

Wspólnota czy społeczeństwo obywatelskie? Jednostki jako podmioty wyboru

Autor tekstu: **Wiera Paradowska**

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania różnicy między dwoma sposobami pojmowania ładu społecznego jako odpowiadającego naturze człowieka: wspólnoty wyznaniowej i społeczeństwa obywatelskiego. Wywód, który przeprowadzam, ma na uwadze rozstrzygnięcie **tradycyjnego sporu w kwestii źródła wartości – czy jest nim jednostka czy wspólnota**, oraz ma dowodzić, że **jedynie państwo demokracji liberalnej, którego fundamentem jest społeczeństwo obywatelskie, oparte o etykę obywatelską, odpowiada rzeczywistej naturze człowieka, jaką jest wolność**. Ukazaniu tego, czym jest natura człowieka, służy koncepcja podmiotowości, wywodząca się z rozwijanej od pewnego czasu tak zwanej metafizyki wyboru [1]. W świetle tej metafizyki źródłem wartości a zarazem sprawcą ładu społecznego jest człowiek. Jednocześnie „człowiekiem” tym nie jest ani gatunek ludzki, ani pojedyncza jednostka. Źródłem wartości są strony relacji wzajemnego upodmiotowienia, jakimi są pojedyncze jednostki. W relacji tej jednostki stają się podmiotami w wyniku ich aktu metafizycznego, czyli samookreślenia się wobec siebie i innego jako wartości, już to wartości równorzędnych, już to – nie równorzędnych. Samookreślenie się wobec siebie i innego jako wartości nie równorzędnych w wolnym akcie wyboru metafizycznego równa się konstytuowaniu podmiotowo-przedmiotowych relacji międzyludzkich według zasady panowania i posłuszeństwa. Tym samym równa się to tworzeniu ładu społecznego zogniskowanego wokół kształtującego się systemu wartości, w którym wartością dominującą jest władza jednych i posłuszeństwo drugich. Zgodnie z zarysowaną dalej koncepcją podmiotowo-podmiotowej natury człowieka, we wspólnocie, utworzonej zgodnie z zasadą panowania i posłuszeństwa, a więc również we wspólnocie wyznaniowej, natura człowieka zostaje rozerwana: funkcja kreatywna jest uzurpowana przez jednych, funkcja wykonawcza – narzucona innym.

Właśnie owo rozerwanie funkcji kreatywnej i wykonawczej jest podłożem propagowanej od pewnego czasu w Polsce wizji ładu społecznego, jakim jest „tradycyjna religijna wspólnota prawdziwych Polaków katolików” [2].

Z kolei podmiotowo-podmiotowy akt metafizyczny równa się domaganiu się i uznaniu przez strony relacji siebie nawzajem za wartości równorzędne, za podmioty. Akt ten konstytuuje inny ład społeczny i inny system wartości. Jest to świat wolności, świat swobód demokratycznych, pluralizmu i tolerancji. Jego fundamentem nie jest władza narzucana jednym przez drugich, lecz władza wynikająca z umowy, a tym samym władza, kierująca się prawem, zapewniającym zachowanie równej odpowiedzialności przed nim podmiotów, które owo prawo ustanowiły, czyli obywatele. Chcę w ten sposób powiedzieć, że każda wizja ładu społecznego, opartego o zasadę panowania i posłuszeństwa, niezależnie od takiej czy innej legitymizacji owego panowania (czy jest to konieczność przyrodnicza czy boska) zakłada wspomniane wyżej rozerwanie natury człowieka. Ład społeczny, powstający w wyniku owej deformacji, redukuje podmiotowość jednych jednostek tylko do roli jego kreatorów i strażników, a podmiotowość innych wyłącznie do wyrażenia zgody, wymuszonej za pomocą takich czy innych środków przemocy, na traktowanie siebie jak przedmioty wykorzystywane przed podmiot władzy jako narzędzia realizacji swoich celów partykularnych. Będę starała się pokazać, że jedyną polityczną formą, w pełni odpowiadającą naturze człowieka, jest obywatel, którego status jednostka uzyskuje tylko wówczas, kiedy łączy w sobie obie wspomniane wyżej funkcje, co czyni ją gwarantem swobód demokratycznych, praw człowieka i wolności osobistych.

*

Niepokojącym zjawiskiem w Polsce posolidarnościowej jest nasilający się atak na liberalizm i nawet na demokrację liberalną ze stanowiska katolickiej idei narodu. „Budowana obecnie przez katolicyzm konstrukcja teologiczno-ideologiczna – pisze Adam Chmielewski – jest w istocie wymierzona przeciwko światopoglądowi liberalnemu, ponieważ jest on obecnie jedynym oponentem, jaki pozostał i jaki faktycznie zagraża sile i wpływowi kościoła w narodzie katolickim, który w narastający sposób odchodzi w stylu życia od nakazów moralnych Ewangelii. Ponadto okazuje się, że ów niedawny sojusznik stanowi groźbę wcale nie mniejszą, niż poprzednio komunizm, a nawet znacznie poważniejszą” [3].

Zdaniem badaczy, idea narodu upowszechniła się w większości transformujących się krajów postkomunistycznej Europy wschodniej i środkowej. Jednocześnie idea ta stanowi poważną przeszkodę w budowaniu demokracji [4]. Głównie dlatego, że idea ta, eksponująca tożsamość lokalną, etniczną i partykularną [5] w istocie zastępuje ideę społeczeństwa obywatelskiego i etyki obywatelskiej, stanowiących niezmienny fundament demokracji zachodnich. Nieobecność struktur pluralistycznych i niezależnych elit, brak społecznych tradycji reformatorskich, w tym również — w obrębie instytucji wyznaniowych, oraz dziedzictwo rządów autokratycznych lub dyktatorskich, wywodzących się z jednej etnicznej większości lub wspieranych przez siły zewnętrzne [6] powoduje, że idea narodu zakorzenia się dość łatwo. Zwłaszcza odwołanie się do tradycji wyznaniowej powoduje, że idea ta znajduje szczególnie podatny grunt w świadomości nie przygotowanych do demokracji jednostek. Otwiera drogę do powstania ideologii narodowych, które faktycznie odpowiadają tylko części społeczeństwa, jednoczącej się wokół instytucji religijnych i ich symboliki. Jednak w myśl twórców ideologii narodowej właśnie ów proces decyduje o uzyskaniu przez jednostki danego społeczeństwa swojej tożsamości narodowej. Stąd idea narodu tylko pozornie nawiązuje do takich haseł demokratycznych jak wolność i prawa człowieka. W istocie żąda od jednostki posłuszeństwa wobec tradycyjnych norm i wartości, związanych z historycznym dziedzictwem kultury narodowej, przede wszystkim zaś religijno-patriotycznym, co w praktyce oznacza posłuszeństwo depozytariuszom tych wartości. Z pozycji tych zarzuca się liberałom to głównie, że odrzucają oni etykę normatywną, ufundowaną na wartościach religijnych, i zastępują ją relatywizmem moralnym, co prowadzi do rezygnacji państwa z powiedzenia, co jest dobre dla niego samego, dla narodu i dla wspólnoty politycznej [7]. W konsekwencji, mówią krytycy, sprowadza to państwo demokracji liberalnej na drogę anarchii i terroryzmu, a co gorsza stwarza niebezpieczeństwo totalitaryzmu jako koniecznej reakcji na nie. Interesującym wariantem tego rodzaju krytyki demokracji liberalnej są słowa ks. S. Kowalczyka, który pisze: „Wielu liberałów mówi o wolności i tolerancji, ale równocześnie kwestionuje wolność dla upowszechnienia prawd religijnych, etyki normatywnej i tradycji narodowo-patriotycznej. Postulują oni wolność dla różnego typu "mniejszości", ale nie tolerują prawdy, podzielanej przez większość wyznaniową, narodową czy ideową. Idea wolności staje się wówczas kamuflażem dla anarchizacji życia społecznego, walki z religią, patriotyzmem i etyką normatywną" [8].

Powyższy cytat jest dowodem na to, że w Polsce, w której idea narodu tradycyjnie dość silnie związana jest z katolicyzmem, ideologia narodowa opiera się na „prawdzie chrześcijańskiej” oraz etosie narodowo-patriotycznym. Etos ten mocno zakorzeniony jest w walce o zachowanie tożsamości narodowej w warunkach rozbiorów Polski przez obce mocarstwa, w której znaczącą rolę odgrywał Kościół katolicki [9]. Między innymi z tego względu w życiu publicznym obywateli polskich Kościół katolicki zawsze miał status podmiotu moralnego. Jednak dzisiaj, kiedy Polska buduje demokrację, niektórym środowiskom katolickim nie wystarcza wysoka pozycja moralna Kościoła. Chcą, aby katolicki system wartości miał status systemu uniwersalnego i jako taki stanowił fundament ładu społecznego wspólnoty politycznej, której formą jest państwo, odpowiadające większości wyznaniowej, czyli katolikom. Proces budowania i realizacji tej wizji trwa co najmniej od piętnastu lat. "Po zmianach 1989 roku — pisze Roman Graczyk - raz po raz okazywało się, że rozumienie demokratycznego porządku przez niektórych kościelnych hierarchów stoi w sprzeczności z jego podstawowymi regułami.

Prawo przepojone klauzulami wyznaniowymi; szkoła publiczna, media publiczne, wojsko jako instrumenty religijnego oddziaływania na Polaków; uroczystości państwowe jako okazja demonstrowania „jedności ideowo-religijnej narodu”; ingerencja biskupów w politykę kadrową państwa; dominujący wpływ przedstawicieli Episkopatu na kształt niektórych ustaw; agitacja wyborcza przy równoczesnym zapewnianiu o politycznej bezstronności Kościoła... — takie było nastawienie wystarczająco wielu i wystarczająco ważnych osób w Kościele, by taka też, do pewnego stopnia, stała się rzeczywistość nowej Polski" [10].

Dziś Polska jest nowa, ale, jak widać, nie całkiem demokratyczna. Wciąż jednak toczy się walka o jej nowe oblicze. Z jednej strony słychać hasła nawołujące do nowej ewangelizacji, rechrystianizacji i budowania IV Rzeczypospolitej, z drugiej nie milkną głosy w obronie demokracji, społeczeństwa obywatelskiego i etyki obywatelskiej. Wykorzystując wieloznaczność pojęcia liberalizmu i kojarzenie jednego z jego aspektów z szokiem ekonomicznym i różnego rodzaju nadużyciami, głosiciele „nowej ewangelizacji” starają się przekonać naród, że *liberalizm* zachodni przeżywa swój zmierzch i że Polska, aby uniknąć

„despotyzmu wolności”, [11] szukać powinna innych wzorów ładu społecznego. „Trudno mówić o przesileniu liberalizmu w kraju — pisze np. Szymon Krzyżaniak — w którym — jak dotychczas wcale nie zakorzenił się on na dobre. Jeśli przyjrzymy się jednak uważnie naszej rzeczywistości, to okaże się, że niewiele pozytywnych cech liberalizmu da się zauważyć... Czyżby schyłkowość współczesnego liberalizmu — zapytuje ten autor — nie pozwala mu ukazać się w naszym kraju w takiej formie, aby widoczne były jego najlepsze strony? Wydaje się, że... nie można raczej spodziewać się, że liberalizm — przynajmniej w klasycznej swej postaci — kiedykolwiek zakorzeni się naszym kraju” [12]. Z kolei Andrzej Szahaj, broniąc „liberalizmu ponowoczesnego” zarzuca przedstawicielom stanowiska katolicko-narodowego w Polsce, że swoją działalnością stwarzają realne zagrożenie dla praw i wolności obywatelskich. „Krytycy liberalizmu w Polsce - powiada — pytają bardzo często: dlaczego mamy uznawać pluralizm światopoglądowy i kulturowy, jeśli zdecydowana większość wspólnoty narodowej podziela te same przekonania? Czy pluralizm ów nie jest próbą wymuszenia na zdecydowanej większości narodu zgody na szerzenie błędu i nieprawdy? Czy pluralizm ów nie jest przypadkiem jedynie przykładem kulturowego podboju Polski przez Zachód, wyrazem czegoś, co określić można (ich zdaniem) mianem "liberalizmu totalitarnego" czy też „despotyzmu wolności”?” [13]. Innymi słowy, stwierdza Szahaj, mamy tu do czynienia ze stanowiskiem, które głosi, że "jeśli jakaś wspólnota podziela pewne przekonania, to wolno im dawać wyraz publicznie, na przykład przez to, że uczyni się je podstawą prawa państwowego. W ten sposób powstają w Polsce idee państwa prawdziwościowego, którego zadaniem byłoby wcielanie, za pomocą środków przymusu prawnopaństwowego, owej jedynej Prawdy, którą (jakoby) dzielają wszyscy Polacy [14]. Największy niepokój obrońców demokracji w Polsce wzbudza wysokie prawdopodobieństwo zastosowania „środków przymusu prawnopaństwowego” do zrzeczenia się przez jednostki współdziału w kreowaniu porządku społecznego „wspólnoty politycznej” i współdefiniowaniu legitymizującej go „Prawdy”.

Główna różnica między zarysowanymi wyżej stanowiskami w kwestii roli jednostki w procesie tworzenia porządku społecznego polega na różnym pojmowaniu źródła prawdy jako podstawy ładu moralnego. Dla wyznawców demokracji prawda jako dobro publiczne jest tworzona przez jednostki w procesie ścierania się ich poglądów, ich praw jednostkowych. Toteż prawda powstaje jako wynik debaty, dialogu, umowy społecznej itd. Wyznawcy religii są przeświadczeni, że mają do czynienia z prawdą daną, prawdą „objawioną”, a więc z prawdą jako dobrem wytworzonym przez absolutny autorytet moralny, przez stwórcę. W myśl takiego rozumowania prawda jest dobrem uniwersalnym jedynym dla wszystkich. W istocie autorem jedynej wartości i jedynej prawdy, którą jednostki mają wcielać w życie, jest powołująca się na stwórcę ziemską władza absolutna — Kościół i jego reprezentacja polityczna. Oznacza to, że jednostka w żadnej mierze nie jest ani twórcą, ani współtwórcą obowiązującej w społeczeństwie prawdy, norm etycznych i prawa. Przeznaczeniem jednostki jest jedynie wypełnienie prawa naturalnego zgodnego z prawem boskim. Prawem naturalnym jest więc konieczność podporządkowania się wspólnocie wyznaniowej z panującym w niej systemem wartości przez uznanie tej konieczności za prawdę absolutną w akcie wiary, w akcie absolutnego posłuszeństwa. „Prawda przeżywana, realizowana przez daną wspólnotę ludzką — powiada Cezary Michalski — jest jedynym realnym fundamentem trwałego ładu społecznego” [15]. Z kolei ks. S. Kowalczyk dowodzi: „Społeczność może przetrwać jedynie na bazie nienaruszalnych, fundamentalnych wartości i norm etycznych, co nieuchronnie wymaga świadomego i dobrowolnego podporządkowania własnych interesów dobru społecznemu, dobru wspólnemu. Wolność jednostki jest prawem, dobrem, ale nie jest dobrem absolutnym, nieograniczonym, wymaga przewidzianych zwykle prawem ograniczeń, bez prawdy i bez etosu nie ma wolności przeżywanej personalnie” [16]. W tym miejscu zasadne jest pytanie, jakie prawo ma na myśli Kowalczyk, kiedy stwierdza, że prawo to przewiduje „zwykle” ograniczenie „wolności jednostki”, jej „doba” i jej „prawa”? Zgodnie z niepokojami demokratów zapewne chodzi mu tu o prawo stosujące „środki przymusu prawnopaństwowego” w celu tłumienia prób wyrażania innego światopoglądu i innego etosu niż „Prawda Katolicka”.

Doktryna teologiczna działania takie legitymizuje prawem naturalnym wypływającym z chrześcijańskiej koncepcji natury człowieka. O takie właśnie prawo chodzi S. Kowalczykowi. Według katolickich ideologów narodowych, prawo naturalne, zgodnie z którym realizowana jest natura człowieka, o czym była już mowa, determinuje powstanie wspólnoty politycznej o etosie chrześcijańskim [17] i powołuje do życia państwo, które w pełni odpowiada „boskiemu pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka”. Takie pojmowanie prawa, według którego ma być

budowany łańd społeczny, zakłada, że przeznaczeniem jednostki nie jest uzyskiwanie statusu obywatela jako podmiotu kreującego (wraz z innym podmiotem i obywatelem) moralne podstawy prawa, zapewniającego „wolność waszą i naszą”. Wręcz przeciwnie, prawo naturalne, w odróżnieniu od prawa wynikającego z umowy społecznej, nakazuje jednostce zrzec się prawa do stanowienia reguł porządku i wymaga jedynie posłuszeństwa wobec reguł nie przez nią ustanowionych. Owo posłuszeństwo staje się miarą wartości jednostki i znakiem jej tożsamości. W wymiarze politycznym działanie prawa naturalnego równa się nakazowi posłuszeństwa wobec katolickich ideologów, którzy, definiując zbiorowość jako wspólnotę wyznaniową, narzucają jej (a przy okazji wygenerowanej w ten sposób mniejszości, nie należącej do tego wyznania) wymóg stosowania się do reguł, z tej definicji wypływających, a przede wszystkim do wspomnianej reguły posłuszeństwa. Wymiar polityczny polega tu na zastosowaniu środków przymusu państwowego, w tym przede wszystkim prawa, konstruowanego w oparciu o powyższe zasady. Zatem to w interesie pretendujących do władzy absolutnej podmiotów leży krytyka liberalizmu i odwołanie jednostek od pomysłu realizacji demokratycznego modelu państwa, w którym stosowanie środków przymusu państwowego odpowiada zasadom etyki obywatelskiej [18], a nie w interesie (i braku zainteresowania demokracją) „katolickiego” narodu.

W tym świetle szczególnego znaczenia nabiera stanowisko, które u podstaw łańd społecznego kładzie inne pojmowanie natury człowieka, nie sprowadzające źródła jego podmiotowości ani do boga, ani do konieczności przyrodniczej lub historycznej. Jednocześnie dopiero ukazanie owego źródła [19] jako miejsca, w którym działa mechanizm wytwarzania bytu wyższego, bytu metafizycznego, bytu-wartości oraz uniknięcie tradycyjnego błędu umieszczenia owego źródła albo w pojedynczej jednostce, albo we wspólnocie, daje pewność, że państwo demokracji liberalnej, w którym każda jednostka ma status obywatela. Formułowaniu zrębów takiego stanowiska służy poniższa analiza filozoficznych i psychologicznych podstaw społeczeństwa obywatelskiego, funkcjonującego zgodnie z zasadami etyki obywatelskiej jako społeczno-kulturowej formy podmiotowo-podmiotowej natury człowieka, ujawnionej przez metafizykę wyboru. Z niej też pochodzi podstawowa metodologiczna zasada wyjaśniania natury człowieka w wymiarze politycznym jako obywatela. Jest nią **paradygmat jedności podmiotu etyki i podmiotu etycznego**.

*

Od ponad trzydziestu lat trwa w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na Zachodzie renesans idei społeczeństwa obywatelskiego „ogromnie kiedyś popularnej, ale przez wiele lat prawie całkowicie zapomnianej” [20]. W Polsce idea ta odradzała się w warunkach nasilenia się moralnej i myślowej opozycji społeczeństwa wobec państwa przemocy, szczególnie w trakcie tworzenia związku „Solidarność”. „Był to — wspomina Bronisław Geremek — ruch oporu przeciw kłamstwu, opór myślowy” [21]. Wówczas ruch ten nie zakładał walki o władzę państwową. „Na specjalne pokreślenie — pisze Krystyna Rogaczewska — zasługuje fakt, iż idea ta została reaktywowana przez ruch „Solidarność”, ze szczególnym uwzględnieniem zasług J. Kuronia, który był jej orędownikiem” [22]. Jego uczestnicy kierowali się założeniem, że państwo jako takie oraz wszystkie instytucje z nim związane są powołane do stosowania przymusu. Powszechne było wówczas przekonanie, że konfrontacja z reżymem panującym ma odbywać się w sferze wartości etycznych. Toteż w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych powstał w Polsce etyczny model społeczeństwa obywatelskiego [23]. Model ten odznaczał się silnym akcentowaniem wspólnie wyznawanych wartości członków tego społeczeństwa w opozycji do wartości, narzucanych im przez nie akceptowane państwo. Według badaczy tego okresu, do powstania takiego modelu a następnie do prób jego realizacji doprowadziło uruchomienie powszechnej gotowości do działania dla dobra ogółu, czyli aktywizacja zmysłu moralnego, właściwego dla natury człowieka, na który wskazywali szkoccy prekursorzy idei etycznej społeczeństwa obywatelskiego. Właśnie zmysłowi moralnemu zawdzięczamy, mówi między innymi A. Seligman, badacz procesów transformacyjnych w krajach bałkańskich, społeczeństwo obywatelskie jako „budowlę nade wszystko etyczną” [24]. Z tego też powodu problem etyki obywatelskiej znalazł się w centrum zainteresowania teoretyków i działaczy opozycji. Swoją konkretyzację w Polsce etyka ta uzyskała w ideałach braterstwa i solidarności. Zdaniem J. Kuronia, właśnie te ideały są wyrazem społecznej natury człowieka, którą człowiek tworzy wraz z innym człowiekiem. Obecnie można sądzić, że główną intencją Kuronia było wykazanie, że dążenie do braterstwa jest odruchem społecznym człowieka i przejawem zmysłu moralnego jednostki, w którego wyniku jednostki współtworzą swój świat, siebie i wspólne wartości. „Zakładam — mówił Jacek Kuroń — że każdy człowiek tworzy wespół z innymi swój

świat... Tworzymy wspólne wartości i siebie wzajemnie, w nieustannym współdziałaniu jednostek, wspólnoty, pokoleń" [25]. Stanowisko takie umożliwiło opozycji demokratycznej współpracę z Kościołem; początkowo to pluralistyczne stanowisko nie przeszkadzało również Kościołowi w podejmowaniu współpracy w obliczu wspólnego przeciwnika.

Władzy totalitarnej przeciwstawiano więc etykę godności, braterstwa oraz praw i swobód obywatelskich.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na szczególnie ważny element spuścizny J. Kuronia, jakim jest jego próba rozwiązania kwestii źródła etyki obywatelskiej. Kuroń podkreśla, że moralna przemiana społeczeństwa w duchu demokracji ma nastąpić za sprawą współdziałających jednostek, a nie za sprawą wspólnoty. Innymi słowy, jednostka, w relacji współtworzenia z inną jednostką (a nie „wspólnota”) jest według niego podmiotem wolności demokratycznej. Zatem każdy ruch, który za wartości nadrzędne uznaje ideały, w tym również religijne ideały, wymagające podporządkowania się jednostki wspólnocie (a w istocie definiującym ją autorytetom), skazany jest na budowanie państwa przemocy. Odruch braterstwa nie jest przeżyciem, którym kierują wartości religijne, nakazujące upodobnienie się do narzuconego odgórnie uniwersalnego wzoru podmiotu moralnego. „W takim przeżyciu — pisze Jacek Kuroń — Bóg drugiego człowieka jest także moim Bogiem, ale też tylko ze względu na niego [drugiego człowieka — W.P.], dla niego, a już nie mógłbym powiedzieć, że dzięki niemu. Bo tylko drugi człowiek jest dla mnie wartością samą w sobie, nadrzędną, a wszystko inne jest wobec niej wtórne" [26].

W świetle metafizyki wyboru, uznanie przez Kuronia innej jednostki za „wartość nadrzędną”, za podmiot, połączone z oczekiwaniem uznania, zgodnie z zawartą tu zasadą wzajemności, jego przez inną jednostkę również za wartość nadrzędną, za podmiot, jest wskazaniem na źródło cnoty, na źródło wspomnianych wyżej wspólnych wartości, a zwłaszcza na mechanizm tworzenia siebie i innego jako wartości równorzędnych. Jednak Kuroń dostarcza tu tylko wskazówki, aczkolwiek wskazówki bardzo cennej; brakuje tu wizji najważniejszej: przebiegu procesu wzajemnego upodmiotowienia, brakuje sformułowania jego przesłanek filozoficznych. Zarazem stanowisko teoretyczne Kuronia nie pozostawia wątpliwości co do tego, że jest ono podyktowane jego „zmysłem moralnym” — jego podmiotowo-podmiotowym wyborem metafizycznym [27].

*

Dzisiaj, kiedy w walce o władzę w Polsce uczestniczy Kościół katolicki [28], stanowisko aksjologiczne wczesnej „Solidarności”, uformowane przez opozycję demokratyczną (między innymi przez Kuronia), a tym samym problematyka społeczeństwa obywatelskiego i etyki obywatelskiej, traci na popularności. Widać to przede wszystkim w przestrzeni medialnej, gdzie od lat zagadnienia te nie są właściwie przedmiotem debaty. Nie wspomina się o ideach intelektualnej czołówki „Solidarności”. Przyszłość Polski, wbrew Kuroniowi i jego sprzymierzeńcom, nie jest rozpatrywana od strony poszerzania marginesu swobód dla inicjatywy obywatelskiej w duchu wartości demokratycznych, lecz pod kątem tego, jaka formacja ideowa zdobędzie środki przymusu prawnopaństwowego. Na pierwszy plan wysuwa się więc pytanie, czy środki te stosowane będą w imię zasad, właściwych dla porządku demokratycznego, czy raczej służyć będą realizacji autorytarnej wizji wspólnoty wyznaniowej.

Bez wątplenia przyszłość państwa polskiego w dużym stopniu zależy od tego, czy jego obywatele dadzą się przekonać do wyższości odgórnie danej etyki normatywnej wypływającej z boskiej natury człowieka, realizowanej zgodnie z prawem naturalnym (zasadą absolutnego posłuszeństwa najwyższemu autorytetowi — podmiotowi absolutnemu), propagowanej przez formację katolicką oraz do uznania tej etyki za podstawę państwa-wspólnoty, czy będą wybierać żmudną drogę budowania państwa prawa, opartego o etykę obywatelską, której zasady będą współtworzyć w relacjach podmiotowo-podmiotowych, jak tego pragnął Jacek Kuroń, przekonany, że tylko taki porządek odpowiada ludzkiej naturze.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest społeczeństwo obywatelskie, tradycyjnie związane było z wyjaśnieniem natury człowieka. Dość długa ewolucja klasycznych poglądów w zakresie tej problematyki związana była z zagadnieniem „zmysłu moralnego”, rozmaicie jednak sytuowanego. Jedni umiejscawiali go w jednostce, inni we wspólnocie [29]. Do dziś jednak dominuje przeświadczenie, że zmysł moralny jest dany. Przykładem odmiennego poglądu w tej kwestii jest właśnie stanowisko Kuronia, korespondujące w swojej wymowie z metafizyką wyboru, wedle której nie pochodzi on ani od Boga, ani od wspólnoty, ani od przyrody, lecz jest wytwarzany w relacjach międzyludzkich. Innymi słowy, to, co nazwane było przez moralistów

szkockiego oświecenia „zmysłem moralnym”, w metafizyce wyboru określane jest jako wybór metafizyczny, a więc jest samą wolnością. Zmysł moralny jako wybór metafizyczny jednostki jest aktem, w którego wyniku powstaje byt metafizyczny, świat wartości, który dana jednostka jako podmiot aktu metafizycznego (wspomnianego wyboru) współkonstruuje z inną jednostką — podmiotem własnego wyboru metafizycznego [30]. Tak więc, w myśl metafizyki wyboru, pojęcie „współkonstruowania”, podobnie jak Kuroniowskie „współtworzenie” stanowi odzwierciedlenie podmiotowo-podmiotowego, interakcyjnego, relacyjnego, międzyludzkiego (i w tym tylko sensie — społecznego) źródła zmysłu moralnego. Zgodnie z takim ujęciem, zmysł moralny nie należy wyłącznie do jednej ze stron relacji między jednostkami. Każda z nich jest stroną relacji współkonstruowania siebie nawzajem jako wartości i dlatego jednostka jest źródłem swojego i cudzego zmysłu moralnego [31]. Umieszczenie zmysłu moralnego, jako czegoś gotowego, w jednostce lub wspólnocie, nie zadowalało nawet pierwszych autorów tej koncepcji, głównie z powodu redukcji źródła cnoty obywatelskiej już to do tego, co wrodzone, dane przez przyrodę, już to do tego, co przez jednostkę zostało nabyte w drodze podporządkowania się woli powszechnej. W przypadku redukcjonizmu biologicznego cnota obywatelska zostaje pozbawiona obiektywności czyli statusu wartości publicznej, ponieważ ukonstruowana jest wyłącznie przez jednostkowy partykularyzm. W przypadku redukcjonizmu społecznego, jak ma to miejsce na przykład u Rousseau, cnota jest dobrem publicznym, wytworzonym przez wspólnotę, ale w jego wytworzeniu partykularyzmy jednostek nie uczestniczą [32]. Stąd też jednostka w obu tych przypadkach nie może być uznana za obywatela - za twórcę i moralnego gwaranta ładu społecznego.

Uniknięcie redukcjonizmu w wyjaśnieniu źródła cnoty obywatelskiej, bez zakwestionowania jego jako tego co dane, jest niemożliwe z powodu deprecjacji tego, co w naturze człowieka jest najważniejsze — wolności metafizycznej [33] jako podstawy podmiotowości. Na pierwszy rzut oka kategoria wolnej woli zdaje się przewyżczać ten niedostatek. Wydaje się jednak, że owo przewyżczenie nie wykracza daleko poza warstwę słowną: wola ma wybór, ale to, co wybiera, jest jej z góry dane — nie przez nią jest zdefiniowane jako warte wyboru. W ten sposób natura człowieka zostaje rozerwana: człowiek postępuje etycznie („dobrze” lub „źle”), ale nie każdy uczestniczy w definiowaniu etyczności. Jeśli „zmysł moralny” umieścimy (za szkockimi moralistami) w jednostce, wówczas etyczność definiowana będzie przez samą przyrodę [34]; jeśli w Bogu (jak czynią to na przykład chrześcijaństwo) lub wspólnocie (jak chrześcijaństwo, jak Rousseau, jak komunitaryści, jak komuniści czy faszyci) — wówczas etyczność definiowana będzie przez władzę.

U Rousseau zmysł moralny jawi się w formie woli powszechnej i jest wytworem społeczeństwa. Według tego ideału obywatelską cnotę i „pełne człowieczeństwo” zapewnić może jedynie „ciało korporacyjne i zbiorowe”, posiadające swą „własną tożsamość, życie i wolę” [35]. Mamy tu do czynienia z uzależnieniem wytworzenia natury człowieka, a tym samym etyki obywatelskiej i obywatelstwa, od woli zbiorowej przez podporządkowanie się prywatnego „ja” autorytetowi publicznemu, jakim jest Wspólnota Rozumu, powstająca według Rousseau przez „zupełne oddanie się każdego członka, ze wszystkimi jego uprawnieniami, całej społeczności” [36]. To także zubaża podmiotowość jednostki, pozbawia ją mocy tworzenia dobra. Idea przekształcenia woli powszechnej w wolę prawodawcy dodatkowo obnaża eliminację woli jednostek. Podobnie jak w poprzednim przypadku, pozbawia się tu jednostkę statusu podmiotu etyki, sprowadzając ją jedynie do roli podmiotu etycznego — realizującego zewnętrzny wobec niego wzorzec dobra.

Rzecz charakterystyczna, że pozbawienie jednostki statusu podmiotu-twórcy wartości w tego rodzaju koncepcjach dokonuje się przez odbieranie jej prawa do stanowienia fundamentalnych zasad, konstytuujących jej stosunki z innymi jednostkami w postaci relacji wartości nadrzędno-podrzędnych albo równorzędnych jako metafizycznej podstawy systemów etycznych i, pośrednio, porządku społecznego. Model Rousseau jest w tym względzie szczególnie ilustratywny. Redukcjonizm społeczny polega tu na tym, że prawo do stanowienia zasad (a więc do tworzenia systemów etycznych) jest przypisane jedynie wspólnocie, co automatycznie nadaje jej (a właściwie tym, którzy definiują jednostki — zbiór jednostek - jako „wspólnotę”) status podmiotu nadrzędnego, przesądzając tym samym o podrzędnym statusie jednostki.

Można powiedzieć, że redukcja podmiotowości jednostki do roli podmiotu etycznego polega ostatecznie na tym, że zanika tu zasada wolności, odpowiadająca konstytuowaniu relacji między jednostkami jako wartościami równorzędnymi. Zasadą konstytuowania świata wartości pozostaje jedynie konstytuująca hierarchiczny system wartości jednostek zasada

panowania i posłuszeństwa, panowania podmiotu nadrzędnego nad wolą jednostki jako swoim przedmiotem przez (wymuszone) zrzeczenie się przez nią prawa do konstytuowania świata wolności - podmiotowo-podmiotowej struktury społeczeństwa obywatelskiego jako wyższej formy swojej podmiotowości. Zatem bez przyznania jednostce metafizycznego statusu podmiotu etyki jako twórcy powyższych zasad panowania i posłuszeństwa (1) oraz wzajemnego uznania swojej i cudzej podmiotowości, wzajemnego uznania wolności (2) nie da się uniknąć wspomnianych redukcjonizmów w pojmowaniu natury człowieka. Jeden z nich, redukcjonizm „wspólnotowy”, ma swoje przełożenie na konkretne zagrożenie dla wolności i praw obywatelskich lub dla perspektywy ich powstania tam, gdzie demokracja jest dopiero w załączku. Zagrożenie niesie ze sobą między innymi wspomniana wyżej ideologia narodu katolickiego, proponująca porządek oparty o najwyższą cnotę, jaką jest w tej ideologii posłuszeństwo wobec narodowego i katolickiego autorytetu [37].

Z brakiem rozróżnienia podmiotu etyki i podmiotu etycznego oraz z niedostrzeżeniem wagi (metafizycznego) wyboru przez jednostkę jednej z dwóch zasad konstytuowania ładu moralnego i porządku społecznego związany jest obecnie pesymizm co do możliwości powstania państwa liberalnodemokratycznego w krajach, w których stwierdza się fakt pojawienia się „idei narodu przed ustanowieniem zorientowanych liberalnie instytucji i struktur państwowych” [38], domagającej się od obywatela posłuszeństwa wobec kultury tradycyjnej. Skutkiem tego jest powstanie ideologii narodowych, odpowiadających w istocie tylko tej części społeczeństwa, która dąży do arbitralnego panowania politycznego. Jeżeli uzna się ideologię narodową za wcielenie idei wspólnoty obywatelskiej, zagadką pozostają czyny, w których cnotą jest nieposłuszeństwo jednostki wobec woli wspólnoty. Trudno tu odpowiedzieć na pytanie, dlaczego na przykład podczas drugiej wojny światowej lub niedawnej wojny na Bałkanach o ratowaniu życia Żyda, muzułmanina lub Serba decydowały więzy osobiste, a nie przynależność do wspólnoty etnicznej i religijnej? [39]. "Mamy zatem problem — pisze Seligman — a rozwiązania nie widać... Mamy problem, jak ująć obywatelstwo w kategoriach uczestnictwa w sferze publicznej bez eksponowania pierwotnych, przypisanych składników tożsamości zbiorowej..., mamy problem utrzymania cnoty za pomocą pojęciowych i instytucjonalnych rozwiązań, właściwych tradycji społeczeństwa obywatelskiego. Jak więc uzyskać definicję cnoty, która zachowałaby moralną siłę tradycji obywatelskiej cnoty, ale była zakorzeniona w jaźni jednostki i w organizacyjnych mechanizmach interakcyjnych, które przywykliśmy kojarzyć z tradycją społeczeństwa obywatelskiego.

Postawiony w ten sposób problem — stwierdza Seligman — wydaje się nierozwiązywalny" [40].

Zobacz także te strony:

[Społeczeństwo obywatelskie](#)

[Dylematy społeczeństwa obywatelskiego](#)

[Normy postaw obywatelskich](#)

Przypisy:

[1] Zob. W. Paradowska, R. Paradowski, *Typology of cultures and economy in culture*, Hemispheres. Studies on Cultures and Societies 2003, nr 18.

[2] A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota*, Wrocław 2001, s. 306.

[3] A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte...*, op. cit., s. 306-307. W walce z liberalną demokracją zrodziło się hasło reewangelizacji i rechryścianizacji Polski, a poza Kościołem - budowania IV Rzeczypospolitej.

[4] O idei narodu jako przeszkodzie w budowaniu demokracji zob. np. A.B. Seligman, *Komentarze o społeczeństwie obywatelskim i obywatelskiej cnotcie w ostatniej dekadzie XX wieku*, w: *Ani książkę, ani kupiec: - obywatel*, wybór tekstów i wstęp Jerzy Szacki, Kraków 1997, s. 195-198. Zob. też A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a "sprawa polska"*, Warszawa 2000, r. 14.

[5] Zob. A.B. Seligman, *Komentarze...*, op. cit., s. 195.

[6] Por. tamże, s. 196.

[7] Por. P. Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, w: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.

Wybór tekstów, Warszawa 2004, s. 6.

[8] S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 142.

[9] Stereotyp głosi, wbrew faktom, jednoznacznie patriotyczną postawę Kościoła, który niejednokrotnie demonstrował solidarność z państwami zaborczymi.

[10] R. Graczyk, *Polski Kościół. Polska demokracja*, Kraków 1999, s. 169-170.

[11] Pojęcie użyte przez Jarosława Zadaneckiego w tytule książki *Wobec despotyzmu wolności*, Kraków 1995.

[12] Sz. Krzyżaniak, *Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*, w; T. Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 106.

[13] A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota*, op. cit., s. 226-226. Zob. też tamże, s. 226-227, przypis 4, w którym Autor daje interesujący przegląd dyskusji na ten temat w literaturze i mediach.

[14] Tamże, s. 226.

[15] C. Michalski, *Powrót człowieka bez właściwości*, Warszawa 1997, s. 309.

[16] S. Kowalczyk, *Dylematy współczesnej koncepcji wolności*, *Filozofia* 1995, nr 24 s. 46. Symptomatyczne jest tu kwestionowanie absolutnego charakteru wolności: rzeczywiście nie może mieć ona absolutnego charakteru tam, gdzie taki charakter ma panowanie i posłuszeństwo.

[17] Warto odnotować, że pojęcia "wspólnota" i "większość wyznaniowa" stosowane są zamiennie.

[18] Nie wydaje się, by zasadne było stosowanie w tym kontekście pojęcia "etyki publicznej", jak czyni to np. A. Szahaj (zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota...*, op. cit., s. 228), zważywszy na to, że "sfera publiczna", do której się owa etyka odnosi, może być nie tylko demokratyczna.

[19] Por. W. Paradowska, R. Paradowski, *Podmiotowość jako transcendencja. Przyczynek do definicji podmiotowości politycznej*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 2005, nr 1.

[20] J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę...*, op. cit., s. 5.

[21] B. Geremek, *Spółczesność obywatelska i współczesność*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994, s. 237.

[22] Zob. K. Rogaczewska, *Recepcja myśli programowej Edwarda Abramowskiego w koncepcji społeczeństwa obywatelskiego Jacka Kuronia*, w: W. Bokajło, K. Dziubek (red.), *Spółczesność obywatelska*, Wrocław 2001, s. 156. Analiza poglądów Kuronia, zob. tamże, s.158 - 165.

[23] Tamże, s. 157.

[24] A.B. Seligman, *Komentarze...*, op. cit., s. 180. Por. też P. Ogrodziński, *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Warszawa 1991, s. 70 i n.

[25] Cyt. za K. Rogaczewska, op. cit., s. 159.

[26] Tamże, s. 160. W przytoczonych słowach zwraca między innymi uwagę wyraźny akcent na bezpośredni charakter relacji z innym, a więc relacji nie zapośredniczonej przez Boga (na przykład ze względu na to, że inna jednostka jest "stworzeniem bożym").

[27] W rozumieniu metafizyki wyboru, zgodnie z którą narzucony przez pierwotne (metafizyczne) doświadczenie (doświadczenie oddzielenia i odróżnienia ja i nie-ja) wybór między podmiotowo-przedmiotowym i podmiotowo-podmiotowym taktowaniem siebie i nie-ja leży u podstaw światopoglądu i związanego z nim systemu etycznego oraz, pośrednio, typu kultury.

[28] Kościół, co oczywiste, a nawet banalne, nie walczy o władzę w takim sensie, w jakim walczą o nią partie polityczne; jest jednak nie mniej oczywiste, że walczy o nią jako instytucja wpływu: poprzez media, szkolnictwo, wojsko, partie polityczne, a nawet parlament i rząd.

[29] O ewolucji poglądów na zagadnienie zmysłu moralnego zob. A.B. Seligman, *Komentarze...*, op. cit., s. 180-188.

[30] "Zmysł moralny" interpretowany jako metafora wyboru metafizycznego nie jest dany, a przede wszystkim - wartości, czyli to, co jest jego przedmiotem, nie są dane, lecz współtworzone przez każdego "nosiciela" owego zmysłu w interakcjach z innymi jego "nosicielami"; tymczasem pospolite rozumienie zmysłu moralnego wydaje się traktować go jako zdolność (daną już to od Boga, już to od natury), do **rozpoznania** wartości, w której tworzeniu jednostka nie uczestniczy.

[31] Twierdzenie to wynika między innymi z przekonania, że drugą (pierwszą jest "ja") stroną relacji, będącej elementem struktury bytu, nie jest "wspólnota" (ani tym bardziej jakaś jej symboliczna reprezentacja), lecz "nie-ja", które dopiero na mocy wspólnej (choć niekoniecznie zgodnej) decyzji ich obu może być już to czymś, co wraz z "ja" określa charakter tej relacji (jako podmiotowo-podmiotowej), już to czymś, co jednostronnie (pomijając wymuszone przyzwolenie), określa swój i "ja" (mój) charakter, np. swój jako władzy, Boga, kościoła, wspólnoty itp., mój zaś jako swojego poddanego.

[32] "Wyrzucona drzwiami" jednostkowość "wraca oknem", ale już nie jednostkowość wszystkich, lecz wybranych: mędrca-filozofa, charyzmatycznego wodza, państwa autorytarnego i kościoła.

[33] Nie jest to wolność "od" (wolność nie robienia tego, czego oczekują od nas inni), ani wolność "do" (wolność robienia tego, co chcemy), lecz wolność tworzenia bytu wyższego.

[34] Skłonni do pewnej przesady w podkreślaniu przyrodniczego uwarunkowania szkoccy myśliciele oświeceniowi przyznają człowiekowi, rzecz paradoksalna, nawet mniej wolności, niż mu przyznaje chrześcijaństwo, które zostawia mu przynajmniej wybór między dobrem i złem, między Bogiem i Diabłem, nie przyznając mu zarazem wolności współtworzenia wybieranego wzorca. Jedna z dwóch (w tym względzie) odmian myśli oświeceniowej zastępuje Boga rozumem, Diabła nierozumnością, druga (bardziej radykalna) bliższa jest przekonaniu, że dobro jest konieczne, skoro zmysł moralny jest wrodzony. Temu redukowaniu wolności (np. przez przyznanie naturze autorstwa praw natury) przeczy całkowicie oświeceniowa (i nie tylko oświeceniowa) koncepcja umowy społecznej (człowiek jest wprawdzie dobry "z natury", ale dobro to może się urzeczywistnić tylko za pośrednictwem umowy).

[35] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 182-183.

[36] Tamże, s. 22.

[37] Ideologia taka nosi miano autorytarnej, a oparty na niej reżym - miano reżymu autorytarnego.

[38] A.B. Seligman, *Komentarze...*, op. cit., s. 176.

[39] Por. tamże, s. 196-197.

[40] Tamże, s. 197. Dalszy wywód Seligmana ilustruje jego sceptycyzm względem podmiotowego potencjału jednostki, nieuchronnie jego zdaniem wtórnej wobec wspólnoty, która albo zawiera (nie bardzo wiadomo dlaczego) potencjał kreowania jaźni, albo go (też nie wiadomo dlaczego) nie zawiera.

Wiera Paradowska

Psycholog, pracownik naukowy Wyższej Szkoły Handlu i Finansów Międzynarodowych im. Fryderyka Skarbka w Warszawie.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 21-01-2007 Ostatnia zmiana: 21-01-2007)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5224) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5224>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl