutywnej dla tej wizji imperatywności normatywnego wektora.

Istotnie, biorąc pod uwagę rzeczywiste społeczeństwo i cechujący je pluralizm normatywny więzi społecznie akceptowalnych, trudno zgodzić się z jedną z kluczowych tez, obecną w tej koncepcji „dobrego” społeczeństwa obywatelskiego, w myśl której „typ więzi społecznej, jaki (w ujęciu normatywnym) charakteryzuje działania społeczeństwa obywatelskiego, można nazwać braterstwem lub solidarnością”<sup>387</sup>. Nie negując występowania takiej więzi, należy zaznaczyć, że trudność rodzi ograniczenie normatywnie znaczących więzi społecznych tak rozumianego społeczeństwa tylko do braterskiego czy też solidarystycznego ich rodzaju. Podejście takie bowiem zdaje się zakładać normatywnie

<sup>386</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>387</sup> Tamże, s. 5.



ekskluzywną, a w konsekwencji utopijną wizję tak koncyptowanego społeczeństwa obywatelskiego.

Podobnie rzecz ma się ze swego rodzaju redukcjonistycznym postrzeganiem istoty aktorów społeczeństwa obywatelskiego oraz gier prowadzonych przez nich w publicznej przestrzeni społecznej. Tego rodzaju tendencji autorzy *Głosu w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce* dadzą wyraz w konstatacji, że pod wpływem patologii, na które bywa wystawione społeczeństwo obywatelskie, „może zmienić się ono we własne przeciwieństwo, gdzie (...) organizacje przestają być mechanizmem szukania dobra wspólnego, a stają się instrumentem realizacji grupowych egoizmów, grupy zaś – zamiast służyć ochronie podmiotowości i tożsamości – umożliwiają ucieczkę od pytań o tożsamość i podmiotowość jednostek”<sup>388</sup>. Również i w tym przypadku trudno przyjąć jako realistyczne tak formułowane pod adresem organizacji oczekiwania, zawężające naturę ich działań do jedynie wysoce etycznych form wyrazu.

<sup>388</sup> Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji...*, dz. cyt., s. 5.

---

## ROZWIĄZANIA KONSTYTUCYJNE III RP

Wśród polskich koncepcji państwowości i obywatelskości oraz ich historycznych ukonkretnień, zawierających kulturowe i filozoficzne przesłanki, miejsce szczególne zajmują paradygmaty politycznego samostanowienia, artykułowane w ustawach zasadniczych. Stąd też uważamy, że kiedy kreślimy w ostatnich rozdziałach niniejszej części złożoną panoramę problematyki państwowości i obywatelskości okresu transformacji ustrojowej – z oczywistych względów – nie powinno w niej zabraknąć tego rodzaju ujęcia zawartego w aktualnie obowiązującej *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*.

### 7.1. Państwo i naród

Uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku *Konstytucja* stanowi: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”<sup>389</sup>. Państwem, którego „Organy władzy publicznej działają na podstawie i w granicach prawa”<sup>390</sup>, a ustrój oparty jest na Monteskiuszowskim trójpodziale władzy, mianowicie „podziale i równowadze władzy ustawodawczej, władzy wykonawczej i władzy sądowniczej”<sup>391</sup>.

Do podstawowych kompetencji tak rozumianego państwa *Konstytucja* zaliczy ochronę czterech dóbr fundamentalnych dla jego egzystencji:

---

<sup>389</sup> *Konstytucja*..., dz. cyt., Rozdział I, Art. 2.

<sup>390</sup> Tamże, Rozdział I, Art. 7.

<sup>391</sup> Tamże, Rozdział I, Art. 10 ust. 1.

1) niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, 2) wolności i praw człowieka i obywatela, 3) dziedzictwa narodowego oraz 4) środowiska<sup>392</sup>. Należy przy tym zauważyć, że jeżeli kwestia suwerenności terytorialnej oraz zasad koegzystencji społecznej i politycznej należy do podstawowego repertorium filozofii politycznej i społecznej w zakresie teorii państwa, to swego rodzaju *novum* zdaje się stanowić przypisanie państwu obowiązku ochrony środowiska i dziedzictwa narodowego, określanego także mianem narodowego dziedzictwa kulturalnego. *Novum* polegające na przyznaniu tego rodzaju dobrom statusu warunków stanowiących *conditio sine qua non* egzystencji polskiego narodu – biologicznej i cywilizacyjnej (środowisko), a także duchowej – dzięki dobrom kultury „będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju”<sup>393</sup>. W ten sposób dookreślona Rzeczpospolita Polska jako państwo prawne swoje prawa podstawowe – jak zostanie to podkreślone w *Preamble* – oprze na „poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot”<sup>394</sup>.

Formułując w powyższy sposób fundament praw podstawowych, a mianowicie jako strukturalnie współkonstituowany przez poszanowanie wolności i sprawiedliwości, dialog społeczny oraz zasadę pomocniczości, *Konstytucja* równocześnie przywróci i zabezpieczy podmiotowość obywatelską, którą zasady te wyrażają, czyniąc z niej zarazem jeden z konstytutywnych filarów porządku społecznego Trzeciej Rzeczypospolitej. Państwa stanowiącego polski wariant konstytucyjnego państwa prawa, będącego, zdaniem Zbigniewa Stawrowskiego, najbardziej rozwiniętą współczesną formą wspólnoty politycznej<sup>395</sup>. Wspólnoty, której ideał, z interesującego nas punktu widzenia, zostanie współokreślony

<sup>392</sup> Por. *Konstytucja...*, dz. cyt., Rozdział I, Art. 5.

<sup>393</sup> Tamże, Rozdział I, Art. 6 ust. 1.

<sup>394</sup> Tamże, *Preamble*.

<sup>395</sup> Por. Stawrowski Z., *Aksjologiczne podstawy konstytucji*, „CIVITAS Studia z filozofii polityki”, nr 10: *Konstytucja...*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków–Warszawa 2007, s. 9. Według Zbigniewa Stawrowskiego „państwo prawa” jest „stanem publicznie uznanych oraz gwarantowanych mocą władzy państwowej słusznych uprawnień, zapewniającym wszystkim bez wyjątku jednostkom (jeśli trzeba, również za pomocą przymusu) bezpieczne i sprawiedliwe korzystanie z ich wolności”. Tamże, s. 14.

już w *Preamble* przez atrybuty: suwerenności i demokracji w zakresie stanowienia o jej losie, a także sprawiedliwości, poszanowania wolności i praw człowieka, pomocniczości i solidarności z innymi – jeśli chodzi o fundament obowiązujących w niej, a konstytucyjnie gwarantowanych praw podstawowych.

Najwyższym nosicielem władzy zwierzchniej tak definiowanego państwa, czyli suwerenem, który „sprawuje władzę przez swoich przedstawicieli lub bezpośrednio”<sup>396</sup>, będzie w rozumieniu *Konstytucji* naród<sup>397</sup>. Ustawa Zasadnicza pod pojęciem tym ujmie wszystkich obywateli Rzeczypospolitej Polskiej, równych w prawach i obowiązkach wobec wspólnego im wszystkim dobra, jakim jest Polska. W tym znaczeniu będziemy mieli do czynienia z politycznie definiowanym, jednostanowym pojęciem narodu, mianowicie, jako stanu obywatelskiego konstytuowanego przez wszystkich obywateli Rzeczypospolitej.

Tworzona przez nich społeczność charakteryzowana jest w *Konstytucji* przez: a) poszanowanie dorobku minionych pokoleń Polaków; b) twórcze odniesienie do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej i konstytutywne zwrócenie ku przyszłości „w trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny”; c) powszechnie podzielany kanon uniwersalnych wartości – prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna; d) zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie narodu i ogólnoludzkich wartościach kulturę będącą „źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju”<sup>398</sup>; e) pamięć historyczną, f) wspólnotowy rodzaj więzi łączących Polaków między sobą i z „rodakami rozsianymi po świecie”<sup>399</sup>, jak i przez g) przyjętą strukturę podziału terytorialnego ogółu mieszkańców Kraju, którego podstawową jednostkę z mocy prawa stanowi wspólnota samorządowa<sup>400</sup>. Tak scharakteryzowana społeczność wpisze tego rodzaju konstytucyjny paradygmat narodu i jego organizacji w nurt koncepcji zorientowanych wspólnotowo i posiadają-

<sup>396</sup> *Konstytucja*..., dz. cyt., Rozdział I, Art. 4. ust. 2.

<sup>397</sup> Por. tamże, Rozdział I, Art. 4. ust. 1.

<sup>398</sup> Tamże, Rozdział I, Art. 6. ust. 1.

<sup>399</sup> Por. tamże, *Preamble*.

<sup>400</sup> Por. tamże, Rozdział I, Art. 16.

cych w Polsce wielowiekową tradycję. Koncepcje te Marcin Król nazwie także korporacyjnymi<sup>401</sup>.

## 7.2. Społeczeństwo obywatelskie

Biorąc pod uwagę zagadnienie społeczeństwa obywatelskiego, rzeczą znaną jest, że termin ten, *expressis verbis*, nie występuje w tekście *Konstytucji* i w tym znaczeniu nie posiada swojego konstytucyjnego umocowania prawnego. Generalnie rzecz ujmując, ustawodawca, używając przymiotnika „obywatelski” w odniesieniu do ruchów<sup>402</sup>, a w kontekście definiowania źródeł prawa także do tak kwalifikowanych wolności, praw i obowiązków<sup>403</sup> oraz poświęcając wolnościom, prawom i obowiązkowi człowieka i obywatela cały Rozdział II, jak również część Rozdziału IX dotyczącą instytucji Rzecznika Praw Obywatelskich<sup>404</sup>, nigdy jednak nie łączy tego dookreślenia z terminem „społeczeństwo”, którego Ustawa Zasadnicza, *nota bene*, również nie stosuje. Niemniej jednak rzeczywistość, którą określamy pojęciem „społeczeństwo obywatelskie”, jeśli chodzi o jej istotne składowe, jest możliwa do wydobywania z tekstu *Konstytucji* i w tym znaczeniu *implicite* jest w nim zawarta. Istotnie, zręby tak rozumianego społeczeństwa, budowane na fundamencie przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka<sup>405</sup>, a współtworzone przez wolności i prawa człowieka i obywatela – w tym zwłaszcza wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji<sup>406</sup>, a także obywatelskie swobody dotyczące różnych form działania w przestrzeni prywatnej i publicznej (wyrażające się w sposób szczególny w wolności „organizowania pokojowych zgro-

<sup>401</sup> Por. Król M., *Miedzy korporacją a społeczeństwem obywatelskim*, w: Markiewicz B. (red.), *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 107.

<sup>402</sup> Por. *Konstytucja*..., dz. cyt., Rozdział I, Art. 12.

<sup>403</sup> Por. tamże, Rozdział III, Art. 89.

<sup>404</sup> Por. tamże, Rozdział IX, Art. 208-212.

<sup>405</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 30.

<sup>406</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 54.

madzeń i uczestniczenia w nich<sup>407</sup> oraz w prawie do zrzeszania się<sup>408</sup>, a także w obecności warunków koniecznych do zaistnienia niezależnej opinii publicznej), gwarantowane są *explicite* przez prawa podstawowe, uchwalone w 1997 roku.

Przedmiotem bezpośrednich sformułowań jest również pożądany kształt jego etosu, przejawiający się a) w imperatywie solidarności przekraczającej ramy jednostkowego interesu w duchu troski o dobro wspólne<sup>409</sup>, dialogu i współpracy partnerów społecznych<sup>410</sup>, jak też b) w poszanowaniu wolności i praw innych<sup>411</sup>. Podobnie, narzędzia niezbędne zarówno do reprezentowania i negocjowania interesów grupowych różnych aktorów życia publicznego, jak i mediowania w sytuacji kryzysowych, mające swego emblematycznego reprezentanta w dialogu społecznym, znajdują się w repertorium *Konstytucji*. Wreszcie kluczowy dla ochrony uprawnień obywateli i ich wspólnot model relacji między państwem a wspólnotą i obywatelem, budowany według reguł zasady pomocniczości wypracowanej przez filozoficzny namysł, wielokrotnie powraca w rozwiązaniach Ustawy Zasadniczej<sup>412</sup>.

### 7.3. Podstawowa zasada regulatywna

W nawiązaniu do dokonującego się od połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku procesu przebudowy paradygmatu społeczeństwa obywatelskiego z „przedpolitycznego” na „polityczny” i „ekonomiczny”, należy zauważyć, że *Konstytucja* ostateczny, normatywny fundament porządku społecznego, politycznego i gospodarczego – a zatem także przyjmowanego *implicit*e społeczeństwa obywatelskiego, stanowiącego wyraz wolności i praw obywatelskich oraz powinności spoczywających na każdym obywatelu RP – usytuuje na płaszczyźnie *stricte* antropo-

<sup>407</sup> *Konstytucja...*, dz. cyt., Rozdział II, Art. 57.

<sup>408</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 58.

<sup>409</sup> Tamże, *Preambuła* oraz Rozdział II, Art. 82.

<sup>410</sup> Por. tamże, Rozdział I, Art. 20.

<sup>411</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 31.

<sup>412</sup> Tytułem egzemplifikacji por. *Konstytucja...*, dz. cyt., *Preambuła*, Rozdział II, Art. 72. ust. 2, Art. 74. ust. 4.

logicznej i konsekwentnie etycznej. Uczyni to, stwierdzając *expressis verbis*: „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”<sup>413</sup>.

W związku z tak sformułowaną zasadą prymatu godności człowieka, stanowiącą w rozumieniu *Konstytucji* źródłowo podstawową zasadę regulatywną urządzenie państwa, urządzenie to zdaje się przybierać charakter wybitnie funkcjonalny i w funkcjonalności tej podporządkowany nadrzędnemu względem niego aksjologicznemu centrum – człowiekowi ujmowanemu w jego przyrodzonej i niezbywalnej godności. Stąd też na mocy powyższej zasady uprawnione zdaje się również sformułowanie tezy o przyjęciu przez *Konstytucję* prymatu etyki nad polityką i ekonomią w konstruowaniu wielowymiarowego społeczeństwa *per definitionem* obywatelskiego. Prymatu rozumianego nie tylko jako warunek wstępny, lecz także jako ciągle obecne i nieodzowne kryterium legitymizacji koegzystencji godnej człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym.

Tak kontemplowanemu przez Ustawę Zasadniczą człowiekowi i obywatelowi właściwą mu podmiotowość i obywatelskość – w jej rozumieniu – współokreślać będą chronione przez *Konstytucję* przynależne wolności, prawa i obowiązki: „Wolności i prawa osobiste”, „Wolności i prawa polityczne”, „Wolności i prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne” oraz dopełniające je „Obowiązki”. Przypomnijmy je jedynie hasłowo.

„Wolności i prawa osobiste” – bazujące na fundamentalnych zapewnieniach prawnej ochrony życia<sup>414</sup>, a także nietykalności i wolności osobistej<sup>415</sup> i wyartykułowane w:

- a) *zapewnieniach*: wolności sumienia i religii; wolności wyrażania swoich poglądów i pozyskiwania oraz rozpowszechniania informacji; wolności komunikowania się i ochrony jego tajemnicy; wolności poruszania się po terytorium RP, wyboru miejsca zamieszkania i pobytu oraz swobodnego opuszczenia Kraju; nienaruszalności mieszkania<sup>416</sup>;

<sup>413</sup> *Konstytucja*..., dz. cyt., Rozdział II, Art. 30.

<sup>414</sup> Por. tamże, Art. 38.

<sup>415</sup> Por. tamże, Art. 41, ust. 1.

<sup>416</sup> Por. tamże, Art. 53, ust. 1; Art. 54, ust. 1; Art. 49; Art. 52, ust. 1 i 2; Art. 50.



- b) *prawach*: do decydowania o swoim życiu osobistym oraz do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia; do wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem; do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy; do ochrony informacji dotyczących własnej osoby<sup>417</sup>;
- c) *zakazach*: bycia poddawany eksperymentom naukowym bez dobrowolnie wyrażonej zgody; bycia poddawany torturom i poniżającemu traktowaniu; pozyskiwania, gromadzenia i udostępniania przez władze publiczne innych informacji o obywatelach niż niezbędne w demokratycznym państwie prawnym; stosowania cenzury prewencyjnej środków społecznego przekazu; ekstradycji polskiego obywatela<sup>418</sup>.

„Wolności i prawa polityczne”, do których prawodawca zaliczy:

- a) *wolności*: organizowania pokojowych zgromadzeń i uczestniczenia w nich; zrzeszania się oraz sygnalizowane powyżej, a oddające ducha czasów, wolności zrzeszania się w związkach zawodowych, organizacjach społeczno-zawodowych rolników i w organizacjach pracodawców<sup>419</sup>;
- b) *prawa*: dostępu do służby publicznej na jednakowych zasadach; do pozyskiwania informacji o działalności organów władzy publicznej oraz osób pełniących funkcje publiczne; do udziału w referendum oraz w wyborach; do składania petycji, wniosków i skarg w interesie publicznym, własnym lub innej osoby za jej zgodą<sup>420</sup>;
- c) *zakazy*: zrzeszeń, „których cel lub działalność są sprzeczne z Konstytucją lub ustawą”<sup>421</sup>. W odniesieniu do Konstytucji powyższy zakaz znajdzie swoje uszczegółowienie w Rozdziale I, Artykule 13.

*Nota bene.* W odniesieniu do tej grupy wolności i praw, naznaczonych obciążeniami historycznymi wyrażającymi się w osobliwym, uszczegóławiającym rozróżnieniu w zakresie wolności zrzeszania się,

<sup>417</sup> Por. *Konstytucja...*, dz. cyt., Art. 47; Art. 48, ust. 1; Art. 45, ust. 1; Art. 51, ust. 1.

<sup>418</sup> Por. tamże, Art. 39; Art. 40; Art. 51, ust. 2; Art. 54, ust. 2; Art. 55, ust. 1.

<sup>419</sup> Por. tamże, Art. 57, 58, 59.

<sup>420</sup> Por. tamże, Art. 60, 61, 62, 63.

<sup>421</sup> Tamże, Art. 58, ust. 2.

faktem wartym odnotowania jest zauważalny tutaj brak istotnej dla koncepcji społeczeństwa obywatelskiego idei instytucji społecznej kontroli organów władzy publicznej. Pomimo nieuwzględnienia jej *expressis verbis*, *Konstytucja* kładzie podwaliny pod jej zaistnienie, przyjmując zwłaszcza prawo do pozyskiwania informacji o działalności władzy<sup>422</sup>, prawo składania petycji przez obywateli<sup>423</sup>, a także zapewniając wolność prasy i innych środków społecznego przekazu<sup>424</sup>.

„Wolności i prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne” – podobnie jak „Wolności i prawa polityczne” stanowią bardziej wyraz historycznie uwarunkowanej, a zatem i w swoim uszczegółowieniu selektywnej świadomości prawodawcy niż próbę sformułowania uniwersalnych zasad w tym zakresie. Konstruując tego rodzaju katalog wolności i praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych, Ustawa Zasadnicza wskaże na:

- a) *wolności*: „wyboru i wykonywania zawodu oraz wyboru miejsca pracy”; wyboru szkół dla własnych dzieci; twórczości artystycznej, badań naukowych, nauczania i korzystania z dóbr kultury<sup>425</sup>;
- b) *prawa*: do własności, innych praw majątkowych oraz dziedziczenia; do ochrony zdrowia, do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy oraz do urlopów; do zabezpieczenia społecznego w określonych ustawą sytuacjach; do pomocy niepełnosprawnym; do szczególnej pomocy rodzinom w trudnej sytuacji materialnej i społecznej; do ochrony dziecka; do informacji o stanie i ochronie środowiska; do nauki<sup>426</sup>.

Wreszcie „Obowiązki”, których obszar zdają się zakreślać jako swoiste koordynaty: „wierność Rzeczypospolitej Polskiej” oraz rodząca trudności interpretacyjne „troska o dobro wspólne”<sup>427</sup>. W rzeczy samej, w świetle art. 1, identyfikującego dobro wspólne z Rzeczypospolitą Polską, sformułowanie artykułu 82 zdaje się odsyłać do jakiegoś nieidenty-

<sup>422</sup> Por. *Konstytucja*..., dz. cyt., Art. 61.

<sup>423</sup> Por. tamże, Art. 63.

<sup>424</sup> Por. tamże, Art. 14.

<sup>425</sup> Por. tamże, Art. 65, ust. 1; Art. 70, ust. 3; Art. 73.

<sup>426</sup> Por. tamże, Art. 64, 66-71 oraz 74.

<sup>427</sup> Por. tamże, Art. 82.

fikowanego z nią, bliżej nieokreślonego dobra wspólnego. Sygnalizując powyższy dylemat, pozostawiamy go konstytucjonalistom. Wracając natomiast do głównego wątku naszych analiz, należy zaznaczyć, że *sui generis* dopowiadające rozwinięcie powyższych obowiązków zostanie wyrażone przez prawodawcę w przestrzeganiu prawa, ponoszeniu ciężarów i świadczeniach publicznych, obronie Kraju i dbałości o stan środowiska – w wymogach kreślących klasyczny ideał dobrego obywatela<sup>428</sup>.

## 7.4. Adnotacje

Biorąc pod uwagę tak sformułowany przez *Konstytucję* katalog wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela, budowany na fundamencie przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka, wyłaniający się z nich zarys ideału polskiego społeczeństwa obywatelskiego jawi się jako rzeczywistość z natury zorientowana etycznie, której znaczącym rysem będzie propagowana przez Ustawę Zasadniczą solidarystyczna zasada działania. Będzie to ideał znacząco współbrzmiący z analizowaną w poprzednim rozdziale „partycypacyjną”, a z punktu widzenia więzi społecznych normatywnie „solidarnościową” koncepcją społeczeństwa obywatelskiego.

Niemniej jednak należy również zaznaczyć, że ten nienazwany konstytucyjny ideał odślania się jako projekt formalnie niedookreślony w aspektach istotnych dla paradygmatu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego – brak w nim pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, koncepcji społecznej kontroli władzy publicznej, wątpliwości budzi stosowanie pojęcia dobra wspólnego. Stąd też uzasadnione jest postrzeganie go jako *in statu nascendi*, z wszelkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami.

Natomiast w temacie ideału obywatelskości oraz implikowanej przez nią kultury obywatelskiego samostanowienia, którego z natury rzeczy każda konstytucja *ipso facto* jest znaczącym wyrazem, jej pierwsze, ramowe założenia – dookreślone w wolnościach, prawach i obowiązkach obywatela – w sposób emblematyczny zostaną sformułowane już w *Preamble* analizowanej *Konstytucji RP*. W wyrażającym nasze dziedzictwo

<sup>428</sup> Por. *Konstytucja...*, dz. cyt., Art. 83-86.

kulturowe oraz tożsamość narodową, zwerbalizowanym w treści i uroczystym w tonie splocie kanonów podstawowych wartości, praw, zasad i reguł postępowania w życiu publicznym, współtworzących ideał tejże kultury w jej polskim kształcie. W kanonie – według *Preambuły* – podzielanych przez wszystkich, uniwersalnych wartości, mianowicie: prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna. W kanonie podstawowych praw i zasad wyartykułowanych: a) w równości „w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”, b) w poszanowaniu godności człowieka i jego prawa do wolności oraz c) w obowiązku solidarności z innymi. Wreszcie, w kanonie reguł stanowiących w rozumieniu *Preambuły* fundament praw podstawowych, a zarazem reguł życia społecznego, wyrażonych przez nią w „poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz (...) zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot”.

Wszystkie te kanony prospektywnie określają polskie koncepcje ideału obywatelskości oraz kultury życia społeczno-politycznego, budowane na poszanowaniu przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka jako ich fundamencie i zworniku. Równocześnie kładą podwaliny pod właściwe im – a w rozumieniu ich prawodawcy konieczne – standardy cywilizacyjne, niezbędne do zagwarantowania suwerennej i stabilnej egzystencji polskiego narodu i państwa.



## CZĘŚĆ III

# OBYWATELSKOŚĆ I JEJ ETOS PRÓBA INTERPRETACJI





Dotychczasowe historyczno-hermeneutyczne analizy zagadnienia obywatelskości, wydobywając wieloznaczności i wielopostaciowość tej idei oraz jej kluczowych korelatów – mianowicie państwowości, a także obywatelskiej jednostkowej i zbiorowej podmiotowości – równocześnie, zgodnie z przyjętą przez nas metodologią, określiły w sposób selektywny ich europejskie oraz polskie horyzonty znaczeniowe, kształtujące przez wieki polską kulturę samostanowienia. Horyzonty te odsłaniają wielorako artykułowaną kondycję człowieka–obywatela, tj. jej źródła, cele i formy pozostające w istotowym odniesieniu do koncepcji człowieka, społeczeństwa i państwa oraz ich wzajemnych relacji.

W tak przez oba te horyzonty współwyznaczonej przestrzeni rozumienia zagadnień stanowiących przedmiot naszych badań zamierzamy usytuować próbę sformułowania przynajmniej niektórych z poszukiwanych tutaj istotnych kryteriów współczesnej idei obywatelskości. Podejmowana próba stanowi wyraz poszukiwań adekwatnego ujęcia interesującej nas idei oraz głos w debacie, do której zapraszamy.

Patrząc prospektywnie na dziedzictwo europejskie, do którego przynależy zarówno zachodnioeuropejska, jak i polska myśl oraz praktyka w tym zakresie, przedsięwzięcie to zostanie osadzone w kontekście refleksji filozoficznej nad istotą człowieka, społeczeństwa i państwa, nad ich wzajemnymi odniesieniami oraz czynnikami warunkującymi ich kształt i treść. Pośród tych ostatnich szczególną uwagę poświęcimy filozoficznie ujętej problematyce etosu, a także tej jego postaci, którą określiliśmy mianem „etosu obywatelskości”.

Swego rodzaju weryfikacją waloru proponowanej tutaj koncepcji obywatelskości, a także właściwego jej etosu zarówno w sferze namysłu teoretycznego, jak i w odniesieniu do historycznie artykułowanej faktyczności działań obywatelskich stanie się próba interpretacji kondycji współczesnego polskiego społeczeństwa obywatelskiego oraz jego etosu w oparciu o te właśnie koncepcje.



# 1

---

## OBYWATELSKOŚĆ – PERSPEKTYWY BADAWCZE

Podjęte w niniejszym studium analizy zarówno zachodnioeuropejskich, jak i polskich filozoficzno-kulturowych koncepcji obywatelskości odsłaniają wielorako: kulturowo, filozoficznie i politycznie artykułowaną kondycję człowieka–obywatela. Jego status, którego źródła, cele i formy pozostają w istotowym odniesieniu do triady kluczowych dlań pojęć: człowieka, społeczeństwa i państwa oraz ich wzajemnych relacji.

### 1.1. Zasada porządku treściowego

Biorąc pod uwagę wszystkie wspomniane koncepcje, których podobieństwa i różnice staraliśmy się ująć syntetycznie w rozdziale szóstym pierwszej części niniejszej pracy, z punktu widzenia właściwej im artykulacji wspomnianej triady pojęć, poczynione analizy odsłaniają także pewien wspólny tym pojęciom wyróżnik, implikujący znaczące dla tych koncepcji konsekwencje. Chodzi o wyróżnik ukazujący, że pojęcia te – jakkolwiek definiowane – będą zawsze współtworzyły tę triadę nie w sposób dowolny, lecz każdorazowo charakteryzować je będzie pewien filozoficznie dookreślony porządek treściowy. Porządek odsyłający do zakładanego przez te pojęcia *sui generis* „porządku bytów”, możliwe- go do uchwycenia między definiowanymi przez nie rzeczywistościami człowieka, społeczeństwa oraz państwa – właściwości w sposób zasadniczy warunkującej treść i kształt ich wzajemnych relacji. Do porządku, w ramach którego to, co – według poszczególnych tradycji filozoficznych – ontycznie pierwsze, będzie w sposób istotny dookreślać składnię

każdej koncepcji obywatelskości, formułowanej przez daną myśl filozoficzną. Składnię, dzięki której koncepcje te będą stanowiły publicznie komunikowalne, wzorcotwórcze systemy znaków i znaczeń – wręcz *sui generis* „języki” – obywatelskiego społecznienia, obowiązujące w danych, filozoficznie koncyptowanych paradygmatycznych wspólnotach politycznych.

## 1.2. Kryterium interpretacyjne

Trzeba zauważyć, że przeprowadzone dociekania historyczno-hermeneutyczne zbieżne są również co do „naczelnego kryterium” zarówno interpretującego rozumienia istotowo konstytutywnych aspektów analizowanych filozoficzno-kulturowych koncepcji obywatelskości, jak i właściwej im metody badawczej, umożliwiającej adekwatne uchwycenie ich *proprium*. Stanowić je będzie – dookreślane każdorazowo przez poszczególne tradycje filozoficzne – sensotwórcze i sens ów rozjaśniające „kryterium celowościowe”. To kryterium pozwala na uchwycenie racjonalności oraz istotności i/lub obowiązywalności tychże koncepcji w swego rodzaju splocie ujęcia genetycznego, czyli w porządku określania tego, co ontycznie pierwsze, i normatywnego, wskazującego na cel, który jako określona wartość może zostać urzeczywistniony. Innymi słowy, będzie to spłot ujęcia genetyczno-normatywnego „ze względu na...”, a także teleologiczno-normatywnego „w perspektywie tego, co...”. Mianowicie, ze względu na to, co w filozoficznych konstruktach wspólnoty politycznej otrzyma status rzeczywistości ontycznie pierwszej, a zarazem w perspektywie tego, co, biorąc pod uwagę ów ontyczny fundament, zostanie zdefiniowane jako to, co – politycznie, prawnie, etycznie czy też ujęte w ich różnych konfiguracjach – stanowić będzie regulatywnie i/lub normatywnie istotny sens i cel bycia obywatelem tak czy inaczej rozumianej wspólnoty politycznej.

Należy przy tym podkreślić, że konstатовany fakt powszechnej stosowalności przez różne szkoły filozoficzne tak definiowanego kryterium interpretacyjnego, afirmującego wartość poznawczą celowościowego wyjaśniania analizowanych zagadnień, zmusza do postawienia pod znakiem zapytania roszczenie filozofii pozytywistycznej do tłumaczenia tych zagadnień w kategoriach jedynie przyczynowo-skutkowych.

Warto przypomnieć, że na tego rodzaju obowiązywalność celowości, a nie przyczynowości, jako naukowej kategorii myślenia w zakresie interesującego nas zagadnienia, zwracał uwagę Feliks Koneczny w swojej rozprawie *Polskie Logos a Ethos*<sup>1</sup>, o czym była mowa w podrozdziale poświęconym założeniom filozoficzno-historiozoficznym jego koncepcji państwa kulturalnego<sup>2</sup>.

### 1.3. Zróźnicowanie znaczeniowe

Jako zagadnienie dywersyfikujące filozoficzny namysł nad obywatelskością, a istotne dla rozwijanego przez nas dyskursu, jawić się będzie występujące między tymi koncepcjami zróźnicowanie znaczeniowe, wyrażające się w rozumieniu obywatelskości jako kategorii już to politycznej, już to prawnej, już to etycznej, czy też wreszcie jako kategorii charakteryzującej się ich różnorako artykułowaną współobecnością, upoważniającą do rozumienia w ten sposób dookreślanej obywatelskości jako „pojęcia rodzinnego”<sup>3</sup> w rozumieniu Ludwiga Wittgensteina

<sup>1</sup> Por. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. I, dz. cyt., s. 14 n., 30. Zob. także: Landgrebe L., *Rozumienie w naukach o duchu*, w: Sowinski G. (oprac.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 195-207; Rothacker E., *Pojmowanie, wyjaśnienie, rozumienie*, tamże, s. 189-195. Współcześnie temat ten podejmują m.in. Maryniarczyk A., Gondek P., Stępień K. (red.), *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, KUL, Lublin 2008.

<sup>2</sup> Por. s. 207-208 niniejszej pracy.

<sup>3</sup> Biorąc pod uwagę przeprowadzone analizy koncepcji obywatelskości, chcemy zauważyć, że badania te wskazują na to, iż pojęcie obywatelskości można by potraktować jako „pojęcie rodzinne” w rozumieniu Wittgensteina. Zdaje się bowiem, że zgodnie z wyrażoną przez austriackiego filozofa w części pierwszej *Dociekań filozoficznych* ideą „podobieństw rodzinnych”, co do których, odwołując się do przykładu rodziny i występujących w niej podobieństw, stwierdzi: „Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako «podobieństwa rodzinne», gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny” [67], w sposób analogiczny do Wittgensteinowskiej „rodziny” można by potraktować także koncepcje obywatelskości. Mamy bowiem do czynienia z różnymi kategoriami obywatelskości, jak np. polityczną, prawną czy etyczną. Wszystkie one mają jakiś dający się uchwycić wspólny rdzeń znaczeniowy, ale zarazem posiadają właściwe im zróźnicowanie treściowe, tworząc, jak w rodzinie, „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się

(1889–1951). Tego rodzaju zróżnicowanie skutkować będzie znaczącymi konsekwencjami, dotyczącymi zarówno zakresu treściowego tych pojęć, jak i ważnościowo rozumianego zasięgu ich stosowności, a także właściwego tym kategoriom potencjału normatywnego.

Mając na uwadze tak definiowane kryterium zróżnicowania znaczeniowego, do grupy spełniającej je z punktu widzenia obywatelskości jako kategorii „etycznej” – w rozumieniu klasycznym – zaliczylibyśmy zwłaszcza ujęcia środkowoeuropejskiej myśli dysydenckiej oraz katolickiej nauki społecznej. Przynależałaby do niej także dialektyczna koncepcja obywatelskości rozwijana przez Hegla w ramach *Zasad filozofii prawa* i rozumiana jako moment właściwy sferze etyczności – w Heglowskim znaczeniu tego pojęcia.

Natomiast status kategorii „politycznej” – zakładając poprawność naszego rozumowania – przynależałby koncepcjom obywatelskości, proponowanym przez polityczną i gospodarczą myśl liberalną, a także przez Immanuela Kanta.

Z kolei jako kategorie „polityczne”, posiadające właściwy im każdorazowo rdzeń znaczeniowy, stanowiący zasadę regulatywną obywatelskiego zaangażowania, niemniej jednak charakteryzujące się równocześnie także nieredukowalną do owego rdzenia znaczeniowego, a zarazem pozostającą w istotnym doń odniesieniu *sui generis* określoną normatywnością etyczną i/lub prawną w rozumieniu filozofii, w ramach których zostały wypracowane, tworząc złożoną rodzinę znaczeń politycznych, prawnych i/lub etycznych, należałoby sklasyfikować konstruowane metafizycznie – greckie i historycznie – rzymskie koncepcje republikańskie. Zaliczylibyśmy do nich również polską koncepcję „partycypacyjną”, zgłaszającą konieczność obecności w przestrzeni publicznej społeczeństwa obywatelskiego normatywnego wektora chroniącego to społeczeństwo przed patologiami, a także rozwiązania przyjęte w *Konstytucji RP* z 1997 roku, podporządkowujące porządek polityczny i prawny kryterium *stricte* etycznemu – godności człowieka.

---

podobieństw” [66]. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przekład: Wolniewicz B., PWN, Warszawa 1972, Część pierwsza [66], s. 50-51, [67], s. 51.

## 1.4. Typologia urzeczywistnialności teorii

Równie istotny wyróżnik dywersyfikujący analizowane koncepcje obywatelskości stanowić będzie zagadnienie możliwości urzeczywistnienia analizowanych koncepcji obywatelskość. Innymi słowy, kwestia możliwości ich realizacji w praktyce politycznej, implikująca bezpośrednio zagadnienie ich stosowalności. Rozpatrywane pod tym względem koncepcje obywatelskości, stanowiące przedmiot naszych badań, można sklasyfikować typologicznie jako: idealistyczno-utopijne, retrospektywnie lub prospektywnie realistyczno-historyczne oraz realistyczno-antropologiczne.

Do grupy ujęć „idealistyczno-utopijnych”, pozostających w sferze rozważań *stricte* teoretycznych i wyprowadzających pojęcie obywatelskości z pierwszych zasad przyjętych przez nie filozofii w ramach rozważanych wizji idealnego państwa i obywatela, należeć będą analizowane przez nas koncepcje greckie, zwłaszcza koncepcja Platońska – na co zwróci uwagę już Ciceron w dialogu *O państwie*<sup>4</sup>, a także rozwiązania: Kantowskie, Hegłowskie oraz pozostające pod silnym wpływem heglizmu dziewiętnastowieczne nurty polskiej romantycznej filozofii narodowej.

Ujęcie „retrospektywnie realistyczno-historyczne”, wychodzące od potocznego doświadczenia życia społecznego oraz politycznego i poszukujące w tak rozumianej empirii – uciekając się głównie do metody indukcyjnej – retrospektywnie konstruowanego wzorcowiczego modelu państwowości i obywatelskości, mianowicie modelu rekonstruowanego w oparciu o własną historycznie wyartykułowaną i wzorcogennie rozumianą kulturę polityczną, charakteryzować będzie zwłaszcza propagowaną przez Cicerona rzymską tradycję republikańską, częściowo także republikańską myśl polską – głównie odrodzeniową i oświeceniową, jak również koncepcje liberalno-demokratyczne wypracowane przez Tocqueville’a. Zaś podejście „prospektywnie realistyczno-historyczne”, kładące akcent na prospektywnie rozumiane wypracowywanie adekwatnego paradygmatu państwa i obywatela, to znaczy jako odpowiedzi na aktualnie obowiązującą praktykę życia społeczno-politycznego – odpowiedzi formułowanej w kontekście zachodzących przemian politycz-

<sup>4</sup> Por. Marek Tulliusz Ciceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga druga, rozdz. XI, 22.



nych, społecznych i gospodarczych, a także towarzyszącej im krystalizacji nowej świadomości obywatelskiej – reprezentować będą: liberalna myśl angielska, środkowoeuropejska refleksja dysydencka, jak również myśl polska – odrodzeniowa, oświeceniowo-pozytywistyczna, historyzoficzna Feliksa Konecznego, socjalistyczna i opozycyjna drugiej połowy XX wieku<sup>5</sup> oraz rozwiązania konstytucyjne III RP.

Natomiast do ujęć „realistyczno-antropologicznych”, przyjmujących realizm poznawczy i wychodzących od badania człowieka i jego świata narzędziami właściwymi dla filozofii, w ramach których będą podejmowanie (stosując w zależności od danej filozofii kryteria metafizyczne, egzystencjalne, fenomenologiczne itd.), zaliczylibyśmy zwłaszcza rozumienie zagadnień społecznych i politycznych wypracowane przez tomizm w różnych odmianach, katolicką naukę społeczną, a także polską koncepcję „partycypacyjną” okresu transformacji ustrojowej.

---

<sup>5</sup> Na temat polskiej myśli opozycyjnej w interesującej nas perspektywie polecamy: Michalewska-Pawlak M., *Obywatelskość demokratyczna jako idea normatywna w koncepcjach polityczno programowych polskiej opozycji w latach 1980–1989*, dz. cyt.

## 2

---

### OBYWATELSKOŚĆ – ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE

Mając na uwadze powyższe konstatacje, a także triadę kluczowych dla problematyki obywatelskości pojęć (człowiek, społeczeństwo, państwo), i chcąc sformułować przynajmniej niektóre z poszukiwanych istotnych filozoficzno-kulturowych kryteriów współczesnej idei obywatelskości, przyjmujemy podejście antropologiczne w jego ujęciu filozoficznym. Podejście to zakłada rzeczywistość człowieka rozpatrywanego integralnie – to znaczy z uwzględnieniem wszystkich jego wymiarów – jako rzeczywistość pierwszą wspomnianej triady, warunkującą w sposób zasadniczy jej treść i kształt, a ostatecznie kształt poszukiwanej koncepcji obywatelskości, czyli paradygmatu, którego podstawowe kryterium akceptowalności właściwych mu rozwiązań i ich normatywności stanowić będzie niezbywalna godność osobowa tak rozumianego człowieka.

Przyjęte w pracy założenia o charakterze metafizyczno-antropologicznym, jako determinanty podstawowe obywatelskości, mogą być narażone na zarzut budowania koncepcji społeczeństwa i etosu obywatelskości na bazie mocnych, a przez niektórych uważanych nawet za arbitralne, przesłanek metafizycznych i antropologicznych. W dobie kwestionowania odwoływania się do jakichkolwiek „zasad” metafizyczno-antropologicznych w budowaniu czy to koncepcji człowieka, czy społeczeństwa, proponowana koncepcja nosi znamiona fundamentalistyczne w rozumieniu filozoficznym czy też fundacjonalistyczne, jeśli preferujemy nomenklaturę pojęciową stosowaną przez analityków brytyjskich.

Moda na antyfundamentalistyczne projekty budowania filozofii i fundowania porządku społecznego, która zdominowała współczesny

dyskurs filozoficzno-społeczny, nie jest tu rozstrzygającym kryterium na rzecz odrzucenia tego typu strategii argumentacyjnej. Niezależnie od krytyki i psychologicznej niechęci wobec wszelkich form metafizycznego i antropologicznego fundamentalizmu, których krytyka z pewnością nie jest w całości pozbawiona słuszności, wypracowywanie etosu obywatelskości nie może obyć się bez przyjęcia pewnych przesłanek mocnych w znaczenie metafizycznym. Zresztą, historyczno-filozoficzne analizy dokonane w niniejszej pracy wykazały, że filozofowie przyjmowali tego typu bazowe fundamenty, w różnych ujęciach różnie je nazywali, ale zawsze postulowali taką lub inną zasadę o charakterze metafizycznym, która determinowała porządek życia społecznego.

## 2.1. Człowiek

Nie podejmując się – na tym etapie naszych analiz – szczegółowych filozoficznych rozważań nad naturą człowieka, lecz odsyłając do europejskiej myśli filozoficznej w tym zakresie, wielokrotnie podejmowanej w części I i II niniejszego studium, koncepcja człowieka, którą przyjmujemy, odwołuje się zarówno do antycznej, jak i współczesnej myśli filozoficznej. Koncepcja ta ujmuje człowieka jako – stanowiącą złożoną psychofizyczno-duchową jedność<sup>6</sup> – rozumną, z natury swojej etyczną istotę, gdyż posiadającą jako jedyną pośród istot żyjących zarówno „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”<sup>7</sup>, jak i pozostającą z tą zdolnością w istotowym związku, racjonalno-intuitywną, autonormatywną świadomość powinności, a także ontyczną możliwość jej realizacji<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Tak rozumiane pojęcie człowieka sytuuje się w nurcie antropologii klasycznej, którą reprezentuje np. Mieczysław Albert Krąpiec – zob. Krąpiec M.A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994. Ten sam styl antropologii uzupełniony wątkami fenomenologicznymi prezentuje m.in. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994; Kowalczyk S., w *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 11.

<sup>8</sup> Na temat istoty normatywności obszernie w: Moń R., *Warto czy należy. Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefa-

Będzie to zarazem koncepcja definiująca człowieka jako samodzielnie bytujące indywiduum<sup>9</sup>, suwerenne w swoim działaniu, zdolne podejmować autonomiczne decyzje i budować zobowiązujące względem innych więzi, a także wydawać o nich osąd w kategoriach dobra lub zła moralnego oraz ponosić za nie odpowiedzialność<sup>10</sup>.

W ten sposób rozumiany człowiek to jednocześnie nosiciel przynależnych mu – na mocy jego natury – wspólnych wszystkim ludziom praw i obowiązków, prerogatyw kładących podwaliny pod międzyludzką równość. „Podmiot” posiadający swoją niezbywalną godność<sup>11</sup> i stanowiący

---

na Wyszyńskiego, Warszawa 2011. W kontekście współczesnej filozofii umysły pisze o tych kwestiach Stanisław Judycki. Zob. Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.

<sup>9</sup> Dokonując przeglądu stanowisk dotyczących pojęcia „indywiduum”, Mariusz Grygianiec będzie konstatował: „Dokonany przeze mnie przegląd definicji indywiduum wskazuje na dwie odrębne tendencje w określaniu przedmiotów jako indywiduów. Pierwsza tendencja, którą nazywam «arystotelesową», charakteryzuje się skłonnością do traktowania indywiduów jako *substancji pierwszych* w sensie Arystotelesa. Indywidua bowiem dziedziczą w tej tendencji wszystkie cechy *substancji pierwszych*: tożsamość i różnicę numeryczną, «nieorzekalność» o innych przedmiotach, jednostkowość, swoistość itd. Druga tendencja, którą nazywam «demokrytejską», odznacza się traktowaniem indywiduów jako *atomów*: jako przedmiotów bez części mogących być częściami innych przedmiotów. W tendencji tej kwestie tożsamości numerycznej, «orzekalności» i innych cech substancji są raczej pomijane”. Grygianiec M., *Indywiduum*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, nr 1/45 (2003), s. 91-100. Nasze rozumienie pojęcia „indywiduum”, biorąc pod uwagę powyższe rozróżnienie, należałoby usytuować – oczywiście *mutatis mutandis* – w nurcie tendencji „arystotelesowskiej”.

<sup>10</sup> Na temat zagadnienia „odpowiedzialności” w filozofiach XX wieku zob. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, a także tegoż, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004. Tytułem egzemplifikacji tego zagadnienia, uwadze czytelnika polecamy myśl Romana Ingardena w kwestii odpowiedzialności: Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972; Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

<sup>11</sup> W refleksji filozoficznej pojęcia „godności” oraz „godności człowieka” zostały różnorodnie zdefiniowane. Immanuel Kant, w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, wychodząc od twierdzenia, że: „to (...), co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. *godność*”, będzie definiował ją jako „bezwarunkową, nieporównaną *wartość*, dla które słowo *szacunek* jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna

– tu podzielaamy antropologię filozoficzną katolickiej nauki społecznej – „wartość w sobie i przez się”, która domaga się bezwzględnego poszanowania. Owo żądanie poszanowania zostanie wyrażone *par excellence* w imperatywie mówiącym, że ze względu na to, iż człowiek jest wartością samą w sobie i przez się, nigdy nie wolno go traktować jako przedmiot, którego można użyć, narzędzie lub rzecz, a zatem jako „środek”<sup>12</sup>.

winna ją poddać”. Zaś w odniesieniu do człowieka dookreśli jej podstawę, stwierdzając: „*Autonomia* jest (...) podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”, by wreszcie zdefiniować samą godność człowieka jako przynależną mu powszechnie prawodawczość, argumentując: „każda rozumna istota jako cel sam w sobie musi móc uważać siebie zarazem za powszechnie prawodawczą ze względu na wszelkie prawa, jakim by mogła kiedykolwiek podlegać, ponieważ właśnie stosowność jej maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie. Wynika stąd również, że ta jej godność (prerogatywa), wynosząca ją ponad wszystkie rzeczy w przyrodzie, sprawia, iż musi ona zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia, a jednocześnie także i z punktu widzenia każdej innej istoty rozumnej jako prawodawczej (dlatego też istoty te nazywają się osobami)”. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [434], s. 51; [436], s. 52; [438], s. 54. Z punktu widzenia antropologii klasycznej, bardzo mocno osadzonej w określonych założeniach metafizycznych, posiadanie przez człowieka „godności” otrzyma następujące uzasadnienie: „Podstawą godności jest akt istnienia człowieka, udzielany mu przez duszę, istniejącą w sobie jako podmiocie, w następstwie jej stworzenia przez Boga. Dusza człowieka, będąca źródłem życia i działania poznawczo-intelektualnego i wolnego w aktach decyzyjnych, nie może zaistnieć inaczej, jak tylko na skutek stworzenia jej przez Boga, a nie przez siły przyrody, które dusza transcenduje w swych duchowych aktach, a także w swym istnieniu. Dusza, otrzymująca swe istnienie od Boga w akcie stwarzania, może swe istnienie udzielać swemu ciału, które nieustannie organizuje z otaczającej materii. Istniejąc samodzielnie jako duch, może działać jedynie poprzez organizowane przez siebie ciało. Stąd czynności ludzkie duchowe, takie jak intelektualne poznanie i wolne akty decyzyjne, górują (transcendują) nad naturą ludzką indywidualną i społeczną. Człowiek jako byt osobowy jest sam celem swych rozumnych i wolnych działań, przez które doskonalą się jako dynamiczna (spotencjalizowana) osoba”. Krąpiec M.A., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2003, s. 15. Krytycznie o idei godności pisze Magdalena Środa w swojej książce: *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993. Obszernie na temat godności człowieka, również w zakresie literatury przedmiotu w: Barilan Y.M., *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility: The New Language of Global Bioethics and Biolaw*, MIT Press, Cambridge 2012.

<sup>12</sup> Ewa Podrez tak rozumiany metafizyczny status godności człowieka eksplikuje w następujących słowach: „Metafizyka wskazuje na ontyczny status godności człowieka, przyjmując za podstawę swych rozważań sposób jego istnienia. Bytowość człowieka

Tego rodzaju ujęcie – jak to już zostało powiedziane – współbrzmiać częściowo z Kantowską zasadą człowieczeństwa<sup>13</sup>, równocześnie jednak będzie ją radykalnie modyfikowało<sup>14</sup>. Uczyni to, wyrażając absolutną niezgodę, by w jakiegokolwiek formie uprzedmiotawiać człowieka, czemu da wyraz w przytoczonym powyżej imperatywie. Natomiast według Kantowskiej zasady człowieczeństwa, człowiek istnieje nie tylko jako środek, którego można by używać, lecz zarazem jako cel sam w sobie<sup>15</sup>.

Tak definiowany człowiek – jako podmiot przynależnej mu niezbywalnej ontycznie godności<sup>16</sup>, etyczności i autonomii – to zarazem istota

---

przekracza wszystkie przyrodnicze formy istnienia, jako byt w sobie i dla siebie człowiek z natury jest bytem-celem, nie może więc być traktowany jako środek, poddany manipulacji, ponieważ człowieczeństwo stanowi wartość najwyższą, nieredukowalną. Godność wiąże się z uznaniem, że ostateczną racją ludzkich działań jest osoba pojęta jako byt–cel. Jako cel sam w sobie osoba transcenduje w swoich wyborach i działaniach przyrodnicze czy rzeczowe wartości. Najpełniejszy sens autoteleologii człowieka zawiera relacja interpersonalna do Absolutnego «Ty» jako Dobra najwyższego”. Podrez E., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 19.

<sup>13</sup> Dosłownie: „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna *istnieje* jako cel sam w sobie, *nie tylko jako środek*, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany *zarazem za cel* zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [428], s. 45.

<sup>14</sup> Por. Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, III wydanie oparte na II wydaniu (Kraków 1985), Lublin 2000, s. 435–443. Takie podejście antropologiczne czy raczej antropocentryczne jest dziś w przeważającej większości odrzucane przez przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych o proveniencji naturalistycznej. Dla wielu antropocentryzm to pojęcie zabarwione negatywnymi konotacjami. Dla przykładu można przytoczyć następującą opinię: „Jednakże filozofowie uwielaiają złudzenia. Być może dlatego w filozofii zachodnioeuropejskiej dostojeństwo i godność człowieka są określone za pomocą cech, które nie mają nic wspólnego z jego biologiczną naturą, a przez to zostaje on bytowo odseparowany od Przyrody, która dopiero ze względu na człowieka nabiera drugorzędnej wartości instrumentalnej. Przyroda staje się czymś wartościowym ze względu na człowieka. Jest bowiem czymś, do czego człowiek ma prawo jako istota rozumna posiadająca wartość wewnętrzną i stanowiąca cel sam w sobie”. Piątek Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 139.

<sup>15</sup> Por. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., [428], s. 45.

<sup>16</sup> Szerzej na temat problematyki godności osoby w różnych nurtach filozoficznych traktuje także pozycja: Duchliński P., Hołub G. (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, PAT, Kraków 2008.

konstytutywnie „otwarta”. Podstawową formą wyrazu tej otwartości będzie jej istotowa relacyjność do siebie i do innego. Przy czym przez „innego” będziemy tutaj rozumieć wszystko, co nie jest „mną”, poczynsz od drugiego człowieka, przez innego przyjmującego postać zarówno rzeczy, jak i społeczeństwa oraz państwa aż po absolutnie Innego włącznie.

Tego rodzaju relacyjność, która ma za podstawę ową wyróżniającą człowieka ontyczną „otwartość na...”, przyjmie właściwe jej egzystencjalne urzeczywistnianie w tym, co z punktu widzenia relacyjności Gerd Haeffner nazwie podmiotowością rozumianą jako „spełnienie autorelacji, będącej zarazem relacją do czegoś innego”<sup>17</sup> i odsyłającą do jego rozumienia „podmiotu” – podmiotem jest byt, „który odnosi się do siebie samego, odnosząc się do czegoś innego”<sup>18</sup>. Będzie to zatem relacyjność na swój sposób „zakorzeniająca” czy też umożliwiająca swego rodzaju dialektyczne spełnienie–zakorzenie człowieka w sobie przez jego relację do czegoś innego. Tym samym w owym konstytuującym, właściwym istocie ludzkiej ontycznym „otwarcu na...” odsłoni ona zarówno konstytutywnie społeczny wymiar natury człowieka, nierozłącznie spleciony z jego wymiarem jednostkowym, jak i charakter właściwej mu egzystencji, z natury uspołeczniony, w znaczeniu relacyjnym.

W ten sposób rozumiana przez nas istotowa relacyjność człowieka domagać się będzie – jako *conditio sine qua non* możliwości jej urzeczywistniania – właściwej jej „teraźniejszości”. Rzeczywistości pojmowanej jako człowieczy „czas działania”, w którym „przeszłość i przyszłość w pewien sposób się (...) przenikają”<sup>19</sup>, współtworząc razem z nim przynależną człowiekowi z natury „czasowość”.

Pojęciem tym będziemy wyrażali ludzki sposób czasowego (w podwójnym tego słowa znaczeniu) bycia człowieka w świecie<sup>20</sup>. Bycia, któ-

<sup>17</sup> Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przekład: Szymona W., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 106.

<sup>18</sup> Tamże, s. 41.

<sup>19</sup> Tamże, s. 101.

<sup>20</sup> Jakkolwiek użyte przez nas sformułowanie „czasowe bycie człowieka w świecie” może przywoływać na myśl terminologię Heideggerowską, tym niemniej treściowo nie jest z niej zapożyczone. Inspiruje się ono natomiast myślą niemieckiego filozofa Gerda Haeffnera, znawcy filozofii Martina Heideggera i autora rozprawy *Heideggers Begriff der Metaphysik* (1974). Stąd też termin ten należy rozumieć w podanym przez nas znaczeniu bez odnoszenia go do Heideggera *In-der-Welt-Sein*, którego nie chce być on



re może on przetworzyć w swoją w tym świecie obecność na drodze jego usensowniania<sup>21</sup>. Na drodze procesu, którego szczegółowe analizy zostaną przez nas tutaj pominięte ze względu na fakt, że wykraczają one zdecydowanie poza ramy niniejszego studium, a dla którego ta właśnie *sui generis* współobecność przeszłości i przyszłości, współtworzących z teraźniejszością „ludzkie horyzonty żywotności życia”<sup>22</sup>, stanowić będzie bezwzględnie konieczny warunek jego urzeczywistnienia. Warunek konieczny, ale nie wystarczający, jako że ów „ludzki sposób bycia w świecie”<sup>23</sup> dla swego pełnego usensownienia w sposób równie konieczny zdaje się domagać od człowieka nadania mu kształtu właściwego dla żywotności jego życia. Czym byłaby ta „żywotność człowieczego życia” oraz w czym mógłby się wyrażać ów żądany „kształt” ludzkiego sposobu bycia w świecie?

Zważywszy na powszechnie doświadczalny fakt, że nasz sposób bycia w świecie wyraża się w swego rodzaju dialektyce współtworzącego nas rozpamiętywania i działania, właśnie w nich skłonni bylibyśmy widzieć tę poszukiwaną „żywotność człowieczego życia”. Żywotność odsłaniającą się tu i teraz zarówno kontemplatywnie w pamięci i oczekiwaniu, jak i aktywnie w podejmowanym ludzkim działaniu – pamiętającym i zarazem oczekującym-spodziewającym się<sup>24</sup>. Natomiast ów pożądaný „kształt”,

---

żadną interpretacją ani tym mniej wykładnią. W temacie *In-der-Welt-Sein* odsyłamy do tekstu źródłowego: Heidegger M., *Bycie i czas*, przekład: Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, zaś jeśli chodzi o omówienie poglądów tego filozofa, np. do: Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.

<sup>21</sup> Szerzej na temat pojęcia sensu: Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., Stróżewski W., *Plaszczyzny sensu*, w: Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

<sup>22</sup> Por. Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 92.

<sup>23</sup> Więcej na temat antropologicznej koncepcji „świata” określanego też mianem „świata życia”, którą się tu inspirujemy, zob. Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 45-47.

<sup>24</sup> Szerzej na temat filozoficznego ujęcia zagadnienia „pamięci”, „czasowości” i „historyczności”, a także literatury przedmiotu zob. Gadamer H.-G., *Über leere und erfüllte Zeit*, w: *Gesammelte Werke*, Band IV, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, s. 137-153; Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, dz. cyt.; Orth E. (wyd.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg 1982; Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przekład: Margański J., TAIWPN Universitas, Kraków 2006. Natomiast w zakresie socjologii pamięci zbiorowej, zob. Szacka B., *Czas przeszły – pamięć – mit*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.



którego zdaje się domagać „ludzki” sposób bycia w świecie, wyznaczałyby trzy żywotne i relacyjnie do siebie odniesione postacie ludzkiego „zakorzenienia”: postać autorelacyjna, relacyjna i światorelacyjna.

Po pierwsze, postać „autorelacyjna”, definiowana jako spełnienie autorelacji będącej zarazem relacją do czegoś innego. Utożsamimy ją z zapośredniczonym przez „innego” rozjaśnianiem egzystencji jednostki, zakorzeniającą ją w niej samej. *Conditio sine qua non* tego procesu stanowić będzie ontycznie dialektyczna otwartość jednostki. Jej otwarcie na innego i zarazem bycie na niego zdana.

Po drugie, postać „relacyjna”, konstytuowana jako świat relacji do czegoś innego, gdzie formą szczególnie nas interesującą będzie świat relacji międzyludzkich, kulminujący w więziotwórczym „my”. Świat, w którym i dzięki któremu konstytutywnie do siebie odniesieni i na siebie zdani możemy urzeczywistniać własne człowieczeństwo już to tworząc, już to odsłaniając i/lub kształtując konieczne do jego realizacji dobra i wartości. Tak rozumianą postać stanowić będą zwłaszcza: rodzina, naród/ojczyzna oraz społeczeństwo.

Wreszcie postać „światorelacyjna”, wyrażająca się w „udomowianiu świata” mojego i naszego bycia w nim. W więziotwórczym usensownianiu tak dookreślonego świata, czyniącym go zamieszkiwalnym i *de facto* zamieszkałym na kształt domostwa/siedziby, jako mój i nasz świat. Jego fundamentalną formą wyrazu będzie dokonujące się w procesie nadawania mu sensu przekształcanie naszego „bycia” w tymże świecie w naszą wartościogenną w nim „obecność”. Pośród form wyrazu tego rodzaju postaci ludzkiego zakorzenienia skłonni bylibyśmy widzieć przede wszystkim: dom/ojcowiznę, kraj i państwo.

## 2.2. Społeczeństwo

W tak antropocentrycznie zarysowanym horyzoncie znaczeniowym społeczeństwo będzie przez nas definiowane jako cechujący się niesamodzielnym sposobem istnienia byt społeczny<sup>25</sup>. Byt z natury swojej relacyj-

<sup>25</sup> Por. Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.

ny<sup>26</sup> i stanowiący materialno-duchowy wyraz natury człowieka rozumianego jako konstytutywnie otwarta na innego i do niego żywotnie odniesiona psychofizyczno-duchowa jedność. Jako tej natury wyraz społeczny, tworzący niezbędną dla pełnego rozwoju owej specyficznie ludzkiej jedności relacyjnie konstruowaną przestrzeń międzyludzkiego bytowania. A zatem jako rzeczywistość, w tym ujęciu fundamentalnie etyczna ze względu na jej naczelny cel, utożsamiany przez nas z dobrem człowieka wyrażającym się w jego tu i teraz integralnym i pełnym rozwoju.

Podobnie jak człowiek, również i tak rozumiane społeczeństwo będzie posiadać swoje zakorzenienie w czasie. Stanowić je będzie zapośredniczona przez czasowość współtworzących je jednostek i wyrażająca się w aktach zbiorowego istnienia oraz działania tegoż społeczeństwa, właściwa mu jego „historyczność”. Kategoria, gdzie „teraźniejszość społeczeństwa” jako bytu zbiorowego stanowić będzie jego „czas działania”, w którym analogicznie do teraźniejszości pojedynczego człowieka, oczywiście *mutatis mutandis*, także przeszłość i przyszłość tego społeczeństwa będą się w pewien sposób przenikały, warunkując znacząco jego samorozumienie i samourzeczywistnianie się. A zatem warunkując dwa fundamentalne korelaty, współokreślające jego żywotność oraz twórczość, które znajdują swoje wielorakie wyartykułowania w duchowych i materialnych formach tworzonej przez członków tego społeczeństwa „kultury”<sup>27</sup>.

Przyjmując jako punkt wyjścia dla naszych refleksji rozumienie „kultury” zaproponowane przez Edwarda Tyłora w dziele *Primitive Society* (1871), pojęciem tym będziemy określać złożoną całość, obejmującą „wiedzę, sztukę, wierzenia, moralność, prawo, obyczaje i wszystkie inne

<sup>26</sup> Interesujące opracowanie na temat ontologicznych aspektów relacji, łączące tradycyjne podejście tomistyczne z fenomenologicznym, prezentuje Antoni B. Stępień. Zob. Stępień A.B., *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teoria relacji: filozoficzne i logiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.

<sup>27</sup> Na temat koncepcji kultury zob. zwłaszcza: Kroeber A.L., Kluckhohn C., Untereiner W., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1952; Kroeber A. L., *Istota kultury*, przekład: Sztompka P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973 (oryginał: 1965); Jenks Ch., *Kultura*, przekład: Burszta W.J., Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999 (oryginał: 1993); Fleischer M., *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, przekład: Jaworowski M., Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2002 (oryginał: 2001).

zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczności”<sup>28</sup>. Równocześnie jednak, przyjmując tego rodzaju opisową-wyliczeniową koncepcję kultury, poszerzymy ją, dookreślając – za filozofem i etykiem Tadeuszem Ślipko – specyfikę owego jej „nabycia”, na które wskazuje Tylor. Stanowić ją będzie wyeksplikowany przez Ślipkę proces przekazu kultury oraz jego normatywny charakter, polegający na tym, że kultura, stanowiąc „całość wytworów twórczej działalności człowieka na wszystkich polach jego zbiorowego życia, (...) jako dziedzictwo bywa przekazywana następnym pokoleniom w procesie wychowania i socjalizacji”<sup>29</sup>. Definiując w ten sposób kulturę i zarazem dzieląc ze Ślipką tezę, że tak rozumiana kultura stanowi spajającą społeczeństwo od wewnątrz „zasadę jego jedności”<sup>30</sup>, równocześnie będziemy reprezentować stanowisko, że analizowana tutaj postać kultury stanowi także nie mniej istotną od zasady jedności pierwszą zasadę jego tożsamości.

### 2.3. Naród

Swoistą postać definiowanego w ten sposób społeczeństwa oraz artykułowanej zasady jego jedności i tożsamości stanowić będzie koncepcja narodu spajanego i ożywianego tworzoną przez niego narodową kulturą<sup>31</sup>. Pośród różnych filozoficznych stanowisk podejmujących refleksję nad narodem, szczególnie inspirujące dla naszych analiz może być rozumienie obecne w myśli Tadeusza Ślipki w tworzonej przez niego metafizycznie etyce narodu, a także w fenomenologicznym namyśle Władysława Stróżewskiego na ten temat<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Tylor E., *Primitive Society*, London 1871, t. 1: *Primitive Culture*, s. 1. Tłumaczenie za: Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 19-20.

<sup>29</sup> Ślipko T. SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2 – *Etyka społeczna*, wydanie II poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 222. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Ślipko T. SJ, *Etyka społeczna*.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>31</sup> Por. Kurczewska J., *Kanon kultury narodowej*, w: Kurczewska J., *Kultura narodowa i polityka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 25-63 oraz Kempny M., *Kultura narodowa wobec zmienności tradycji*, w: tamże, s. 64-79.

<sup>32</sup> Z innych autorów piszących o problematyce narodu w tonacji klasycznej warto przywołać: Walicki A., *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Polska Akademia

Tadeusz Ślipko, pytając o filozoficzną genezę narodu oraz właściwej mu kultury, w swoich poszukiwaniach, biorących pod uwagę różnorodne europejskie nurty filozofii narodu, za punkt wyjścia przyjmie następujące założenie: „W centrum naszej metafizyki życia społecznego znajduje się teza, że każda społeczność w najgłębszej swojej istocie jest związkiem wielu osób zespolonych w zbiorową jedność mocą wspólnych praw i obowiązków do realizowania odpowiednich kategorii dóbr niezbędnych dla osobowego doskonalenia się człowieka”<sup>33</sup>.

W świetle powyższego założenia posiadającego charakter *stricte* etyczny, krakowski filozof i etyk będzie reprezentował stanowisko, że naród to oparty na moralnym prawie naturalnym „zespół ludzi związanych ze sobą systemem praw i obowiązków do tworzenia zobiektywizowanego zespołu wartości warunkujących duchowy rozwój osoby ludzkiej, czyli do tworzenia zbiorowej kultury duchowej jako dobra wewnętrznym węzłem scalającego członków narodowej wspólnoty”<sup>34</sup>. Należy przy tym zauważyć, że w ujęciu Ślipki nadrzędnym celem tak definiowanej koncepcji narodu nie jest „polityczna podmiotowość”, znajdująca swój wyraz w instytucji państwa, zewnętrznej względem społeczności narodowej. Jak podkreśli to Ślipko – naród będzie wprawdzie potrzebował państwa, aby móc „lepiej realizować właściwą sobie społeczną dynamikę”<sup>35</sup>, niemniej jednak naczelny cel narodu stanowić będzie tworzona przez niego zbiorowa kultura duchowa, czyli kultura narodowa. Kultura, której zadanie względem społeczności narodowej polegać będzie na byciu jej żywotnym spoiwem, określanym mianem „wewnętrznego węzła” scalającego członków narodowej wspólnoty, zaś względem tworzących tę społeczność jednostek – na byciu *sui generis* uczłowieczonym światem warunkującym „duchowy rozwój osoby ludzkiej”.

Filozoficznie rozumianą genezę rzeczzonej zbiorowej kultury duchowej oraz właściwą jej opisowo-normatywnie interpretowaną istotę ujmie Ślipko w swojej definicji kultury narodowej, mówiącej, że kultura

---

Nauk IFiS, Warszawa 2000; Tarasiewicz P., *Spór o naród*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002; Kowalczyk S., *Naród, Państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003; Krapiec M.A., *Rozważania o narodzie*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.

<sup>33</sup> Ślipko T. SJ, *Etyka społeczna*, dz. cyt., s. 221.

<sup>34</sup> Tamże, s. 228.

<sup>35</sup> Tamże, s. 214.

narodowa to stanowiący postulat moralnej natury człowieka „zespół wszystkich wytworów, pojęć, wartości i zachowań oraz odpowiadających im instytucji, warunkujących społeczny model kształtujący duchowy rozwój osoby ludzkiej”<sup>36</sup>.

Wyprowadzane z tego rodzaju metafizycznych rozważań nad istotą narodu i jego kultury wnioski normatywne sformułuje Ślipko w twierdzeniu, że tak definiowanemu narodowi, mianowicie jako z natury etycznemu bytowi społecznemu, przysługują trzy podstawowe uprawnienia moralne: „prawo do istnienia, do wolności i jedności oraz prawo do proporcjonalnego udziału w dobru wspólnym”<sup>37</sup>. Uprawnienia wyrażające jego etycznie konstytuowaną istotową podmiotowość, która – w naszym, inspirującym się myślą krakowskiego filozofa, rozumieniu zagadnienia – winna znaleźć swoje kategoryzowane przez te uprawnienia odzwierciedlenia w poszukiwanej koncepcji obywatelskości.

Odmienne rozumienie narodu będzie prezentował Władysław Stróżewski w artykule *Etyka obywatelska – etyka obywatela* (1993). Według niego naród to złożona, naturalistycznie i zarazem aksjologicznie rozumiana rzeczywistość społeczna: naturalistycznie – jako wspólnota pochodzenia i więzów krwi, a równocześnie aksjologicznie – jako wspólnota czynników wartościogennych, mianowicie języka, tradycji i kultury<sup>38</sup>. Tak rozumiana wspólnota, spajana poczuciem narodowej więzi opartej pomimo jej genetycznego pochodzenia „nie na rzeczywistości biologicznej, lecz duchowej”<sup>39</sup>, a zarazem – jak zauważy Stróżewski – określająca tych, którzy do niej przynależą mianem rodaka, pobratymca, krajana czy współplemieńca, akcentując aksjologicznie neutralną więź etniczną, a nie więź narodową, mającą za swój fundament wartościogeną rzeczywistość duchową<sup>40</sup>, tym samym odsłoni właściwą jej konstytutywnie ambiwalencję.

<sup>36</sup> Ślipko T. SJ, *Etyka społeczna*, dz. cyt., s. 232.

<sup>37</sup> Tamże, s. 232.

<sup>38</sup> Por. Stróżewski W., *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, w: Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 46. Dalej dzieło to będzie cytowane jako: Stróżewski W., *Etyka obywatelska*...

<sup>39</sup> Tamże, s. 46.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 47.

Stąd też Stróżewski sformułuje – odmienną niż Ślipko – tezę, twierdząc: „Naród nie jest pojęciem aksjologicznie jednoznacznym: poprzez momenty wartości przebija się jego biologiczna, «naturalistyczna», a więc aksjologicznie obojętna geneza”<sup>41</sup>. Nie przyzna mu również postulowanych przez Ślipkę uprawnień moralnych, ponieważ w jego ujęciu (podziela tutaj Norwidowską koncepcję ojczyzny jako „wielkiego zbiorowego Obowiązku”, zawartą w *Memoriale o młodej emigracji*), społecznością o charakterze moralnym jest ojczyzna<sup>42</sup>. Ojczyźnie zatem, a nie narodowi, jak czyni to Ślipko, przyzna Stróżewski *sui generis* funkcję regulatywną i normatywną, twierdząc: „tylko ona może być traktowana jako pewnego rodzaju idea czy ideał, idea kierownicza, *wezwanie*”<sup>43</sup>, to znaczy, jako ideał i zadanie do spełnienia. Wreszcie, to ojczyzna będzie „«najwłaściwszym» miejscem obywatelstwa i obywatela”. Formułując tego rodzaju stanowisko, filozof wskaże zarazem na zawarty w tym pierwszym moment etyczności, a następnie fakt ten zinterpretuje stwierdzeniem: „Pojęcie obywatela jest tedy pojęciem aksjologicznym”<sup>44</sup>.

Podjmując ponownie refleksję nad narodem w eseju *Mysli o patriotyzmie* (2001), Stróżewski zdaje się niuansować swoje stanowisko w tej sprawie. Konstatując, że pośród struktur społecznych, jakimi są naród, ojczyzna i państwo, „naród wydaje się czymś najbardziej naturalnym”, równocześnie przyjmie metafizycznie, a nie biologicznie rozumianą „naturalność” narodu, interpretując ją jako szczególny związek tego rodzaju struktury społecznej z naturą człowieka: „j a k o c ł o w i e k a: z jego intelektem, wolą, sferą uczuciową, a więc – jednym słowem – z jego duchowością”<sup>45</sup>. Następnie Stróżewski wskazuje na konieczność konstytutywnego odniesienia w ten sposób dookreślonej duchowości człowieka do świata wartości, jako że duchowość „pozostaje sobą tylko wtedy, gdy wiąże się najściślej ze światem wartości: z ich widzeniem, odpowiadaniem na nie, potrzebą ich realizacji”<sup>46</sup>. Tym samym akcentuje rozumienie człowieka jako istoty aksjologicznej, a zarazem dookreśla

<sup>41</sup> Stróżewski W., *Etyka obywatelska...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 49-50.

<sup>43</sup> Tamże, s. 49.

<sup>44</sup> Tamże, s. 50.

<sup>45</sup> Stróżewski W., *Mysli o patriotyzmie*, „Znak” 2001, nr 9 (556), s. 96.

<sup>46</sup> Tamże, s. 96-97.

„szczegółność” owego naturalnego związku występującego między narodem a współtworzącym go człowiekiem. Według autora *Myśli o patriotyzmie*, polegać ona będzie na tym, że „naród stanowi naturalne «miejsce» s p o ł e c z n e g o urzeczywistniania wartości”<sup>47</sup>. Taka redefinicja pojęcia narodu (jeśli właściwie interpretujemy stanowisko Władysława Stróżewskiego) sprawi, że w omawianym eseju pojęcie to otrzyma znaczące – metafizycznie argumentowane – ujednoznacznienie aksjologiczne.

Podejmując w tymże samym eseju zagadnienie ojczyzny, Stróżewski będzie konstatował: „Pojęcie ojczyzny zdaje się oznaczać coś »pośredniczącego« (ale nie pośredniego!) między narodem a państwem. Jest czymś naturalnym, ale zarazem naznaczonym jednością wyższego rzędu. Jej wyższość polega przede wszystkim na swoistym przesyceniu określonymi wartościami. Ojczyzna bogaci pojęcie narodu o wymiar historyczny i przestrzenny: pierwszy wyraża się w miłości do tradycji, drugi – w umiłowaniu ziemi”<sup>48</sup>. Podzielając z autorem stanowisko o ubogaceniu pojęcia narodu o wymiar przestrzenny, trudno nam jednak zgodzić się z nim w sprawie wymiaru historycznego. Ten bowiem w sposób konstytutywny charakteryzuje pojęcie narodu, biorąc pod uwagę jego cel nadrzędny, to znaczy kulturę narodową, z definicji domagającą się tak rozumianego wymiaru.

Swoistym dookreśleniem powyższego dyskursu na temat narodu i ojczyzny zdaje się definicja zaproponowana przez Stróżewskiego w *Kilku refleksjach o patriotyzmie* (2006), w kontekście pytania o to, czym jest ojczyzna i „na czym ostatecznie polega jej obiektywna, metafizyczna rzeczywistość”. Według tej definicji „ojczyzna to dynamiczna struktura aksjologiczna, przeznaczona do urzeczywistniania obiektywnych, zwłaszcza społecznych, wartości. Jako taka stanowi duchową wspólnotę osób, przenikniętych tymi samymi ideałami i uznającymi ucieleśnianie tych ideałów za swoje naczelne zadanie”<sup>49</sup>.

Kiedy zestawimy tak formułowane przez Stróżewskiego definicje narodu i ojczyzny z wypracowanym przez Ślipkę pojęciem narodu, rodzi się skądinąd oczywiste pytanie o ich podobieństwa i różnice znaczeniowe.

<sup>47</sup> Stróżewski W., *Myśli o patriotyzmie*, dz. cyt., s. 97.

<sup>48</sup> Tamże, s. 98-99.

<sup>49</sup> Stróżewski W., *Kilka refleksji o patriotyzmie. Przemienieni kołodzieje*, „Tygodnik Powszechny”, nr 27 (2973), z dnia 2 VII 2006, s. 5.



Otóż należy zauważyć, że wszystkie te pojęcia są pojęciami aksjologicznymi, definiującymi swoje desygnaty jako dynamiczne wspólnoty wartości. Niemniej jednak zdają się także pojęciami zróżnicowanymi, między innymi właśnie ze względu na kategorie wartości, o których mówią. Jeśli bowiem Ślipko określi je jako zobiektywizowany zespół „wartości warunkujących duchowy rozwój osoby ludzkiej”, to Stróżewski w definicji ojczyzny będzie je identyfikował z wartościami obiektywnymi, zwłaszcza społecznymi, nie doprecyzowując jednak, jak czyni to Ślipko, ich adresata, którym mógłby być zarówno człowiek ujęty w jego rozwoju osobowym, jak i ten rodzaj struktury społecznej, którą stanowi ojczyzna. Zdaje się zatem, że definicja zaproponowana przez Władysława Stróżewskiego, analizowana w tym aspekcie, domagać się będzie dopowiedzenia w temacie wartości. Tym bardziej, że podana przez autora *Myśli o patriotyzmie* koncepcja narodu – według której „naród stanowi naturalne «miejsce» s p o ł e c z n e g o urzeczywistniania wartości” – w zestawieniu z jego definicją ojczyzny – mówiącą, że jest to „dynamiczna struktura aksjologiczna, przeznaczona do urzeczywistniania obiektywnych, zwłaszcza społecznych, wartości” – również rodzi pytanie o rozumienie owych „wartości”, na które one wskazują i wzajemne odniesienie tych dwóch pojęć do siebie, zważywszy, że każde z nich przyznaje swojemu desygnatowi prerogatywę bycia miejscem ich urzeczywistniania. Pytaniem otwartym pozostaje także sprawa możliwych implikacji interpretacyjnych, wynikających z faktu, że zarówno Ślipko w swojej definicji narodu, jak i Stróżewski w definicji ojczyzny przyznają kulturze narodowej status *conditio sine qua non* ich istnienia, a także definiują tego rodzaju kulturę jak ich nadrzędny cel do urzeczywistniania.

W kontekście poszukiwań adekwatnego ujęcia problematyki obywatelskości, zarówno namysł Tadeusza Ślipki, jak i Władysława Stróżewskiego, niezależnie od ich definicyjnych różnic, zdaje się wskazywać na obecne w ich koncepcjach i posiadające dla nich fundamentalne znaczenie rozumienie naczelnego zadania tych, którzy przynależą do narodu i/lub ojczyzny, w kategoriach dwóch właściwych im podstawowych uprawnień i powinności moralnych: prawa i obowiązku do wspólnego tworzenia określonego, zobiektywizowanego zespołu wartości, a także odpowiedzialności za społeczne urzeczywistnienie tego rodzaju wspól-



notowego zadania. Uprawnień i powinności, które ze względu na ich kluczowe znaczenie winny znaleźć odzwierciedlenie w poszukiwanej przez nas koncepcji obywatelskości.

## 2.4. Państwo

Odwołując się do filozoficznych dociekań Tadeusza Ślipki i Władysława Stróżewskiego na temat państwa, należy zauważyć, że w rozwijanej przez Ślipkę filozofii i etyce narodu społeczność narodowa, rozumiana jako z natury swojej w sposób samoistny bytująca aksjologiczna struktura społeczna, dążąc do optymalnego urzeczywistnienia właściwego jej *proprium*, osiągnąwszy *sui generis* bytową i tożsamościową dojrzałość, będzie domagać się „stworzenia optymalnych zewnętrznych warunków własnego istnienia i rozwoju”, czyli państwa, „aby w jego ramach móc być pełniej narodem i lepiej pełnić swoje zadania”<sup>50</sup>. Tym samym – naszym zdaniem – w tego rodzaju żądaniu zewnętrznych względem społeczności narodowej ram państwowości umożliwiających pełniejszą realizację właściwego jej celu, a zatem ram nie stanowiących *conditio sine qua non* jej istnienia i rozwoju, lecz ją tylko subsydiarnie wspierających, i wyrażających istotę państwa, mianowicie jego „subsydiarność” – stanowisko podzielane także przez Władysława Stróżewskiego<sup>51</sup> – społeczność ta, zachowując swoją etycznie fundowaną istotową podmiotowość, równocześnie w żądaniu tym wyrazi przynależną jej z natury, a zasadniczą dla zagadnienia obywatelskości, postać teź podmiotowości, mianowicie właściwą jej „podmiotowość polityczną”. Ostateczną podstawę tej prerogatywy stanowić będzie uprzednia względem politycznej podmiotowości jakiegokolwiek postaci społeczeństwa, a właściwa człowiekowi „jako człowiekowi” polityczna modalność społecznego wymiaru ludzkiej natury, której możemy doszukiwać się już w Arystotelesowskiej definicji człowieka jako *politikòn zōon*. Modalność, która

<sup>50</sup> Ślipko T. SJ, *Etyka społeczna*, dz. cyt., s. 214.

<sup>51</sup> Tego rodzaju stanowisko Władysław Stróżewski wyrazi w swojej refleksji nad relacją między ojczyzną a państwem, stwierdzając: „Państwo (...) nie jest wobec niej [ojczyzny] instancją nadrzędną, lecz służebną”. Stróżewski W., *Kilka refleksji o patriotyzmie. Przemienieni kołodzieje*, dz. cyt., s. 5.

w tego rodzaju żądaniu oraz urzeczywistniającym je procesie państwo-twórczego samostanowienia, przyjmie kształt przynależnej mu konstytutywnie „podmiotowości obywatelskiej”. Podmiotowości, której istotę stanowić będzie jego zakorzenione w ludzkiej naturze (wskazane przez Tischnera), niezbywalne „bycie nosicielem i wyrazicielem prawdy o życiu społecznym we wszystkich jego postaciach”. To z tej podmiotowości czerpać będzie swoją legitymizującą ważność zarówno wyrażane wspólnie z innymi członkami danej społeczności żądanie własnej państwowości, jak również urzeczywistnienie tego żądania w suwerennym nadaniu sobie zewnętrznych, subsydiarnych względem tejże społeczności ram politycznych, czyli w ukonstytuowaniu państwa.

Ale nie tylko. Również w ramach już istniejącej wspólnoty politycznej wyrażana przez jej obywateli wola wpływu na kształt rozwiązań ustrojowych państwa, czy też obowiązującego prawa, w tego rodzaju podmiotowości będzie posiadać także swoją najbardziej źródłowo zakorzenioną legitymizację.

W ten sposób rozumiane państwo to państwo obywatelskie – struktura subsydiarna ze swojej istoty, wyposażona przez stanowiących je obywateli w stosowne instrumentarium powierniczego sprawowania władzy, konieczne do realizowania zadania wyznaczonego przez naród (Ślipko) lub ojczyznę (Stróżewski), zaś według nas (podzielamy tutaj stanowisko Ślipki) przez wyrażoną demokratycznie wolę obywateli, czyli politycznie, a nie etnicznie rozumianego narodu. Państwo, którego obywatelskość trafnie scharakteryzował Feliks Koneczny w cytowanej już wielokrotnie rozprawie *Polskie Logos a Ethos*: „Obywatelskość państwa polega na tem, że obywatele nie tylko posiadają jak najszerszy samorząd, co musi być połączone z decentralizacją, ale nadto jak największa część funkcji administracji publicznej zdana jest na instytucje obywatelskie a nie urzędnicze”<sup>52</sup>.

Tak rozumiane państwo to rzeczywistość „odczarowana”, jeśli chodzi o jej skłonność do przedzierzganiania się w nowoczesną figurę oświeconego absolutnego władcy, traktującego naród jako swoją własność, a obywateli jako mniej lub bardziej bezwolnych poddanych. W figurę przyjmującą dwie poważnie zagrażające obywatelskości, gdyż ją funda-

<sup>52</sup> Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos*, t. II, dz. cyt., s. 229.

mentalnie demotywuujące, postacie „biurokratokracji” i „partiokracji” – rządów urzędników–biurokratów i partii, sprowadzających aktywność obywatelską do działań drugiej kategorii. Do zadań tego rodzaju obywatelskiego państwa należeć będzie przede wszystkim zabezpieczanie przysługujących wspólnocie narodowej podstawowych uprawnień moralnych, które Tadeusz Ślipko SJ zdefiniuje jako „prawo do istnienia, do wolności i jedności oraz prawo do proporcjonalnego udziału w dobru wspólnym”<sup>53</sup>. Należy przy tym podkreślić, że nałożenie na państwo obowiązku zabezpieczania powyższych uprawnień wspólnoty narodowej *ad intra* i *ad extra*, w oparciu o przyznane mu prawne i siłowe instrumentarium, nie zwalnia członków tejże wspólnoty z ich, implikowanej przez tak definiowane uprawnienia, obywatelskiej powinności i odpowiedzialności zarówno względem siebie nawzajem, jak i wspólnie względem państwa, jako „My, Naród...”.

Stwierdzeniem tym, wskazując na implikowany przez podstawowe uprawnienia moralne formalny wymóg obywatelskiej powinności i odpowiedzialności, który moglibyśmy nazwać swego rodzaju powszechnie obowiązującym imperatywem kategorycznym analizowanej przez nas koncepcji obywatelskości, zdaje się, że jesteśmy w stanie uchwycić warunek konieczny funkcjonowania państwa obywatelskiego. Nie wydaje się jednak, by ten wymóg mógł stanowić także jego warunek wystarczający. Trudno nam bowiem uchwycić coś, co mogłoby w sposób wystarczająco znaczący stanowić zarówno więziotwórcze, jak i dynamizujące tę społeczność „spoiwo”, coś, co pozwalałoby złączyć wielość jednostek w owo „My, Naród”, stanowiąc zarazem *sui generis* wyznacznik jego obywatelskiej żywotności, wyrażającej się *par excellence* w woli wcielania w życie powyższego imperatywu.

Istotnie, już samo wyrażanie „współ z innymi” obywatelskiej woli, czy też podejmowanie obywatelskiej powinności i odpowiedzialności, rodzi pytanie o rację, istotę i formę wyrazu owego „współ z innymi”, czyli o kryterium „spoiwa wspólnoty politycznej”, jej „wewnętrzny węzeł”, używając sformułowania Tadeusza Ślipki, czy też „ideę jedności” – w rozumieniu Adama Chmielewskiego<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Ślipko T. SJ, *Etyka społeczna*, dz. cyt., s. 232.

<sup>54</sup> Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Wrocław 2006.

Analizowane w ramach niniejszego studium koncepcje pozwalają uchwycić różnorodność propozycji rozwiązań tego zagadnienia. Ujęć warunkowanych filozoficzno-kulturowymi kontekstami rozwijanych koncepcji. Stanowiąc je będzie: przyjaźń kierowana rozumem (Platon), jakaś forma przyjaźni, istniejąca ze względu na wspólny wszystkim pożytek (Arystoteles)<sup>55</sup>, jednakowo obowiązujące wszystkich prawo (Cyceron)<sup>56</sup>, obywatelska przyjaźń (Tomasz z Akwinu)<sup>57</sup>, wzajemna życzliwość obywatelska (Frycz Modrzewski)<sup>58</sup>, chrześcijańska miłość (Skarga), potrzeba zabezpieczenia własności każdego i uniknięcie stanu wojny (Locke), chęć zysku (Smith), powszechnie obowiązujące uniwersalne prawo (Kant), dziejowy pochod Ducha (Hegel), moralna istota narodu wyrażana przez medium literatury (Mochnecki), edukacja i komunikowanie sobie nawzajem wyobrażeń (Kołłątaj)<sup>59</sup>, postęp (Świętochowski), kultura narodowa, czyli polskość (Koneczny), imperatyw życia w godności (Kołakowski), życie w prawdzie (Havel), przebudzone sumienia (Tischner), kultura narodowa (Ślipko).

W namyśle nad obywatelską wspólnotą polityczną, biorąc pod uwagę podejście relacyjne znajdujące szczególnie emblematyczny wyraz w wyrażającym swoją suwerenną wolę państwowotwórczym „My, Naród...”, jesteśmy skłonni przyjąć oba wskazane powyżej kryteria, czyli kryterium spoiwa czy też więzi obywatelskiej, a także kryterium obywatelskiego imperatywu, jako niezbędne elementy postulowanego, koniecznego i zarazem wystarczającego warunku funkcjonowania obywatelskiego państwa. Elementy te winny znaleźć swoje wyartykułowanie w poszukiwanych przez nas kryteriach współczesnej koncepcji obywatelskości.

Co miałyby stanowić postulowane „spoiwo” ujmując rzecz teoretycznie oraz „czy”, i jeżeli tak, to „co” je aktualnie stanowi dla narodu polskiego, pozostawiam jako temat do odrębnego studium, a także jako zagadnienie do publicznej debaty.

<sup>55</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, rozdz. 9, 1160 a.

<sup>56</sup> Por. Marek Tulliusz Cyceron, *O państwie*, dz. cyt., Księga pierwsza, rozdz. XXXII, 49.

<sup>57</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, let. 1: ed. Leon. 47, 443.

<sup>58</sup> Por. Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, dz. cyt., Księga I. O obyczajach, rozdz. I, s. 97.

<sup>59</sup> Kołłątaj H., *Zasady wychowania publicznego*, dz. cyt., § 3, pkt. 1b, s. 287-288.

### 3

---

## OBYWATELSKOŚĆ – PODSTAWOWE UPRAWNIENIA, POWINNOŚCI I KRYTERIA

Dokonawszy w poprzednim rozdziale dookreśleń przyjętych założeń filozoficznych, spróbujmy teraz wyprowadzić z tych założeń możliwe wnioski odnośnie do poszukiwanej koncepcji obywatelskości. Podejmując się tego przedsięwzięcia, należy stwierdzić, że wywodzona z tych założeń koncepcja obywatelskości – w naszym rozumieniu zagadnienia – będzie wymagać, w sposób konieczny, wyeksplikowania: a) zasady porządku treściowego<sup>60</sup>, b) jej kryterium normatywnego, a także c) właściwego tej koncepcji kryterium interpretacyjnego<sup>61</sup>, jak również d) sformułowania obywatelskich uprawnień i powinności oraz e) kryterium więzi obywatelskiej, określanej tutaj mianem „wewnętrznego spoiwa wspólnoty politycznej”<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Por. *Zasada porządku treściowego*, Część III, rozdz. 1.1. niniejszego studium. Według tej zasady: „to, co – według poszczególnych tradycji filozoficznych – ontycznie pierwsze, będzie w sposób istotny dookreślać składnię każdej koncepcji obywatelskości, formułowanej przez daną myśl filozoficzną”. Tamże, s. 277-278.

<sup>61</sup> Por. *Kryterium interpretacyjne*, Część III, rozdz. 1.2. niniejszego studium. Jak zostało to już powiedziane, jest to kryterium celowościowe, pozwalające uchwycić racjonalność, istotność i/lub obowiązywalność wypracowywanych koncepcji: „ze względu na to, co w filozoficznych konstrukcjach wspólnoty politycznej otrzyma status rzeczywistości ontycznie pierwszej, a zarazem w perspektywie tego, co biorąc pod uwagę ów ontyczny fundament, zostanie zdefiniowane jako to, co – politycznie, prawnie, etycznie czy też ujęte w ich różnych konfiguracjach – stanowić będzie regulatywnie i/lub normatywnie istotny sens i cel bycia obywatelem tak czy inaczej koncipowanej wspólnoty politycznej”. Tamże, s. 278.

<sup>62</sup> Na temat kryterium więzi obywatelskiej odsyłamy do rozdziału 2.4. *Państwo*, w niniejszej części, s. 300-301.

W rozwijanej przez nas koncepcji, zgodnie z przyjętym podejściem antropologicznym, jeśli chodzi o zasadę porządku treściowego, tym, co ontycznie pierwsze, jest człowiek jako istota etyczna. Zaś jej kryterium normatywne współstanowią: przynależna każdemu ludzkiemu istnieniu z natury niezbywalna godność człowieka oraz ściśle z nią skorelowana międzyludzka równość, wolność i solidarność. Natomiast kryterium interpretacyjne w interesującej nas sprawie – definiowane teleologicznie i pozwalające uchwycić racjonalność oraz istotność rozwijanych koncepcji obywatelskości – pyta o „regulatywnie i/lub normatywnie istotny sens i cel bycia obywatelem” i przyjmuje zgodnie z zasadą porządku treściowego tej koncepcji właśnie „człowieka” (w prezentowanym powyżej rozumieniu) jako swoje genetycznie-normatywne założenie wyjściowe. W oparciu o nie poszukiwany sens, a także cel będzie definiowany jako wspólnotowe dążenie do urzeczywistniania wartości, umożliwiających integralny rozwój człowieka we wszystkich wymiarach jego człowieczeństwa, a zarazem jako dążenie do urzeczywistniania wartości służących rozwojowi społeczeństwa i państwa na miarę tak integralnie rozumianego człowieka.

### 3.1. Uprawnienia i powinności

W tak współwyznaczanym przez przywołane zasady i kryteria horyzoncie życia politycznego wspólnoty państwowej, biorąc pod uwagę ich treść i formułując w oparciu o nią podstawowe uprawnienia i zobowiązania członków tego rodzaju społeczności jako obywateli względem siebie nawzajem oraz współtworzonej przez nich wspólnoty politycznej, zaliczymy do nich zwłaszcza prawa:

- a) do godnego życia, respektującego integralny rozwój człowieka (w równości i wolności, z poszanowaniem wszystkich jego sfer);
- b) do równych uprawnień politycznych;
- c) do obywatelskiego samostanowienia w duchu zasady subsydiarności;
- d) do stanowienia o ustrojowym i prawnym kształcie państwa (na drodze działań, aż po obywatelskie nieposłuszeństwo<sup>63</sup> włącznie);

<sup>63</sup> Nieposłuszeństwo obywatelskie będziemy tutaj rozumieć za Johnem Rawlsem jako: czyn publiczny, dokonany bez użycia przemocy, dyktowany sumieniem aczkol-

- e) do społecznej kontroli działań wszelkich władz, posiadających status władzy publicznej.

Natomiast w sferze zobowiązań, uwzględniając wymogi obywatelskiej powinności i odpowiedzialności<sup>64</sup>, zaliczymy do nich przede wszystkim obowiązki:

- a) zaangażowania obywatelskiego w sferze publicznej (zarówno w jej obszarze społecznym, jak i politycznym, wyrażającym się zwłaszcza w aktach obywatelskiego samostanowienia, jak wybory, referenda, inicjatywy obywatelskie itp.);
- b) współodpowiedzialności za dobro wspólne tworzonej społeczności obywatelskiej (w tym ochrony i rozwoju jej dziedzictwa kulturowego, stanowiącego fundament jej tożsamości);
- c) solidarności społecznej (znajdującej podstawowy wyraz w ponoszeniu ciężarów świadczeń publicznych, a także w odpowiedzialności za środowisko naturalne);
- d) poszanowania wolności słowa i sumienia (wyrażającej się w różnorodności kulturowej, światopoglądowej, politycznej itp.);
- e) przestrzegania stanowionych praw, respektujących niezbywalną godność człowieka.

Powyższą wielość praw i powinności można sprowadzić do dwóch podstawowych kategorii obywatelskich uprawnień i obowiązków moralnych: prawa i obowiązku do wspólnotowego urzeczywistniania wartości warunkujących i wspierających integralny rozwój człowieka, a także odpowiedzialności za społeczne – w rozumieniu Władysława Stróżewskiego – urzeczywistnienie tego rodzaju wspólnotowego zadania.

---

wiek politycznym, sprzeczny z prawem i zwykle mający na celu doprowadzenie do zmiany prawa bądź kierunków polityki rządu. Por. Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przekład: Panufnik M., Pasek J., Romaniuk A., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 500. Zagadnienie to podejmuje, m.in. Hannah Arendt w: Arendt H., *O przemoc. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przekład: Łagodzka A., Madej W., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999, zaś systematyzuje m.in. Jacek Hołówka w: Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

<sup>64</sup> Na temat zagadnienia „obywatelskiej powinności i odpowiedzialności” odsyłamy do rozdziału 2.4. *Państwo*, w niniejszej części.



Jeśli natomiast chodzi o kryterium więzi obywatelskiej, to wskazując na potrzebę jego uściślenia i odsyłając do rozważań na ten temat w poprzednim rozdziale, zgodnie z przedstawionym tam naszym stanowiskiem w tej sprawie, nie podejmujemy się tutaj jego jednoznacznego wyartykułowania, jakkolwiek skłaniamy się do identyfikowania go z kulturą społeczeństwa nadającego sobie ramy państwowości.

### 3.2. Kryteria

Dookreśliwszy podstawowe kryteria współwyznaczające proponowaną tutaj koncepcję obywatelskości, mianowicie: a) zasadę porządku treściowego, b) kryterium celowościowości, c) normatywności oraz d) więzi obywatelskiej, a także wyprowadzając z nich określone implikacje dotyczące tejże koncepcji, chcemy zauważyć, że kryteria te – w naszym rozumieniu zagadnienia – zdają się współtworzyć konieczne, a zarazem wystarczające ontyczno-etyczne ramy poszukiwanej formuły obywatelskości. Ramy, w obszarze których należałoby teraz usytuować kryteria stanowiące strukturonośne wsporniki tak koncyptowanej obywatelskości, z punktu widzenia konstytutywnej otwartości człowieka oraz jej podstawowej formy wyrazu, czyli relacyjności. Zaliczmy do nich zwłaszcza kryterium:

- a) „spoiwa” – więziotwórczo spajającego wielość jednostek w „My, Naród”, a zarazem stymulującego ich obywatelską żywotność wyrażającą się *par excellence* w woli wcielania w życie przynależnych im obywatelskich uprawnień i powinności;
- b) współodpowiedzialności – wobec wspólnoty, którą się współtworzy tu i teraz, stanowiąc jej część, a także wobec wspólnoty przyszłych pokoleń, za jej dobro wspólne wypracowywane w duchu międzyludzkiego solidaryzmu oraz według zasady zrównoważonego rozwoju;
- c) partycypacji – w życiu publicznym wspólnoty na wszystkich poziomach jej organizacji, kiedy urzeczywistnia się zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo własną wolność i równość obywatelską oraz obywatelską współodpowiedzialność;
- d) dialogu obywatelskiego i społecznego – w relacjach poziomych i pionowych w sferze życia publicznego, bowiem prawda życia społeczne-



- go wyłania się z wzajemnego rozumienia się i porozumienia ludzi<sup>65</sup> jako jej nosicieli, sprawiając, iż tak rozumiany dialog „nie jest zewnętrzną ozdobą życia społecznego, lecz stanowi jego istotę”<sup>66</sup>;
- e) obywatelskiego *pathosu* – czyli odpowiedzialnej miłości ojczyzny określanej też mianem patriotyzmu, miłości żywionej prawdą i mierzonej miarą ofiary<sup>67</sup>, poczynając od jej podstawowej, powszechnej formy wyrazu, którą będzie ponoszenie ciężaru świadczeń publicznych i poszanowanie prawa, a kończąc na ofierze z życia w przypadku obrony ojczyzny.

### 3.3. Niektóre pytania otwarte

Przyjęcie przez nas paradygmatu relacyjnego i sformułowanie w oparciu o niego wstępnych wniosków może budzić poczucie niedosytu. Nasza perspektywa badawcza pozostawia część pytań bez odpowiedzi, a niektórych wprost nie podejmuje. Do tych ostatnich niewątpliwie należeć będzie kwestia dotycząca zagadnienia suwerenności państwa – problem powracający aktualnie między innymi w związku z podejmowanymi procesami zjednoczeniowymi i unifikacyjnymi w ramach Unii Europejskiej, a także z postępującą globalizacją. Zagadnienie bez wątpienia istotne i interesujące również filozoficznie, a nie tylko politologicznie.

Natomiast biorąc pod uwagę pytania pozostawione jako otwarte i wymagające osobnego namysłu z punktu widzenia rozwijanego przez nas ujęcia relacyjnego, którego zarys przedstawiliśmy w niniejszej publikacji (z wszystkimi, typowymi dla „zarysu”, skrótami myślowymi, wymagającymi rozwinięcia i ujaśnienia), nie podejmując się sformułowania ich pełnej listy, wskażemy na niektóre z nich. Pytania te, w naszym rozumieniu zagadnienia obywatelskości, jeśli nie otwierają wspomnianej listy, to przynajmniej zdają się na niej zajmować wysoką pozycję. Zaliczymy do nich: zagadnienie modelu wspólnotowości i dobra wspólnego, normatywności i aksjologii wspólnoty politycznej oraz wewnętrz-

<sup>65</sup> Por. Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., 149.

<sup>66</sup> Tamże, s. 149.

<sup>67</sup> Por. Stróżewski W., *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, w: Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, dz. cyt., s. 48.

nego spoiwa teje wspólnoty. Kwestie o fundamentalnym znaczeniu dla problematyki sensu i celu zarówno istnienia państwa, jak i bycia jego obywatelem.

Pytanie o sens i cel istnienia państwa, a zatem i odpowiadającego im „dobrego obywatela”, otrzyma na przestrzeni wieków różnorodne odpowiedzi, jak świadczą o tym chociażby analizy podjęte w części I i II niniejszego studium. Różnorodnie też (ze względu na przyjęte założenia filozoficzne, polityczne i kulturowe odnośnie do rozumienia człowieka i wspólnotowości<sup>68</sup>) będzie definiowane to, co zostanie określone mianem dobra wspólnego, a także jego usytuowanie w odniesieniu do koncepcji państwa – mówiąc w dużym uproszczeniu: od realizacji tak rozumianego dobra przez państwo jako jego nadrzędnego celu, przez utożsamianie się z nim, po jedynie chronienie go. Dylematy z tym związane, rozpięte między „zużyciem semantycznym” tego pojęcia a jego „zacieraniem” oraz ich polską recepcję dobrze przybliży publikacja *Dobro wspólne* (2010) pod redakcją Doroty Probućkiej<sup>69</sup>. Zagadnienia te, podejmowane w kontekście historyczno-hermeneutycznej analizy interesującej nas problematyki, wymagają osobnego, pogłębionego studium.

Podobnie rzecz ma się z problematyką dotyczącą normatywności oraz aksjologicznego zakotwiczenia demokratycznej wspólnoty politycznej i jej działań<sup>70</sup> – zagadnieniem ściśle związanym z pytaniem o koncepcję

<sup>68</sup> W temacie różnych koncepcji wspólnotowości szczególnie inspirująco jawi się rozwijana przez Andrzeja Szahaj typologia wspólnotowości rozróżniająca między „wspólnotowością organiczną” oraz „konstruktywistyczną” i implikująca odmienne koncepcje dobra wspólnego. Por. Szahaj A., *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008. Problematykę tę, z punktu widzenia konfrontacji liberalnej idei „społeczeństwa otwartego” z komunitarną koncepcją „wspólnoty”, podejmie między innymi Adam Chmielewski w: *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.

<sup>69</sup> Probućka D. (red.), *Dobro wspólne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2010.

<sup>70</sup> Wśród autorów podejmujących problematykę „aksjologicznego zakotwiczenia” działań politycznych, sytuując ją na tle współczesnej debaty wokół demokracji, do klasyki należy już *The Theory of Democracy Revisited*, którą Giovanni Sartori opublikował

człowieka–obywatela i jego relacji do państwa, a także wspólnotowości i dobra wspólnego. Z zagadnieniem, którego ramy zdają się wyznaczać rozwiązania wypracowane przez Arystotelesa (teoria cnoty<sup>71</sup>), Niccolò Machiavellego (teoria autonomii polityki względem etyki<sup>72</sup>), Immanuel Kanta (teoria imperatywu kategorycznego obowiązującego bezwzględnie, także w sferze działań natury politycznej) oraz Johna Stuarta Milla (teoria utylitaryzmu<sup>73</sup>). Współczesna debata tocząca się między zwolennikami liberalizmu a jego komunitariańskimi krytykami dobrze ilustruje również i to zagadnienie<sup>74</sup>.

w 1987 roku. Przekład polski: Sartori G., *Teoria demokracji*, przekład: Amsterdamski P., Grinberg D., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994. Zaliczać się do nich będą także klasyczne już prace Alasdaira MacIntyre’a. Pośród najnowszych polskich publikacji na ten temat należy wymienić pracę Stanisława Gałkowskiego o znamienym tytule: *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*, której celem, jak pisze autor: „jest spekulatywna weryfikacja przekonania leżącego u podłoża współczesnej myśli liberalnej, znajdującego swój najdoskonalszy wyraz w myśli Rawlsa, że ani w dyskursie politycznym, ani w życiu publicznym nie ma potrzeby rozstrzygania sporów o charakterze moralnym, że możliwe jest wypracowanie czysto formalnych procedur pozwalających wyznaczyć sposoby poruszania się w przestrzeni publicznej, bez konieczności mówienia o dobru i złu”. Gałkowski S., *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 14-15. Natomiast z punktu widzenia przełożenia obywatelskich powinności moralnych na prawnie artykułowane obowiązki obywatelskie, temat ten porusza Bogdan Szlachta w: *Państwo a obywatel (uwagi o pojmowaniu obywatelstwa i praw z nim związanych)*, w: Szlachta B., *Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012, s. 51-84.

<sup>71</sup> Zagadnienie to obszernie porusza Alasdair MacIntyre w swoich studiach nad moralnością. Por. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996; MacIntyre A., *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

<sup>72</sup> Machiavelli N., *Książę*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005. Kwintesencję swojej teorii Machiavelli przedstawi w rozdziale XVIII, traktującym o tym: „W jaki sposób powinni książęta dotrzymywać wiary”.

<sup>73</sup> Mill J.S., *Utylitaryzm*, w: J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przekład: Ossowska M., Kurlandzka A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.

<sup>74</sup> Tam H., *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2011; Śpiewak P. (oprac.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004; MacIntyre A., *Etyka i polityka*, dz. cyt.

Wreszcie sprawa „spoiwa” scalającego wspólnoty polityczne, czyli więzi społecznych i ich zasad regulatywnych, a w konsekwencji problematyka dotycząca idei trwałości i jedności tego rodzaju wspólnot. Zagadnienie na przestrzeni wieków posiadające swoje wielorakie wyartykułowanie, jak zostało to zasygnalizowane w rozdziale 2.4. niniejszej części (poświęconym tematyce dotyczącej koncepcji państwa).

W sygnalizowanym temacie „spoiwa” znaczący wkład do badań tego zagadnienia mogą wnieść: namysł Adama Chmielewskiego nad „narzucaną” i „negocjacyjną” ideą jedności, opierającą się na odkryciu, że „istnieją dwa sposoby organizowania wspólnot ludzkich i zabezpieczania ich trwałości”<sup>75</sup>, a także wypracowana przez Andrzeja Szahaja typologia wspólnotowości, rozróżniająca między wspólnotowością „organiczną” i „konstruktywistyczną”<sup>76</sup>, jak również rozwijana przez Władysława Zuziaka zasada zachowania gatunku rozumiana jako „zasada zachowania ludzkości”<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, dz. cyt., s. 28.

<sup>76</sup> Por. Szahaj A., *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, dz. cyt., s. 84-87.

<sup>77</sup> Tak rozumianą zasadę regulatywną życia społecznego Władysław Zuziak przedstawił w: *Społeczne perspektywy etyki*, w rozdziale III, poświęconym perspektywom odnajdywania ładu aksjologicznego. Por. Zuziak W., *Społeczne perspektywy etyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 361-457.

## 4

---

### FILOZOFICZNA KONCEPCJA ETOSU OBYWATELSKOŚCI

---

Zamierzona przez nas próba namysłu nad zagadnieniem polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku – stanowiąca swoistego rodzaju sprawdzian stosowalności badanej kategorii obywatelskości oraz implikowanej przez nią kultury nie tylko w obszarze teoretycznego namysłu, ale także w odniesieniu do historycznie artykułowanej faktyczności działań obywatelskich – w sposób naturalny zdaje się odsyłać do empirii w tym zakresie, co też uczynimy w ostatnim rozdziale tej części. Niemniej jednak wymaga ona uprzedniego semantycznego dookreślenia zarówno używanego przez nas pojęcia „etosu”, jak i jego rozumienia z punktu widzenia obywatelskości oraz jej polskiej konotacji. Stąd też zanim przejdziemy do próby analizy wybranych aspektów polskiego etosu obywatelskiego czasu przemian ustrojowych, zagadnienie to zostanie podjęte z punktu widzenia namysłu filozoficznego poszukującego zrozumienia ich istoty.

#### 4.1. Etos – w poszukiwaniu zrozumienia

Nasze przedsięwzięcie zamierzamy rozpocząć od zawartej w *Liście o „humanizmie”* (1947)<sup>78</sup> Heideggerowskiej interpretacji wypowiedzi Heraklita: *ethos anthropo daimon*. Zdaniem Martina Heideggera (1889–1976): „Zazwyczaj tłumaczy się ją następująco: «Właściwością człowieka jest jego daimonion»”. Jak zauważa jednak niemiecki filozof: „Przekład

---

<sup>78</sup> Heidegger M., *Znaki drogi*, przekład: Blandzi S. [i inni], Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1995, s. 129-168.

ten myśli współcześnie, a nie po grecku. ἦθος oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy. Według Heraklita, jest to δαίμων – Bóg. Wypowiedź brzmi: człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga<sup>79</sup>. Czy zatem *ethos* człowieka to byłoby w Heideggerowskim rozumieniu Heraklita, „bytowanie w pobliżu Boga”? Bytowanie naznaczone *sui generis* „otwartością” na Jego nadchodzenie.

Zakładając poprawność naszego rozumowania, tego rodzaju filozoficzna wykładnia analizowanego pojęcia zdaje się otwierać, naszym zdaniem, znaczącą perspektywę semantyczną z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia. Odsłoni się ona z chwilą, gdy w dalszej części badań zechcemy zapytać się o możliwe rozumienie etosu, biorąc pod uwagę Arystotelesowskie dookreślenia człowieka jako istoty z natury stworzonej do życia w państwie (*politikòn zōon*)<sup>80</sup>.

Zanim jednak to nastąpi, gwoli pełniejszego uchwycenia bogactwa znaczeniowego tego pojęcia, należy zauważyć, że ów ἦθος, w Heideggerowskim ujęciu myśli Heraklita interpretowany jako pobyt, właściwe ludziom miejsce i sposób zamieszkiwania w pobliżu Boga, w tekstach Arystotelesa identyfikowany będzie z tym, co określi on mianem „charakteru” człowieka oraz z pojęciami mu pokrewnymi, takimi jak: jego właściwości, zwyczaj, usposobienie, zachowanie się<sup>81</sup>. Równocześnie zostanie on odniesiony bezpośrednio do przyzwyczajenia (ἔθος), jego – zdaniem Stagiryty dzielającego stanowisko Platona w tej sprawie<sup>82</sup> – podstawowego korelatu, dzięki któremu nabywa się dzielność etyczną czyli cnotę<sup>83</sup>.

By móc w sposób właściwy uchwycić semantyczny horyzont zale dwie teraz zarysowanego Arystotelesowskiego rozumienia etosu, jako

<sup>79</sup> Heidegger M., *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 161.

<sup>80</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 9 – 10.

<sup>81</sup> Por. ἦθος w: Dembińska-Siura D., *Słownik terminów arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 56.

<sup>82</sup> Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., 792 E.

<sup>83</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga II, 1103 a-b.

„charakteru” człowieka, jego usposobienia i postępowania, należy wziąć pod uwagę, że zakreśla go *stricte* antropologiczno-etyczna perspektywa. Współwyznacza ją bowiem rozwijana przez filozofa: a) koncepcja duszy jako rzeczywistości złożonej z części posiadającej rozum – siedziby dzielności dianoetycznych, a zarazem z części posiadającej zdolność żywienia pragnień (*orektikón*), siedliska uczuć i namiętności (*pathé*) – siedziby etyczności, nie posiadającej wprawdzie rozumu, lecz na niego otwartej i jakoś w nim uczestniczącej (*metéhei lógou*) „o tyle, o ile mu ulega i jest mu posłuszna”<sup>84</sup>, a także b) budowana na tej wizji duszy teoria ludzkiej doskonałości. Teoria, zgodnie z którą, stosownie do koncepcji złożoności człowieczej duszy, należy wyróżnić dwie postacie doskonałości czy też dzielności (*aretè*): jedną dianoetyczną czyli intelektualną, a drugą etyczną<sup>85</sup>.

W tak właśnie antropologiczno-etycznie określonej perspektywie zostanie usytuowany Arystotelesowski *ἥθος* jako „charakter” człowieka. Rzeczywistość stająca się naszym udziałem na skutek rozwijania jej w nas w wyniku teleologicznie ukierunkowanego procesu przyzwyczajania. Tego rodzaju interpretację etosu, a także jego usytuowanie w odniesieniu do struktury bytowej człowieka, Arystoteles zawrze w stwierdzeniu: „skoro istnieje charakter (*ἥθος*) i, jak nazwa wskazuje, wykształca się poprzez przyzwyczajanie (*ἔθος*), przyzwyczajamy się natomiast w wyniku kierowania, które nie jest wrodzone, za pośrednictwem częstego, w określony sposób odbywającego się ruchu, i w ten sposób [przyzwyczajanie] staje się pierwiastkiem czynnym, którego nie dostrzegamy u jestestw nie posiadających duszy. (...) Dlatego można określić charakter jako właściwość [nierozumnej części] duszy, która jest zdolna pójść za rozumem, zgodnie z nakazem rozumu”<sup>86</sup>. Jako właściwość z natury ukierunkowaną na działanie, której istotą, podobnie jak w przypadku dzielności etycznej, „jest postanowienie (*proairesis*)”<sup>87</sup>, czyli „wybór”<sup>88</sup> zakładający *implicite* właściwą człowiekowi „wolność”.

<sup>84</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga I, 1102 b.

<sup>85</sup> Por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, dz. cyt., Księga II, 1220 a.

<sup>86</sup> Tamże, Księga II, 1220 b.

<sup>87</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga VIII, 1163 a.

<sup>88</sup> Por. tamże, Księga III, 1112 a. „Postanowienie” (*proairesis*) „to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych”. Tamże.



Stąd też, zdaniem Stagiryty, nasz jednostkowy ἦθος „zależy od tego, czy postanawiamy to, co dobre, czy też to, co złe”<sup>89</sup>. Zatem od tego, czy i jak zagospodarujemy naszą wolność.

W kontekście analizowanego tutaj zagadnienia należy dopowiedzieć, że Arystoteles najdoskonalszą postać tego, co „dobre” (stanowiącą równocześnie punkt dojścia owego swoistego podążania za rozumem przez „nierozumną część duszy”, definiowaną jako zdolność „wszelkiego w ogóle pragnienia”<sup>90</sup>), upatruje w sprawiedliwości (*dikaíosune*). Ta bowiem, jak twierdzi: „jest identyczna z doskonałością etyczną, jednakże doskonałością etyczną nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi”<sup>91</sup>. W związku z tym, konsekwentnie, także ludzki etos, o ile jest kształtowany pod znakiem posłuszeństwa rozumowi, właśnie w niej musi poszukiwać ostatecznych podstaw i uzasadnień swoich aksjologiczno-normatywnych reguł postępowania etycznie doskonałego, tożsamego z działaniem sprawiedliwym (*dikaioipragma*).

Podsumowując te jedynie szkicowo potraktowane rozważania, uważamy za zasadne sformułowanie tezy, że wobec Heraklitejskiego rozumienia istoty etosu wyrażonego w formule: *ethos anthropo daimon*, jego Arystotelesowską interpretację można by oddać jako: *ethos anthropo proairesis*. Obie te koncepcje, pomimo ich odmienności co do istoty etosu, wspólnie wskazują na *sui generis* miejsce zamieszkiwania człowieka. Przestrzeń naznaczoną swoistą otwartością na to, dzięki czemu człowiek może urzeczywistniać w pełni swoje człowieczeństwo – na heraklitejski *daimon* lub Arystotelesowską *dikaíosune*.

Tym niemniej, jeśli w Heideggerowskiej wykładni myśli Heraklita owa otwarta przestrzeń bytowania zdaje się charakteryzowana przez pewnego rodzaju gościnną „pasywność”, pozwalającą „przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu”<sup>92</sup>, o tyle u Arystotelesa przestrzeń ta, poddawana dynamicznemu kształtowaniu w procesie przyzwyczajania, zdaje się „aktywnie” współuczestniczyć w odsłanianiu tego, ku czemu człowiek podąża

<sup>89</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga III, 1112 a.

<sup>90</sup> Tamże, Księga I, 1102 b.

<sup>91</sup> Tamże, Księga V, 1129 b.

<sup>92</sup> Heidegger M., *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 161.



w ucłowieczającym go zadomawianiu się w swoim człowieczeństwie, a co zależeć będzie od każdorazowo podejmowanych przez niego postanowień/wyborów (*proairesis*). W „zadomawianiu się” współtworzącym równocześnie także przestrzeń relacji międzyludzkich, bowiem, według Stagiryty, rozwijanie w sobie dzielności etycznych konstytuujących miejsce zamieszkiwania człowieka oraz jego jakość nieodłącznie pociąga za sobą „stosunki rodzące zobowiązania wobec ludzi”<sup>93</sup>. W tym znaczeniu człowiek, zadomawiając się „u siebie” dzięki rozwijaniu „osobistego etosu”, równocześnie zaczyna współtworzyć „etos wspólnotowy” – przestrzeń zamieszkiwania „wraz z innymi” – świat międzyludzkich relacji, kształtujących je wzorców postępowania i ich aksjologiczno-normatywnych zasad, możliwy do uchwycenia w postępowaniu członków tak rozumianej społeczności.

Tego rodzaju interpretację ludzkiego, wspólnotowego etosu zdaje się, że możemy odnaleźć również w jednej ze współczesnych jego definicji, według której „ethos (...) to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań”<sup>94</sup>.

#### 4.2. Etos obywatelskości – próba określenia

W tak filozoficznie dookreślonym polu semantycznym pojęcia etosu człowieka, jako specyficznie ludzkiej jakości jego zadomawiającego się w świecie bytowania, czy to jako obejmującego i ochraniającego to, co się zbliża ku jego istocie i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu<sup>95</sup>, czy też jako podążającego ku temu, w czym jego człowieczeństwo może osiągnąć właściwy mu *telos*, należy teraz usytuować problematykę etosu obywatelskości.

Pod pojęciem tym będziemy rozumieli całokształt przekonań, wartości, norm, i wzorców postępowania, funkcjonujący w życiu publicz-

<sup>93</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga II, 1103 b.

<sup>94</sup> Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>95</sup> Por. Heidegger M., *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 161.

nym określonej wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, na wszystkich poziomach jej artykułowania się. Całokształt zarówno określający rozumienie świata społecznego i politycznego, a także stosunek do niego<sup>96</sup>, jak i wyrażający zróżnicowane sposoby urzeczywistniania wolności, praw i obowiązków członków tak rozumianej społeczności jako jej obywateli. Mianowicie ich instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy wyrazu oraz właściwe im jakości, tak jedne, jak i drugie, fundamentalnie zależne od podzielanych przez tę społeczność wizji państwa i obywatelskości.

Równocześnie należy zauważyć, że pojęcie to wpisuje się harmonijnie w wielowiekową refleksję nad *proprium* człowieka, postrzegającą go jako z natury swojej<sup>97</sup> stworzonego do życia we wspólnocie. Da temu wyraz między innymi Arystoteles w *Polityce*, stwierdzając: „Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie”<sup>98</sup>. Do życia wraz z innymi w swoich rozmaitych formach (rodziny, gminy), przyjmującego ostateczną postać – według Stagiryty – we wspólnocie politycznej czyli państwie, które „powstaje (...) dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”<sup>99</sup>. Stąd też, biorąc pod uwagę tę cechę natury człowieka, Arystoteles nie zawaha się określić go mianem *politikòn zōon*<sup>100</sup> – „istotę państwową”. Jej *telos* bowiem, czyli „szczęście”, definiowane jako to, co w najwyższym stopniu dobre i zatem, konsekwentnie, utożsamiane ze „sprawiedliwością”, koreluje w pełni z racją, dla której, według Stagiryty, istnieje państwo (mianowicie, „aby życie było dobre”, gdyż jak zauważa w *Etyce eudemejskiej*: „«dobrze czynić» i «dobrze żyć» jest tym samym, co «być szczęśliwym»”<sup>101</sup>) oraz w nim osiąga swój cel, czyli właściwą mu naturę<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Por. Golka M., *Niespójność polskiego etosu*, w: Gołębiowski B. (red.), *Moralność Polaków. Etos i etnos, dylematy współczesne*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2001, s. 47.

<sup>97</sup> Przez „naturę” danego bytu, w tym również człowieka, Arystoteles rozumie: „Właściwość (...) jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania”. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 8.

<sup>98</sup> Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 12.

<sup>99</sup> Tamże, Księga I, rozdz. 1, § 8.

<sup>100</sup> Por. tamże, Księga I, rozdz. 1, § 9.

<sup>101</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska*, dz. cyt., Księga II, 1219 b.

<sup>102</sup> Według Arystotelesa: „natura (...) jest (...) osiągnięciem celu. Właściwość bowiem,

Powracając (w tym kontekście) do Heideggerowskiej wykładni Heraklitejskiego rozumienia etosu człowieka jako otwartej przestrzeni jego miejsca pobytu, która „pozwała przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu”<sup>103</sup>, a zarazem biorąc pod uwagę ów sygnalizowany przez Arystotelesa fundamentalny rys istoty człowieka, mianowicie jego bycie z natury stworzonym do życia w państwie<sup>104</sup> – właściwość otwierającą przed człowiekiem możliwość „obywatelskiego” zadomowienia się w zamieszkiwanej przezeń przestrzeni, uważamy za konieczne dookreślenie rozważanej dotychczas istoty etosu, właśnie z perspektywy obywatelskości.

Wychodząc od Heideggerowskiego rozumienia Heraklitejskiego etosu, być może należałoby – tytułem hipotezy – interpretować ową otwartą przestrzeń miejsca pobytu człowieka jako *politikòn zōon*, jako *par excellence* przestrzeń *polis*, wspólnoty politycznej, a dokładniej przestrzeń jej publicznego życia. W instytucjonalnym i pozainstytucjonalnym przekazie teżę wspólnoty, jako wartość i wzorec postępowania publicznego zarówno „nadchodzi i przebywa” w pobliżu tak politycznie definiowanego człowieka – którego istotę, z tego punktu widzenia, zdaniem Arystotelesa, stanowi jego bycie z natury stworzonym do życia w państwie – jak też w procesie przyzwyczajania (*ἔθος*) zostaje nabywane „człowieczeństwo”, rozumiane jednak nie „jako takie”, lecz w odniesieniu do życia wraz z innymi na sposób *polis*, czyli „obywatelskość”. Rzeczywistość, dzięki której ten właściwy wszystkim ludziom pęd do życia we wspólnocie może zostać poddany ukonkretniającemu uspołecznieniu właściwemu *polis*, owocując narodzinami człowieka jako obywatela (*polites*).

W tak kategorialnie dookreślonym ludzkim bytowaniu, przyjmującym postać politycznie definiowanej koegzystencji, kluczową rolę zdaje się odgrywać – naszym zdaniem – bycie „na sposób *polis*”. Wyraża ono bowiem zasadniczą formułę współobecności w przestrzeni tego rodzaju bytu politycznego, formułę czerpiącą swoją ważność, a zarazem normatywność z Arystotelesowskiego *lógosu*. Z „prawa” stojącego

---

jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą”. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 8.

<sup>103</sup> Heidegger M., *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 161.

<sup>104</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., Księga I, rozdz. 1, § 9 – 10.

na straży tego, by to, co sprawiedliwe, mogło być urzeczywistniane<sup>105</sup>, i, konsekwentnie, regulującego wzajemne stosunki między ludźmi jako obywatelami budowanej na nim tak rozumianej wspólnoty, mianowicie „państwa prawa”.

W ten sposób uściślona istota etosu obywatelskości – którą można by wyrazić w twierdzeniu: *ethos polite logos* – oznaczałaby zatem zamieszkiwanie przez człowieka jako obywatela przestrzeni publicznej tego rodzaju wspólnoty politycznej. Zamieszkiwanie wielorakie w swoich aksjologiczno-normatywnych formach wyrazu, odbywające się pod auspicjami dialektycznego *lógosu*–prawa, a mianowicie *lógosu*–prawa „służącego” tak konstytuującej się społeczności i równocześnie nią „władającego”.

#### 4.3. Polski etos obywatelskości

Biorąc pod uwagę ostatni z członów dookreślanego teraz terminologicznie pojęcia polskiego etosu obywatelskości, przez termin ten będziemy rozumieli aksjologiczno-normatywny kształt modelu polskiego życia obywatelskiego. Zarazem, także właściwą mu przestrzeń jego instytucjonalnego i pozainstytucjonalnego zdomowienia, którego aktualnie prawny horyzont wyznaczają zwłaszcza „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”, zawarte w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, z dnia 2 kwietnia 1997 roku.

Tak rozumiany paradygmat polskiego etosu obywatelskości, który ze względu na jego powyższą interpretację moglibyśmy nazwać „konstytucyjnym”, to budowany na poszanowaniu przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka oraz jego prawie do wolności i obowiązku solidarności z innymi<sup>106</sup> złożony całokształt norm, wartości, wzorców postępowania i przekonań, współtworzący ideał polskiej kultury obywatelskiej do realizowania na różne sposoby w praktyce działań obywatelskich obecnych w polskim życiu publicznym. Ideał – jak zostało to przedstawione w rozdziale siódmym części II – wyrażający się według

<sup>105</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., Księga V, 1134 b oraz tamże, przypis nr 58.

<sup>106</sup> Por. *Konstytucja...*, dz. cyt., *Preambuła* oraz Rozdział II, Art. 30.

*Preambuły*: „W kanonie podzielanych przez wszystkich, uniwersalnych wartości, mianowicie: prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna. W kanonie podstawowych praw i zasad wyartykułowanych: a) w równości w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, b) w poszanowaniu godności człowieka i jego prawa do wolności oraz c) w obowiązku solidarności z innymi. Wreszcie, w kanonie reguł stanowiących w rozumieniu *Preambuły* fundament praw podstawowych, a zarazem reguł życia społecznego, wyrażonych przez nią w „poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz (...) zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot”<sup>107</sup>.

W ten sposób definiowany etos, odzwierciedlając dziedzictwo kulturowe oraz tożsamość narodową, będzie wyznaczał aksjologiczno-normatywne ideały polskiego społeczeństwa obywatelskiego, a zatem paradygmatycznie koncyptowaną postać i jakość jego obywatelskiej podmiotowości.

---

<sup>107</sup> Część II, rozdz. 7 – *Rozwiązania konstytucyjne III RP*, s. 271 niniejszej pracy.

## 5

---

### POLSKI ETOS OBYWATELSKI PO 1989 ROKU

---

W ostatnim rozdziale niniejszej części zamierzamy poddać analizie trzy istotne aspekty polskiego etosu obywatelskiego obecne w badaniach kondycji polskiego społeczeństwa obywatelskiego po 1989 roku, a zawarte paradygmatycznie w definiowanych przez Konstytucję RP „Wolnościach, prawach i obowiązkach człowieka i obywatela”. Należć do nich będzie: 1) zagospodarowywanie podstawowych wolności obywatelskich przez różnego rodzaju partycypację w życiu publicznym w formach zrzeszeniowych i indywidualnych<sup>108</sup>, 2) troska o dobro wspólne<sup>109</sup>, wyrażająca wrażliwość i obywatelską współodpowiedzialność, której szczególną postacią jest „ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych”<sup>110</sup> oraz 3) praworządność<sup>111</sup>.

Tytułem wprowadzenia, należy stwierdzić, że wszystkie, przytoczone w części II koncepcje państwowości, podmiotowości i obywatelskości wniosły i nadal wnoszą swój wkład w tworzenie, rozumienie i funkcjonowanie współczesnego polskiego społeczeństwa obywatelskiego oraz obywatelskiego samostanowienia. Społeczeństwa rozpiętego między: koncepcjami republikańskimi a liberalnymi, podejściem romantycznym a oświeceniowo-pozytywistycznym, proceduralnymi i substancjalnymi modelami demokracji, namysłem etycznym a rachunkiem ekonomicznym, duchem roszczeniowo-konfrontacyjnym a partycypacją,

---

<sup>108</sup> Por. *Konstytucja...*, dz. cyt., Rozdział II, Art. 57 i 58.

<sup>109</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 82.

<sup>110</sup> Tamże, Rozdział II, Art. 84.

<sup>111</sup> Por. tamże, Rozdział II, Art. 83.

standardami rozwiązań demokratycznych a ich „patologiami” (takimi jak na przykład „odtworzenie nomenklaturowych mechanizmów sprawowania władzy”<sup>112</sup>), zagospodarowywaniem wywalczonej przestrzeni wolności w ramach autonomii działań a wielopostaciową ucieczką od niej w obywatelską bierność, klientelizmem itp.

Już powyższa pobieżna charakterystyka polskiego współczesnego społeczeństwa pokazuje, że rzeczywistość społeczeństwa obywatelskiego, stanowiąca jeden z zasadniczych wyznaczników demokratycznego państwa prawa, jawi się w kontekście naszego społeczeństwa nie tylko jako złożona, co jest rzeczą zrozumiałą, ale niekiedy zgoła ambiwalentna. Odsłania ono bowiem z jednej strony wpisana strukturalnie w ten paradygmat społecznej koegzystencji jego dynamiczną naturę, zaś z drugiej pewien, nierzadko wewnętrznie sprzeczny, charakterystyczny „polski kształt”. To zagadnienie zostanie teraz podjęte w kontekście refleksji nad współczesnym polskim etosem obywatelskim po 1989 roku.

Pośród rozmaitych studiów i empirycznych badań polskiego etosu obywatelskiego (do roku 2010), stanowiącego jeden z zasadniczych aspektów kondycji naszego społeczeństwa<sup>113</sup>, szczególnie reprezentatywne zdają się, z jednej strony, diagnozy Bronisława Geremka (1932–2008) oraz Edmunda Wnuka-Lipińskiego (ur. 1944). Chodzi o ich przemyślenia będące pewnego rodzaju bilansem sześciu pierwszych lat przemian ustrojowych w Polsce (1989–1995) – podsumowaniem dokonanym z punktu widzenia demokratycznej aktywności obywateli<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> Klich B., *Barier i zagrożenia w procesie reformy ustrojowej*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, dz. cyt., s. 7.

<sup>113</sup> Interesujące w tym zakresie są analizy socjologiczne na temat kondycji moralnej społeczeństwa polskiego w jego aspektach instytucjonalnych i mentalno-kulturowych opublikowane w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, dz. cyt.; Kojder A. (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Wydawnictwo WAM i Komitet Socjologii PAN, Kraków 2007; a także w: Mariański J., Smyczek L. (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Wydawnictwo WAM i Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Kraków 2008.

<sup>114</sup> Por. Geremek B., *Barier i zagrożenia w procesie reformy ustrojowej*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, dz. cyt., s. 17–19, oraz tamże, Wnuk-Lipiński E., *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, s. 50–53.

Z drugiej zaś strony sytuują się raporty analizujące aktualny stan polskiego społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza: a) *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005 (ISO 2005)*<sup>115</sup> – bazujący na danych z badań przeprowadzonych w latach 2003–2005 w ramach międzynarodowego projektu: „Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego”, b) *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007 (ISO 2007)* – zrealizowany przez „Program Trzeci Sektor” i wykorzystujący dane empiryczne o społeczeństwie obywatelskim z lat 2006–2007<sup>116</sup>, a także c) badające warunki i jakość życia Polaków *Diagnoza społeczna 2005*<sup>117</sup>, *Diagnoza społeczna 2007*<sup>118</sup>, *Diagnoza społeczna 2009*<sup>119</sup> i *Diagnoza społeczna 2011*<sup>120</sup>.

Wszystkie te opracowania wskazują zgodnie na obecność w polskim społeczeństwie *sui generis* paradoksu. Fenomenowi rysującego się dość wyraźnie zwłaszcza na tle wielowiekowych tradycji wolnościowych, naznaczonych dążeniami do suwerennego samostanowienia oraz w kontekście analiz jakości kapitału społecznego odradzającego się polskiego społeczeństwa obywatelskiego.

W formułowanych przez Bronisława Geremka wnioskach, zaprezentowanych podczas Międzynarodowej Konferencji *Od komunizmu do demokracji – zagrożenia i szanse* (Kraków, 4–6 czerwca 1995), wspomniane zjawisko przyjmuje kształt zauważalnej w połowie lat dziewięćdziesiątych swoistej niechęci społecznej w odniesieniu do wprowadzanych instytucji demokratycznych, postrzeganych jako nieefektywne w działaniu<sup>121</sup>. Natomiast Edmund Wnuk-Lipiński w trakcie tejże konferencji zinter-

<sup>115</sup> Por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005*, Stowarzyszenie KLON/JAWOR, Warszawa. Źródło: <http://badania.ngo.pl/x/131687>.

<sup>116</sup> Por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., „Źródła danych”, s. 6–7.

<sup>117</sup> Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 25.09.2005.

<sup>118</sup> Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2007. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 10.09.2007.

<sup>119</sup> Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 29.11.2009.

<sup>120</sup> Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 30.09.2011.

<sup>121</sup> Por. Geremek B., *Bariery i zagrożenia w procesie reformy ustrojowej*, dz. cyt., s. 17.



pretuje interesujący nas fenomen jako tendencję do wycofywania się z uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim. Niewiara w skuteczność uczestnictwa, stosowanie strategii myślowych wyniesionych z dawnego systemu, delegitymizacja klasy politycznej i działania starych nawyków<sup>122</sup> – to zdaniem Wnuk-Lipińskiego motywy pozwalające zrozumieć opisywane zjawisko.

W konstatacjach zaś wspomnianych już raportów *ISO* badających: 1) strukturę<sup>123</sup>, 2) instytucjonalno-prawne i polityczne środowisko działań<sup>124</sup>, 3) wartości<sup>125</sup>, a także 4) wpływy społeczeństwa obywatelskiego<sup>126</sup>, czyli efektywność jego działań – wymiary współtworzące razem tzw. „diament społeczeństwa obywatelskiego” – paradoks ten dla

<sup>122</sup> Por. Wnuk-Lipiński E., *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, dz. cyt., s. 50-51.

<sup>123</sup> Wymiar „struktura” społeczeństwa obywatelskiego to według raportów *ISO* „jego rozległość, siła i zróżnicowanie, opisane i analizowane z punktu widzenia zasobów oraz aspektów organizacyjnych i ekonomicznych” (*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 10). W jego skład wchodzi: a) rozległość partycypacji społecznej zakreślana przez niepartyjne działania polityczne, członkostwo w organizacjach, wolontariat, filantropię, zbiorowe działania na rzecz społeczności lokalnej; b) głębokość tej partycypacji; c) zróżnicowanie uczestników społeczeństwa obywatelskiego; d) poziom zorganizowania; e) relacje wewnętrzne, f) zasoby. Por. tamże, s. 10-26.

<sup>124</sup> W ramach wymiaru „środowisko działań”, rozumianego „jako polityczne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe otoczenie działań społeczeństwa obywatelskiego” (*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 27), raporty *ISO* analizują: a) kontekst polityczny; b) podstawowe prawa i wolności; c) kontekst ekonomiczno-społeczny; d) kontekst społeczno-kulturowy; e) środowisko prawne; f) relacje między państwem a społeczeństwem obywatelskim; g) relacje biznesu i społeczeństwa obywatelskiego. Por. tamże, s. 27-46.

<sup>125</sup> Wymiar „wartości” uwzględnia wartości promowane i praktykowane w organizacjach społeczeństwa obywatelskiego (por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 47). Należą do nich: a) demokracja; b) przejrzystość; c) tolerancja; d) walka z przemocą; e) równość płci; f) przeciwdziałanie ubóstwu; g) ochrona środowiska. Por. tamże, s. 47-61.

<sup>126</sup> Wymiar „wpływy”, czyli „stopień w jakim społeczeństwo obywatelskie wykazuje sprawność w pełnieniu kilku istotnych zadań w społeczeństwie i polityce” (*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 62), raporty *ISO* uwzględnia: a) wpływ na politykę społeczną; b) monitorowanie działań finansowych instytucji państwowych i prywatnych korporacji; c) reagowanie na problemy/potrzeby społeczne; d) aktywizację obywateli; e) odpowiadanie na potrzeby społeczne. Por. tamże, s. 62-77.

autorów Raportu *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005* odsłoni się jako istotna wewnętrzna niespójność, cechująca paradygmat polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Polegać ona będzie na tym, że pomimo iż oceny wskaźników obywatelskości współtworzących wspomniany diament społeczeństwa obywatelskiego: „w wymiarze «wartości» [czyli: demokracja, przejrzystość, tolerancja, walka z przemocą, równość płci, przeciwdziałanie ubóstwu i ochrona środowiska] są wysokie, poszczególne cechy konstytuujące demokratyczne społeczeństwo zostały ocenione nisko”<sup>127</sup>. Stan ten, jeśli idzie o ocenę poszczególnych wymiarów, potwierdzi także Raport *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, stawiając równocześnie pytanie, czy w Polsce nie mamy do czynienia z procesem kurczenia się przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego<sup>128</sup>. Powodów do takiego sformułowania dostarczają wyniki *Indeksu Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*.

Na zaproponowanej przez CIVICUS<sup>129</sup> czterostopniowej skali od 0 (minimum) do 3 (maksimum), gdzie graficzne przedstawienie uwzględnia wszystkie cztery wymiary i współtworzy diament społeczeństwa obywatelskiego – zamieszczony poniżej dla *Indeksu Społeczeństwa Obywatelskiego 2005*<sup>130</sup> i *Indeksu Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*<sup>131</sup> – wszystkie wymiary *ISO 2007*, z wyjątkiem „środowiska działań” na poziomie 1,7 (*ISO 2005* i *ISO 2007*), zostały ocenione malejąco. Wymiar „wartości” spadł na poziom 2,0 (*ISO 2005* – 2,1), „struktura” na poziom 1,1 (*ISO 2005* – 1,2), a „wpływy”, aż na poziom 1,6 (*ISO 2005* – 1,8).

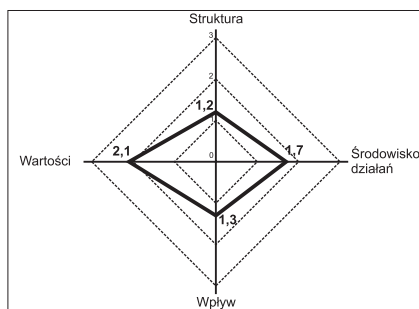
<sup>127</sup> *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005*, źródło: Portal NGO.pl, strona: „Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego”, <http://www.badania.ngo.pl/>.

<sup>128</sup> Por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 78.

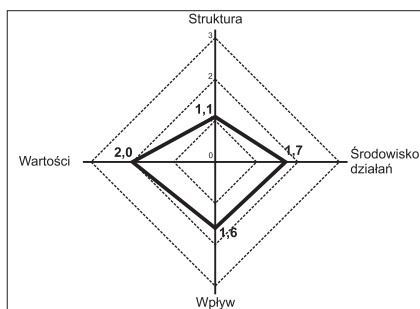
<sup>129</sup> CIVICUS: World Alliance for Citizen Participation to sieć organizacji pozarządowych angażujących się na rzecz działań obywatelskich na całym świecie i koordynująca międzynarodowy projekt badawczy, w ramach którego powstał Raport *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego w Polsce 2007*. Por. <http://www.civicus.org/>

<sup>130</sup> Wykres: Diament społeczeństwa obywatelskiego – ISO 2005, za: Wykres 1. Diament społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, w: *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego w Polsce 2005*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>131</sup> Wykres: Diament społeczeństwa obywatelskiego – ISO 2007, za: Wykres 6. Graficzne przedstawienie ISO 2007, w: *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 78.



Diamant społeczeństwa obywatelskiego  
– ISO 2005



Diamant społeczeństwa obywatelskiego  
– ISO 2007

Fenomen ten zdaje się wskazywać na istnienie i pogłębianie się pewnego rodzaju dychotomii w sposobie funkcjonowania polskiego społeczeństwa obywatelskiego, a także na obecność postępującego kryzysu w niektórych jego obszarach.

Symptomy tej pierwszej, stosunkowo łagodnej w formie, zdają się zauważalne zwłaszcza tam, gdzie autorzy Raportu *ISO 2007* zwracają uwagę na fakt, że jeśli z jednej strony wartości takie jak np. demokracja, przejrzystość, tolerancja, walka z przemocą czy równość płci deklarowane są jako istotne, to z drugiej strony „wartości te nie zawsze znajdują odzwierciedlenie w funkcjonowaniu samych organizacji. Zasady demokratycznego podejmowania decyzji (z wyjątkiem wyboru lidera) często nie są w organizacjach reprezentowane, ważne grupy społeczne są w sektorze niedoreprezentowane (seniorzy, bezrobotni, mieszkańcy wsi), a zasada włączania w proces podejmowania decyzji osób, na rzecz których działa dana organizacja (tzw. *empowerment*), nie zawsze jest wprowadzana w życie”<sup>132</sup>.

Natomiast przejawy tego fenomenu, przyjmujące postać o wiele bardziej radykalną i noszące znamiona pogłębiającego się kryzysu, można zlokalizować między innymi w fundamentalnych dla jakości etosu obywatelskiego obszarach dotyczących uczciwości obywatelskiej, wrażliwości na dobro wspólne oraz identyfikacji obywatela z państwem. Do takiego twierdzenia skłania między innymi jedna z konkluzji Raportu *ISO 2007*, według której „zatrważająco niski jest (...) poziom uczci-

<sup>132</sup> *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 79.

wości obywatelskiej w naszym kraju i niska identyfikacja obywatela z państwem, odziedziczona jeszcze po czasach PRL<sup>133</sup>. Identyfikacja przekładająca się bezpośrednio między innymi na poziom zaufania obywateli do instytucji państwowych – temat, do którego jeszcze powrócimy.

Zasadność tego twierdzenia zdaje się potwierdzać także fakt, że zarówno uczciwość obywatelska, jak i skorelowana z nią wrażliwość na dobro wspólne w ostatnich latach podlegają ciągle silnej erozji<sup>134</sup>. Jej skalę dobrze oddają dane zarówno *Diagnozy społecznej 2009*, jak i *Diagnozy społecznej 2011*. Według *Diagnozy społecznej 2009*, w latach 2006–2009 odsetek obywateli obojętnych na naruszanie dobra wspólnego wzrósł aż o 14% i w roku 2009 wynosił 49% Polaków<sup>135</sup>. Choć różnie rozkładając się w poszczególnych grupach społeczno-demograficznych, tego rodzaju wyraźny spadek wrażliwości na dobro wspólne – jak stwierdzał to Janusz Czapiński – był „widoczny we wszystkich grupach społecznych”<sup>136</sup>. Zaś w oparciu o dane *Diagnozy społecznej 2011*, jakkolwiek został odnotowany „wzrost wrażliwości na naruszanie dobra wspólnego” w sposób statystycznie istotny<sup>137</sup>, to jednak odsetek respondentów, którzy zadeklarowali, że dobro publiczne w ogóle ich nie obchodzi lub obchodzi mało, sytuował się między 41,5 a 54,8%<sup>138</sup>.

Na sygnalizowane powyżej zjawiska, lecz w sposób o wiele bardziej oględny, wskazywali już autorzy Raportu *ISO 2005*, stwierdzając, że przywołane w Raporcie wskaźniki, „które składają się na wymiar wartości, przede wszystkim odnoszą się do wartości praktykowanych przez organizacje pozarządowe (np. procedury demokratyczne, przejrzystość, tolerancja czy równość płci). Wymiar ten uzyskał najlepszą ocenę, co dowodzi tego, że dla działaczy organizacji ważne są wartości demokratyczne, stanowiące motywację do działań w trzecim sektorze i tworzące jego tożsamość. Jednak, jeśli spojrzeć na wartości budujące kapitał społeczny, czyli te realizowane w całym społeczeństwie, takie jak zaufanie,

<sup>133</sup> *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 80.

<sup>134</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>135</sup> Por. Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009*, dz. cyt., s. 257.

<sup>136</sup> Tamże, s. 257.

<sup>137</sup> Tamże, s. 271.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 271, Tabela 6.1.1.

uczciwość obywatelska czy zaangażowanie w niepartyjne działania polityczne (...) wynik nie jest już tak zadowalający”<sup>139</sup>.

Szybko postępująca silna erozja uczciwości obywatelskiej oraz wiary w dobro wspólne, których jedną z istotnych postaci jest ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych<sup>140</sup>, degenerująca w sposób znaczący współczesny polski etos obywatelski, to jeden (lecz niestety nie jedyny) przejaw kryzysu toczącego polskie społeczeństwo u samych jego podstaw i stawiającego pod znakiem zapytania jakość oraz kierunek zachodzących przemian. Innym jego równie poważnym symptomem będzie stopień identyfikacji polskich obywateli z państwem, którego *sui generis* papierek lakmusowy stanowi poziom zaufania do jego instytucji. Postawa o zasadniczym znaczeniu zarówno dla aktywności społeczeństwa obywatelskiego, jak i dla efektywnego funkcjonowania państwa. Ta zaś, według badań CBOS: *Zaufanie społeczne*<sup>141</sup> – realizowanych w trybie dwuletnim – odsłania się jako postawa mocno zróżnicowana zarówno w obszarze zaufania interpersonalnego, jak i w sferze zaufania do instytucji publicznych, i zwłaszcza w tej drugiej sferze jako rzeczywistość dynamicznie się zmieniająca.

I tak, w sferze prywatnej „poziom zaufania do osób, z którymi łączy nas pokrewieństwo lub więzi środowiskowe”, na przestrzeni ostatnich ośmiu lat (styczeń 2002 – styczeń 2012) utrzymywał się na wysokim poziomie oscylującym w roku 2012 między 97% (najbliższa rodzina) a 75% (sąsiedzi)<sup>142</sup>. Ten wysoce pozytywny klimat relacji międzyosobowych zmienia się dość radykalnie, jeśli weźmie się pod uwagę kategorię „nieznajomy”. W relacji do tej grupy, według badań CBOS, przeważała wyraźnie postawa nieufności. Deklarowało ją w styczniu 2006

<sup>139</sup> Źródło: Portal NGO.pl, strona: „Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego”, <http://www.badania.ngo.pl/>.

<sup>140</sup> Badane przez *Diagnozę społeczną 2009* kategorie zachowań naruszających dobro wspólne odnosiły się między innymi do postaw dotyczących ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, takich jak np. płacenie podatków. Por. Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009*, dz. cyt., s. 257.

<sup>141</sup> *Zaufanie społeczne*, Komunikat z badań BS/33/2012, Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, marzec 2012.

<sup>142</sup> Por. *Zaufanie społeczne*, dz. cyt., s. 7.

roku 54%, dwa lata później 45%, w 2010 roku 46%, a w 2012 roku 48% respondentów, natomiast swoje zaufanie do niej wyraziło w roku 2006 – 33%, w 2008 – 37%, w 2010 – 34%, a w 2012 – również 34% ankietowanych<sup>143</sup>. Również poziom „ogólnego zaufania”, badany przez pryzmat „ostrożności w stosunkach z innymi”, jak wynika ze wspomnianego raportu, ukazuje atmosferę pozainstytucjonalnego życia społecznego w kraju jako cechującą się wysokim stopniem dystansu, który swój dotychczasowo najniższy poziom osiągnął w styczniu 2004 roku, kiedy tylko 17% respondentów podzielało zdanie, że większości ludzi można ufać, zaś przeciwnego zdania było 81% ankietowanych. W styczniu 2010 roku stanowisko takie, podobnie jak dwa lata wcześniej, deklarowało 72% badanych, natomiast ze zdaniem, że „ogólnie rzecz biorąc, większości ludzi można ufać”, zgadzało się tylko 26%. Natomiast w styczniu 2012 roku stanowisko, że „większości ludzi można ufać”, podzielało 23%, a przeciwnie twierdziło 74% respondentów<sup>144</sup>.

W świetle powyższych danych społeczeństwo polskie jawi się zatem w temacie „ogólnego zaufania” jako wysoce nieufne i ostrożne w relacjach z „obcymi”, darząc równocześnie dużym zaufaniem grupę „swoich” (zwłaszcza najbliższą i dalszą rodzinę, znajomych, osoby, z którymi pracuje się na co dzień, i sąsiadów).

Natomiast w sferze publicznej, jeśli chodzi o „poziom zaufania do państwowych oraz społeczno-politycznych instytucji życia publicznego”, to według badań przeprowadzonych w styczniu 2012 roku wyznaczały go, z jednej strony, instytucje darzone wysokim stopniem zaufania: wojsko (74%), policja (65%), Rzecznik Praw Obywatelskich (60%), władze lokalne miast i gmin (58%) oraz IPN (55%). Z drugiej strony zaś te, w których nieufność wyraźnie przeważała nad deklarowanym do nich zaufaniem. Należały do nich przede wszystkim: partie polityczne z najniższym, 20% poziomem zaufania, przy 65% grupie respondentów deklarujących swoją do nich nieufność; Sejm i Senat, do którego zaufanie spadło z 39% (styczeń 2008) do 29% (styczeń 2012), a brak zaufania wzrósł z 44% (styczeń 2008) do 55% (styczeń 2012); związki zawodowe z 29% deklaracją zaufania i 36% nieufności; rząd,

<sup>143</sup> Por. *Zaufanie społeczne*, dz. cyt., s. 2.

<sup>144</sup> Por. tamże, s. 1.

któremu w styczniu 2012 roku ufało tylko 39% ankietowanych Polaków oraz w stosunku do którego nieufność wynosiła 49%; urzędnicy administracji publicznej notujący w latach 2008–2010 spadek zaufania z 53% do 42%, a następnie osiągający pułap 45% w roku 2012 i wzrost nieufności z 33% do 47% w latach 2008–2010, który w roku 2012 spadł do 41%<sup>145</sup>, wreszcie sądy, względem których 45% respondentów deklarowało w roku 2012 zaufanie, a 44% nieufność, zaś 11% stwierdzało, że trudno powiedzieć<sup>146</sup>.

Tak wysoki poziom deficytu „ogólnego zaufania”, a także równie wysoki poziom nieufności do partii politycznych, Sejmu i Senatu, związków zawodowych, rządu oraz administracji publicznej i sądów, czyli najważniejszych instytucji publicznych w obszarze życia społeczno-politycznego, to niewątpliwie poważny dylemat dla rekonstruującego się społeczeństwa w systemie demokracji przedstawicielskiej. Deficyt ten potwierdzają między innymi badania *Diagnozy społecznej*, według której w roku 2009 jego poziom wśród Polaków osiągnął najwyższy od 2003 roku, bo aż 13,4% pułap, notując 1,9% wzrost w porównaniu z danymi *Diagnozy społecznej 2007*<sup>147</sup>, i utrzymał się na nim także w roku 2011<sup>148</sup>, oraz badania *European Social Survey*, który w roku 2008, jeśli chodzi o poziom zaufania ogólnego, plasował Polskę z wynikiem 17,9% na przedostatnim miejscu wśród krajów europejskich<sup>149</sup>. Wspomniany dylemat jest istotny także dla obywatelskiego etosu polskiego społeczeństwa oraz jakości współtworzonej przez niego przestrzeni zaangażowania społecznego w ramach instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych form współtworzących tkankę społeczeństwa obywatelskiego.

Diagnozowany kryzys zaufania do kluczowych instytucji życia społeczno-politycznego w połączeniu z silną erozją uczciwości obywatelskiej oraz wrażliwości na dobro wspólne to również wysoce niebezpieczny splot uwarunkowań sprzyjający powstawaniu patologii społecznych, zwłaszcza w obszarze praworządności. Wśród nich należy wskazać prze-

<sup>145</sup> Por. *Zaufanie społeczne*, dz. cyt., s. 13.

<sup>146</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>147</sup> Por. Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009*, dz. cyt., s. 272.

<sup>148</sup> Por. tamże, s. 285.

<sup>149</sup> Por. tamże, s. 272.



de wszystkim korupcję, która zdaniem ekspertów *ISO 2007* zdaje się wręcz „pewnego rodzaju substytutem zaufania”<sup>150</sup>.

Podobnie niepokojącym przejawem posiadającym istotne znaczenie dla skuteczności funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego oraz dla jakości jego etosu będzie także obserwowany wzrost *sui generis* „bierności obywatelskiej” społeczeństwa polskiego, wyrażający się w malejącej partycypacji społecznej, odnotowującej w ostatnich latach znaczący spadek zaangażowania obywateli w sprawy publiczne. Zagadnienie, które podobnie jak wrażliwość na dobro wspólne zdaje się wykazywać oznaki pogłębiającego się kryzysu. Istotnie, poziom partycypacji dorosłych Polaków w życiu społecznym, mierzony w ramach *ISO* wskaźnikami między innymi niepartyjnej aktywności politycznej obywateli, liczbą wolontariuszy, czasem ich pracy oraz liczbą członków organizacji<sup>151</sup>, zmusza do zastanowienia, biorąc pod uwagę dane dotyczące wyżej wymienionych wskaźników. I tak, przykładowo, według badań Stowarzyszenia Klon/Jawor, liczba wolontariuszy – osób, które bezpłatnie poświęciły swój czas na rzecz innych – osiągnęła swoje dotychczasowe apogeum w 2005 roku na poziomie 23,2%, a na przestrzeni kolejnych lat wykazuje silną tendencję spadkową, sięgającą 11,3% w roku 2008, by następnie się podnieść w listopadzie 2009 roku na poziom 12,9%<sup>152</sup>. Jej problematyczność wzmacnia także fakt, że temu spadkowi liczby wolontariuszy nie towarzyszyła ani rosnąca liczba godzin ich zaangażowania, ani zwiększający się odsetek osób pracujących społecznie w więcej niż jednej organizacji, który z 40% wolontariuszy w roku 2007 spadł do 23,7% w roku 2009<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 80.

<sup>151</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>152</sup> Por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 79, a także: Baczko A., Ogrocka A., *Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2007*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008, s. 14. Odnośnie liczby wolontariuszy w roku 2009 por. Gulkowska M., Herbst J., Radecki P., *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych – Raport z badania 2008*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008, s. 22.

<sup>153</sup> Por. *Wolontariat w Polsce – kryzysu ciąg dalszy*, Portal Civicpedia – <http://civicpedia.ngo.pl/>, stan: 17.07.2010.



Podobnie rzecz ma się z zagospodarowywaniem wolności zrzeszania się – jednego z podstawowych przejawów swobód obywatelskich. Również w tym obszarze zauważa się zjawisko postępującego spadku członkostwa w organizacjach. W 2005 roku 22,8% dorosłych Polaków deklarowała tego rodzaju przynależność, 22,4% w roku 2006. Silny spadek na poziom 13,2% odnotowano w roku 2007<sup>154</sup>, a w roku 2009 swoje członkostwo zadeklarowało jedynie 12,8% dorosłych Polaków<sup>155</sup>. Zaś według danych *Diagnozy społecznej 2011*, w roku 2011 do stowarzyszeń należało 14,8%<sup>156</sup>.

Przytoczone dane, dotyczące niektórych z istotnych aspektów polskiego etosu obywatelskiego, czyli korzystania z wolności obywatelskich, troski o dobro wspólne oraz praworządności, jak zobaczymy to w dalszej części pracy, otrzymały różnorodną interpretację. Nie proponując w tym momencie żadnej z nich, pozostawiamy Czytelnikowi pełną swobodę w wypracowaniu własnej. Natomiast nasze ich rozumienie przedstawimy w kolejnym rozdziale, a dokładniej, we wnioskach dotyczących kondycji polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku.

<sup>154</sup> Por. Baczko A., Ogrocka A., *Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2007*, dz. cyt., s. 28.

<sup>155</sup> Por. Gumkowska M., Herbst J., Radecki P., *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych – Raport z badania 2008*, dz. cyt., s. 22.

<sup>156</sup> Por. Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2011*, dz. cyt., s. 286.

## 6

---

### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując analizy niniejszego studium obywatelskości, chcemy na wstępie zwrócić uwagę, że częściowe konkluzje dotyczące części pierwszej (czyli studium wybranych ujęć europejskiej myśli społeczno-politycznej, inspirującej polskie rozumienie obywatelskości) zostały już sformułowane głównie w rozdziale szóstym tejże części, zatytułowanym: *Europejskie koncepcje obywatelskości – podobieństwa i różnice*. Ich integralne dopełnienie stanowią wnioski zawarte w rozdziale *Obywatelskość – perspektywy badawcze*, otwierającym część trzecią. Podobnie jeśli chodzi o część drugą (czyli polskie filozoficzne i kulturowe koncepcje obywatelskości), zasadnicza doza uwag została wyartykułowana w obecnych tam *Adnotacjach*, czyli komentarzach mających za przedmiot analizowane postacie obywatelskości.

Ponowne referowanie przywołanych podobieństw i różnic oraz adnotacji w zakończeniu niniejszego studium uważamy za zabieg nic niewnoszący do *meritum* badanego tutaj europejskiego rozumienia zagadnienia obywatelskości. Stąd też zainteresowanych formułowanymi tam komentarzami i wnioskami odsyłamy do wspomnianych rozdziałów.

Decydując się na tego rodzaju podejście do częściowych podsumowań obecnych w niniejszej pracy i żywiąc zarazem nadzieję, że ta decyzja spotka się ze zrozumieniem, nie zamierzamy jednak rezygnować ze sformułowania pewnych wniosków „końcowych”. Mianowicie wniosków dotyczących, z jednej strony, analizowanych filozoficznych i kulturowych koncepcji obywatelskości, stanowiących przedmiot naszych badań, zaś z drugiej, kondycji polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku. Wnioski te chcielibyśmy potraktować jako wkład do debaty nad współczesnym rozumieniem obywatelskości oraz jej możliwymi posta-

ciami. Pośród tych ostatnich szczególnej uwagi zdaje się domagać zagadnienie obywatelskości ponadpaństwowych wspólnot politycznych. Jej interesującą nas eksplikację stanowić będzie ta jej postulowana dzisiaj postać, którą roboczo nazwiemy „obywatelskością Unii Europejskiej”.

## 6.1. Wnioski dotyczące analizowanych koncepcji obywatelskości

Jeśli chodzi o wnioski dotyczące zarówno europejskich, jak i polskich koncepcji obywatelskości, niezależnie od ich różnorodnych artykulacji warunkowanych tak historyczno-kulturowymi kontekstami ich powstawania, jak i tradycjami filozoficznymi, w ramach których stały się przedmiotem refleksji, zamierzamy sformułować dwa wnioski. Pierwszy dotyczy specyfiki analizowanych koncepcji obywatelskości oraz sugerowanego przez nas sposobu ich interpretacji. Natomiast drugi podejmuje główny zamysł niniejszego studium, to znaczy poszukiwanie współczesnego rozumienia obywatelskości, i stawia w centrum uwagi proponowany przez nas sposób jej artykułowania.

### 6.1.1. Specyfika koncepcji i ich interpretacja

Uchwycenie w trakcie przeprowadzonych analiz politycznie, aksjologicznie i prawnie artykułowanego zróżnicowania znaczeniowego badanych koncepcji obywatelskości, zachowujących pomimo tego zróżnicowania wspólny im rdzeń semantyczny, skłania do sformułowania tezy, że koncepcje te charakteryzują podobieństwa i spokrewnienia znaczeniowe w rozumieniu „podobieństw rodzinnych” w ujęciu Ludwiga Wittgensteina, zaś same koncepcje i/lub teorie w celu właściwego uchwycenia ich *proprium* ze względu na występujące między nimi rzeczne zależności należy rozpatrywać jako koncepcje i/lub teorie „rodzinowe”, na wzór „rodzinowych pojęć”. Uważamy bowiem, że zgodnie z wyrażoną przez austriackiego filozofa w części pierwszej *Dociekań filozoficznych* ideą „podobieństw rodzinnych”, w sposób analogiczny do tak rozumianej Wittgensteinowskiej „rodziny” można by potraktować także analizowane przez nas koncepcje obywatelskości.

Istotnie, rozpatrywanie wspomnianych zróżnicowań analizowanych koncepcji na sposób Wittgensteinowskich „podobieństw rodzinnych” pozwala na bardziej adekwatne uchwycenie istoty zarówno a) relacji i zależności występujących między tymi politycznie, aksjologicznie i prawnie definiowanymi kategoriami, jak i b) tworzonych przez nie koncepcji obywatelskości. W rzeczy samej mamy wprawdzie do czynienia z różnymi kategoriami obywatelskości, tu: polityczną, prawną i etyczną, a także z właściwymi im przesłankami natury filozoficznej i kulturowej, równocześnie jednak należy zauważyć, że pomimo owej wieloznaczności, wszystkie one posiadają dający się uchwycić ponad tymi zróżnicowaniami „wspólny im rdzeń znaczeniowy”, mianowicie „bycie członkiem wspólnoty państwowej jako jej obywatel”. Rdzeń stanowiący ze względu na ową „wspólność” warunek możliwości interpretowania ich jako rodziny znaczeń.

W ramach tej rodziny kategorie te posiadają również właściwe im i ściśle warunkujące się nawzajem zróżnicowanie treściowe, odsłaniające się w namyśle nad byciem „dobrym” obywatelem tejże wspólnoty (aspekt aksjologiczny), w ramach przyjętego czy też postulowanego przez nią „ustroju” (aspekt polityczny) i wyprowadzanych zeń określonych „praw i obowiązków obywatelskich” (aspekt prawny). Stąd też, biorąc pod uwagę owe różnicujące, a zarazem ściśle ze sobą skorelowane znaczenia obywatelskości, odsłaniające konstytutywnie strukturalną złożoność interesującego nas zagadnienia, zakotwiczoną we wspólnym im rdzeniu znaczeniowym, jesteśmy skłonni twierdzić, że wyodrębnione w trakcie naszych badań kategorie obywatelskości spełniają założenia Wittgensteinowskich „podobieństw rodzinnych”, tworząc „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw”<sup>157</sup>.

### 6.1.2. Kryteria współczesnego rozumienia obywatelskości

Przejdźmy teraz do drugiego z sygnalizowanych wniosków, dotyczących analiz filozoficznych i kulturowych koncepcji obywatelskości, to znaczy do wniosku podejmującego główny zamysł niniejszego studium, czyli poszukiwania współczesnego rozumienia obywatelskości i stawia-

<sup>157</sup> Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., Część pierwsza, [66], s. 50-51.

jącego w centrum uwagi proponowany przez nas sposób jej artykułowania. Otóż, biorąc pod uwagę wyniki obecnego studium w powyższym temacie, mianowicie:

- a) sformułowanie na podstawie przeprowadzonych analizy wybranych koncepcji obywatelskości, wspólnych tym koncepcjom podstawowych zasad i kryteriów, czyli zasady porządku treściowego, kryterium normatywnego, interpretacyjnego oraz wspólnototwórczego kryterium więzi obywatelskiej,
- b) uchwycenie (implikowanego przez podstawowe uprawnienia moralne przysługujące wspólnotie narodowej) wymogu obywatelskiej powinności i odpowiedzialności jako warunku koniecznego do należytego funkcjonowania państwa obywatelskiego,
- c) wypracowanie w oparciu o powyższe zasady, kryteria i wymogi propozycji koncepcji obywatelskości uwzględniającej tego rodzaju założenia (część III, rozdz. 3. *Obywatelskość – podstawowe uprawnienia, powinności i kryteria*),

zamierzamy postawić tezę, że powyższe podstawowe założenia, kryteria i wymogi – w naszym rozumieniu zagadnienia – pozwalają na adekwatne zdefiniowanie poszukiwanej formuły obywatelskości. Więcej, skłaniamy się do stwierdzenia, że założenia te, jeśli wzięte razem – zdają się współtworzyć konieczne, a zarazem wystarczające, filozoficznie uargumentowane, metapolityczne, ontyczno-etyczne warunki, niezbędne do artykułowania poszukiwanej formuły obywatelskości z punktu widzenia przyjętych przez nas założeń.

## 6.2. Wnioski dotyczące polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku

Biorąc pod uwagę drugą grupę wniosków, dotyczącą przytoczonych rezultatów badań na temat polskiego etosu obywatelskiego po 1989 roku (część III, rozdz. 5), danych współtworzących złożony obraz sygnalizowanego „paradoksu” obecnego w polskim społeczeństwie, skłaniamy się do sformułowania ich, wychodząc od generowanych przez te badania pytań.

Po pierwsze: pytania o jakość i aktualny kształt etosu obywatelskiego Polaków oraz kierunek zachodzących w nim przeobrażeń – pyta-

nia, które w świetle przeprowadzonych analiz jawi się jako więcej niż uzasadnione.

Po drugie: pytania o możliwe przyczyny obserwowanych, niepokojących procesów, zachodzących w łonie tej wieloaspektowej rzeczywistości, na które wskazuje diagnozowany stan polskiej kultury obywatelskiej.

### 6.2.1. Recepcja proobywatelskich działań państwa

Poszukując odpowiedzi na te pytania zarówno w świetle danych pokazujących słabe i mocne strony polskiego społeczeństwa, jak i ich analiz, a także biorąc pod uwagę historycznie kształtowaną wrażliwość obywatelską, skłaniamy się do sformułowania hipotezy, że mamy tu do czynienia zarówno z efektem procesu przebudowy paradygmatu społeczno-politycznej koegzystencji pod wpływem dokonywanych przemian ustrojowo-kulturowych, jak i z niszczącym polskie społeczeństwo kryzysem. Kryzysem posiadającym swoje wielorakie źródła.

Jedną z zasadniczych przyczyn tego kryzysu, na którą pragniemy zwrócić uwagę, zdaje się wskazywana przez autorów Raportu *ISO 2007* fasadowość działań państwa w zakresie przedsięwzięć mających wspierać rozwój obywatelskości<sup>1</sup>. Autorzy Raportu *ISO 2007* stoją bowiem na stanowisku, że działania ze strony państwa, które mogłyby przyczynić się do zwiększenia identyfikacji obywateli z jego instytucjami dzięki włączaniu ich „w podejmowanie decyzji (np. poprzez stworzenie aktywnych instytucji dialogu społecznego, stworzenie realnego dostępu do informacji publicznej, dokończenie decentralizacji), mają charakter pozorny”<sup>2</sup>. Oznacza to, że: 1) „państwo nie tworzy realnych procedur mających na celu włączenie obywateli w podejmowanie decyzji”; 2) „prawnie zagwarantowany dostęp do informacji publicznej praktycznie nie jest w Polsce realizowany: wciąż obowiązuje «kultura tajności»”; 3) instytucje dialogu społecznego „często mają (...) charakter fasadowy lub podejmują działania pozorne”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. *Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, dz. cyt., s. 78-80.

<sup>2</sup> Tamże, s. 78.

<sup>3</sup> Tamże, s. 80.

Inną, równie ważną przyczynę (lub też raczej cały ich splot), biorąc pod uwagę postawy polskiego społeczeństwa wobec przemian ustrojowych, dobrze zdiagnozowali już w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku cytowani wyżej Bronisław Geremek i Edmund Wnuk-Lipiński. W odniesieniu do przytoczonych w poprzednim rozdziale badań aktualność zdają się zachowywać zwłaszcza pochodne przekonania o nieefektywności wprowadzanych instytucji demokratycznych oraz utrzymująca się stosunkowo wysoka niewiara w racjonalnie znaczącą skuteczność obywatelskich inicjatyw, wzmacniane, tak jedna, jak i druga, kreowanymi przez państwo przejawami fasadowej demokracji.

### 6.2.2. Racjonalność zachowań społecznych

W obliczu tego rodzaju stanu rzeczy, *de facto* zniechęcającego do partycypacji w życiu publicznym, malejące zaangażowanie obywateli jawi się jako na swój sposób zrozumiałe i możliwe do uzasadnienia. Tym bardziej, że, paradoksalnie, tego rodzaju sytuację zdaje się utrzymywać także postmodernistyczny kierunek zachodzących przemian politycznych, społecznych i kulturowych. Przeobrażeń, których jednym z istotnych przejawów będzie – sygnalizowane w II części naszego studium – konsekwentne odchodzenie od paradygmatu społeczeństwa jako „wspólnoty wartości”, zwłaszcza społecznych, etycznych i kulturowych, w kierunku społeczeństwa jako „agregacji jednostkowych i grupowych interesów”. Stąd też, badając zjawisko malejącego zaangażowania obywateli w sprawy publiczne, uważamy za zbyt upraszczającą dość powszechną opinię o jego przyczynie leżącej w nieumiejętności organizowania się Polaków i skutecznego wspólnego działania<sup>4</sup> oraz w ich wybujałym indywidualizmie.

Efektywność obywatelskich działań zbiorowych, kulminująca w przemianach ustrojowych, a także ich różnorodność i skala po 1989 roku krytycznie weryfikuje tego rodzaju tezę jako nieadekwatną w odniesieniu do faktów. Dlatego też, uwzględniając oczywistą złożoność przyczyn omawianego zjawiska, uważamy, że w diagnozowaniu tego fenomenu, uwzględniającym zaszłości społeczno-polityczne, racje natury

<sup>4</sup> Por. Sułek A., *Doświadczenie i kompetencje obywatelskie Polaków*, w: Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009*, dz. cyt., s. 270.

kulturowej i psychologicznej oraz aktualną kondycję społeczną, w sposób istotnie znaczący należy wziąć pod uwagę także kryterium „racjonalności jednostkowych i zbiorowych *celowych* zachowań społecznych”. To kryterium odsyła nas do rozwijanego przez Jürgena Habermasa pojęcia „racjonalności kognitywno-instrumentalnej”<sup>5</sup>. Obywatelską aktywność bowiem, w jej różnorodnie przejawiającej się działalności celowościowej, nastawionej na diagnozowanie oraz skuteczne rozwiązywanie (tak czy inaczej definiowanych) problemów, cechuje właśnie tego rodzaju „racjonalność”, zdolna uzasadnić cele, środki i warunki niezbędne do ich osiągnięcia. W konsekwencji zaś także pozostająca z nią w wewnętrznym związku weryfikowalność tak rozumianych racjonalnych działań za pomocą właściwej im – w Habermasowskim rozumieniu terminu – instancji kontrolnej, a mianowicie ich „rezultatu”.

Analizowany według tego kryterium fenomen malejącej aktywności obywatelskiej zdaje się, z jednej strony, potwierdzać destruktywny wpływ sygnalizowanych wyżej poważnych niedomogów polskiej demokracji w zakresie jej rozwiązań instytucjonalno-prawnych oraz ich stosowalności w obszarze rozwoju obywatelskości. Niedoborów przytłumiających aktywność społeczną, a także rodzących i/lub wzmacniających poczucie wyobcowania w odniesieniu do państwowych i społeczno-politycznych instytucji życia publicznego (deficyt w obszarze uwarunkowań i środków zewnętrznych, czyli środowiska działań – niedomiar państwa partnerskiego, przyjaznego obywatelowi).

Natomiast z drugiej strony, fenomen ten wskazuje już to na możliwy, postępujący zanik „celów” zdolnych budzić wrażliwość społeczną i wyzwać gotowość do ich urzeczywistnienia (deficyt w obszarze celów, które warto wspólnie realizować – pokłosie lansowanej instytucjonalizacji relatywizmu i niepewności<sup>6</sup>), już to na pogłębiającą się nie-

<sup>5</sup> Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, przekład: Kaniowski A.M., t. 1 – *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 32-33. Według Habermasa: „W myśl tego modelu, działania racjonalne mają z zasady charakter celowych ingerencji w świat istniejących stanów rzeczy, dla których to ingerencji instancję kontrolną stanowi ich rezultat”. Tamże, s. 35-36.

<sup>6</sup> Emblematyczny przykład tego rodzaju instytucjonalizacji relatywizmu i niepewności stanowi, w naszym rozumieniu zagadnienia, stanowisko Adama Michnika, reprezentowane przez niego w artykule *Rozmowa z integrystą*. Por. Michnik A., *Rozmowa z integrystą*, art. cyt., s. 9.



wrażliwość na istotne dla żywotności społeczeństwa „wartości” (deficyt w obszarze uwarunkowań wewnętrznych: intra- i intersubiektywnych, skutkujący jednostkową i zbiorową dekompozycją aksjologiczną).

Na koniec tej listy możliwych źródeł kryzysu toczącego polski etos obywatelski – nie zgłaszając jednak roszczenia do ich kompletności – pragniemy wskazać jeszcze na zmęczenie prowadzoną grą polityczną w najważniejszych instytucjach politycznych państwa – Sejmie i Senacie. Działalność niezrozumiałą dla większości społeczeństwa i nieczytelną z punktu widzenia coraz bardziej enigmatycznie jawiącego się wspólnego dobra, a równocześnie swoimi konsekwencjami dotyczącą w sposób bardzo konkretny i wymierny różne grupy społeczno-demograficzne, sprowadzane nierzadko do roli karty przetargowej w rozgrywkach międzypartyjnych. Uważamy, że jest to również motyw, którego nie należy lekceważyć w poszukiwaniach adekwatnej odpowiedzi na postawione pytania.

\*

W artykule *Niespójność polskiego etosu* (opublikowanym w 2001 roku) Marian Golka pisał: „Zdaje się, że polskie społeczeństwo cechuje się niespójnością, której żadna autentycznie odczuwana naczelna wartość obecnie nie organizuje, a jeżeli jest taka wartość, to ma ona działania destrukcyjne”<sup>7</sup>. Wartością tą, jeśli dobrze odczytaliśmy myśl autora, miałyby być „polska mitologia narodowa”, a konkretniej „polski etos odziedziczony po przeszłości (...) niejednorodny, a nawet wewnętrznie sprzeczny”, usidlający „megalomanią zawartych w nim mitów oraz mikromanią autostereotypu”, z którymi – jak zauważa Golka – „dzisiejszy Polak nie umie sobie poradzić”<sup>8</sup>. W efekcie takiego stanu rzeczy w opinii Golki: „Obecnie nie rysuje się żaden wyrazisty kształt polskiego etosu tylko coś, co jest bardziej sumą naśladownictw zachowań naszych bliźnich. (...) główną cechą tych zachowań jest pazerny, bezwzględny indywidualizm, a nawet egoizm ze społecznym «przyzwo-

<sup>7</sup> Golka M., *Niespójność polskiego etosu*, w: Gołębiowski B. (red.), *Moralność Polaków. Etos i etnos, dylematy współczesne*, dz. cyt., s. 45.

<sup>8</sup> Tamże, s. 50.

leniem» na wykorzystywanie do jego realizacji wszelkich dostępnych środków, co przy słabości czy wręcz korupcji organów państwa jest łatwe do stosowania”<sup>9</sup>.

Przytoczone stanowisko charakteryzujące polski etos końca XX i początku XXI wieku, nad którym zdaje się unosić machiavelliczny duch, dostrzegalny zarówno w diagnozowanej fasadowości działań instytucji publicznych, jak i w przywoływanych przez autora „zachowaniach”, rodzi wrażenie pewnego współbrzmienia z rezultatami przywołanych w poprzednim rozdziale diagnoz kondycji współczesnego polskiego społeczeństwa oraz jego obywatelskiego etosu. Istotnie, w świetle danych Raportów *ISO* i ich analiz, społeczeństwo polskie z punktu widzenia obywatelskości jawi się jako niedookreślone co do ewentualnych wspólnych celów i sposobów ich osiągania. I dzieje się tak pomimo posiadanego kapitału aksjologicznego, wyrażającego się w postaci – przynajmniej deklaratorywnie – wysokiej pozycji wartości uważanych za istotne dla właściwego funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego.

Równocześnie odsłania się ono jako słabe i słabość tę znacząco pogłębiające szczególnie w obszarze zasadniczych komponentów jego kapitału społecznego, pośród których na czoło wysuwa się sprawa zaufania zarówno ogólnego, jak i do kluczowych instytucji państwowych. Z tego rodzaju diagnozą w kwestii kapitału społecznego współbrzmia również wyniki międzynarodowych badań, takich jak *European Social Survey*. Biorąc zaś pod uwagę całościowe ujęcie zagadnienia, potwierdzają je także wyniki badań opublikowane zarówno w *Diagnozie społecznej 2005*, jak i w jej wydaniach A.D. 2007, 2009 i 2011, nie pozostawiając cienia wątpliwości odnośnie do „siły” naszego społeczeństwa obywatelskiego. Więcej, zdaniem autorów *Diagnozy społecznej*, uwzględniając dwa istotne kryteria definiujące, według Roberta Putnama, kapitał społeczny, a mianowicie wzajemne zaufanie między członkami danej społeczności, czyli „zaufanie ogólne” oraz „znaczne zaangażowanie w wolontariat w grupie osób aktywnych zawodowo”, należy wręcz stwierdzić, że „Polska nie spełnia ani jednego z tych dwóch kryteriów społeczeństwa obywatelskiego”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Golka M., *Niespójność polskiego etosu*, dz. cyt., s. 51.

<sup>10</sup> Por. Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2011*, dz. cyt., s. 285.

Obserwowana niejednoznaczność ocen stanu polskiego społeczeństwa pod kątem jego obywatelskości od „nie tak zadawalającej” po „nie spełniającą żadnego z przyjętych kryteriów”, dobrze oddaje złożoność omawianego zagadnienia.

\* \* \*

W kontekście przytoczonych diagnoz, współczesny polski etos obywatelski odsłania swoją niepokojącą problematyczność: z jednej strony, jest erodowany u samych swych podstaw, a z drugiej, równocześnie *de facto* redefiniowany w praktyce życia publicznego przez kierunek przemian ustrojowych, gospodarczych i kulturowych, odchodzących od rozwiązań inspirujących się ideałami republikańskimi w kierunku różnora-ko artykułowanych koncepcji liberalnych. Stan ten wymaga pogłębionej i systematycznej refleksji na temat istoty i kondycji polskiego etosu obywatelskiego. Wymaga debaty, uwzględniającej ciągle toczący się spór o kształt polskiej tożsamości, obywatelskości i demokracji – wyzwania o kluczowym znaczeniu dla przyszłości polskiego społeczeństwa.

## Summary

---

### **CITIZENSHIP. SELECTED EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND CULTURAL IDEAS.** Historical-hermeneutic study

The transformations of the last decades of the 20th century resulted in the Polish society, like other societies of Central and Eastern European countries, facing a real chance to rebuild its due subjectivity. At the same time, it was faced with the necessity of reconsidering, in particular, structural and normative aspects of this kind of subjectivity, as well as the citizenship that is strictly correlated with it.

Taking into consideration the commonly observed chance to rebuild the subjectivity and citizenship of the Polish society, as well as the proposed necessity of deliberation on their *proprium* and their Polish shape, the present monograph is intended to contribute to the deliberation thus understood.

We intend to realize the deliberation by attempting a philosophical and cultural, and especially historical-hermeneutic reflection on selected ideas, conceptions and theories of subjectivity and citizenship, articulated mainly by the European and Polish socio-political philosophical thought over the centuries.

The principal aim of the reflection thus understood is, firstly, an attempt at the reconstruction of the deliberation on citizenship, present in the European philosophical traditions. Of particular interest here are those articulated aspects which in a significant way became, or still are an inspiration for the Polish thought in this scope.

Secondly, the aim is the particularizing conception underlying the reflection – a quest for a contemporary model of citizenship in the context of the multi-century tradition of philosophical theorizing about it. A quest for its essence and criteria governing it, as well as its typically Polish shape which would express the identity and political culture embedded in the cultural heritage of the nation, and developed by the nation's current self-understanding.

The research area of the citizenship thus analyzed is delineated, on the one hand, by selected philosophical conceptions of statehood, subjectivity and citizenship, belonging to the European philosophical traditions which – as defined by the author – have substantially contributed to the formation of the present understanding of them in the western European cultural circle. On the other hand, this field is further specified by significant Polish philosophical and cultural concepts of statehood, subjectivity and citizenship, articulated in various socio-political contexts of our history.

The starting point of the present study is an attempt at an reinterpretation of selected philosophically-argued perspectives on the issues of statehood, subjectivity and citizenship of the society. These perspectives have been developed by European philosophical schools and/or socio-political thought environments which have a) greatly contributed to the formation of the western European and Polish understanding of them, and at the same time, b) above the differences that characterize them, claim the right to define their solutions as formulas of the civil society (Part I). The main criterion of selection of these European perspectives is the fact of the inherent presence of philosophical deliberation on the issue of citizenship, as well as their substantial impact on the understanding of this issue in the European and Polish thought.

The descriptively, cognitively and normatively complex picture of the European deliberation on idea of citizenship, which emerges from Part I, and whose solutions inspire the native philosophical thought, delineates the European horizon of the understanding of the idea.

In Part II, its Polish counterpart will be revealed by the analyses of selected paradigms of citizenship and the implied models of civic self-determination, which are present in the modern and contemporary Polish thought and in socio-political practice.

The last stage of the proposed research is an attempt at formulating at least some of the essential criteria of the contemporary concept of citizenship, as well as its proper ethos (Part III).

Given the complexity of the issues under discussion, we adopt an interdisciplinary approach – mainly of a philosophical, sociological and cultural-studies character – which takes into account both the citizenship concepts of selected socio-political philosophy schools, crucial for the western European cultural circle, and the Polish solutions, which have frequently interacted with these, and which have significantly been contributing to the history of citizenship in Poland.

Regarding the latter, the crucial research material is constituted by philosophical-political literary and current affairs texts concerned with these issues.

---

Also, unquestionably valuable – particularly in the context of reflection on civic involvement following year 1989 – are source texts on multi-faceted research into the civic-minded society in Poland, and its socio-cultural determinants.



---

## BIBLIOGRAFIA

### Literatura przedmiotu

Almond G.A., Verba S. (eds.), *The Civic Culture Revisited*, Sage Publications, London 1989.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przekład: część I i III – Grinberg D., część II – Szawiel M., Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przekład: Łagodzka A., Madej W., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999.

Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przekład: Madej W., Godyń M., Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekład: Gromska D., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

Arystoteles, *Polityka*, przekład: Piotrowicz L., w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Arystoteles, *Poetyka*, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekład: Podbielski H., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Bachmann K., *Konwent o przyszłości Europy. Demokracja deliberatywna jako metoda legitymizacji władzy w wielopłaszczyznowym systemie politycznym*, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2004.

Baczkowski M., Gąsowski T., Nowak A., Piech Z., Szlachta B. (red.), *Widziane z zewnątrz*, tom II, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011.

Baluch J. (oprac.), *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego esaju*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001.

Bardach J. (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie i jego reprezentacja (1493–1993)*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995.



Barilan Y.M., *Human Dignity, Human Rights, and Responsibility: The New Language of Global Bioethics and Biolaw*, MIT Press, Cambridge 2012.

Bartmiński J. (red.), *Język. Wartości. Polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.

Beiner R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, New York 1995.

Bernacki W., *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo ARKANA, Kraków 2011.

Bezat P., *Poglądy polityczno-prawne Feliksa Konecznego*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2004.

Biliński P., *Feliks Koneczny (1862–1949). Życie i działalność*, Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra, Warszawa 2001.

Bittner I., *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.

Bobko A., *Das Verhältnis von Bürger und Staat im politischen Bewußtsein in Polen*, w: Spieker M. (Hrsg.), *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, s. 227-236.

Bobko A., *Tolerancja a wolność*, w: A.L. Zachariasz, S. Symotiuik (red.), *Europejskie modele tolerancji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2001, s. 53-58.

Bobko A., *Ewolucja pojęcia sprawiedliwości. Od obiektywnej miary do oceny o charakterze estetycznym*, w: Ziemiański S., SJ (red.), *Philosophia vitam alet. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 151-158.

Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera i Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Rzeszów 2007.

Bobko A., *Polityka jako najpełniejszy wyraz rozumności: Immanuel Kant*, w: Wesołowski W. (red.), *Koncepcje polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 159-171.

Bobko A., *U źródła politycznej racjonalności, czyli aporia Kantowskiego projektu wiecznego pokoju*, w: Bobko A., Gałkowski S., (red.), *Racjonalność w przestrzeni publicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 44-63.

- Bocheński J.M., *O patriotyzmie*, w: Sadowski J. (red.), *Oblicza patriotyzmu*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna IGNATIANUM – Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Bokajło W., *Studia z teorii polityki, kultury politycznej i myśli politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Bokajło W., Dziubka K. (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Borowski A., *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Bukowska X., Wnuk-Lipiński E., *Obywatelskość à la polonaise – czyli jakimi obywatelami są Polacy?*, „Nauka” 2009, nr 1, s. 23-46.
- Chimiak G., *Motywacje społeczników działających w organizacjach pozarządowych w Polsce. Próba typologii*, w: Gliński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 106-134.
- Chmielewski A., *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Chmielewski A., *Walc wiedeński i walc europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Atla 2, Wrocław 2001.
- Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Wrocław 2006.
- Chmielewski A., *Ekskluzywizm, jedność, interpasywność*, w: Pietrzyk-Reeves D. (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 13-26.
- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Ciżewska E., *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010.
- Chojnicka K., Kozub-Ciembroniewicz W. (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Marek Tuliusz Cynceron, *O państwie*, przekład: Żółtowska I., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Dalton R.J., *The Good Citizen. How a Younger Generation is Reshaping American Politics*, CQ Press, Washington, DC 2009.

- Dahrendorf R., *Wypełnianie luk*, „Nowa Res Publica”, nr 10 (61), październik 1993.
- Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Ad laborem, Kraków 1996.
- Dembowski E., *Pisma*, tom czwarty: 1844–1846, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, przekład: Węgrzecki A., Kusak L., Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Długosz D., Wygnański J., *Obywatele współdecydują. Przewodnik po partycypacji społecznej*, Stowarzyszenie na rzecz Forum Inicjatyw Pozarządowych, Warszawa 2005.
- Dmowski R., *Wybór pism. Nasz patriotyzm*, wydanie I, 1983.
- Dmowski R., *Mysli nowoczesnego Polaka*, Towarzystwo Wydawnicze, Lwów – H. Altenberg, Warszawa – E. Wende i Spółka, Lwów 1907.
- Dmowski R., *Kościół, Naród i Państwo*, Wydawnictwo NORTOM, Wrocław 1993.
- Dmowski R., *Świat powojenny i Polska*, Spółka Wydawnicza Warszawska M. Niklewicz, J. Załuska i S-ka, Warszawa 1931.
- Dopartowa M., „Narodowy socrealizm” w kinie PRL. Wokół „Młodości Chopina”, „Perspektywy Kultury” 2010 (1), nr 2 .
- Duchliński P., Hołub Cz. (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, PAT, Kraków 2008.
- Dworkin R., *Liberalism*, w: Sandel M.J. (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, New York 1984.
- Dziubka K., *Obywatelskość jako virtù podmiotu demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008.
- Dzwończyk J., *Rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Polsce po 1989 roku*, w: Krauz-Mozer B., Borowiec P. (red.), *Czas społeczeństwa obywatelskiego. Między teorią a praktyką*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Ekes J., *Złota demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Ehrenberg J., *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York University Press, New York 1999.
- Falk B.J., *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe*, CEU Press, Budapest 2003.
- Faulks K., *Citizenship*, Routledge, London 2000.

Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne 1. Filozofia, język, poznanie, prawda, byt, dobro*, przekład: Frankiewicz M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Filek J. (red.), *Etyczne aspekty działalności samorządu terytorialnego. Poradnik dla samorządowców*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2004.

Fleischer M., *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, przekład: Jaworowski M., Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2002.

Frączak P., Rogaczewska M., Wygnański K., *Głos w dyskusji na temat wizji rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce*, Warszawa, luty 2005, materiał powielony.

Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: *Dzieła wszystkie*, tom 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.

Frycz Modrzewski A., *Wybór pism*, oprac. W. Voisé, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.

Gadamer H.-G., *Über leere und erfüllte Zeit*, w: *Gesammelte Werke*, Band IV, Mohr Siebeck, Tübingen 1987.

Gałkowski S., *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie – projekt obywateli czy eurokratów*, w: Gliński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 25-40.

Gawkowska A., Gliński P., Kościński A. (red.), *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość, polityka, lokalność*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

Gąsowski T., *O wzajemnych relacjach kultury i polityki. Kilka uwag metodologicznych*, w: Waśko A., *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2007.

Gąsowski T., *Kultura polityczna Polaków w epoce globalizacji*, w: Bodzioch-Bryła B., Szczepaniak R., Wałczyk K., *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie*

*nienie czy uproszczenie*, Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2011.

Geremek B., *Bariery i zagrożenia w procesie reformy ustrojowej*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Ad laborem, Kraków 1996.

Gershon S. (ed.), *The Citizenship Debates. A Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

Gliński P., *Przemiany sektora obywatelskiego po roku 2000 – analiza porównawcza wybranych wyników badań empirycznych*, w: Gliński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 57-79.

Golka M., *Niespójność polskiego etosu*, w: Gołębiowski B. (red.), *Moralność Polaków. Etos i etnos, dylematy współczesne*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2001.

Gołębiowski B. (red.), *Moralność Polaków. Etos i etnos dylematy współczesne*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2001.

Goodin R.E., Pettit F. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przekład: Cieśliński C., Poręba M., Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2002.

Grabowiec P., *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Koniecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

Grabowska M., *Partie polityczne w III Rzeczypospolitej*, w: Kostarczyk A. (red.), *III Rzeczypospolita w trzydziestu odstępach. Nadzieje i rozczarowania po 1989 roku*, Świat Książki, Warszawa 2004.

Grace E. SJ, *Democracy and Public Happiness*, Institute of Public Administration, Dublin 2007.

Gray J., *Liberalizm*, przekład: Dziubecka R., Społeczny Instytut Wydawniczy Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994.

Grygianiec M., *Indywidualizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, nr 1/45, s. 91-100.

Grzegorzczak A., *Idee kierownicze zachowań społecznych i uwarunkowania epoki*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002, s. 515-531.

Grzegorzczak A., *Wspólnota*, w: Jakubowski M.N. [i inni] (red.), *Indywidualizm. Wspólnotowość. Polityka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2002.

Habermas J., *Trzy normatywne modele demokracji*, w: Buksiński T. (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, s. 201-212.

Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przekład: Markiewicz B., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przekład: Kaniowski A.M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekład: Lipnik W., Łukasiewicz M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przekład: Szymona W., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Hall J.A. (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Polity Press, Cambridge 1995.

Hartman J., *Polityka a moralność*, w: Probućka D. (red.), *Etyka i polityka*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005, s. 83-91.

Havel V., *Siła bezsilnych*, w: Bałuch J. (oprac.), *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego esaju*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001, s. 65-153.

Havel V., *Thriller i inne eseje*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988.

Heater D., *Citizenship: The Civic Ideal in World History*, Politics and Education, Longman, London 1990.

Heater D., *A Brief History of Citizenship*, New York University Press, New York 2004.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przekład: Landman A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przekład: Nowicki Ś.F., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2002.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przekład: Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Heidegger M., *Znaki drogi*, przekład: Blandzi S. [i inni] Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1995.

Herbst J., *Oblicza społeczeństwa obywatelskiego*, Fundacja Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, Warszawa 2005.

Herbst J., *Wewnętrzne zróżnicowanie sektora. Podstawowe fakty o branżach sektora organizacji pozarządowych w Polsce. Społeczeństwo obywatelskie*, w: *Raport*



z badania. *Kondycja sektora organizacji pozarządowych w Polsce 2004*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, marzec 2005.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład: Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.

Hobhouse L.T., *Liberalism*, Oxford University Press, London–New York–Toronto 1944.

Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2001.

Homa T. SJ, *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Wydawnictwo WAM – Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, Kraków 2002.

Homa T., *Non-governmental Organizations and Initiatives in the Public Sphere of the Civil Society in Poland after 1989*, w: Baran M., Babik M. (eds.), *Organized Civilization*, Jesuit University of Philosophy and Education „Ignatianum” – Jesuit Publishing House, Cracow 2008, s. 139-194.

Homa T., *Oblicza kultury politycznej – Kultura społecznego procesu komunikacji*, w: Gizicka D., Gizicki W. (red. naukowa), *Człowiek i społeczeństwo wobec wyzwań współczesności. Aspekty kulturowe i społeczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 90-99.

Homa T., *Spółeczność polityczna a Wspólnota Kościoła. Historia – terażniejszość – perspektywy*, w: Gielarowski A., Homa T., Urban M. (red. naukowa), *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków 2008, s. 83-105.

Homa T., *Biblijne koncepcje człowieka. Szkice antropologiczne*, w: Mółka J. SJ, Łuszczak G. SJ (red. naukowa), *Docere et educare*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Homa T., *Etos samorządowca w świetle społecznej myśli Kościoła katolickiego*, w: Morawski R., Jemczura T. (red. naukowa), *W kierunku samoorganizacji społecznej. Społeczeństwo obywatelskie w działaniu*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu, Racibórz 2009, s. 18-26.

Homa T., *Zagadnienie kłamstwa w sferze politycznej życia publicznego. Między starożytnością a współczesnością – szkice filozoficzne*, w: Zuziak W., Mysona Byrska J. (red. naukowa), *Kłamstwo w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2009, s. 177-189.

Homa T., *Kultura partycypacji – aktywność obywatelska między teorią a praktyką. Próba typologii*, w: Homa T., Bandoła Ł., Daraż-Duda K. (red.), *Naród, społeczeństwo, kultura*, Wydawnictwo Episteme, Kraków 2011, s. 175-206.

Homa T., *Koncepcja „rzeczywistego społeczeństwa obywatelskiego” i jego „kultury” w „Polityce i namiętności” Michaela Walzera. Szkice z filozofii politycznej*,

„Episteme. Czasopismo naukowo-kulturalne” 2012, nr 16, t. 1, s. 325-335.  
Wydawca: Stowarzyszenie Twórców Nauki i Kultury „Episteme”, ISSN 1895-4421.

Homa T., *Solzhenitsynesque Inspirations in the Philosophy of European Dissidentism of the Latter Half of the 20th Century. Philosophical-cultural Sketches*, w: Obolevich T., Homa T., Bremer J. (eds.), *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Honohan I., *Civic Republicanism*, Routledge, London–New York 2002.

Hoye W.J., *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, przekład: Jopek S., Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

Isin E.F., Turner B.S. (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage Publications, London 2002.

Izdebski H., *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2003.

Jakubowski M.N., *Narodowe i uniwersalne. Cztery studia o polskiej filozofii politycznej doby romantyzmu*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.

Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom II: *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom II: *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.

Janoski T., *Citizenship and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Jasińska-Kania A., Słomczyński K.M. (red.), *Władza i struktura społeczna, Księga dedykowana Włodzimierzowi Wesolowskiemu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

Jenks Ch., *Kultura*, przekład: Burszta W.J., Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999.



Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.

Kaczorowski P. (red.), *Nauka o państwie*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2006.

Kant I., *Metafizyki moralności*, przekład: Nowak E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład: Wartenberg M., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

Kant I., *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju – Projekt filozoficzny*, przekład: Żelazny M., Wydawnictwo COMER, Toruń 1995.

Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przekład: Żelazny M. [i inni], Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.

Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przekład: Żeleński (Boy) T., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1952.

Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przekład: Dąmbska I., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tom 1, przekład: Ajdukiewiczowie M. i K., w: Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, tom 1-2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, przekład: Pietrzyk-Reeves D., Słoniowski Ł., Olszowski R. [i inni], Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Kempny M., *Kultura narodowa wobec zmienności tradycji*, w: Kurczewska J., *Kultura narodowa i polityka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 64-79.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

Koehler K. (red. nauk.), *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Koehler K. (red. nauk.), *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

Kojder A. (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Wydawnictwo WAM i Komitet Socjologii PAN, Kraków 2007.

Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, alternatywy, I wydanie krajowe 1981.

Kołąkowski L., *Kłopoty z Polską*, Wydawnictwo Przedświt '83, [bmw, bdw].

- Kołąkowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Wydawnictwo Res Publica, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Demokracja jest przeciwna naturze*, w: Nowicka E., Chałubiński M. (red.), *Idee a zarządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 72-76.
- Kołąkowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, w: Szlachta B. (red.), *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2000, s. 403-410.
- Kołątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Konarski St., *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, oprac. W. Konopczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005.
- Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, tom 1 i 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1921.
- Koneczny F., *Dzieje administracji w Polsce w zarysie*, Nakładem i drukiem Okr. Szkoły Policji Państwowej Ziemi Wileńskiej, Wilno 1924.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Gebetner i Wolf, Kraków 1935.
- Koneczny F., *Państwo i prawo*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Koneczny F., *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Instytut Narodowy im. Romana Dmowskiego [bmw, bdw].
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski, Komorów 1997.
- Konrad G., *Antipolitics*, Harcourt Trade Publishers, London 1984.
- Kostarczyk A. (red.), *III Rzeczpospolita w trzydziestu odstępach. Nadzieje i rozczarowania po 1989 roku*, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Kowalczyk S., *Naród, Państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003.
- Kowska M. (red.), *Filozof w polis*, Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004.
- Koźmian S., *Rola narodowa i społeczna teatru*, w: tegoż, *Teatr. Wybór pism*, tom 1, Kraków 1959.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2003.

- Krauz-Mozer B., Borowiec P., *Czas społeczeństwa obywatelskiego. Między teorią a praktyką*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Krapiec M.A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.
- Krapiec M.A., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2003.
- Krapiec M.A., *Rozważania o narodzie*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., Untereiner W., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1952.
- Kroeber A.L., *Istota kultury*, przekład: Sztompka P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Król M., *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- Król M., *Między korporacją a społeczeństwem obywatelskim*, w: Markiewicz B. (red.), *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Kryńska E.J. (red.), *Staropolski etos wychowania*, Trans Humana, Białystok 2006.
- Kryńska E.J. (red.), *Ideale wychowania i wzory osobowe narodu polskiego w XIX i XX wieku*, tom 1, Trans Humana, Białystok 2006.
- Krzemiński I., Raciborski J. (wybór i oprac.), *Oswajanie wielkiej zmiany. Instytut Socjologii UW o polskiej transformacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Krzynówek A., *Państwo i sfera publiczna w modelu demokracji dyskursywnej*, w: Pietrzyk-Reeves D. (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 43-54.
- Kucharczyk G., *Polska myśl polityczna po roku 1939*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2009.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przekład: Ostromecka H., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001.
- Kulesza W.T., Winczorek P., *Demokracja u schyłku XX wieku*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992.

Kurczewska J., *Kanon kultury narodowej*, w: Kurczewska J., *Kultura narodowa i polityka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 25-63.

Kwiatkowski M., *Etyczne społeczeństwo obywatelskie w III RP*, „Rocznik Lubuski” 2003, t. XXIX, cz. I.

Kymlicka W., Norman W., *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach. Problemy, konteksty, pojęcia*, w: Misztal B., Przychodzeń M., *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, przekład: Malczewski J., Aletheia, Warszawa 2005.

Landgrebe L., *Rozumienie w naukach o duchu*, w: Sowinski G. (oprac.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993.

Larmore Ch., *Liberal and Republican conception of Freedom*, w: Weinstock D., Nadeau Ch., *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass Publishers, London 2004.

Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1994.

Legutko R., *Czas wielkiej imitacji*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1998.

Legutko R., *Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

Legutko R., *Podstawy filozoficzne integracji europejskiej*, w: Kuniński M. (red.), *Integracja europejska*, Ośrodek Myśli Politycznej – Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 23-32.

Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815 porównał i różnice ich rozważył Joachim Lelewel w roku 1831*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1861.

Lelewel J., *Wybór pism politycznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1954.

Lelewel J., *Wybór pism historycznych*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949.

Leś E., *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

Libelt K., *Pisma o oświacie i wychowaniu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.

Libelt K., *Filozofia i krytyka*, tom I – *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, tom II – *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Rau Z., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

- Machiavelli N., *Księżę*, przekład: Nanke Cz., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekład: Chmielewski A., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład: Chmielewski A. [i inni], Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, przekład: Chmielewski A. [i inni], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Magnette P., *Citizenship: the History of an Idea*, ECPR Press, London 2005.
- Mańkowski T., *Genealogia sarmatyzmu*, Towarzystwo Wydawnicze „Łuk”, Warszawa 1946.
- Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002.
- Mariański J., Smyczek L. (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Wydawnictwo WAM i Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Kraków 2008.
- Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Maryniarczyk A., Gondek P., Stępień K. (red.), *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, KUL, Lublin 2008.
- Mazurkiewicz P., *Polityka jako roztropna troska o dobro wspólne: koncepcja polityki w katolickiej nauce społecznej*, w: Wesołowski W. (red.), *Koncepcje polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 98-123.
- Michalewska-Pawlak M., *Obywatelskość demokratyczna jako idea normatywna w koncepcjach polityczno programowych polskiej opozycji w latach 1980–1989*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010.
- Michalkiewicz S., *Dobry „zły” liberalizm*, Wydawnictwo von Borowiecki 2005.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.
- Michnik A., *Polityka i marzenia*, w: V. Havel, *Thriller i inne eseje*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988.
- Michnik A., *Związek zawodowy już nie wystarczy*, „Gazeta Wyborcza”, nr 108, wydanie z dnia 6 X 1989.
- Michnik A., *Rozmowa z integrystą*, „Gazeta Wyborcza”, nr 263 (1036), wydanie z dnia 7-8 XI 1992, s. 9.
- Michnik A., *Wściekłość i wstyd*, „Zeszyty Literackie”, Warszawa 2005.

Michnik A., *Szanse polskiej demokracji. Artykuły i eseje*, AGORA S.A., Warszawa 2009.

Miklaszewska J. (red.), *Rozum a porządek społeczny*, Instytut Filozofii – Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2002.

Mikulski L., Świętochowski A., *Praca u podstaw*, cz. III, „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 12.

Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przekład: Hołówka J., Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1995.

Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, przekład: Ossowska M., Kurlandzka A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.

Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

Ministerstwo Polityki Społecznej, *Strategia wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na lata 2007–2013*, Warszawa 2005.

Ministerstwo Polityki Społecznej, *Program Operacyjny Społeczeństwo Obywatelskie. Narodowy Plan Rozwoju 2007–2013. Projekt*, Warszawa, wrzesień 2005.

Ministerstwo Rozwoju Regionalnego, *Program Operacyjny Kapitał Ludzki. Narodowa Strategia Spójności 2007–2013*, projekt przyjęty przez Radę Ministrów w dniu 31.05.2006 r. Warszawa, maj 2006.

Mises L., von, *Liberalism in the Classical Tradition*, Cobden Press – The Foundation for Economic Education, Inc., San Francisco – New York 1985.

Miszalska A., *Moralność a demokracja – uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002, s. 163-186.

Mochnacki M., *Pisma krytyczne i polityczne*, tom I i II, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 1996.

Mochnacki M., *Rozprawy literackie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz De Agostini Polska Sp. z o.o., Wrocław 2004.

Monteskiusz, *O duchu praw*, przekład: Boy-Żeleński T., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Moń R., *Warto czy należy. Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011.

Mouritsen P., *Four Models of Republican Liberty and Self-government*, w: Honohan I., Jennings J. (eds.), *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, Oxon–New York 2006.



- Narecki K., *Słownik terminów arystotelesowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Nohlen D. (Hrsg.), *Lexikon der Politik*, C.H. Beck Verlag – Directmedia, Berlin 2004, Digitale Bibliothek Band 79.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Nowak M., Pluciński P., *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Wydawnictwo: Korporacja HAI!ART, Kraków 2011.
- Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, w: Krzemiński I., Raciborski J. (wybór i oprac.), *Oswajanie wielkiej zmiany. Instytut Socjologii UW o polskiej transformacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Ogrodziński P., *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1991.
- Olejniak S. ks. (oprac.), *Teologia moralna w obliczu aktualnego etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich odbytego w Krakowie 17-19 IX 1974*, Kraków 1977.
- Orth E. (Hrsg.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg 1982.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Ostaszewski P., *Liberalizm*, w: Kaczorowski P. (red.), *Nauka o państwie*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2006.
- Pacześniak A., *Bariery obywatelskości w polskim społeczeństwie po 1989 roku*, w: Bokajło W., Wiktorska-Święcicka A. (red.), *Europa obywateli. Polskie społeczeństwo obywatelskie in actu*, Wydawnictwo ATUT, Wrocław 2007.
- Pamuła S., *Słownik komunikacji społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1997.
- Pamuła S., *Opinia publiczna w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: Gofron A. (red.), *Pedagogika jako kierunek studiów*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1998, s. 337-351.
- Pamuła S., *III Rzeczpospolita w prasie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002.
- Pamuła S., *Jan Patočka i jego wizja życia sub specie aeternitatis*, w: Ziemiański S. SJ (red.), *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Wydawnictwo Ignatianum –Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 495-504.

Pamuła S., *Etos współczesnego homo communicans*, w: Drożdż M. (red.), *Wolność w mediach – między poprawnością a odpowiedzialnością*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2010, s. 239-250.

Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.

Paweł IV, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.

Pelc J., *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, w: *Sarmackie theatrum*, t. 1, *Wartości i słowa*, praca zbiorowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.

Pettit P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997.

Piątek Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Piekarski R. (red.), *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997.

Pietrzyk-Reeves D., *Spółeczeństwo obywatelskie*, w: Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.

Pietrzyk-Reeves D., *Sfera publiczna a demokratyczne obywatelstwo*, w: Pietrzyk-Reeves D. (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 27-41.

Pius XI, *Quadragesimo anno. Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i udoskonaleniu go według norm prawa Ewangelii*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1984.

Platon, *Kriton*, w: Platon, *Dialogi*, przekład: Witwicki Wł., tom I, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.

Platon, *Państwo*, przekład: Witwicki Wł., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.

Platon, *Prawa*, przekład: Maykowska M., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960.

Platon, *Protagoras*, przekład: Regner L., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Pobóg-Malinowski W., *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, Paryż 1953.



Pocock J.G.A., *Virtues, Rights, and Manners. A Model of Historian and Political Thought*, w: *Political Theory*, Vol. 9 No. 3, August 1981, 353-368.

Pocock J.G.A., *The Ideal of Citizenship Since Classical Times*, w: Beiner R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, New York 1995.

Podrez E., *Obecność etyki w życiu publicznym. Etyka Sokratesa czy Foresta Gump-a?*, w: Pawlica J. (red.), *Etyka a życie publiczne, Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków, 7-8 czerwca 1996, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1997, s. 95-102.

Podrez E., *Etyka i praworządność na Wyspach Szczęśliwych*, w: Pawlica J. (red.), *Etyka a prawo i praworządność, Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków, 2-3 czerwca 1997, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 177-185.

Podrez E., *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, w: Probuscka D. (red.), *Etyka i polityka*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005, s. 69-79.

Podrez E., *Ideał pięknego człowieczeństwa. Arystoteles – Kant*, w: Wilkoszewska K. (red.), *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 655-668.

Podrez E., *Kompromis a dobro wspólne*, w: Probuscka D. (red.), *Dobro wspólne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2010, s. 43-53.

Podrez E., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2003.

Popper K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tom 1 i 2, przekład: Krahelska H., Jedlicki W., opracowanie Chmielewski A., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Probuscka D. (red.), *Dobro wspólne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2010.

Pupík Z., *Možnosti interaktivity kultúry a výchovy v procese hľadania homo culturalis*, w: Pupík Z., Paľa G., Tirpák P. (red.), *Možnosti výchovy v súčasných podmienkach kultúry*, Inštitút Communio, Žilina 2010.

Pupík Z., *Duchovný potenciál strednej Európy na začiatku XXI. stornia*, w: Pupík Z., Václav D. (red.), *Identita strednej Európy*, Inštitút Communio, Žilina 2012.

Ratzinger J., *Kościół, Ekumenizm – Polityka*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1990.

- Rau Z., *Jakich obywateli potrzebuje państwo liberalne*, w: Piekarski R. (red.), *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997, s. 333-343.
- Rau Z., *Liberalizm*, w: Chojnicka K., Kozub-Ciembroniewicz W. (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przekład: Panufnik M. [i inni], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przekład: Margański J., TAIWPN Universitas, Kraków 2006.
- Rittel S. J., *Kultura w dyskursie obywatelskim*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2004.
- Rothacker E., *Pojmowanie, wyjaśnienie, rozumienie*, w: Sowinski G. (oprac.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, w: Rousseau J.J., *Umowa społeczna. List o widowiskach*, przekład: Umowa... – Peretiatkowicz A., List... – Bieńkowska W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Rudzki J., *Aleksander Świętochowski i pozytywizm warszawski*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Ryan A., *Liberalizm*, w: Goodin R.E., Pettit P. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przekład: Cieśliński C., Poręba M., Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2002 s. 380-406.
- Ryan A., *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, New Jersey 2012.
- Sadurski W., *Demokracja bez wartości*, „Teologia Polityczna” 2005-2006, nr 3.
- Sala G.B. SJ, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.
- Sarbiewski M.K., *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, przekład: M. Plezia, Zakład Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1954.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przekład: Amsterdamski P., Grinberg D., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Seligman A.B., *The Idea of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton 1992.

- Shils E., *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, w: Michalski K. (oprac.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994.
- Sikora A., *Mysliciele polskiego romantyzmu*, Verba, Chotomów 1992.
- Skarga P., *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Skoczyński J., *Idee historiozoficzne Feliksa Koniecznego*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991.
- Skoczyński J. (red.), *Feliks Konieczny dzisiaj*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tom 1 i 2, przekład: tom 1 – księga I: Wolff G. i Einfeld O., księgi II i III: Sadowski Z., tom 2 – księga IV: Prejbisz A., księga V: Jasińska B., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.
- Smolar A., *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Styrna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Ad laborem, Kraków 1996.
- Smolar A., *Polska rewolucja*, „Gazeta Wyborcza”, 5-6 XI 1994, w: Śpiewak P. (wstęp, wybór i układ), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Sołżenicyn A., *Żyć bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973–1980*, przekład: Wołodźko A., Editions Spotkania, Warszawa 1993.
- Sorge B. SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, przekład: Zaręba M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Stankiewicz-Kopeć M., *Pomiędzy klasycznością a romantycznością. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Stasiewicz K., Achremczyk S. (red.), *Mędzy Barokiem a Oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1997.
- Staszic St., *Przestrogi dla Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.

Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.

Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź*, w: Zuziak W. (red.), *Idea solidarności dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 57-68.

Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków – Warszawa 2006.

Stawrowski Z., *Wartości a wspólnota*, w: Filek J., Sosenko K. (red. nauk.), *Poznać człowieka, Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007, s. 279-284.

Stępień A.B., *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teoria relacji: filozoficzne i logiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.

Stróżewski W., *O pojęciu patriotyzmu*, w: Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981.

Stróżewski W., *Płaszczyzny sensu*, w: Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków Wydawnictwo Znak, 2005.

Stróżewski W., *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, w: Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

Stróżewski W., *Kilka refleksji o patriotyzmie*, „Tygodnik Powszechny” nr 27 (2973), 02.07.2006, s. 5.

Strzeszewski M. (oprac.), *Czy obywatele mają wpływ na sprawy publiczne, Komunikat z badań BS/15/2008*, Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, styczeń 2008.

Stuchlik-Surowiak B., *Sarmatyzm – dzieje jednego pojęcia*, „Perspektywy Kultury” 2012 (1), nr 6, s. 21-38.

Surdykowski J., *Duch Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.

Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994.

Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000.

Szahaj A., *Jaka wspólnota?*, w: Jakubowski M.N. [i inni] (red.), *Indywidualizm. Wspólnotowość. Polityka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2002.

Szahaj A., *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008.

Szahaj A., *Liberalizm. Wspólnotowość. Równość*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

Szlachta B., *Z dziejów polskiego konserwatyzmu*, Wydawnictwo DANTE s.c., Kraków 2000.

Szlachta B. (red.), *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2000.

Szlachta B. (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

Szlachta B., *Państwo a obywatel (uwagi o pojmowaniu obywatelstwa i praw z nim związanych)*, w: Szlachta B., *Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012, s. 51-84.

Szomburg J. (red.), *Jaka podmiotowość Polski XXI wieku?*, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk 2010.

Ślipko T. SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, tom 2 – *Etyka społeczna*, wydanie II poszerzone, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przekład: Rymarczyk P., Szubka T., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004.

Środa M., *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.

Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2003.

Świętochowski A., *Tradycja i historia wobec postępu*, „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 19.

Świętochowski A., *Wskazania polityczne, w książce poświęconej dwudziestopięcioleciu twórczości T.T. Jeża*, Ognisko, Warszawa 1882.

Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, nakład Gebethnera i Wolfa, Kraków, G. Gebethner i Spółka, Warszawa 1910.

Tam H., *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2011.

Tarasiewicz P., *Spór o naród*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład: Gruszczyński M. [i inni], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Tylor E., *Primitive Society*, London 1871, t. 1: Primitive Culture.

Tazbir J., *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, w: Stefanowska Z. (red.), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998.

Tazbir J., *Sarmaci i świat*, w: Tazbir J., *Prace wybrane*, tom 3, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001.

Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: Tischner J., Kłoczowski J.A., *Wobec wartości*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2001.

Tismăneanu V., *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, przekład: Jankowska H., Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2000.

Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przekład: Janicka B., Król M., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005.

Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, przekład: Wolska A., Czytelnik, Warszawa 1970.

Tomasz z Akwinu, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, ed. Leon.

Tomasz z Akwinu, *De regno. Ad regem Cypri*, ed. Leon.

Towiański A., *Wybór pism i nauk*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2004.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

Tymowski K., *Poezje wybrane*, wyboru dokonała i opracowała Treffer A., Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977.

Ulewicz T., *Sarmacja. Zagadnienie sarmatyzmu*, Collegium Columbinum, Kraków 2006.

Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, przekład: Malaga K., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.



- Walicki A., *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Polska Akademia Nauk IFiS, Warszawa 2000.
- Wasilewski J. (red.), *Konsolidacja elit politycznych 1991–1993*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1994.
- Walzer M., *Polityka i namietność – O bardziej egalitarny liberalizm*, przekład: Jankowska H., Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2006.
- Weiler J.H.H., *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, przekład: Michera W., Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.
- Wesołowski W., *Koncepcje polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009.
- Węgrzecki A., *Czym jest „myślenie według wartości”*, w: Zuziak W. (red.), *Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2001, s. 91–98.
- Wiatr J.J., *Reforma czy upadek systemu?*, w: Krzemiński I., Raciborski J. (wybór i oprac.), *Oswajanie wielkiej zmiany. Instytut Socjologii UW o polskiej transformacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przekład: Wolniewicz B., PWN, Warszawa 1972.
- Wnuk-Lipiński E., *Postkomunistyczna scena polityczna – udział obywatela w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego*, w: Dąbrowska E., Lipiec I., Morawiec K., Stryna D. (red.), *Od komunizmu do demokracji. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Ad laborem, Kraków 1996.
- Wnuk-Lipiński E., Bukowska X., *Obywatelskość à la polonaise – czyli jakimi obywatelami są Polacy?*, „Nauka” 2009, nr 1, s. 23–46.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Woleński J., *Oświecenie*, w: Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne – Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2007.
- Wróblewski M. (red.), *Spór o liberalizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Wyczański A., *1506–1586*, w: Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Zuziak W., *Opportunities for Catholicism in the Transformations in Post-Communist Society in Poland*, „Analecta Cracoviensia” 2001 (XXXIII), s. 267-282.

Zuziak W. ks., *Wartości w życiu publicznym Polski i Europy*, w: Jagiełło J. ks., Zuziak W. ks. (red.), *Człowiek wobec wartości*, Wydawnictwo Znak – Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 133-149.

Zuziak W. ks., *Společné perspektivy etyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006.

Zuziak W. ks., *Jak przywrócić sumienie w życiu indywidualnym i społecznym*, w: Jagiełło J. ks., Zuziak W. ks. (red. naukowa), *Sumienie w świecie wolności*, Wydawnictwo Znak – Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2007, s. 273-289.

Zuziak W. ks., *Dojrzewanie człowieka do godności*, w: *Testi Joannis Pauli II, Księga Jubileuszowa z okazji 70. Urodzin Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza Metropolity Krakowskiego i Wielkiego Kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, Kraków 2009, s. 169-182.

Ziółkowski M., *Společno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002, s. 17-41.

Żbikowski P., *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce... Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1998.

## Badania i raporty

*Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków. Raport.* Czapiński J., Panek T. (red.), Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa, 25.09.2005.

*Diagnoza społeczna 2007. Warunki i jakość życia Polaków. Raport.* Czapiński J., Panek T. (red.), Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 10.09.2007.

*Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport.* Czapiński J., Panek T. (red.), Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 29.11.2009.

*Diagnoza społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków. Raport.* Czapiński J., Panek T. (red.), Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 30.09.2011.

*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005*, Gumkowska M., Buttler D., Szołajska J., Herbst J., Wygnański J. (red.), źródło: Portal NGO.pl, strona: <http://www.badania.ngo.pl/>.



*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2005*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa. Źródło: Portal NGO.pl, strona: <http://www.badania.ngo.pl/x/131687>

*Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego 2007*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa, 25 stycznia 2008. Źródło: Portal NGO.pl, strona: <http://www.civicpedia.ngo.pl/x/322215>

NGO Sustainability Index 2000, Raport 2000, źródło: Portal NGO.pl.

NGO Sustainability Index 2001, Raport 2001, źródło: Portal NGO.pl.

NGO Sustainability Index 2003, NGO Sustainability Index 2003 w Polsce, wersja Stowarzyszenia KLON/JAWOR, źródło: Portal NGO.pl.

*Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania 2002*, Dąbrowska J., Gumkowska M., Wygnański J. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2002.

*Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania 2004*, Gumkowska M., Herbst J. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2005.

*Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania 2006*, Gumkowska M., Herbst J. (red.), Warszawa 2006.

*Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych – Raport z badania 2008*, Gumkowska M., Herbst J., Radecki P., Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008.

*Podstawowe fakty o sektorze pozarządowym 2008*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, źródło: Portal NGO.pl, strona: <http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosci/362510.html>

*Polacy o swoje aktywności społecznej. Komunikat z badań BS/20/2008*, Wciórka B. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, luty 2008.

*Samorządność w Polsce. Bilans dwudziestolecia, Komunikat z badań BS/144/2010*, Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, październik 2010.

*Sektor Non-Profit w Polsce. Szkic do portretu*, Leś E., Nałęcz S., Wygnański J.J., Toepler S., Salamon L.M. (red.), The Johns Hopkins University, Instytut Studiów Politycznych PAN, Bank Informacji o Organizacjach Pozarządowych KLON, Warszawa, marzec 2000.

*Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998–2006, Komunikat z badań BS/19/2006*, Wciórka B. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, styczeń 2006.

*Wolontariat i filantropia w Polsce. Raport z badań 2002*, Dąbrowska J., Gumkowska M. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor.

*Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2003*, Dąbrowska J., Gumkowska M., Wygnański J. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor.

*Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2004*, Gumkowska M., Herbst J., Wygnański J. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor.

*Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2005*, Gumkowska M. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2005.

*Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2006*, Gumkowska M., Herbst J. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2007.

*Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2007*, Baczko A., Ogrocka A. (red.), Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008.

*Wybrane statystyki dotyczące funkcjonowania organizacji pozarządowych w Polsce w roku 1998* – na podstawie badań KLON/JAWOR, źródło: Portal NGO.pl, strona: <http://badania.ngo.pl/x/10800>

*Zaufanie do rządu, przedsiębiorstw, ONZ i organizacji pozarządowych w 20 krajach świata, Komunikat z badań BS/04/2006*, Wenzel M. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, styczeń 2006.

*Zaufanie społeczne w latach 2002–2008, Komunikat z badań BS/30/2008*, Wciórka B. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, luty 2008.

*Zaufanie społeczne, Komunikat z badań BS/29/2010*, Boguszewski R. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, marzec 2010.

*Zaufanie społeczne, Komunikat z badań BS/33/2012*, Cybulska A. (oprac.), Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa, marzec 2012.

## Akty prawne

Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 roku o fundacjach, (Dz.U. 1984, Nr 21, poz. 97, z późniejszymi zmianami).

Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 roku – prawo o stowarzyszeniach (Dz.U. Nr 20, poz. 104; jednolity tekst ustawy z dnia 31 maja 2001 roku, Dz.U. Nr 79, poz. 855).

Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, (Dz.U. 89.29.154 z dnia 23 maja 1989 r., z późniejszymi zmianami).

Ustawa z dnia 26 lipca 1991 roku o podatku dochodowym od osób fizycznych (Dz.U. z 2000 r. Nr 14, poz. 176, z późniejszymi zmianami).

Ustawa z dnia 15 lutego 1992 roku o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. z 2000 r. Nr 54, poz. 654, z późniejszymi zmianami).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku.

Ustawa z dnia 20 sierpnia 1997 roku o Krajowym Rejestrze Sądowym (Dz.U. z 2001 r. Nr 17, poz. 209, z późniejszymi zmianami).

Ustawa z dnia 20 listopada 1998 roku o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U. Nr 144, poz. 930, z późniejszymi zmianami).

Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (Dz.U. Nr 96, poz. 873) oraz przepisy wprowadzające ustawę o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie.

---

## INDEKS NAZWISK

**A**chremczyk Stanisław 173, 364  
Ajdukiewicz Maria 90, 354  
Ajdukiewicz Kazimierz 90, 354  
Allport Floyd Henry 121  
Almond Gabriel Abraham 15, 345  
Amsterdamski Piotr 308, 363  
Arendt Hannah 56, 57, 304, 345  
Arystoteles 13, 14, 22, 23, 29, 30-38, 40,  
41, 52-54, 82, 120, 129-132, 145-  
148, 150, 155, 170, 207, 284, 285,  
301, 308, 311-317, 345, 362

**B**achmann Klaus 345  
Baczko Anna 329, 330, 371  
Baczkowski Michał 345  
Babik Marek 352  
Baluch Jacek 9, 103, 345, 351  
Bandola Łukasz 352  
Baran Bogdan 289, 351  
Baran Michał 352  
Bardach Juliusz 15, 345  
Barilan Yechiel Michael 286, 346  
Bartmiński Jerzy 346  
Beiner Ronald 15, 16, 346, 362  
Benda Václav 102, 103, 105, 107, 108,  
111-114, 138  
Bentham Jeremy 82  
Bernacki Włodzimierz 346  
Bezat Piotr 205, 346  
Bieńkowska Wiera 363  
Biliński Piotr 205, 346  
Bittner Ireneusz 346  
Blandzi Seweryn 310, 351  
Bobko Aleksander 44, 49, 54, 220, 346  
Bocheński Józef Maria 347

Bodin Jean 133  
Bodzioch-Bryła Bogusława 349  
Bogardus Emory 121  
Boguszewski Rafał 371  
Bokajło Wiesław 10, 11, 15, 347, 360  
Borowiec Piotr 247, 348, 356  
Borowski Andrzej 173, 347  
Branicki Franciszek Ksawery 177  
Bukowska Xymena 11-13, 347  
Buksiński Tadeusz 38, 351  
Burszta Wojciech Józef 291, 353  
Buttler Dominik 369

**C**ern Karolina M. 360  
Chałubiński Mirosław 355  
Chimiak Galia 347  
Chmielewski Adam 300, 307, 309, 347,  
358, 362  
Chmielnicki Bohdan 177  
Chojnicka Krystyna 76, 347  
Chopin Fryderyk 201, 348  
Chżyńska M. 77  
Cieśliński Cezary 59, 350, 363  
Cieszkowski August 137, 183, 188, 190,  
347  
Ciżewska Elżbieta 132, 347  
Coleridge Samuel Taylor 81  
Comte August 197  
Cybulska Agnieszka 371  
Cyceron Kwintus (Quintus Tullius Cice-  
ro) 43  
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 22, 41-  
44, 130-132, 136, 145, 168, 281,  
301, 347  
Czapiński Janusz 321, 325, 326, 328,  
330, 336, 339, 369

- D**alton Russell J. 347  
 Dahrendorf Ralf 250, 251, 259, 348  
 Daraż-Duda Katarzyna 352  
 Dąbrowska Ewa 228, 320, 348, 350, 364, 368  
 Dąbrowska Justyna 370  
 Dąbska Izydora 89, 354  
 Dembowski Edward 137, 183, 184, 348  
 Dembińska-Siury Dobrochna 311  
 Descartes René zob. Kartezjusz  
 Disse Jörg 91, 348  
 Długosz Dagmir 348  
 Dmowski Roman 348  
 Dopartowa Mariola 201, 348  
 Drożdż Michał 361  
 Duchliński Piotr 287, 348  
 Dworkin Ronald 58, 348  
 Dziubka Kazimierz 10, 11, 15, 347, 348  
 Dziwisz Stanisław 369  
 Dziubecka Radosława 58, 350  
 Dzwonczyk Joanna 247, 348
- E**hrenberg John 15, 348  
 Einfeld O. 68, 364  
 Ekes Janusz 151, 164, 165, 348  
 Ellul Jacques 121  
 Etzioni Amitai 13
- F**alk Barbara J. 138, 348  
 Faulks Keith 15, 348  
 Fay B. 121  
 Ferber Rafael 349  
 Fichte Johan Gottlieb 90  
 Filek Jacek 285, 349  
 Filek Janina 349, 365  
 Filmer Robert 59, 64, 133  
 Fleischer Michael 291, 349  
 Frankiewicz Małgorzata 349  
 Frączak Piotr 253-258, 260, 261, 349  
 Frycz Modrzewski Andrzej 144-164, 166, 170, 171, 179, 301, 349
- G**adamer Hans-Georg 289, 349  
 Gałkowski Stanisław 308, 346, 349
- Gawin Dariusz 76, 102, 110, 111, 238, 349  
 Gawkowska Aneta 11, 349  
 Gąsowski Tomasz 4, 345, 349  
 Geremek Bronisław 320, 321, 336, 350  
 Gershon Shafir 15, 350  
 Gielarowski Andrzej 352  
 Gizicka Dorota 352  
 Gizicki Wojciech 352  
 Glaukon 28  
 Gliński Piotr 11, 76, 347, 349, 350  
 Godlewski Piotr 9  
 Godyń Mieczysław 56, 345  
 Gofron Andrzej 122, 360  
 Golka Marian 315, 338, 339, 350  
 Gołębiowski Bronisław 315, 338, 350  
 Gołuchowski Józef Wojciech 182  
 Gondek Paweł 279, 358  
 Goodin Robert E. 59, 350, 363  
 Gordon Thomas 23  
 Grabowiec Piotr 205, 350  
 Grabowska Mirosława 250, 350  
 Grace Edmond 350  
 Gray John 58, 59, 82, 83, 350  
 Grinberg Daniel 308, 345, 363  
 Gromska Daniela 30, 345  
 Gruszczyński Marcin 366  
 Grygianiec Mariusz 285, 350  
 Grzegorzczak Andrzej 223, 350  
 Grzeliński Adam 53  
 Gumkowska Marta 329, 330, 369-371
- H**abermas Jürgen 10, 38, 71, 82, 83, 121, 337, 351, 368  
 Haeffner Gerd 288, 289, 351  
 Hall John A. 15, 351  
 Hartman Jan 351  
 Havel Václav 9, 101-111, 138, 301, 345, 351, 358  
 Heater Derek 15, 16, 351  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 90-100, 136, 137, 182-184, 280, 301, 348, 351, 364, 367  
 Heidegger Martin 110, 288, 289, 310, 311, 313, 314, 316, 351, 358

- Heraklit 310, 311, 313  
 Herbst Jan 329, 330, 351, 369-371  
 Hobbes Thomas 62, 172, 352  
 Hobhouse Leonard Trelawny 59, 352  
 Hołub Grzegorz 287, 348  
 Hołówka Jacek 304, 352, 359  
 Homa Tomasz 102, 118, 352, 353  
 Honohan Iseult 21, 353, 359  
 Hoyer William J. 353  
 Humboldt Wilhelm von 77-79
- I**ngarden Roman 285, 289, 353  
 Isin Engin F. 15, 353  
 Izdebski Hubert 353
- J**agiello Jarosław 369  
 Jakubowski Marek N. 350, 353, 365  
 Jan Paweł II zob. Karol Wojtyła  
 Janicka Barbara 72, 367  
 Janion Maria 200, 202, 353  
 Jankowska Hanna 103, 367, 368  
 Janoski Thomas 15, 353  
 Jasińska B. 68, 364  
 Jasińska-Kania Aleksandra 353  
 Jedlicki Witold 29, 362  
 Jefferson Thomas 23  
 Jemczura Teresa 352  
 Jenks Chris 291, 353  
 Jennings Jeremy 21, 359  
 Jez Teodor Tomasz 195, 366  
 Jopek Stanisław 353  
 Judycki Stanisław 285, 354
- K**aczorowski Paweł 76, 354, 360  
 Kaniowski Andrzej Maciej 337, 351  
 Kant Immanuel 23, 31, 44-56, 90, 131, 132, 280, 285-287, 301, 308, 346, 354, 362, 363  
 Karol X Gustaw 177  
 Kartezjusz (Descartes René) 89, 90, 354  
 Kelly John M. 354  
 Kempny Maria 292, 354  
 Kierkegaard Søren 102  
 Klich Bogdan 320  
 Kluckhohn Clyde 291, 356  
 Kłoczowski Jan Andrzej 367  
 Kłoskowska Antonina 292, 354  
 Koehler Krzysztof 354  
 Kojder Andrzej 320, 354  
 Kołakowski Leszek 109, 226-231, 234-237, 258, 301, 354, 355  
 Kołłątaj Hugo 171, 195-197, 201, 301, 355  
 Konarski Stanisław 170-175, 179, 355  
 Koneczny Feliks 205-218, 279, 282, 299, 301, 346, 350, 355, 364  
 Konrad György 138, 355  
 Kostarczyk Andrzej 250, 350, 355  
 Kościański Artur 11, 349  
 Kotarbiński Tadeusz 135, 136  
 Kowalczyk Stanisław 284, 293, 355  
 Kowalska Małgorzata 355  
 Kozub-Ciembroniewicz Wiesław 76, 347, 363  
 Koźmian Stanisław 201, 202, 355  
 Krahelska Halina 29, 362  
 Krasnodębski Zdzisław 252, 258, 355  
 Krauz-Mozer Barbara 247, 348, 356  
 Krąpiec Mieczysław Albert 284, 286, 290, 293, 356  
 Kriton 39, 53, 361  
 Kroeber Alfred L. 291, 356  
 Król Marcin 72, 75, 76, 134, 135, 265, 356, 367  
 Kryńska Elwira J. 356  
 Krzemiński Ireneusz 225, 248, 356, 360, 368  
 Krzynówek Anna 356  
 Kucharczyk Grzegorz 247, 249, 356  
 Kuhn Thomas Samuel 14, 356  
 Kulesza Władysław T. 103, 356  
 Kurczewska Joanna 292, 354, 357  
 Kurlandzka Amelia 77, 308, 359  
 Kuroń Jacek 137, 247, 248  
 Kusak Leszek 91, 348  
 Kwiatkowski Mariusz 10, 357  
 Kymlicka Will 11, 13, 357

- L**achowska Dorota 10  
Landgrebe Ludvig 279, 357  
Landman Adam 91, 351  
Larmore Charles 21, 357  
Leliusz (Caius Laelius Sapiens) 41  
Legutko Ryszard 357  
Lelewel Joachim 143, 144, 178, 179, 185, 187, 188, 190-194, 357  
Leon XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci) 115  
Leś Ewa 357, 370  
Lewandowski Janusz 249  
Lewenstein Barbara 76, 347, 349, 350  
Libelt Karol 137, 182, 188, 194, 357  
Liehm Anton 224  
Lipiec Iga 228, 320, 348, 350, 364, 368  
Lipnik Wanda 71, 351  
Locke John 50, 51, 59-67, 69, 79, 80, 83, 85, 86, 90, 133, 301, 357  
Lubomirski Jerzy 165  
Lutosławski Wincenty 24, 205
- Ł**agodzka Anna 56, 304, 345  
Łukasiewicz Małgorzata 71, 351  
Łuszczak Grzegorz 118, 352
- M**achiavelli Niccolò 22, 308, 358  
MacIntyre Alasdair 13, 308, 358  
Madej Wojciech 56, 304, 345  
Madison James 23  
Magnette Paul 16, 358  
Malaga Krzysztof 11, 367  
Malczewski Jacek 11, 357  
Mańkowski Tadeusz 173, 358  
Marcel Gabriel 102  
Margański Janusz 289, 363  
Mariański Janusz 220, 223, 224, 238, 320, 350, 358, 359, 369  
Markiewicz Barbara 10, 265, 294, 306, 351, 356, 358, 365  
Maryniarczyk Andrzej 279, 358  
Matejko Jan 201  
Mayer Jacob-Peter 74  
Maykowska Maria 25, 361  
Mazurkiewicz Piotr 116, 358  
Meda M. 121  
Messner Johannes 121  
Michalewska-Pawlak Małgorzata 11, 282, 358  
Michalkiewicz Stanisław 249, 358  
Michalski Krzysztof 10, 289, 358, 363  
Michera Wojciech 368  
Michnik Adam 104, 138, 223, 224, 226, 236, 249, 259, 337, 358, 359  
Miklaszewska Justyna 359  
Mikulski Leopold 199, 359  
Mikułowski Pomorski Jerzy 121  
Mill John Stuart 59, 69, 77-82, 88, 135, 136, 197, 217, 308, 359  
Miłosz Czesław 219-223, 226, 231, 359  
Mises Ludwig, von 59, 359  
Miszańska Anita 224, 238, 242, 359  
Misztal Bronisław 11, 357  
Mochnacki Maurycy 184-194, 200-204, 221, 244, 301, 359  
Monteskiusz (Montesquieu Charles-Louis de Secondat) 359  
Moń Ryszard 4, 284, 359  
Morawiec Katarzyna 228, 320, 348, 350, 364, 368  
Morawski Rajmund 352  
Mouritsen Per 21-23, 359  
Mółka Janusz 118, 352  
Mysona Byrska Joanna 352
- N**adeau Christian 21, 357  
Nałęcz Sławomir 370  
Nanke Czesław 358  
Narecki Krzysztof 35, 360  
Nohlen Dieter 16, 360  
Norman Wayne 11, 13, 357  
Nowak Andrzej 345  
Nowak Ewa 47, 354, 360  
Nowak Marek 11, 360  
Nowak Stefan 225-227, 230, 231, 360  
Nowicka Ewa 355  
Nowicki Światosław Florian 90, 351

- Ogrocka Agnieszka 329, 330, 371  
Ogrodziński Piotr 252, 259, 360  
Olejniak Stanisław 360  
Olszowski Rafał 354  
Opaliński Krzysztof 165  
Orth Ernst 289, 360  
Orzechowski Stanisław 354  
Ossowska Maria 77, 308, 314, 359, 360  
Ostaszewski Piotr 76, 360  
Ostromecka Helena 14, 356
- P**  
Pacześniak Anna 11, 360  
Pakalski Dariusz 53  
Pal'a Gabriel 123, 362  
Pamuła Stanisław 121, 122, 253, 360, 361  
Panek Tomasz 321, 325, 326, 328, 330, 336, 339, 369  
Panufnik Maciej 304, 363  
Pasek Jarosław 304  
Patočka Jan 104, 138, 360  
Paweł VI (Giovanni Battista Montini) 23, 361  
Pawlica Jan 362  
Pelc Janusz 173, 361  
Peretiatkowicz Antoni 363  
Pettit Philip 21, 23, 59, 350, 361, 363  
Piątek Zdzisława 287, 361  
Piech Zenon 345  
Piekarski Romuald 361, 363  
Pietrzyk-Reeves Dorota 10, 15, 20, 84, 347, 354, 356, 361  
Piotrowicz Ludwik 14, 31, 35, 345  
Pius XI (Achille Ratti) 115, 117, 361  
Pius XII (Eugenio Pacelli) 122  
Platon 23-30, 34, 38, 39, 41, 42, 48, 52-54, 91, 97, 120, 129-132, 145-147, 170, 301, 311, 348, 361  
Plezia Marian 144, 363  
Pluciński Przemysław 11, 360  
Pobóg-Malinowski Władysław 182, 198-200, 361  
Pocock John Greville Agard 16, 21, 23, 362
- Podbielski Henryk 40, 345  
Podrez Ewa 31, 286, 287, 362  
Popper Karl 29, 76, 362  
Poręba Marcin 59, 350, 363  
Prejbisz A. 68, 364  
Probucka Dorota 307, 351, 362  
Protagoras 26, 27, 48, 361  
Przychodzeń Marek 11, 357  
Pupik Zdeno 123, 362  
Putnam Robert 339
- R**  
Raciborski Jacek 225, 248, 356, 360, 368  
Radecki Przemysław 329, 330, 370  
Radziejowski Hieronim 165  
Radziwiłł Bogusław 165, 177  
Radziwiłł Janusz 165  
Rakoczy Jerzy II 177  
Ratzinger Joseph (Benedykt XVI) 116, 362  
Rau Zbigniew 51, 59, 76, 357, 363  
Rawls John 59, 303, 304, 308, 363  
Regner Leopold 26, 361  
Ricoeur Paul 289, 363  
Rittel Stefan Jerzy 363  
Roche Maurice 13  
Rogaczewska Maria 253-258, 260, 261, 349  
Rokeach Milton 13  
Romaniuk Adam 304  
Rothacker Erich 279, 363  
Rotundus Augustyn 354  
Rousseau Jean-Jacques 23, 363  
Rovigatti Vitaliano 121  
Rudzki Jerzy 195, 198, 199, 363  
Ryan Alan 59, 77, 363  
Rymarczyk Piotr 366  
Rzewuski Seweryn 177
- S**  
Sadowski Jerzy 347  
Sadowski Z. 68, 364  
Sadurski Wojciech 363  
Sala Giovanni B. 363  
Salamon Lester M. 370



- Sandel Michael J. 58, 348  
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 144, 363  
 Sartori Giovanni 307, 308, 363  
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 90, 182, 184-186  
 Schlegel August Wilhelm 184  
 Schlegel Friedrich 184  
 Scypion Afrykański Młodszy (Publius Cornelius Scipio Africanus Minor Aemilianus) 22, 41-43, 136  
 Seligman Adam B. 13, 15, 363  
 Shils Edward 10, 364  
 Siciński Andrzej 76, 347, 349, 350  
 Sidney Algernon 23  
 Sikora Adam 364  
 Skarga Piotr 166-170, 179, 301, 364  
 Skinner Quentin 21, 23, 364  
 Skoczynski Jan 171, 182, 186, 205, 364, 368  
 Słomczyński Kazimierz M. 353  
 Słoniowski Łukasz 354  
 Smith Adam 59, 67-72, 79, 86, 133-135, 301, 364  
 Smolar Aleksander 228, 252, 364  
 Smyczek Leon 320, 358  
 Sokrates 24, 26-29, 39, 42, 53, 97, 362  
 Sołżenicyn Aleksander 102, 109, 364  
 Sorge Bartolomeo 124, 364  
 Sosenko Kazimierz 365  
 Sowinski Grzegorz 279, 357, 363  
 Spencer Herbert 197, 198  
 Spieker Manfred 220, 346  
 Stankiewicz-Kopeć Monika 187, 189, 364  
 Stasiewicz Krystyna 173, 364  
 Staszic Stanisław 171, 175, 176, 179, 364  
 Stawrowski Zbigniew 48, 263, 365  
 Stefanowska Zofia 144, 151, 367  
 Stępień Antoni Bazyli 291, 365  
 Stępień Katarzyna 279, 358  
 Stróżewski Władysław 289, 292, 294-299, 304, 306, 365  
 Strzeszewski Michał 365  
 Strzyżewski Mirosław 184  
 Stuchlik-Surowiak Beata 173, 365  
 Surdykowski Jerzy 365  
 Styryna Dariusz 228, 320, 348, 350, 364, 368  
 Symotiuk Stefan 346  
 Szacka Barbara 289, 365  
 Szacki Jerzy 59, 74, 355, 365  
 Szahaj Andrzej 58, 307, 309, 365, 366  
 Szawiel Mariola 345  
 Szczepaniak Renata 349  
 Szczesny Potocki Stanisław 177  
 Szlachta Bogdan 20, 84, 229, 308, 345, 355, 361, 366  
 Szomburg Jan 366  
 Szolańska Justyna 369  
 Sztompka Piotr 291, 356  
 Szubka Tadeusz 366  
 Szymona Wiesław 288, 351  
 Ślipko Tadeusz 292-301, 366  
 Śpiewak Paweł 252, 308, 364, 366  
 Środa Magdalena 286, 366  
 Świętochowski Aleksander 195, 197-199, 301, 359, 363, 366  
**T**am Henry 308, 366  
 Tarasiewicz Paweł 293, 366  
 Taylor Charles 366  
 Tazbir Janusz 143, 144, 151, 164-166, 173, 177, 204, 364, 367, 368  
 Tirpák Peter 123, 362  
 Tischner Józef 48, 49, 159, 178, 220, 231-234, 239-245, 252, 253, 255, 259, 299, 301, 306, 346, 365, 367, 368  
 Tismăneanu Vladimir 103, 107, 367  
 Tocqueville Alexis de 23, 59, 71-76, 79, 87, 88, 134, 135, 250, 281, 367  
 Toepler Stefan 370  
 Tomasz z Akwinu 119, 301, 367  
 Towiański Andrzej 202, 367  
 Treffer Alicja 189, 367  
 Trenchard John 23

- Trentowski Bronisław 137, 183  
 Turner Bryan S. 15, 353  
 Turowski Jan 10, 13, 367  
 Tylor Edward 291, 292, 366  
 Tymowski Kantorbery Tomasz 189-191, 367
- U**  
 Ulewicz Tadeusz 173, 367  
 Ulpian (Gnaeus Domitius Annius Ulpianus) 145, 148  
 Untereiner Wayne 291, 356  
 Urban Marek 352
- V**  
 Václav Dušan 362  
 Verba Sidney 15, 345  
 Vernant Jean-Pierre 11, 367  
 Vidal-Naquet Pierre 11, 367  
 Voisé Waldemar 144, 349
- W**  
 Walicki Andrzej 292, 368  
 Warszawski Krzysztof 354  
 Wartenberg Mściśław 45, 354  
 Wasilewski Jacek 368  
 Waśko Andrzej 349  
 Walzer Michael 352, 368  
 Wałczyk Krzysztof 349  
 Wciórka Bogna 370, 371  
 Weiler Joseph Halevi Horowitz 368  
 Weinstock Daniel 21, 357  
 Wenzel Michał 371  
 Wesołowski Włodzimierz 44, 116, 346, 353, 358, 368  
 Węgrzecki Adam 91, 348, 365, 368  
 Wiatr Jerzy Józef 248, 368  
 Wiktorska-Święcicka Aldona 11, 360  
 Wilkoszewska Krystyna 31, 362  
 Winczorek Piotr 103, 356  
 Witkiewicz Stanisław 201  
 Wittgenstein Ludwig 279, 280, 332, 333, 368  
 Witwicki Władysław 24, 26, 39, 361  
 Władysław I Łokietek 143  
 Wnuk-Lipiński Edmund 11-13, 320-322, 336, 347, 368
- Wojtyła Karol (Jan Paweł II) 115-122, 125, 284, 287, 353, 368  
 Woleński Jan 171, 172, 182, 186, 364, 368  
 Wolff G. 68, 364  
 Wolska Anna 75, 367  
 Wołodźko Alicja 102, 364  
 Wonicki Rafał 368  
 Wróblewski Michał 32, 59, 368  
 Wyczański Andrzej 164, 368  
 Wygnański Jakub 253-258, 260, 261, 348, 349, 369, 370, 371
- Z**  
 Zachariasz Andrzej L. 346  
 Zaręba Małgorzata 124, 364  
 Ziemiański Stanisław 346, 360  
 Ziółkowski Marek 220, 224, 369  
 Znamierowski Czesław 62, 352  
 Znaniecki Florian 205  
 Znaniecki Przemysław 38  
 Zuziak Władysław 309, 352, 365, 369
- Ż**  
 Żbikowski Piotr 191, 369  
 Żelazny Mirosław 47, 48, 354  
 Żeleński Tadeusz (Boy) 89, 354, 359  
 Żmigrodzka Maria 200, 202, 353  
 Żółtowska Iwona 22, 347

