

**O RACJONALNOŚCI ŻYCIA
SPOŁECZNEGO**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zbigniew Drozdowicz

O RACJONALNOŚCI ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Wykłady



POZNAŃ 2007

Recenzent: prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz 2007

Projekt okładki: *Dorota Bojkowska-Koralewska*

Redaktor: *Renata Madełło-Filipowicz*

Redaktor techniczny: *Krystyna Jasińska*

ISBN 978-83-232183-2-6

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
UL. F. NOWOWIEJSKIEGO 55, 61-734 POZNAŃ, TEL. 061 829 39 85, FAX 061 829 39 80
<http://press.amu.edu.pl> e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 500 egz. Ark. wyd. 14,0. Ark. druk. 14,25.

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

WYKŁAD I

O dziejowej racjonalności życia społecznego – dwie tradycje	7
--	----------

I.1. Tradycje francuskie	8
--------------------------------	---

I.2. Tradycje niemieckie	16
--------------------------------	----

WYKŁAD II

Racjonalność życia społecznego według starożytnych autorytetów	31
---	-----------

II.1. Racjonalność według Platona	31
---	----

II.2. Racjonalność według Arystotelesa	39
--	----

WYKŁAD III

Racjonalność życia społecznego według średniowiecznych autorytetów	53
---	-----------

III.1. Racjonalność według Aureliusza Augustyna	53
---	----

III.2. Racjonalność według Tomasza z Akwinu	62
---	----

WYKŁAD IV

Racjonalność życia społecznego według odrodzeniowych autorytetów	73
---	-----------

IV.1. Racjonalność według Leone B. Albertiego	75
---	----

IV.2. Racjonalność według Niccolò Machiavellego	82
---	----

WYKŁAD V

Racjonalność życia społecznego według oświeceniowych prawników ..	93
--	-----------

V.1. Racjonalność według Monteskiusza	94
---	----

V.2. Racjonalność według Cesare Beccarii	104
--	-----

WYKŁAD VI

Racjonalność życia społecznego według brytyjskich liberalów	111
--	------------

VI.1. Racjonalność według Adama Smitha	112
--	-----

VI.2. Racjonalność według Johna Stuarta Milla	119
---	-----

WYKŁAD VII

Racjonalność życia społecznego według utopistów	133
--	------------

VII.1. Racjonalność według Thomasa Morusa (More)	133
--	-----

VII.2. Racjonalność według Claude'a H. Saint-Simona	143
---	-----

WYKŁAD VIII

Racjonalność życia społecznego według socjalistów francuskich	153
--	------------

VIII.1. Racjonalność według Pierre'a J. Proudhona	155
---	-----

VIII.2. Racjonalność według Jeana Jaurès'a	164
--	-----

WYKŁAD IX

Racjonalność życia społecznego według komunistów	175
---	------------

IX.1. Racjonalność według Karola Marksa i Fryderyka Engelsa	175
---	-----

IX.2. Racjonalność według Włodzimierza I. Lenina	189
--	-----

WYKŁAD X

Typy wizji racjonalizmu w życiu społecznym	205
---	------------

Bibliografia	219
---------------------------	------------

Indeks nazwisk	223
-----------------------------	------------

Wykład I

O dziejowej racjonalności życia społecznego – dwie tradycje

Problem racjonalności życia społecznego, to znaczy występowania w nim rozumnych zasad, reguł oraz relacji międzyludzkich, ale także jego racjonalizacji, to jest wprowadzania do niego tego wszystkiego, co albo samo jest rozumne, albo o tej racjonalności stanowi, albo też jest jej koniecznym dopełnieniem, pojawił się zapewne w momencie, gdy zaczęto zdawać sobie sprawę z tego, że człowiek różni się, a przynajmniej powinien się różnić od tych żyjących na ziemi gatunków, które kierują się w swoim życiu naturalnymi popędami, instynktami czy odruchami. Miało to miejsce w okresie, gdy ludzie łączyli się w grupy krewnicze, szczepowe i plemienne, a zasady regulujące ich funkcjonowanie były stosunkowo proste. Wraz z komplikowaniem się stosunków międzyludzkich pojawiły się zarówno coraz bardziej złożone regulatory ich życia i współżycia, jak i pogłębianie się refleksji nad jego racjonalnością oraz takie postulaty, których realizacja miała sprawić, że to co postrzegano jako irracjonalne lub niedostatecznie racjonalne mogłoby stać się bardziej racjonalne. Wskazania takie pojawiają się u wielu myślicieli starożytnych; w następnym wykładzie przypomnę tylko dwóch z nich (Platona i Arystotelesa), ale było ich znacznie więcej. W czasach chrześcijańskiego średniowiecza podporządkowane zostały (m.in. przez Aureliusza Augustyna i Tomasza z Akwinu) takiemu najważniejszemu dla każdego chrześcijanina celowi, jakim jest pojednanie z Bogiem. Nawet jednak wówczas racjonalność i racjonalizacja ziemskiego życia zachowały sporo ze starożytnych mądrości, czerpanych oczywiście nie tylko od Greków, ale także z innych nacji i kultur. W okresie Odrodzenia niejednej z tych mądrości nadano nowy „blask” (niekiedy dosyć kontrowersyjny, jak to miało miejsce w przypadku prezentowanego w tych wykładach N. Machiavellego), a w późniejszych wiekach dodawano do nich tyle nowości, że w końcu drogi chrześcijańskiej

i świeckiej racjonalności i racjonalizacji zaczęły się wyraźnie rozchodzić. W efekcie tego dzisiaj za rzecz normalną i naturalną traktuje się odrębność lub nawet wzajemne wykluczanie się obu racjonalności.

Te ogólne uwagi mają przybliżyć czytelników do punktu, od którego chciałbym rozpocząć ten cykl wykładów. Pierwszy z nich – mający charakter pewnego wprowadzenia w problematykę – poświęcony jest poszukiwaniu i znajdowaniu racjonalności w dziejach ludzkich. Racjonalności te traktowane były przez tych, którzy ich poszukiwali i opisywali jako proces rozwoju i postępu ludzkości, proces któremu poszczególne jednostki nie mogą specjalnie przeszkodzić, mogą natomiast nieco pomóc – chociażby poprzez zdanie sobie i innym z niego sprawy oraz wskazanie dalszego jego przebiegu. W tym właśnie niejednym z tych dziejopisarzy widział swoją społeczną rolę oraz swój wkład w racjonalizację życia społecznego. W wykładzie tym odwołuję się wyłącznie do myślicieli francuskich i niemieckich. Nie oznacza to oczywiście, że takie wizje dziejowej racjonalności nie pojawiały się w innych krajach.

I.1. Tradycje francuskie

We Francji początki filozoficznej refleksji nad dziejową racjonalnością związane są nie z myślą świecką, lecz religijną. Potwierdzeniem tego może być m.in. *Historia przemian kościołów protestanckich* bpa J. Bossueta (1627–1704), jednego z ideowych liderów gallikanizmu (nurtu we francuskim Kościele katolickim zmierzającego do większej niezależności od Rzymu). W dziele tym wyróżnił on dwanaście epok i nie każda z nich oznacza znalezienia się bliżej Boga, chociaż każda ma swoją „rozumność”, swoich głównych „bohaterów” oraz swoich autentycznych męczenników za autentyczną wiarę. Za taką w przekonaniu autora tej rozprawy uznać można jedynie wiarę katolicką, a co za tym idzie, owe tytułowe „Kościoły protestanckie” nie prowadzą wiernych tam, gdzie powinny ich prowadzić, to znaczy do Boga. Stąd o Marcinie Lutrze Bossuet napisał, że „był najniepokojniejszym i najzuchwalszym człowiekiem w świecie”¹. Spór, który rozgorzał we Francji na przełomie XVII i XVIII stulecia między tzw. sta-

¹ Por. J.B. Bossuet, *Discurs sur l’histoire universelle*, Paris 1966.

rożytnikami i nowożytnikami (pierwsi z nich opowiadali się za wyższością starożytnych Mistrzów nad nowożytnymi, drudzy natomiast bronili doskonałości dzieł współczesnych im artystów i literatów) stanowił poważny sygnał, że w siłę rosną zwolennicy nie tylko dziejowej, ale i progresywnej rozumności.

Jednym z najbardziej znaczących wśród nich był Voltaire (właśc. F.M. Arouet, 1694–1778), autor m.in. *Wieku Ludwika XIV* (1751). W części krytycznej dzieło to (podobnie zresztą jak niemal każda z rozpraw tego filozofa) wymierzone jest w religię chrześcijańską, w tym w katolickich duchownych – takich m.in. jak bp J. Bossuet; jego *Historię przemian* rozumiał on jako opis „zbrodni, szaleństwa i nieszczęść, wśród których dostrzegamy jedynie pewne cnoty, pewne szczęśliwe okresy, podobnie jak wśród dzikiego pustkowia spotyka się rozrzucone tu i ówdzie osady”². Generalna teza Voltaire’a sprowadza się do twierdzenia, że w miarę upływu czasu ludzie stają się coraz bardziej rozumni, a przejawem tej torującej sobie przez dzieje drogę rozumności ma być stopniowe zanikanie różnego rodzaju zabobonów, przesądów i religijnego fanatyzmu. W *Wieku Ludwika XIV* wygląda na to, że najgorsze lata ta krocząca poprzez dzieje ku rozumności ludzkość ma już za sobą; czasy panowania tytułowego monarchy przedstawił on bowiem jako okres, w którym „rozpowszechniły się mądrość i zmysł krytyczny” oraz „zostało zawarte wielkie sprzysiężenie umysłów”³. W podobny sposób postrzegał dzieje A.R. Turgot (1727–1781). W *Rozprawie o historii powszechnej* pisał m.in., że „Rozum, namiętności i wolności tworzą ciągle nowe wydarzenia. Wszystkie wieki powiązane są ciągiem przyczyn i skutków, łączą każdy ze stanów świata z tymi, które go poprzedzają. Liczne znaki językowe i pisane dają ludziom środek, za pomocą którego zapewniają sobie posiadanie i przekazywanie idei, tworzących z poszczególnych umysłów wspólny skarbiec, przekazywany z pokolenia na pokolenie i bogatszy o odkrycia dokonane w każdym z wieków [...]”⁴.

Syntezą tego myślenia o dziejach ludzkości oświeconych filozofów francuskich jest *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*

² Por. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, w: *Oeuvres historiques*, Paris 1957.

³ Por. zwłaszcza rozdziały XXIX i XXXIV tego dzieła.

⁴ A.R. Turgot, *Discours sur l’histoire universelle*, w: *Oeuvres...*, t. II, Paris 1844, s. 597 i in. Warto przypomnieć, że autor tego traktatu był nie tylko filozofem, ale również ekonomistą i politykiem (przez kilka lat ministrem finansów w rządzie Ludwika XVI).

A.N. Condorceta (1743–1794). Jego autor był postacią znaczącą w tamtej epoce nie tylko jako filozof, ale także uczestnik tych wydarzeń, które przeszły do historii pod nazwą Wielkiej Rewolucji Francuskiej 1789 r. Od początku tych wydarzeń uczestniczył (jako deputowany) w pracach Zgromadzenia Narodowego, przygotowującego najważniejsze ustawy, rozporządzenia i deklaracje (takie jak *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r.). Jego wystąpienia przeciwko terrorowi jakobinów sprawiły, że Komitet Bezpieczeństwa nakazał (w lipcu 1793 r.) postawienie Condorceta przed sądem. Przez kilka miesięcy ukrywał się (do marca 1794 r.), a po aresztowaniu popełnił samobójstwo. Swój *Szkic* ukończył w tych ostatnich dramatycznych miesiącach swojego życia. Stanowi on wielką pochwałę rozumności „kroczącej” poprzez dzieje ludzkie i z każdym etapem (w sumie wyróżnił ich dziesięć) stającej się doskonalszą. Nie wchodząc w pojawiające się w tym *Szkie* liczne szczegóły (mające świadczyć o „przybieraniu na wadze” owej rozumności), warto zwrócić uwagę na to, że „siły sprawcze” tego procesu mają się znajdować w naturze ludzkiej, to znaczy w przyrodzonej każdemu człowiekowi zdolności do życia i współżycia z innymi, oraz w takimi jego naturalnym „wyposażeniu”, jak „wrodzona zdolność odbierania wrażeń, dostrzegania w nich i wyróżniania wrażeń prostych, z których składają się, ich rozpoznawania, łączenia ze sobą” itd. Tych „sił sprawczych” jest sporo, bowiem Condorcet „za punkt honoru” postawił sobie nie tylko wykazanie, że owa krocząca poprzez dzieje ludzkość staje się coraz bardziej rozumna, ale także, iż mogłoby to dokonać się szybciej i mniejszym kosztem, gdyby nie „kłody” rzucane pod jej nogi przez religię chrześcijańską oraz znajdujących się z nią w zмовie tyrańskich władców; owe „kłody” to m.in. ciemnota, zabobony, nietolerancja oraz prześladowania najbardziej światłych osób (przykładem jest dla niego proces i skazanie Galileusza)⁵.

W tej krytyce chrześcijaństwa Condorcet pozostawał oczywiście „dzieckiem” Oświecenia, natomiast w swojej apologetyce ludzkości pokonującej coraz szybciej i coraz łatwiej kolejne przeszkody na drodze do rozumności wykraczał pod niejednym względem poza tamtą epokę, bowiem mało kto z jego współczesnych skłonny byłby podpisać się bez zastrzeżeń pod nakreślonym przez niego obrazem epoki dziewiętej (dotyczy ona cza-

⁵ Por. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 3 i in.

sów jemu współczesnych), a jeszcze mniej pod obrazem dziesiątej z nich (przedstawia w niej „przyszłe postępy ducha ludzkiego”). Dla zorientowania czytelnika w „tonacji” dziewiątej z tych „odsłon postępow ducha ludzkiego poprzez dzieje” powiem, że za ojca duchowego współczesnej Condorcetowi rozumności uznany został Kartezjusz („filozof oryginalny i śmiały, „obdarzony wielkim geniuszem naukowym”, filozof który „sprowadził filozofię do dziedziny rozumu” itd.), natomiast pierwszym ministrem w „rządzie oświeconego rozumu” jest oczywiście Voltaire⁶. W obrazie tej epoki głównym „bohaterem” jest Rozum, i to – powiedzmy wyraźnie – Rozum Francuzów; Condorcet uważa bowiem, że to właśnie ta nacja miała najlepszych filozofów („ludzi, którzy tępili przesady, gdzie tylko znalazły one schronienie”), najlepszych pisarzy („starali się wyleczyć Anglię z jej przesądów handlowych, z jej zabobonnego poszanowania dla błędów jej konstytucji i jej praw”), najlepszych ekonomistów („propagowali z zapalem ten prosty system, według którego nieograniczona swoboda najpewniej przyczynia się do rozwoju handlu”) itd. W tej sytuacji jest rzeczą oczywistą, że Francja miała i ma najlepiej postawione nauki i sztuki, najlepsze prawa („są doskonalsze oraz bardziej precyzyjne i głębsze niż zasady, jakimi kierowali się Amerykanie”), najlepiej wykształcony język (dzięki temu „stał się swego rodzaju uniwersalnym językiem Europy”) oraz szereg innych „naj...”. Występuje on tutaj oczywiście nie tylko, a nawet nie tyle jako filozof, co kulturoznawca (literaturoznawca, prawoznawca, językoznawca itd.), natomiast kwestia racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego w jego ujęciu stanowi część składową szerszego procesu racjonalizowania się kultury europejskiej.

W XIX stuleciu kontynuatorem tego kulturoznawczego podejścia do problemu racjonalności był Ernest Renan (1823–1892), historyk, orientalista i religioznawca, autor m.in. *Życia Jezusa*. Po jego opublikowaniu w 1863 r. został pozbawiony katedry języka hebrajskiego w Collège de France (w dziele tym pisał o Chrystusie jako „niezrównanym człowieku”,

⁶ W *Szkicu* nie przedstawił wprawdzie wszystkich rzeczywistych i możliwych zalet Woltera, ale tylko dlatego, że już wcześniej napisał hagiograficzne *Życie Voltaire’a*; nie ma ani odrobiny przesady w stwierdzeniu, że w świetle tego szkicu (stanowił on coś w rodzaju „słowa wstępnego” do wydanych w 1789 r. dzieł zebranych tytułowego filozofa) wszystko to, co mówił ów „Pierwszy Minister”, mówił mądrze i wszystko to, co robił, robił dobrze, a już na pewno o wiele lepiej niż ktokolwiek z jego przeciwników. Por. A.N. Condorcet, *Vie de Voltaire*, w: *Oeuvres completes de Voltaire*, Paris 1859.

ale tylko człowieku). Swoje rozpoznanie rozumu w dziejach ludzkości przedstawił jednak nie w tej kontrowersyjnej rozprawie, lecz w napisanej w 1849 r. *Przyszłości nauki*. Wyjątkowe są zarówno okoliczności powstania tego dzieła, jak i jego charakter⁷. Stanowi ono bowiem swoiste świadectwo utraty wiary w Boga chrześcijańskiego i w jego ziemskich sukcesorów oraz narodzenia się wiary w Ludzki Rozum; dodam – świadectwo dosyć chaotyczne (spisywane w ogromnym pośpiechu i w intelektualnym napięciu) oraz eklektyczne – łączące różne tradycje filozoficzne i nawiązujące do różnych, współczesnych mu kierunków poszukiwań (m.in. do scientyzmu i ewolucjonistycznego naturalizmu). Nie ulega jednak wątpliwości, że w przekonaniu Renana dzieje ludzkie mają globalny sens, a stanowi go „wspinanie się” Ludzkości (pisanej przez niego dużą literą) po „drabinie” rozumności, aż do osiągnięcia takiego momentu, w którym społeczeństwo będzie żyło nauką i z nauki, to znaczy tym, czym samo jest racjonalne oraz zapewnia racjonalność temu wszystkiemu, co pozostaje z naukową racjonalnością w ścisłych związkach.

Początki tego długiego „marszu” Ludzkości do racjonalności zawierać mają wiele niewiadomych. Pewne jednak było dla Renana, że w tamtych zamierzchłych czasach u źródła ludzkiej rozumności znajdował się nie jakiś Wielki Rozum (Logos, Bóg itp.), lecz przyrodzone każdemu człowiekowi instynkty. Wśród nich szczególnie ważną rolę miał odegrać „silny instynkt ślepego dążenia do ideału”. Z niego bowiem biorą się wszelkie kulty, w tym kult Rozumu. Dziejowy proces uzyskiwania przez Ludzkość coraz większej rozumności jest – w przekonaniu Renana – równoznaczny z przechodzeniem od zmysłowości do umysłowości, od „naiwnego wierzenia do krytycznego spojrzenia”, od niedoskonałości do doskonałości („doskonałość stanowi centrum grawitacji Ludzkości”) itd. Temu „marszowi” Ludzkości ku rozumności przyświecać miały różne ideały, a decydujące znaczenie miały dwa z nich, to znaczy ideał „jedności w różnorodności” (ideał „wielkiego centralnego ogniska, w którym poezja, nauka

⁷ M. Weiler, wyjaśniając te okoliczności, pisze, że E. Renan „w tej obszernej książce, napisanej w niecałe cztery miesiące (luty – maj 1949) przedstawił wyniki dziesięcioletnich studiów i gorących medytacji, wrzenie niespokojnego umysłu, poruszonego współczesnymi mu wydarzeniami [chodzi zapewne o wydarzenia rewolucji 1848 r. – uw. własna], dramat sumienia, który dopiero co przeżył oraz swoje przekonania i marzenia [...]”. Por. M. Weiler, *Pour connaître la pensée de Renan*, Grenoble 1945, s. 43 i in.

i moralność stanowią jedność”) oraz „różnorodności w jedności” („ideał naturalnych podziałów wypełniających się stopniowo poprzez różnorodne i różnorakie formy religii, poezji, moralności itd.”)⁸. W „przełożeniu” na sygnalizowany już w tytule tego dzieła kult Nauki (także pisanej dużą literą) oznaczają one zarówno prawo każdego człowieka do podążania swoją drogą („każdy człowiek jest zdolny do stworzenia świata na swój sposób”), jak i potrzebę współdziałania ludzi z sobą w tworzeniu Nauki. O tej potrzebie Renan pisał, że stanowi „wieczną budowlę” wznoszoną siłami całej Ludzkości, „budowlę” która pod jednym względem przypomina Wielką Świątynię (ma bowiem swoje „święte” symbole, swoich „świętych”, swoich „kapłanów” oraz zwyczajnych wiernych), pod innym natomiast „wielki młyn”, „przelewający nieustannie skończoność w nieskończoność oraz nieskończoność w skończoność”. Wszystko to co znajduje się w tej „świątyni” zasługuje w przekonaniu autora *Przyszłości nauki* na szacunek, jednak największym powinny być darzone osoby, które potrafią łączyć w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu cechy „poety, filozofa, uczonego i osoby prawej”, oraz być gotowe do największych poświęceń, to znaczy „ignorować samych siebie, aby Ludzkość poznała prawdę”.

W *Przyszłości nauki* Renan, kreśląc nie wyróżnił epok w „postępach ducha ludzkiego”. Wyróżniał natomiast fazy ewolucji umysłu ludzkiego; miały być trzy, to znaczy „synkretyczna, analityczna i syntetyczna”. W ostatniej z nich nastąpić ma „zniesienie” niedoskonałości dwóch pierwszych (takich jak – w fazie pierwszej nieumiejętność odróżnienia „faktów od sądów”, natomiast w drugiej – „rozdrobienie myśli”) i „wniesienie twórczej syntezy”; ta ostatnia wyrastać ma zarówno z historycznej refleksji nad kulturą, jak i z bezpośrednich kontaktów z naturą („sięga swoimi korzeniami do samej natury”, natomiast „konarami do samego nieba”)⁹.

W rozprawie tej pojawia się natomiast wizja społeczeństwa maksymalnie racjonalnego. Jest to wspomniane wcześniej społeczeństwo oddane nauce i zawdzięczające wszystko to, co najlepsze nauce. Ma ono swoich

⁸ Por. E. Renan, *L'Avenir de la science: pensées de 1848*, Paris 1968, s. 13 i in.

⁹ Do kwestii tej powrócił w napisanych później latach i zaproponował (w *Liście* do M. Berthelota) wyróżnienie pięciu „okresów” natury i dwóch kultury (te pierwsze są oczywiście wcześniejsze i warunkujące pojawienie się tych drugich). Por. E. Renan, *Dialogi i fragmenty filozoficzne*, Warszawa (b.r.w.), s. 131.

geniuszy (osoby potrafiące patrzeć na rzeczywistość jednocześnie oczami „dziecka, ludu, uczonego i filozofa”) oraz swoich „drobnych wyrobników” („w dawnym teatrze nazywano ich chórem”), to znaczy tych, którzy tworzą dzieła wielkie, oraz tych, których dzieła są „skromne” (ale „solidne i wymagające bezinteresowności oraz ciężkiej pracy”). Zadaniem państwa („państwo to samo społeczeństwo”) jest m.in. zabezpieczenie nauce i uczo-
nym środków materialnych oraz przygotowanie (jakbyśmy dzisiaj powiedzieli) materialnej infrastruktury („jednostki nie mogą same sobie budować obserwatoriów, tworzyć bibliotek, wznosić wielkich naukowych ośrodków”, „nie mogą podejmować i publikować niektórych prac, państwo powinno je subwencjonować”). Rzecz jasna, jest w tym coś „z proroctwa” (jeśli można tak nazwać antycypowanie przyszłości), ale „proroctwa”, które nie jest ani samorealizującą się, ani też samoobalającą się przepowiednią, lecz prognozą, która w znacznej mierze okazała się trafna; jeśli przyjąć, że trafność jest kryterium racjonalności, to o tym „proroctwie” można powiedzieć, że było na swój sposób racjonalne.

Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad tymi wizjami dziejowej racjonalności życia społecznego są głosy tych, którzy dowodzili, że w miarę upływu czasu życie społeczne staje się nie coraz bardziej racjonalne, lecz irracjonalne. Jednym z takich myślicieli był Jean Jacques Rousseau (1712–1778), autor głośnego i powtarzanego później wielokrotnie (przez jednych z rozbawieniem, ale przez innych z autentycznym oburzeniem) stwierdzenia, że „człowiek, który rozmyśla to zwierzę zwyrodniałe”. Pojawia się ono w jego *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, rozprawie, którą można nazwać „czarną opowieścią” o tym, jak ludzkość najpierw była szczęśliwa (ale raczej „głupio szczęśliwa”, bowiem prymitywny człowiek nie był w stanie ani ocenić, ani docenić swojego szczęścia), a później (po wyjściu z okresu życia w stosunkowo niewielkich i mających niewielkie wymagania intelektualne wspólnotach sąsiedzkich) było już znacznie gorzej, gdyż stosunki międzyludzkie najpierw upodobniły się do tych, które występują w świecie zwierzęcym,

a później zeszyły jeszcze poniżej tego poziomu; rzecz jasna, zwierzęta nie myślały, i całe szczęście, bowiem gdyby myślały, to zapewne nie zgodziłyby się na to, aby „dziecko rozkazywało starcowi, głupi kierował mądrym, a garstka ludzi dławiała się od nadmiaru, gdy w tym samym czasie zgłodniałym tłumom brak tego, co nieodzowne”¹⁰. Do tego jeszcze ta „gromada szarlatanów, w której każdy z osobna wykrzykuje na placu publicznym: do mnie ludzie, ja jeden nie zwodzę”; to oczywiście uczeni i filozofowie, „osobniki” szczególnie odrażające, bo wmawiające innym, że posiadli rozum i wiedzę, a w gruncie rzeczy „sprzedają” im „tylko czcze i zwodnicze pozory honoru bez cnoty, rozumu bez mądrości, przyjemności bez szczęścia”.

Jeśli ktoś sądzi, że są to jakieś żarty lub intelektualne prowokacje zdegustowanego filozofa, to jest w błędzie. Rousseau ani w tej, ani też w żadnej innej ze swoich rozpraw nie ujawniał, że jest skłonny do żartów, a jeśli już był prowokatorem, to raczej mimo woli; pisząc swoją *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności*, raczej liczył na uznanie i szacunek (z myślą o tym wysłał ją na konkurs ogłoszony przez Akademię w Dijon) niż na takie reakcje, jakie się pojawiły po opublikowaniu tego dzieła – jedni bowiem z jego czytelników poczuili się osobiście dotknięci sformułowanymi tam ocenami (wśród nich była spora grupa oświeceniowych filozofów), innych natomiast po prostu ono rozbawiło i pod adresem jego autora formułowali złośliwe żarty; takie chociażby jakie pojawiły się w liście Voltaire’a z 30 sierpnia 1755 r. – napisał tam do Rousseau, że po zapoznaniu się z jego „diagnozą” stanu kondycji ludzkiej czuje się istotą tak nisko upadłą, że nic innego mu nie pozostaje, jak „chodzić na czterech łapach i szczekać”¹¹. Rzecz jasna, śmiano się nie z Voltaire’a, lecz z biednego „Jana Jakuba”, a niektórzy z tych prześmiewców podejrzewali nawet, że coś z jego psychiką jest nie tak, jak być powinno. Ta opinia nie do końca zrównoważonego psychicznie filozofa towarzyszyła Rousseau do końca życia i nie pozostała bez wpływu na przeżywane przez niego stany depresyjne. Najbardziej zaskakujące w tym wszystkim jest to, że swoją tezę o „dziejowym staczaniu się ludzkości po równi pochyłej” (nie tylko intelektualnym, ale także moralnym, obyczajowym, politycznym, prawnym

¹⁰ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 139 i d.

¹¹ Por. *Polémique autour du «Discours sur l'origine de l'inégalité»*, w: J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris 1967, s. 131 i d.

i jeszcze innymi) potrafił on dosyć gruntownie uzasadnić, a niektóre z jego argumentów zdumiewają swoją trafnością nawet wytrawnych znawców kultury europejskiej. Tylko tytułem przykładu przypomnę jego tezę o powstaniu mowy ludzkiej z „krzyków” wydawanych pod wpływem strachu lub radości przez ludzi dzikich; wysoko oceniona została m.in. przez E. Cassirera, natomiast tezę o przełomowym znaczeniu pojawienia się w dziejach ludzkości własności prywatnej bardzo wysoko ocenił F. Engels¹².

Ten i inne jeszcze przykłady „czarnych scenariuszy” dziejów ludzkich (należy do nich również marksowska wizja dziejów) skłaniają do pewnej ogólniejszej uwagi. Przekonują one, że potrzeba racjonalizmu i racjonalizacja życia społecznego mogą być uzasadniane zarówno poprzez wskazanie pozytywnej, jak i negatywnej roli rozumu ludzkiego w dziejach, a nawet więcej, poprzez całkowite zanegowanie jego dotychczasowej roli oraz wyznaczenie rozumowi nowych zadań – nie pod każdym względem odmiennych, ale co najmniej inaczej zorientowanych. U Rousseau społeczna rola tego rozumu sprowadza się nie tyle do wyzwolenia się ludzkości ze wszystkich zniewalających ją „okowów”, ile do sprawienia, aby były one stosunkowo najmniej uciążliwe; kwestii tej poświęcił swoją *Umowę społeczną*¹³. Natomiast tacy radykałowie jak Marks, Engels czy Lenin nawoływali „ludy” do całkowitego zrzucenia dotychczasowych „kajdan” i podążania za „jutrzanką wolności”, która miała zaświecić pełnym blaskiem w komunistycznym ustroju społecznym; w praktyce okazało się oczywiście, że nie jest to żadna nowa wolność, tylko nowe kajdany, ale jest to już szerszy problem (wypowiadam się na ten temat w wykładzie IX).

I.2. Tradycje niemieckie

Jednym z niemieckich filozofów poszukujących rozumności w dziejach oraz uzasadniających nią racjonalność współczesnego mu życia społecznego był George Forster (1714–1794), profesor uniwersytetów w Kas-

¹² Te i inne jeszcze bardzo pozytywne opinie na temat poglądów Rousseau, por. tamże, s. 137 i d.

¹³ Już w jej pierwszych zdaniach stwierdza: „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana nad innymi uważa się ten, kto nie przestaje być większym od niego niewolnikiem”. Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002, s. 11 i d.

sel i Wilnie, autor *Spojrzenia na całość przyrody*, rozprawy, w której bronił generalnej tezy, że dokonujące się zmiany – najpierw w samej przyrodzie, a później również w wyłaniającej się z niej kulturze – doprowadziły w pierwszej fazie do pojawienia się jednostkowego rozumu i jednostkowej mądrości („ten sam człowiek mógł być jednocześnie kapłanem bóstwa, królem, ojcem rodziny, lekarzem, rolnikiem i pasterzem”), a później (po „trzech lub czterech tysiącleciach”) do mądrości zbiorowej – miała ona znaleźć wyraz przede wszystkim w nauce („wnioskującej według ścisłych i sprawdzonych reguł” oraz „łączącej ze sobą wyniki doświadczeń i chwytającej najbardziej różnorodne konsekwencje badanego twierdzenia”)¹⁴. Dzieło Forstera nie zyskało jednak szerszego uznania.

Zyskały je natomiast *Myśli o filozofii dziejów* Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1804). Ta obszerna rozprawa zawiera retrospekcję nie tylko dziejów ludzkich, ale także świata przyrodniczego, w szczególności takiej „gwiazdy wśród gwiazd”, jaką w przekonaniu jej autora jest nasza Ziemia – „z jednej strony jako siedziba rodu ludzkiego, z drugiej [...] organizmów, które wśród nas i z nami korzystają ze światła jej Słońca”¹⁵. Wiele z tego, co żyje na Ziemi zdaje mu się godne uwagi i głębszej refleksji – poczynsz od „pełzającego po powierzchni ziemi robaka”, a skończywszy na zdolnym do owej refleksji człowieku. Najbardziej interesujący jest oczywiście ten ostatni i jemu poświęca Herder w swojej retrospekcji najwięcej miejsca. Pytania, które w związku z nim stawia dotyczą różnych kwestii – m.in. „szczęśliwości ludzi”, „przewrotów, jakim podlegają”, „wspólnej miary dla wszystkich rozmaitych sytuacji” itd. Z udzielanych na nie odpowiedzi nie wynika jednak, że wszystko to, co ludzie robili w przeszłości, w ostatecznym rachunku albo samo było rozumne, albo prowadziło do rozumności. W przekonaniu autora *Myśli* ludzka natura i kultura były i są ogromnie zróżnicowane – pokazuje to nie tylko na przykładach ludów i kultur europejskich, ale także, a nawet w pierwszej kolejności dawnych ludów azjatyckich i afrykańskich. W niejednym przypadku decydujące znaczenie miał tam nie ludzki rozum, lecz brutalna militarna siła (np. państwa Babilończyków, Asyryjczyków, Chaldejczyków, Medów i Fenicjan „powstały z hord i stały się znowu hordami, bez jakiegokolwiek trwałego piętna politycznego”). Nacją, która postawiła na rozum i kierowała się nim

¹⁴ Por. G. Forster, *Ein Blick in das Ganze der Natur*, w: *Kleine Schriften*, Leipzig 1964.

¹⁵ Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1962, s. 9 i in.

(w filozofii, nauce, sztuce, polityce itd.) byli Grecy, ale nie uratowało to ich kultury przed „falą zniszczenia”, która przyszła z Rzymu; o Rzymianach napisał, że reprezentowali sobą – z jednej strony „siłę odwagi i stanowczości”, natomiast z drugiej „wielkie okrucieństwo i występki przed którymi wzdragać się będzie natura ludzka”. Jednak nawet oni potrafili wnieść do kultury jakiś wartościowy element – stanowiła go łacina („wskutek jakichś osobliwych przemian język Rzymu stał się narzędziem, za pomocą którego uczono się korzystać z wszystkich skarbów dawniejszego świata”).

Wnioski sformułowane przez Herdera w zakończeniu *Księgi XV*, stanowią z jednej strony swoiste epitafium dla tej części dziejów ludzkich, w których dominowała przemoc i okrucieństwo, z drugiej natomiast zapowiedź lepszych dla ludzkości czasów – bardziej rozumnych, a co za tym idzie również bardziej sprawiedliwych i szczęśliwych. „W dziejach powszechnych – pisał – tak jak w życiu szczególnie zaniedbanych ludzi wyczerpują się wszystkie niedorzeczności i występki rodu ludzkiego, aż w końcu konieczność zmusza ludzi do uczenia się rozumu i sprawiedliwości, [...] rozum ludzki postępuje ciągle naprzód w całym rodzie ludzkim; myśli – choćby nie mógł jeszcze zastosować tego, co wymyślił”, i dodawał: „Nie jest tylko urojeniem żywić nadzieję, że gdziekolwiek mieszkają ludzie, tam kiedyś mieszkać będą ludzie rozumni, sprawiedliwi i szczęśliwi; szczęśliwi nie tylko dzięki własnemu rozumowi, lecz dzięki wspólnemu rozumowi całego ich braterskiego plemienia”¹⁶. Takim przełomowym momentem w dziejach miało być pojawienie się chrześcijaństwa.

Już w pierwszych fragmentach tego dzieła jego autor złożył wyznanie swojej wiary w chrześcijańskiego Boga („Bóg jest wszystkim w swych dziełach”), a z każdą następną stroną potwierdzał, że nie podążał drogą obraną przez tych myślicieli francuskich, którzy traktowali religię i religijność jako przejaw ciemnoty lub wręcz cywilizacyjną plagę¹⁷. W *Myślach*

¹⁶ Por. tamże, t. II, s. 295 i d.

¹⁷ Jeśli któryś z oświeceniowych filozofów francuskich wydawał mu się godny uznania, to raczej Rousseau niż Voltaire. Tego ostatniego wymienia zresztą w swoich *Myślach*, ale tylko raz i to krytycznie („krzyk, jaki podniósł Voltaire w związku ze zburzeniem Lizbony, gdy prawie bluźniąc oskarżył o to bóstwa, był krzykiem niefilozoficznym”). Natomiast Rousseau chwalił w swojej *Rozprawie o pochodzeniu języka* za koncepcję powstania mowy

pojawiają się wprawdzie krytyczne uwagi pod adresem chrześcijaństwa, ale dotyczą one głównie czasów średniowiecza, w szczególności okresu chrystianizacji Europy; napisał m.in., że wysyłanym przez Rzym do krajów anglosaskich i frankońskich misjonarzom udało się tamtejsze ludy „oszołomić okazałością nowego kultu bożego, śpiewem chóralnym, kadzidłami, światłami, ołtarzami, dzwonami i procesjami. Barbarzyńcy ci głęboko wierzyli w duchy i czary, dlatego też potędze krzyża udało się ich wraz z ich domami, kościołami, cmentarzami i sprzętem odsunąć czarami od pogaństwa, a zaczarować chrześcijaństwem. W ten sposób wstąpił w nich demon podwójnego zabobonu”. Dzisiejsi historycy potwierdzają, że takie praktyki faktycznie miały miejsce¹⁸.

J.G. Herder nie był jednak zwykłym historykiem, a nawet nie był zwykłym historiozofem. Był bowiem również protestanckim teologiem luteranckiego wyznania i swoją refleksję historiozoficzną łączył z tym wyznaniem. Widoczne jest to m.in. w jego krytyce zakonów żebraczych (według niego „próżniaczych”), pobieranych przez Rzym opłat („haraczu składanego Rzymowi”) oraz „niezliczonej armii mnichów i duchownych, nuncjuszów i legatów”, których utrzymanie „obciążało niepomiernie wszystkie kraje”, „wymuszanych ślubów wstrzemięźliwości” („Śluby te potrzebne były Stolicy Apostolskiej do utrzymania swego panowania”). „Nie będziemy też oczywiście bardzo wychwalać pielgrzymek odbywanych przez świątobliwych próżniaków”, a „nie będziemy ich wychwalać” dlatego, że „jeśli odrzucić słodkie urojenia i spojrzeć w oczy surowej prawdzie, to okaże się, że w świętym stroju pielgrzymim wędrują często złoczyńcy, którzy w ten łatwy sposób chcą odpokutować ciężkie występki, albo też zbałamuceni pobożnisie, którzy opuszczają lub rozdarowują dom i gospodarstwo, sprzeniewierzają się głównym obowiązkom swego stanu czy ludzkości i pozostają już na całe życie wykołajonymi, na pół obłąkanymi ludźmi, napuszonymi lub rozwiązłymi głupcami”¹⁹. Taką surową ocenę mógł sformułować w końcu XVIII stulecia tylko oświeceniowy filozof. Herder jest oczywiście oświeceniowym filozofem, co przy wielu różnicach

ludzkiej. Por. J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: *Wybór pism*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 61.

¹⁸ Por. przykładowo: S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo: konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968.

¹⁹ Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, wyd. cyt., s. 473 i in.

między tymi filozofami w każdym przypadku oznacza liczenie się ze świadectwem własnego rozumu oraz rozumu tych, których osobiście potrafi ocenić i docenić.

W kończącym zawarte w *Myślach o filozofii dziejów* paragrafie o *Kulturze rozumu w Europie*, dokonał zbilansowania dokonań tych, którzy w swoim myśleniu i postępowaniu kierowali się rozumem. Wyszło mu na to, że rozumność nie „przemieszczała się” poprzez dzieje jedno-, lecz dwutorowo. Jeden z tych „torów” wyznaczał zdrowy rozsądek – ten typ rozumności zapoczątkować miał w II w. n.e. Manes (inicjator jednego z pierwszych kacerskich ruchów w chrześcijaństwie), kontynuować średniowieczni kacerzy, zaś „tchnąć w nią nowe życie” mieli m.in. J. Wyclif w Anglii oraz J. Hus w Czechach, a także wielu „prostych *bons hommes*” („choć nie bez przesądów i błędów”). Drugi z tych „torów” wyznaczał „rozum spekulatywny” – za jego prekursora uznał Herder Arystotelesa, kontynuatorami miała być liczna i zróżnicowana grupa średniowiecznych teologów, natomiast w późniejszych wiekach jego „twierdzami i bastionami” stać się miały uniwersytety, zwłaszcza uniwersytety niemieckie („te arsenały i skarbcze nauk osiągnęły w Niemczech nie tylko najtrwalszą postać, ale też największe bogactwo wewnętrzne”). Można oczywiście z pewnym przymrużeniem oka traktować ten mało krytyczny germanofilizm (podobnie zresztą jak pojawiający się we francuskiej tradycji historyczoficzej frankofilizm). Warto natomiast zwrócić uwagę na wypowiedź Herdera dotyczącą społecznej roli uniwersytetów; napisał bowiem m.in., że od momentu pojawienia się uniwersytetów, „nie jako szkoły, lecz jako organizacji politycznych, temperowały one dziką pychę szlachty, popierały interesy panujących przeciw roszczeniom papieży i torowały drogę do zasług państwowych i honorów rycerskich odrębnemu stanowi uczonych, znosząc w tym względzie wyłączność kleru. [...] Uniwersytety były twierdzami i bastionami nauki przeciw wojującemu barbarzyństwu despotyzmu kościelnego, przechowując przynajmniej połowę nie uznanego jeszcze skarbu na lepsze czasy”²⁰.

W XIX stuleciu jedną z bardziej znaczących (i wpływowych) wizji dziejów ludzkich zaproponował Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Stanowiła ona część składową jego wielkiego systemu filozo-

²⁰ Por. tamże, s. 557 i d.

ficznego, mającego podejmować wszystkie rzeczywiste problemy oraz proponować dla nich racjonalne rozwiązania. Wizję tę przedstawił najpierw w formie wykładów uniwersyteckich (wykładał na uniwersytetach w Jenie, Heidelbergu oraz w Berlinie), a następnie w formie rozpraw – o *Logice*, *Estetyce*, *Fenomenologii ducha*, *Zasadach filozofii prawa*, *Filozofii dziejów*, oraz *Historii filozofii*. „Kluczem” do jej zrozumienia jest kategoria *Weltgeistu* (Ducha Świata). Ów Duch „kroczy” ma poprzez dzieje i sprawiać, że „to co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”. Należy przez to rozumieć, że nie ma rzeczywistości bez rozumności, ale rozumność ta nie jest czymś raz na zawsze danym, lecz takim dziejowym procesem, w którym się ona „rodzi”, „dojrzewa”, wydaje swojej liczne i zróżnicowane „potomstwo” oraz „odchodzi” do historii, ustępując miejsca swojemu bardziej rozumnemu „potomstwu”; i cały ten „dialektyczny schemat” się powtarza – aż do momentu, w którym Duch Świata „nie powróci do samego siebie”. Stać się to ma wówczas, gdy się w pełni „wyemancypuje” („Emancypacja ducha, w której wraca on do siebie i urzeczywistnia swą prawdę... stanowi prawo najwyższe i absolutne”). Uogólniając i maksymalnie upraszczając swoją filozofię dziejów, Hegel pisał, że „jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”²¹. Trzeba dodać, że w świetle tej filozofii w dziejach ludzkich – podobnie zresztą jak w każdej rozumnie zmieniającej się rzeczywistości – liczy się przede wszystkim to, co zbiorowe, lub też – inaczej mówiąc – to, co stanowi „całość” („Całość zaś jest to taka istota, która dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”)²².

W życiu społecznym na plan pierwszy wysuwa Hegel takie „całości”, jakimi były i są państwa. W *Zasadach filozofii prawa* pisał, że „być członkiem państwa jest czymś niezależnym od własnego widzimisię”, a także, iż „państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa”. Wyjaśniając dziejową rolę narodów, napisał, że „najważniejszym celem egzystencji narodu jest stać się państwem i utrzymać się jako państwo: naród bez państwa [...] nie ma właściwie historii, podobnie jak nie posiadały jej ludy przed osiąg-

²¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958.

²² Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963, s. 28 i in.

nięciem bytu państwowego, a nie posiadają jeszcze dzisiaj ludy dzikie. To, co przydarza się narodowi i co zachodzi w nim samym, posiada znaczenie istotne ze względu na państwo [...]”; i dodawał: „Samowiedza poszczególnego narodu jest nosicielem każdorazowego szczebla rozwoju ducha powszechnego pojętego w swym bycie, jest obiektywną rzeczywistością, której chce duch powszechny”²³. W każdym z narodów ów „duch powszechny” miał się wyrażać poprzez „Ducha Narodu” (*Volksgeist*). Opisu-
jąc i wyjaśniając jego występowanie w dziejach, wskazywał m.in. na Greków, Rzymian oraz German, to znaczy te nacje, które wniosły coś rozumnego do dziejów ludzkich – Grecy „scalenie jednostki z państwem”, Rzymianie „prywatną samowiedzę”, a Germanie „jedność natury boskiej z ludzką”. Każda z tych i innych jeszcze nacji tworzących swoje państwa mocą dziejowego przeznaczenia „skazana” była na narodzenie się, rozkwit i zagładę, a główni ich „bohaterowie” (tzw. „osobistości historyczne”) to osoby, których potrzeby, uzdolnienia i namiętności w największym stopniu były zgodne z aktualnym stadium rozwoju Ducha Świata.

Dla rozumienia heglowskiego wykładu logiki dziejów istotne jest uświadomienie sobie, że w każdym państwie realizowana jest któraś z form wolności, przy czym dla wszystkich z nich wolnością „bazową” jest „wolność woli” („Wolność woli jest wolnością w ogóle, a wszystkie inne wolności są jedynie jej rodzajami”). Hegel wyróżnił cztery epoki w dziejach tych narodów, które miały swoje państwa. Pierwszą z nich tworzyły państwa starożytnego wschodu (wolnością dysponowali w nich jedynie władcy), drugą państwa starożytnej Grecji (wolność należała w nich do wszystkich obywateli), trzecią Rzymianie (wolność była tam udziałem urzędników i prawników), natomiast czwartą „otwiera” pojawienie się chrześcijaństwa i trwać ma ona do czasów współczesnych. Kryterium tego podziału jest realizowanie przez te narody jednej z wyróżnionych przez niego form wolności, przy czym każda następna oznacza wzniesienie wolności na wyższy poziom świadomości, a w fazie finalnej okazuje się, że owa społeczna wolność to „uświadomiona konieczność” – koniecznością realizowania obowiązków wobec siebie, rodziny, państwa, innych ludzi itd. Postawił on przy tym znak równości między nauką o obowiązkach i moralnością, a także – rzecz jasna – między realizującą się w życiu społecznym moralnością i realizującą się w nim rozumnością.

²³ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 239 i in.

Oceniając generalnie poczynania i dokonania współczesnych mu narodów, za ich najistotniejsze osiągnięcie i przejaw zbiorowej rozumności Hegel uznał odejście od „ustroju feudalnego” lub też – co na jedno wychodzi – „państwa feudalnego” („Państwo feudalne jest poliarchią, wszyscy są tu panami albo ich sługami”) oraz przejście do ustroju monarchicznego („Monarchia łamie samowolę jednostki i wysuwa zasadę władzy ogólnej”). Na szczególne uznanie zasługuje w jego przekonaniu „rozwiniecie państwa w monarchię konstytucyjną”, to znaczy taki ustrój, w którym „naród jest suwerenny” („O suwerenności narodu można mówić w tym sensie, że naród jest w ogóle na zewnątrz czymś samoistnym i tworzy własne państwo”), a na „straży” tej suwerenności stoją: konstytucja, cesarz lub król oraz urzędnicy państwowi, przy czym ci ostatni tworzą „stan ogólny”, do którego dostęp ma każdy obywatel posiadający odpowiednie kompetencje i gotowość do wykonywania urzędniczego zawodu; charakteryzując ten ważny, ale i kontrowersyjny punkt heglowskiej koncepcji racjonalności życia społecznego, Zbigniew Kuderowicz pisze, że „Hegel rozwinął swoisty kult zawodu urzędniczego, głosił etos służby państwowej, która wymaga wyrzeczenia się subiektywnych upodobań i działania stale zgodnie z nałożonym obowiązkiem”. Zdaniem tego autora, „wzorca monarchii konstytucyjnej i biurokratycznego systemu dostarczył mu system państwowy Napoleona”²⁴.

Jest to jednak kwestią dyskusyjną, bowiem końcowa część jego *Wykładów z filozofii dziejów* poświęcona jest prezentacji przemian dokonujących się w „świecie germańskim”, a pojawiające się w niej generalizacje i oceny zdają się zmierzać do wykazania wyższości – po pierwsze protestantyzmu nad katolicyzmem, po drugie tych krajów, które przeszły przez „oczyszczający” proces reformacji („Reformacja była następstwem zepsucia panującego w Kościele”), po trzecie zaś tych krajów niemieckich, które przeszły na luteranizm nad wszystkimi innymi („Osiągnięciem Lutra była wolność duchowa i konkretne pojednanie: przeprowadził on zwycięsko zasadę, że to, co jest odwiecznym przeznaczeniem człowieka musi dokonać się w nim samym”), a w końcu tego z luterkańskich krajów, który „wzniósł się na poziom samodzielnej potęgi europejskiej”; „Były nią Prusy, które wstępując na widownię w końcu XVII stulecia, znalazły w Fryde-

²⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 130 i d.

ryku Wielkim, jeżeli nie założyciela, to w każdym razie budowniczego swej siły [...]. Fryderyk II dowiódł samodzielności swej potęgi tym, że oparł się siłom całej niemal Europy”, a potęgę swojego umysłu wykazał „ujmując ogólny cel państwa i jako pierwszy spośród panujących kierował się tym, co w państwie ogólne”²⁵.

Za wywyższością Fryderyka II Wielkiego i jego państwa nad innymi władcami i państwami przemawiać ma również to, że przeprowadził takie reformy, które zapobiegły takim wydarzeniom, jakie były udziałem Francji w ostatnich kilkunastu latach XVIII stulecia, to znaczy Wielkiej Rewolucji – poczynając od jej pierwszych dni (zapanowały wówczas „abstrakcyjne ideały wolności oraz cnoty”), a kończąc na dniach ostatnich, gdy do głosu doszła tyrania (najpierw jakobinów, a później Dyktatoratu). „Tyrania ta musiała w końcu upaść, ponieważ wszelkie skłonności, wszelkie interesy, sam rozum przeciwny był tej straszliwej konsekwencji wolności, która w stanie najwyższego nasilenia z takim fanatyzmem się objawiła”. Istotny udział w jej upadku miał Napoleon; najpierw ustanowił on „rządy wojskowych, a następnie stanął na czele państwa [...], umiał rządzić i wprowadził szybko ład w stosunkach wewnętrznych. Rozpędził resztki adwokatów, ideologów i doktrynerów; miejsce nieufności zajęły szacunek dla władzy i obawa przed nią. Z całą olbrzymią mocą swego charakteru zwrócił się następnie na zewnątrz, podbił całą Europę i wprowadził wszędzie swe liberalne instytucje”. Okazało się jednak, że Europie potrzebny jest nie liberalizm („broniący formalnej, abstrakcyjnej wolności” i „nie pozwalający utrwalić się żadnej organizacji”), lecz taki racjonalizm, który sprawia, że „czynny udział w sprawowaniu rządów może mieć każdy, kto ma znajomość rzeczy, wprawę i wolę moralną rządzenia”, a faktycznie rządzą ci, którzy „posiadają wiedzę [...], a nie ignorancję i próżność ludzi, którym wydaje się, że wiedzą wszystko lepiej od innych”²⁶.

W ostatnim zdaniu *Wykładów z filozofii dziejów* Hegel stwierdza: „Pojednania ducha z dziejami powszechnymi i rzeczywistością dokonać może tylko zrozumienie, że wszystko co się odbyło w przeszłości i co się każdego dnia odbywa, nie dzieje się bez udziału Boga, ale jest w istocie jego własnym dziełem”. Nie stanowi to jedynie jakiegoś jego ukłonu pod adresem Kościoła luterańskiego czy żyjącego z nim w zgodzie pruskiego pań-

²⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, wyd. cyt., s. 331 i in.

²⁶ Por. tamże, s. 358 i in.

stwa, lecz wyraz głębokiego przekonania, że ów dla wielu tajemniczo wyglądający *Weltgeist*, to nic innego niż Bóg chrześcijański, wcielający się w ziemskie formy bycia i życia, a nakreślona przez niego filozofia dziejów, to nic innego niż bardziej racjonalna „teodycea” – z zachowaniem jednak takich elementów chrześcijańskiej tradycji, jak wiara w to, że Bóg powołał świat do istnienia, określił dynamikę i kierunek jego zmian, sprawuje nad nimi pełną kontrolę oraz sprawia, że wszystko to, co w tym stworzonym świecie okazało się prawdziwe, prawe, dobre i sprawiedliwe do Niego powraca. To łączenie filozofii z teozofią jest charakterystyczne dla niemieckiej myśli historiozoficznej (zarówno przedhegłowskiej, jak i pohegłowskiej).

Post scriptum

Po śmierci Hegla wielu znaczących filozofów i uczonych nawiązywało do jego poglądów. W latach 40. i 50. XIX stulecia pojawiła się grupa tzw. „młodoheglistów” (przez pewien czas należeli do niej również K. Marks i F. Engels), a nieco później tzw. „neoheglistów” (zalicza się do nich m.in. prezentowanego w jednym z wykładów P.J. Proudihona). Myśl hegłowska stanowiła istotną inspirację również dla Maxa Webera (1864–1920). Widoczne jest to zwłaszcza w jego *Etyce protestanckiej a duchu kapitalizmu*, rozprawie, która mimo eseistycznej formy i stosunkowo niedużej objętości zrobiła światową karierę i sprawiła, że zaczęto regularnie łączyć badania nad narodzinami kapitalizmu z badaniami nad narodzinami nowożytnego racjonalizmu w życiu społecznym. Warto zatem nieco szerzej przypomnieć zarówno jej autora, jak i jego oryginalny program badawczy. Studiował najpierw na uniwersytecie w Heidelbergu (prawo, filozofię, ekonomię i historię), a później na uniwersytetach w Berlinie i Getyndze. Był przy tym człowiekiem systematycznym, błyskotliwym i pracowitym – co pozwoliło szybko wspinać się po szczeblach akademickiej kariery: w 1889 r. uzyskał doktorat, w 1891 r. habilitację (z zakresu prawa handlowego), a po kilku kolejnych latach stanowiska profesorskie uniwersytetów w Berlinie, we Fryburgu oraz w Heidelbergu. Później (w latach 1898–1903) przeżył poważne załamanie psychiczne (wymagające leczenia szpitalnego). Sprawilo

ono, że na dłuższy czas (do 1918 r.) zaniechał prowadzenia uniwersyteckich wykładów. Do pracy badawczej powrócił jednak już w 1903 r., a jednym z pierwszych jej wyników była właśnie *Etyka protestancka* (jej pierwsza wersja opublikowana została w 1904 r. na łamach „Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik”). Od razu spotkała się z żywą reakcją, ale były to głównie głosy krytyczne (m.in. występujących z pozycji neoromanizmu Stefana Georga oraz Friedricha Gundolfa). W późniejszych latach do grona krytyków tego dzieła dołączyli ci, którzy dostrzegali w nim przede wszystkim postheglowski idealizm; S. Kozyr-Kowalski przypominał, że „radikalnie idealistyczny sens przypisuje jej cały zastęp dawnych i współczesnych badaczy” (m.in. K. Kautsky, H. Séé, H.M. Robertson, E.G. Léonard i A.P. Sorokin)²⁷.

M. Weber odpowiadał niektórym spośród tych oponentów. W polemice tej starał się wykazać, że równie niesłuszne są zarzuty stawiane mu z pozycji (jak to nazwał) „spirytualizmu historycznego”, jak i „prymitywnego materializmu”. Powoływał się przy tym na swój program badawczy – zarówno tę jego część, która została już zrealizowana, jak i tę, która znajdowała się w planach²⁸. Elementem tej polemiki jest jedno z najważniejszych jego dzieł naukowych, to znaczy *Gospodarka i ustrój społeczny* (1922) – występował w nim m.in. przeciwko materialistycznemu ekonomizmowi; pisał tam, że nie neguje on wprawdzie „wpływu rozwoju gospodarczego na los religijnych formacji myślowych”, jednak nieuzasadnione jest przekonanie, że „religijne treści myślowe można wydedukować «ekonomicznie»²⁹. Na lata 1916–1919 przypada również aktywność polityczna Webera – opowiedział się wówczas po stronie liberałów, zwalczających ówczesny niemiecki imperializm i militarizm. Swoim poglądom politycznym z tego okresu dał wyraz w rozprawach *Parlament i rząd* (1917) oraz *Polityk jako zawód* (1919); występował w nich przeciwko pruskiemu systemowi władzy, opartemu na klasie junkrów, lokalnych zależnościach

²⁷ Por. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 43.

²⁸ Zdając relację z tej polemiki, cytowany wyżej autor pisze, iż „Weber przewidywał, że kiedy ukończy swoje prace nad religiami Wschodu, będzie «dla odmiany z takim samym oburzeniem pomawiany o kapitulację przed materializmem historycznym, jak teraz – o kapitulację przed ideologią»” (tamże, s. 48).

²⁹ Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956.

i rozdętej biurokracji oraz opowiadał się za nowoczesnym parlamentaryzmem, opartym na demokratycznym systemie wyborczym i zawodowych politykach³⁰. Po klęsce Niemiec zaangażowany był w prace nad nową konstytucją oraz był jednym z założycieli Niemieckiej Partii Demokratycznej. W sumie jego dorobek pisarski ilościowo jest stosunkowo nieduży³¹.

Wiadomo jednak, że jego plany badawcze szły znacznie dalej. Wypowiadał się na ich temat wielokrotnie – zarówno w tych dziełach, które traktował jako pewnego rodzaju szkice do bardziej całościowych opracowań, jak i w listach adresowanych do faktycznych i potencjalnych współpracowników. Plany te ulegały zresztą sporym zmianom w ciągu tych kilkunastu lat jego największej aktywności naukowej. Generalnie miały to być badania komparatystyczne nad życiem społecznym w różnych okresach jego historycznych zmian. Początkowo jednak zamierzał się skupić wyłącznie nad kulturą zachodnią, a ściślej nad ukazaniem tego w jaki sposób „protestancka asceza stała się fundamentem nowoczesnej zawodowej kultury (*Berufskultur*)” – pisał o tym m.in. w liście do Heinricha Rickerta z 2 kwietnia 1905 r. W kilka lat później rozszerzył ten program na badanie różnego rodzaju zależności występujących między religiami i pozareligijnymi formami życia społecznego³². Efektem realizacji tego wariantu programu jest jego *Gospodarka i ustrój społeczny*³³. Jeszcze później prze-

³⁰ Zdaniem Zbigniewa Raua, „koncepty Webera stanowiły wyrafinowaną postać konserwatywnego liberalizmu”. Por. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 95 i n.

³¹ Poza przywołanymi już tutaj dziełami napisał: *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (jest to artykuł oparty na obserwacjach poczynionych przez Webera podczas jego pobytu w 1904 r. w Stanach Zjednoczonych), *Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung* (1916), cykl studiów nad religiami światowymi zawarty w *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Konfuzianismus und Teismus, Hinduismus und Buddhismus* (1916–1917, oraz napisane w latach 1917–1919 *Das antike Judentum*.

³² „W szkicowym spisie treści [...] sporządzonym przez Webera prawdopodobnie w 1909 r. i rozesłanym do potencjalnych współpracowników w maju 1910 r., dla siebie rezerwował badanie nad: a) ekonomią i prawem [...], b) ekonomią i grupami społecznymi [...], oraz c) ekonomią i kulturą”. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 139 i d.

³³ Elementy tego programu znalazły się w rękopisie, który Marianne Weber przekazała Siebeckowi (wł. J.C. Mohra), wydawcy *Gospodarki i społeczeństwa* – w liście do niego

orientował swoje plany badawcze w kierunku badań porównawczych nad etykami zawodowymi cywilizacji zachodnich i wschodnich, w tym zwłaszcza dalekowschodnich (azjatyckich). Ten pochodzący z ostatnich lat jego życia program badawczy był oczywiście również szeroki i pomyślany raczej jako przedsięwzięcie zespołowe niż indywidualne³⁴.

Odpowiadając na pytanie, co znajdowało się w centrum zainteresowań badawczych Maxa Webera, Wolfgang Schluchter twierdzi, że znalazł się tam problem nowożytnego racjonalizmu oraz racjonalizacji życia społecznego. Generalnie podzielam ten pogląd. Problem ten pojawia się już we wprowadzeniu do *Etyki protestanckiej* – jej autor podkreśla tam, że owa racjonalność stanowi tę cechę kultury Zachodniej, która w zasadniczy sposób różni ją od kultur innych regionów świata. W różnym czasie różnie ta racjonalność miała wyglądać, a co za tym idzie, różnie też ta odrębność się wyrażała: w starożytności oparta była na matematyce (w „astronomii babilońskiej i każdej innej brakowało fundamentu matematycznego”), w średniowieczu na dogmatyce, czyli systemie teologicznym („w islamie i u pewnych sekt indyjskich istnieją tylko jego załączki”), natomiast w czasach nowożytnych na racjonalnych lub wysoce zrationalizowanych naukach (takich jak chemia, muzyka czy architektura), racjonalnych organizacjach oraz racjonalnych praktykach – takich jak „racjonalny i uporządkowany system uprawiania nauki” („zawodowstwo uczonych, w sensie zbliżonym do jego dzisiejszego znaczenia w kulturze, powstało tylko na Zachodzie”) czy racjonalne zarządzanie, kierowanie i administrowanie życiem publicznym („powiązanie egzystencji, politycznych, technicznych i gospodarczych podstaw bytu z całym systemem wyszkolonej organizacji

(z 30 czerwca 1920 r.) prosi go, aby przesłał dr Palyiemu (współpracownikowi M. Webera) do poprawienia rozdział zatytułowany „Socjologia”, bowiem „kolejne jego części wydają się być gotowe do druku, to znaczy socjologia religii, socjologia prawa, formy życia społecznego (grupy etniczne, grupy krewnicze, narody, państwo i hierarchokracje itd.), dalej formy dominacji (charyzma, patrymonializm, feudalizm, biurokracja) oraz obszerny rękopis dotyczący miast i bardzo interesująca część na temat socjologii muzyki”. Por. tamże, s. 151.

³⁴ Dla siebie „rezerwował” badania w pięciu obszarach problemowych, to znaczy nad: „1) historią ascetycznego protestantyzmu; 2) historią humanistycznego racjonalizmu i jego związku z etyką; 3) historią nowoczesnej nauki i techniki oraz ich związku z etyką; 4) analizą wkładu ascetycznego protestantyzmu w nieekonomiczne sfery; 5) analizą sposobu, w jaki pochodzenie i charakter ascetycznego protestantyzmu wpłynął na całość stanów kultury [...]”. Por. tamże, s. 147.

urzędniczej [...] zna tylko nowoczesny Zachód”). Wszystkie te racjonalizmy i racjonalizacje przyczyniły się w przekonaniu Webera do narodzenia się „najistotniejszej dla naszego losu potęgi współczesnego życia – kapitalizmu”³⁵. I właśnie kapitalizm stanowi, zdaniem Schluchtera, główną płaszczyznę odniesienia wszystkich weberowskich analiz³⁶.

Owe racjonalizmy i racjonalizacje przedstawiane są przez Webera w dwojakiej perspektywie, to znaczy „wymierności społecznych działań i społecznego porządku” oraz ich „różnorodności zarówno co do zakresu, jak i obszarów występowania”. W swoich generalizacjach sformułował jednak nie jakąś uniwersalną teorię życia społecznego, lecz teorię wartości, a dokładniej „teorię konfliktów konkretnych historycznych wartości”. Jej prekursorami mieli być neokantyści, zwłaszcza Heinrich Rickert i Emil Lask. Charakteryzując i oceniając tę teorię, Schluchter zwraca uwagę na to, iż „nie oferuje ona ani systemu wartości, ani też ich usystematyzowania”, a jej główna wartość polega na pokazaniu, że „ludzie to takie istoty kulturalne, które nie potrafią tworzyć kultury w najszerszym znaczeniu tego słowa bez wywoływania wewnętrznych i zewnętrznych napięć, zaś badanie tych napięć może stać się przedmiotem historycznej i socjologicznej pracy

³⁵ „Sam «pęd do nabywania», «dążenie do zysku», do zysku pieniężnego, możliwie jak największego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźniców, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków [...]. Najbardziej niepojętą żądzą zysku wcale nie jest równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej z jego «duchem». Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. W każdym razie kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny: do ciągle nowych zysków, do **rentowności** (podkr. Webera)”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 4 i in.

³⁶ „Kapitalizm jest pierwszym tematem Maxa Webera. Od początku traktował go jako problem instytucjonalny. Możemy to dostrzec już w jego pierwszej ważnej publikacji, to znaczy w pracy o historii handlowych przedsiębiorstw w średniowiecznych miastach Włoch. [...] Ta wczesna perspektywa została zachowana i ukazana ponad trzydzieści lat później w odautorskim wprowadzeniu do nauk o etyce gospodarowania w światowych religiach [...]”. Dalej zaś autor ten wyjaśnia, iż „racjonalne kapitalistyczne przedsiębiorstwa i kapitalizm jako system ekonomiczny mają u niego nie tylko materialne, ale również etyczne warunki wstępne: napotykać na wierzenia, które albo je utrudniają, albo ułatwiają”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, wyd. cyt., s. 6 i d.

badawczej”³⁷. Badał je oczywiście nie tylko Weber, ale również jego współpracownicy – tacy m.in. jak Ernst Troeltsch (1865–1923), autor m.in. *Nauki społecznej chrześcijańskich Kościołów i grup*³⁸.

³⁷ „Racjonalizm i racjonalizacja stają się niezbędną częścią pracy badawczej tylko z uwagi na fakt, że ewolucja duchowych i doczesnych wartości bliskich zdrowemu rozsądkowi [...] niszczy prawną naiwność istot ludzkich dotyczącą ich samych oraz otaczającego ich świata, oraz wytwarza zarówno napięcia, jak i świadomość tych napięć. [...] Racjonalizacja sfer wartości i instytucjonalnych zakresów ich występowania ma za zadanie nie tylko rozwijać napięcia, ale także prowadzić do różnych procesów i typów racjonalizmu” (tamże, s. 21).

³⁸ W dziele tym przeprowadził analizę porównawczą pojmowania zbawienia w różnych Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich i doszedł do wniosku, iż Ewangelie, na których te pojmowania bazują dają zarówno podstawy do indywidualizowania się religii i religijności, jak i do ich uniwersalizacji – „indywidualizm polega na tym, iż każdego człowieka uznaje się za powołanego do słuchania i podążania za głosem Boga”, natomiast ich uniwersalizm na tym, że „ci którzy wyrzekli się samych siebie współtworzą wspólnotę miłości” nazywaną Kościołem. „Ten dwojaki charakter Ewangelii rozwijał się w dwóch niezależnych od siebie kierunkach wraz z rozwojem chrześcijaństwa zachodniego, to znaczy pojmowania zbawienia w formie Kościoła katolickiego oraz jego pojmowania jako samopoświęcenia się i osobistych dokonań w takiej «wspólnocie świętych», «wspólnocie religijnych wirtuozów», jaką stanowi wyznanie. [...] Tym samym Kościół chrześcijański i wyznanie wydają się być dwiema równoprawnymi drogami do realizacji podstawowych założeń Ewangelii”. Tamże, s. 166 i n.

Wykład II

Racjonalność życia społecznego według starożytnych autorytetów

Lista tych, którzy w okresie starożytnym poszukiwali racjonalności społecznej jest długa i zróżnicowana światopoglądowo. Do najbardziej znaczących wśród nich należą Platon i Arystoteles. Poza nimi pojawiało się jednak w tamtej epoce tyłu wypowiedziających się na ten temat filozofów, że już samo uporządkowanie ich stanowisk według jednego kryterium zdaje się być przedsięwzięciem niewykonalnym. Przy całej różnorodności i różnorodności oraz uwikłaniu w historyczne konteksty łączyło ich głębokie przekonanie, iż życie społeczne, jeśli nawet nie jest, to powinno być racjonalne lub przynajmniej zmierzać do racjonalności. Zgodni co do tego byli również Platon i Arystoteles. Różnili się natomiast w poglądach na to, na czym ta racjonalność może i powinna polegać, a także w jaki sposób można i powinno się ją osiągać.

II.1. Racjonalność według Platona (427/8–347 p.n.e.)

Platon, nazywany już za życia „boskim mężem apollińskim”, a później „księciem” lub „królem filozofów”, pochodził z arystokratycznej rodziny ateńskiej – być może nawet spokrewnionej (poprzez matkę) z legendarnym prawodawcą Solonem. Od lat młodości pozostawał w kręgu wpływów filozofii Sokratesa (jej zwolennikami byli wychowujący go krewni Krytias i Charmenides); w *Liście VII* przedstawił go jednak nie jako swojego mistrza i nauczyciela, lecz jako przyjaciela, dla którego miał wielki szacunek. Początkowo przymierzał się do kariery polityka, ale zniechęciły go do niej akty terroru politycznego ze strony ateńskich oligarchów. Po skazaniu Sokratesa (399 r.) opuścił Ateny i schronił się w Megarze – związał się ze szkołą filozoficzną założoną przez Euklidesa. Później odbył kilka podróży do innych miast greckich oraz do Italii i Egiptu. Przebywając w Syrakuzach, pozyskał

dla swoich poglądów Diona, szwagra panującego tam tyrana Dionizosa I Starszego. Jednak konflikt z tym władcą sprawił, że zmuszony był opuścić Sycylię. Powrócił do Aten i ok. 387 r. założył w gaju Akademosa swoją szkołę filozoficzną, nazwaną Akademią Ateńską lub Platońską – do końca życia był w niej scholarchą (mistrzem) oraz wykładowcą. W 367 r. na zaproszenie swojego ucznia Diona odbył jeszcze jedną podróż na Sycylię, gdzie podjął obowiązki wychowawcy Dionizosa II Młodszego – próbował z niego uczynić takiego filozofa, który potrafiłby zrealizować jego koncepcję racjonalnego państwa. Próba ta zakończyła się całkowitym niepowodzeniem – nie tylko z powodu szybkiego zniechęcenia się do tej koncepcji Dionizosa II, ale także z uwagi na jej praktyczną nieskuteczność (nie pomogła ona temu tyranowi w walce z zagrażającymi Sycylii Kartagińczykami). Ten eksperyment źle się zresztą skończył również dla jego przyjaciela Diona (został on wygnany z Sycylii, a jego majątek skonfiskowano). Ostatnich kilkanaście lat życia Platona wypełnione było nauczaniem oraz spisywaniem poglądów. Jego dorobek pisarski jest ogromny (składa się na niego trzydzieści sześć rozpraw) i – co nie mniej istotne – wszystkie jego dzieła się zachowały; Trazyllos podzielił je na dziewięć grup (tzw. teoatrologii)¹. Najistotniejsze dla rekonstrukcji jego koncepcji życia społecznego są trzy z nich, to znaczy *Państwo*, *Polityk* oraz *Prawa*.

W pierwszym z tych dzieł dowodził, że życie społeczne jest racjonalne tylko wówczas, gdy po pierwsze toczy się w ramach państwa, po drugie, gdy jest uporządkowane (zharmonizowane), a uporządkowane jest wówczas, gdy poszczególne grupy społeczne wykonują te obowiązki, które wykonywać mogą i potrafią oraz wykonywać powinny. Owe możliwości, umiejętności i powinności oparł Platon na trójdzielnej koncepcji duszy ludzkiej. Ci, u których prym wiedzie jej część rozumna to mędrcy, ci, u których dominuje jej część impulsywna (popędliwa) to wojownicy, natomiast ci, u których na pierwszy plan wysuwa się jej część zmysłowa (pożądliwa) to rolnicy i rzemieślnicy. Ów prymat poszczególnych części duszy traktował nie jako rzecz

¹ Do pierwszej należą – *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kriton* i *Fedon*; do drugiej – *Kratyl*, *Teajtet*, *Sofista* i *Polityk*; do trzeciej – *Parmenides*, *Fileb*, *Uczta* i *Fajdros*; do czwartej – *Alkibiades I*, *Alkibiades II*, *Hipparch* i *Rywale*; do piątej – *Teages*, *Charmides*, *Laches* i *Lysis*; do szóstej – *Eutydem*, *Protagoras*, *Gorgiasz* i *Menon*; do siódmej – *Hippiasz Większy*, *Hippiasz Mniejszy*, *Ion* i *Meneksenos*; do ósmej – *Klejtofon*, *Państwo*, *Timajos* i *Kritias*; do dziewiątej – *Minos*, *Prawa*, *Epinomis* i *Listy*. Na temat problemów związanych z uporządkowaniem tych dzieł oraz z ich interpretacją, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2005, s. 29 i d.

wrodzoną, lecz wykształconą w toku prowadzonej przez państwo odpowiedniej edukacji.

Można przyjąć, że według Platona społeczeństwo racjonalne to wspólnota ludzi tak wykształconych i wychowanych, aby każdy z jej członków znalazł w niej swoje miejsce, wykonywał wynikające z tego obowiązki oraz oczywiście chciał i potrafił kooperować z innymi jej członkami. W prowadzonym w *Państwie* dialogu Sokrates wyjaśnia Adejmantowi: „państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. [...] Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa”; jest to oczywiście wspólnota ludzi świadczących sobie wzajemne usługi – „jeden jest rolnikiem, drugi budowniczym, inny któryś tkaczem. [...] Każdy z tych ludzi powinien swoją robotę składać dla wszystkich pospołu – jak na przykład rolnik, chociaż jeden powinien wytwarzać żywności dla czterech i cztery razy tyle czasu i trudu poświęcić na wytwarzanie żywności, i dzielić się z drugimi [...], a tylko dla siebie samego czwartą część wytwarzać tej żywności w ciągu czterokrotnie krótszego czasu [niż zrobiłby to np. szewc – uw. własna]. Rozumny podział ról społecznych między „specjalistów” ma sprawiać, że wszystko to co oni wytwarzają powstaje nie tylko szybciej, ale również „będzie ładniejsze” („rolnik nie będzie sam sobie robił pług, jeżeli to ma być ładny pług, ani też motyki, ani innych narzędzi rolniczych”)².

Najwyżej postawione zostały przez Platona kwalifikacje umysłowe, w szczególności intelektualne – takie jakie znajdują wyraz zarówno w matematyce (traktowanej przez niego jako dyscyplina propedeutyczna w kształceniu umysłu), jak i w dialektyce (uznawanej przez niego za naukę bezpośrednio zależną od rozumu oraz spokrewnioną z logiką), umożliwiającej dotarcie do istoty każdej rzeczy („kiedy ktoś za pośrednictwem dialektyki, a bez pomocy zmysłów, dzięki rozumowi usiłuje dotrzeć do istoty każdej rzeczy, i nie ustępuje, dopóki samą myślą nie uchwyci istoty dobra, ten w dziedzinie myśli wspina się na sam szczyt”). Kształcenie w tych naukach jest czasochłonne i pracochłonne – w *Państwie* mówi się, że w naukach matematycznych (arytmetyce, geometrii, astronomii i harmonii) edukacja powinna trwać dziesięć lat, a w dialektyce jeszcze kolejnych pięć lat. Jednak gdy już ktoś zada sobie ten trud i pokona pojawiające się na tej drodze przeszkody, to dołącza do grona filozofów – będących nie tylko „przyjaciółmi mądrości

² Por. Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 63 i d.

i piękna”, ale także „przyjaciółmi” rządzących, lub też – co Platon uznaje za najbardziej racjonalne rozwiązanie – elitą rządzącą; w przywoływanym tutaj dziele Sokrates przekonuje Glaukona, że dopóki elita ta nie przejmie władzy lub przynajmniej nie będzie miała zasadniczego wpływu na rządzących „nie będzie sposobu, aby zło ustało”, nie ma też „ratunku dla państwa i dla rodu ludzkiego”. W ten sposób Platon postawił znak równości między racjonalnością i takimi podstawowymi wartościami społecznymi jak sprawiedliwość i szczęście obywateli.

W *Polityku* przedmiotem zainteresowania Platona jest problem racjonalnego postępowania rządzących i rządzonych. Warunkiem owej racjonalności jest odpowiednie wykształcenie tych pierwszych i umiejętne dyscyplinowanie (przez „pomocników, którzy podlegają rządzącym i jak psy pasterskie są podległe pasterzom”) tych drugich. Trzeba oczywiście odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy, że rządzący są odpowiednio wykształceni? Próbę udzielenia tej odpowiedzi podjął Platon już w *Państwie*, a kontynuował ją w *Polityku*. W świetle pierwszego z tych dzieł właściwie wykształcony polityk to osoba, która – poza wszystkim innym „nie patrzy własnego interesu, tylko dba o interes podwładnego i tego, dla którego pracuje, zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych”, a co za tym idzie „każdy rząd, o ile tylko jest rządem, patrzy za tym, co najlepsze dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań”. Z kolei w świetle wywodów zawartych w *Polityku*, sztuka rządzenia nie polega na pobbazaniu rządzonym, lecz na egzekwowaniu praw, a także – co nie mniej ważne – na takim kierowaniu życiem społecznym, aby różne charaktery ludzkie tak połączyć ze sobą, aby chciały i potrafiły współdziałać dla wspólnego dobra. Ci politycy, którzy postępują inaczej, zachowują się oczywiście nieracjonalnie – w dialogu nazywani są „politykami pospolitymi” i krytykowani za swoje postępowanie; „Politycy pospolici – pisał Platon – powiększają państwo [...], ale nie dostrzegają, że ten wzrost jest tylko nabrzmieniem wrzodu pełnym zepsucia, i że w tym tkwi to wszystko, co uczynili dawni politycy, ażeby zająć politykę portami, arsenałami, murami, daninami i innymi błahostkami, nie dołączając do tego umiarkowania i sprawiedliwości”³. W tym samym dziele wyłożył on swoje poglądy na najbardziej racjonalny ustrój społeczny – okazuje się nim specyficznie rozumiana monarchia; specyfika ta wyraża się m.in. w skupieniu całej władzy nad licznymi poddanymi w ręku nielicznych filozofów. Za najbardziej nieracjonalny ustrój uznał on demokrację, czyli rządy

³ Por. Platon, *Polityk*, Warszawa 1956, s. 293.

pospółstwa – takie m.in. jakie faktycznie miały miejsce we współczesnych mu Atenach.

W *Prawach* głównym przedmiotem rozważań jest kształt idealnego lub też – co na jedno wychodzi – całkowicie racjonalnego państwa. Okazuje się nim taka organizacja życia społecznego, w której nic nie jest zdane na przypadek, nic nie zostaje pozostawione swojemu losowi i nic nie może się znajdować poza stanowionymi przez nich prawami oraz kontrolą rządzących. Prawa te wprowadzają m.in. równouprawnienie płci (z nałożeniem na kobiety obowiązku służby wojskowej), ale jednocześnie całkowity zakaz związków homoseksualnych oraz poligamicznych, a także powszechny obowiązek kształcenia obywateli i przejęcia całkowitej odpowiedzialności przez państwo za wychowanie dzieci. W dziele tym Platon odszedł wprawdzie od przedstawionej w *Państwie* idei zawierania przez uprzywilejowane grupy społeczne tymczasowych związków małżeńskich, ale pozostał przy stanowisku, iż wszystkie dzieci rodzi się dla państwa, wszystkie stanowią wspólne dobro wszystkich obywateli („Kobiety, począwszy od swoich dwudziestu lat aż po czterdziestkę, powinny rodzić dla państwa”). Przy samym płodzeniu dzieci odpowiedzialny i zachowujący się racjonalnie obywatel powinien zważać na to, aby nie miał ich więcej niż państwu potrzeba i tak rozdzielił ich role społeczne, aby każde z nich robiło to, co z punktu widzenia owych potrzeb robić powinno – przykładowo: jeśli „kto dostał działkę, niech zostawia zawsze tylko jednego spośród swoich synów jako dziedzica na tym gospodarstwie; którego mu się podoba, jako swego następcę [...]. Z innych dzieci, jeżeli ich ktoś ma więcej niż jedno, córki wyda za mąż według prawa [...], a z chłopców, jeżeli niektórzy obywatele nie będą mieli potomstwa, to się pomiędzy tych porozdziela synów”; i dodaje – aby nie było wątpliwości, że w gruncie rzeczy chodzi tutaj o odgórną regulację urodzin – jeśliby „komuś urodziło się za dużo dziewcząt albo jakoś za dużo chłopców byłoby u każdego, albo i odwrotnie, gdyby było ich za mało, bo przyszedłby nieurodzaj na dzieci, nad tym wszystkim zastanowi się władza najwyższa i najczciodsza, którą byśmy ustanowili, i pomyśli co zrobić z nadmiarem lub niedoborem dzieci i obmyśli sposób na to, żeby zawsze było pięć tysięcy czterdzieści gospodarstw. A sposobów jest dużo. Są ograniczenia liczby urodzeń u tych, którym sypią się dzieci, i na odwrót, można się starać i poważnie dbać o to, żeby zwiększać za pomocą zaszczytnych nagród i hańbiących kar oraz upomnień ze strony starszych pod adresem młodych [...]. No a w końcu, jeżeli będzie kłopot nie do zniesienia z utrzymaniem tych równo pięciu tysięcy i czterdziestu gospodarstw i zacznie nas zalewać nad-

miar obywateli, bo tak się będą ludzie kochali, że nie będziemy wiedzieli co począć, to pozostaje przecież stary wypróbowany środek, o którym mówiliśmy nieraz: wysłanie do kolonii”⁴. Ma to oczywiście być państwo elitarne, ale nie całkowicie autorytarne, bowiem prawo głosu mają w nim wszyscy obywatele (w proporcji do zajmowanego miejsca w hierarchii społecznej). Owa elitarność wyrażać się ma nie w różnego rodzaju przywilejach społecznych (np. w przywilejach podatkowych), lecz w sposobie dochodzenia do władzy oraz jej sprawowania.

Post scriptum

Platońska koncepcja państwa, polityki i praw społecznych miała zarówno swoich zwolenników i kontynuatorów, jak i zdecydowanych krytyków. Do tych ostatnich należy Karl R. Popper, autor m.in. *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów*; pierwszy tom tego dzieła niemal w całości jest poświęcony krytyce poglądów społecznych Platona, natomiast tom drugi krytyce takich jego kontynuatorów jak G.F. Hegel i K. Marks. Istotę platońskiego racjonalizmu Popper sprowadza do przekonania, iż „prawo historycznego przeznaczenia, prawo upadku, może zostać złamane przez ludzką wolę opartą na mocy ludzkiego rozumu”; dodajmy, rozumu będącego udziałem niewielu⁵. Ów racjonalizm i elitaryzm stanowi, jego zdaniem, podstawę tzw. „inżynierii społecznej” – „Inżynier społeczny nie pyta o tendencje historyczne ani o przeznaczenie człowieka. Wierzy, że człowiek jest kowalem swojego losu i że w zależności od celów, jakie sobie stawia, może wpłynąć na historię i zmienić ją, tak jak my zmieniamy powierzchnię ziemi”. Jest on przeciwnikiem historycyzmu – ten bowiem jest przekonany, że „tylko wtedy można się posługiwać rozumem w polityce, kiedy zna się przyszły bieg historii”. Zdaniem Poppera, u Platona współistnieją obie opcje, tworząc kombinację typową „dla bardzo wielu późniejszych filozofów społecznych i politycznych”. Autor *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* podaje zarówno historyczne przesłanki pojawienia się tej swoistej dychotomii (jedną z nich jest próba „uniknięcia Heraklitejskiej wiecznej zmiany objawiającej się

⁴ Por. Platon, *Prawa*, Kęty 2001, s. 436 i in.

⁵ „Platon wierzył, że prawo powszechnej degeneracji pociąga za sobą degenerację moralną. Degeneracja polityczna zależy jego zdaniem od degeneracji moralnej (i braku wiedzy). Degeneracja moralna zaś z kolei wywodzi się z degeneracji rasowej. W ten sposób powszechne kosmiczne prawo upadku przejawia się na płaszczyźnie spraw ludzkich”. K.R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006, t. 1, s. 42.

w rewolucjach społecznych i upadku historycznym” państw), jak i wskazuje na jej swoisty socjologizm („większość socjologicznych koncepcji Platona jest ściśle uwikłana w postulaty etyczne i polityczne”). Zwraca również uwagę na fakt, iż w idealnym państwie Platona cała władza może być skupiona w ręku klasy rządzącej dzięki „komunizmowi, to znaczy przez zniesienie własności prywatnej”, oraz wynikającym z tego konsekwencjom⁶. Dla utrzymania i utrwalania tej władzy konieczne jest m.in. wychowywanie i kształcenie pomocników oraz ugruntowanie przekonania, że klasa rządząca stanowi rasę wyższą („Ród strażników ma być nieskażony”).

Zdaniem Poppera, do bardziej znaczących kontynuatorów platońskiego myślenia o racjonalności życia społecznego należą ideowi fundatorzy komunizmu. Marksizm uznał on za „najczystsza, najbardziej rozwiniętą i najmniej-bezpieczniejszą formę historycyzmu”. Samego Marksa nie ocenia on jednak tak jednoznacznie negatywnie – napisał nawet o nim, że „odznaczał się wyjątkowymi zaletami umysłu”, a „liczenie się z faktami, nieufność wobec gadulstwa moralizatorskiego uczyniły zeń jednego z najbardziej wpływowych bojowników przeciw obłudzie i faryzeuszostwu. Bardzo pragnął okazać pomoc uciskanym i miał świadomość, że musi tego dowieść czynami, a nie tylko słowami. Ponieważ posiadał uzdolnienia raczej teoretyczne, poświęcił swoją pracę przede wszystkim wykuwaniu tego co, jak sądził, będzie naukowym orężem w walce o poprawę losu ogromnej większości ludzi”⁷. Okazał się jednak „fałszywym prorokiem” („jego prorocтва się nie sprawdziły”) i – co gorsza – myślicielem wyjątkowo szkodliwym („jest odpowiedzialny za szerzący spustoszenie wpływ historycznej metody myślenia w szeregach tych, którzy pragną walczyć o sprawę społeczeństwa otwartego”). Ów marksowski historycyzm znalazł wyraz w teorii walki klasowej („Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”) oraz w teorii państwa (w jej świetle „państwo jest mechanizmem, którym klasa rządząca posługuje się do prowadzenia walki klasowej”). Te i kilka jeszcze innych dopełniających je teorii (m.in. dotyczących zmian dokonujących się w ekonomicznych systemach) przez twórców marksizmu przedstawione zostały jako jedyne w pełni naukowe wyjaśnienie prawidłowości rządzących życiem społecznym. Istotną cechą marksizmu jest również

⁶ „Jeżeli cała własność jest własnością wspólną, wspólne muszą być również żony i dzieci. Nikt z rządzących nie może umieć rozpoznawać swych dzieci czy rodziców. Rodzina musi być obalona albo raczej tak rozszerzona, aby obejmowała całą klasę strażników. W przeciwnym bowiem razie lojalność w stosunku do rodziny mogłaby się stać źródłem rozdźwięku”. Tamże, s. 70.

⁷ Por. tamże, t. II, s. 102 i d.

to, że chce być czymś więcej niż „proroctwami historycznymi”, a nawet czymś więcej niż nauką – proponuje bowiem także program polityczny. Program ten Popper ocenia jako „niezmiernie ubogi” („jego ubóstwo wynika stąd, że władza polityczna zajmuje w hierarchii władz miejsce zaledwie trzeciorzędne”), niemniej stał się on inspiracją do działania dwóch „wielkich partii marksistowskich: komunistów i socjaldemokratów. Obie te partie były zupełnie nieprzygotowane do zadania przekształcenia społeczeństwa. Komuniści rosyjscy, którzy pierwsi znaleźli się przy władzy, sprawowali ją kompletnie nieświadomi ciężkich zadań i ogromu poświęceń i cierpień, jakie miały nadejść. Socjaldemokraci Europy Środkowej wiele lat cofali się przed odpowiedzialnością, którą komuniści wzięli na siebie od razu. [...] Można powiedzieć, że rozłam pomiędzy komunistami i socjaldemokratami w Europie Środkowej był rozłamem pomiędzy tymi, którzy żywili jakąś irracjonalną wiarę w ostateczny sukces rosyjskiego eksperymentu a tymi, którzy zachowali bardziej racjonalną postawę sceptyczną”⁸.

Poppera w mniejszym stopniu interesowała historia polityczna komunizmu, w większym natomiast jego historia intelektualna. Jej częściami składowymi są: uprawiany przez „wulgarnych marksistów” historycyzm ekonomiczny („Przeciętny wulgarny marksista sądzi, że obnaża złowrogie tajemnice życia społecznego, ujawniając ukryte motywy chciwości i żądę materialnego zysku, które nadają bieg siłom pozostającym poza sceną historii”), „proroctwo Marksa głoszące, że wszystkie klasy z wyjątkiem burżuazji i proletariatu [...] muszą zaniknąć lub stracić jakiekolwiek znaczenie”, oraz teoria „proletariackiej rewolucji społecznej” (zakłada „okrutną wojnę domową” między pozostałymi na dziejowej scenie dwiema klasami). Pochodną tego jest m.in. programowy antydemokratyzm („politykę partii marksistowskich można scharakteryzować jako politykę siania wśród robotników nieufności do demokracji”) oraz sprzyjanie wewnętrznym i zewnętrznym wrogom społeczeństwa otwartego – takim np. jak faszysty⁹. Tym pro-

⁸ „O racjonalności i irracjonalności mówię tu, przyjmując za podstawę ocenę marksistowską: zgodnie z marksizmem bowiem rewolucja proletariacka winna być ostatecznym skutkiem industrializacji, a nie na odwrót. Miała się ona dokonać naprzód w krajach wysoko uprzemysłowionych, a w Rosji znacznie później. Uwaga powyższa nie ma być obroną przywódców socjaldemokracji, których politykę determinowało Marksowskie proroctwo, ślepa wiara w nadejście socjalizmu” (tamże, s. 153 i n.).

⁹ W świetle komunistycznego myślenia: „Zburzenie demokracji przez faszystów, które ostatecznie rozczarowało robotników do metod demokratycznych, mogło sprawę rewolucji tylko posunąć naprzód. Dlatego radykalni marksiści mieli poczucie, że odkryli «istotę» oraz «rzeczywistą historyczną rolę» faszyzmu. Faszyzm był w swej istocie ostatnim stadium

gramowym antydemokratyzmem zarówno marksiści, jak i faszyci wpisują się oczywiście w platońską tradycję.

II.2. Racjonalność według Arystotelesa (384–322 p.n.e.)

Pozycja Arystotelesa w filozofii europejskiej jest równie mocna jak Platona, a pod niektórymi względami jego wpływy są nawet bardziej znaczące (m.in. w zakresie różnorodnych systematyzacji i klasyfikacji). Urodził się w Stagirze, mieście położonym na Półwyspie Chalcydyckim, w rodzinie związanej z macedońskim dworem królewskim (jego ojciec był lekarzem Amyntasa II, dziadka Aleksandra Wielkiego). W 367 r. wysłany został do Akademii Ateńskiej, w której „specjalizował” się w sztuce wymowy (występował nawet w „pojedynkach na słowa” z przedstawicielami konkurującej z Akademią szkoły Izokratesa). Po śmierci Platona skorzystał z zaproszenia władcy Assos Hermejas i opuścił Akademię oraz Ateny. Po trzech latach pobytu w Assos wyjechał do Mityleny (na wyspie Lesbos). Wspólnie ze swoim uczniem Teofrastem założył tam wzorowane na Akademii Ateńskiej koło filozoficzne. Na początku 342 r. został zaproszony przez Filipa II, ojca trzynastoletniego wówczas Aleksandra Wielkiego, do stolicy Macedonii Pelli i podjął obowiązki wychowawcy oraz nauczyciela przyszłego władcy. Nic nie wskazuje na to, aby jego poglądy społeczne wywarły wpływ na politykę prowadzoną przez tego niesłuchanie ambitnego, ale i bezwzględnego w dążeniu do wyznaczonych sobie celów władcy. W 335 r. Arystoteles powrócił do Aten i założył tam (w pobliżu świątyni Apollona Likejosa) swoją szkołę filozoficzną, nazywaną – od przyjętego w niej sposobu prowadzenia dysput filozoficznych podczas spacerów – perypatyką (gr. *peripatetikos* – przechadzający się). Podczas dwunastoletniej działalności w Atenach szkoła ta zyskała spore uznanie, a w późniejszych wiekach stała się dla wielu filozofów i uczonych swoistą wizytówką świetności myśli greckiej. Po śmierci Aleksandra Wielkiego (zmarł w zagadkowych okolicznościach w 323 r. w Egipcie, w wieku 33 lat) w Atenach nasiliły się antymacedońskie nastroje. Skłoniło to Arystotelesa do opuszczenia tego miasta. Ostatni rok życia spędził w posiadłości swojej matki w Chalkidzie (na wyspie Eubesa).

Dorobek pisarski Arystotelesa jest znaczący zarówno jakościowo, jak i ilościowo; Diogenes Laertios w swoich *Żywotach i poglądach słynnych*

burżuazji. Zgodnie z tą teorią komuniści nie chwycili za broń, kiedy faszyci dochodzili do władzy [...]”. Tamże, s. 175.

filozofów dokonał wyliczenia zawartych w jego dziełach wierszy i wyszło mu, że jest ich 445 270. Zwrócił przy tym uwagę na coś, co może stanowić dobry punkt wyjścia do rozważań nad arystotelesowską koncepcją racjonalności życia społecznego, to znaczy na to, że cała filozofia została przez Arystotelesa podzielona na dwie części, na filozofię praktyczną oraz teoretyczną – „Praktyczna dzieli się na etykę i politykę, a w tej ostatniej mówi się o państwie i o gospodarstwie domowym; teoretyczna zaś obejmuje fizykę i logikę, przy czym logika nie stanowi sama działu dla siebie, ale jest najskuteczniejszym narzędziem dla innych działów filozofii”¹⁰. Arystotelesowska logika, czy też – jak sam filozof ją nazywał – „analityka”, miała być nie tylko „najskuteczniejszym narzędziem dla innych działów filozofii” (tzw. „organonem”), ale także koniecznym „wstępem” do nich. Można tutaj pominąć toczoną od dawna dyskusję, w czym wyraża się swoistość tej logiki, w szczególności czy da się ją zredukować do sylogistyki (trzeba jednak wiedzieć, że średniowieczni arystotelicy takiej redukcji dokonali). Dla podjętych tutaj rozważań istotne jest natomiast to, że w świetle tej logiki w każdej nauce należy najpierw rozpoznać jej pierwsze zasady (traktowane są one jako aksjomaty), a następnie wydedukować z nich pozostałe twierdzenia (tzw. teorematy).

W arystotelesowskiej „filozofii spraw ludzkich”, czyli w szeroko pojętej filozofii praktycznej, tych zasad jest kilka. Najogólniejsza z nich głosi, że „wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. Jego bezpośrednimi dopełnieniami są zasady: utożsamiania dobra ze szczęściem („zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu”), a szczęścia z działalnością rozumną, która pozostaje zgodna z cnotą, a ściślej z cnotami, bowiem jest ich wiele i tworzą one hierarchicznie uporządkowaną listę. Warto przywołać w tym miejscu nieco szerszy fragment Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, bowiem wkraczamy już bezpośrednio na grunt teorii racjonalizmu społecznego tego filozofa. „Co się tyczy życia – pisał tam – to wspólne ono jest [...] człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej człowieka. Należy więc abstrahować od funkcji życiowych, polegających na odżywianiu się i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest [...]

¹⁰ Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 270 i in. Omówienie dorobku Arystotelesa, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 371 i d.

człowiekowi z koniem, wołem i wszelką istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego. [...] należy tu mieć na myśli życie, którego istotą jest wykonywanie czynności rozumowych: tego bowiem raczej rodzaju życia tyczy się owo wyrażenie, wzięte w znaczeniu właściwym. Otóż jeśli swoistą funkcją człowieka jest działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, [...] i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego (= cnotliwego) to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej swoistej dzielności (= cnoty); jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju”¹¹.

Można oczywiście dyskutować nad tym, co tutaj należy do zasad pierwszego, a co do drugiego rzędu. Kwestią bezdyskusyjną jest natomiast to, że Arystoteles postawił znak równości między człowiekiem dążącym do realizacji takiego podstawowego celu życiowego jakim jest osiągnięcie szczęścia oraz jego dzielnością, a następnie dzielnością i cnotą oraz cnotą i rozumnością; z tego wszystkiego zaś wynika, że ktoś bezrozumny nie może być szczęśliwy. Aby stało się to bardziej zrozumiałe, Arystoteles dokonał podziału cnót oraz wskazał ich związki z rozumem i rozumnością. W świetle tego podziału pierwszą grupę tworzą tzw. cnoty związane z „najbardziej szlachetną częścią duszy”, to znaczy z rozumem teoretycznym – nazywane są dianoetycznymi; do cnót tych należy m.in. mądrość. Natomiast drugą grupę tworzą tzw. cnoty etyczne – związane są one wprawdzie również z rozumną częścią duszy, ale jedynie w tym sensie, że są wypracowywane przez rozum w toku przejmowania przez niego kontroli nad różnymi skrajnymi impulsami i uczuciami – takimi jak: zuchwałość i tchórzostwo, skąpstwo i rozrzutność itp. Również dla tego działania rozumu wskazał Arystoteles generalną zasadę – stanowi ją zasada tzw. „słusznego środka” między tymi skrajnościami („Tak tedy każdy, kto się rozumie na rzeczy, unika nadmiaru i niedostatku, szuka natomiast środka i środków wybiera...”). W praktycznym zastosowaniu zasada ta ma prowadzić do wykształcenia takich cnót (dzielności) etycznych jak: łagodność, męstwo,

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2000, s. 88 i d.

wstyd, umiarkowanie, oburzenie, sprawiedliwość, hojność, szczerość, przyjaźń, godność, wielkoduszność, szczodrość, odporność oraz rozsądek. Wszystkie one mają mieć jednocześnie moralny i racjonalny charakter – należy przez to rozumieć, że są one zarówno zależne od rozumu, jak i posiadają racjonalne uzasadnienie; przykładowo – rozsądek ma być „słusznym (czyt. racjonalnie uzasadnionym) środkiem” między przebiegłością a głupkowatością, „odporność” ma być racjonalnie uzasadnionym środkiem między zbytkiem i surowością, szczodrość racjonalnie uzasadnionym środkiem między marnotrawstwem i skąpstwem itd. Istotne jest tutaj również i to, że cnoty dianoetyczne są nadrzędne w stosunku do etycznych (oznacza to, że m.in. nie można być prawdziwie mężnym, nie będąc mądrym), zaś wśród tych ostatnich pozycję nadrzędną posiada „rozsądek”; oznacza to, że „niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym (cnotliwym etycznie) nie będąc rozsądnym, ani też rozsądnym bez dzielności (cnoty etycznej)”.

Arystotelesowskie łączenie etyki z polityką posiada nie tylko naturalistyczne („ziemskie”) uzasadnienie, ale także uzasadnienie teistyczne, to znaczy filozof ten odwołuje się tutaj nie tylko do tego, co jest „z tego świata”, ale także do tego, co należy do świata boskiego. Krótko rzecz ujmując, okazuje się, iż życie społeczne jest koniecznością, ale koniecznością świadczącą nie o wielkości człowieka, lecz o jego istotnej słabości – jej wyrazem jest przede wszystkim niezdolność człowieka do osiągnięcia tego, czego on najbardziej pragnie, to znaczy doskonałego szczęścia. To ostatnie ma być udziałem bogów, i tylko bogów, bowiem tylko oni mają być zdolni do takiej czynności jaką jest „teoretyczna kontemplacja”. W *Etyce nikomacheskiej* pisał, że „całe życie bogów jest najwyższym szczęściem, życie zaś ludzi jest nim o tyle, o ile zawiera w sobie coś podobnego do takiej czynności: z innych zaś istot żyjących żadna nie jest szczęśliwa, ponieważ w żadnym stopniu nie ma udziału w teoretycznej kontemplacji. Więc granica jej jest też granicą szczęścia [...]”¹². Można oczywiście postawić pytanie: czy w tej sytuacji bogowie są istotami społecznymi, czy aspołecznymi? Sam Arystoteles tego typu rozważań nie prowadził, ograniczając się w swojej etyce do stwierdzenia, iż Bóg jest doskonałością, zaś człowiekowi pozostaje „kontemplowanie samego Boga, który jest najwyższą rozumnością” oraz jego naśladowanie (upodobnianie się do Niego) wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, a możliwe jest to m.in. w życiu społecznym. Racjonalnym uzasadnieniem dla takiego życia jest

¹² Tamże, s. 294.

właśnie owo upodobnianie się do Boga lub też – co na jedno wychodzi – osiągnięcie takiego celu jakim jest „pełna doskonałość”. Bez wątpienia, uzasadnienie to ułatwiło później teologom chrześcijańskim włączenie myśli społecznej Arystotelesa do nauki Kościoła katolickiego.

W *Polityku* Arystoteles postawił znak równości między życiem społecznym, które przekroczyło poziom wiejskiej gminy oraz życiem w państwie – „[...] wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, które już osiągnęły kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem: powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest osiągnięciem celu. [...] Okazuje się, że państwo należy do twórców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, którą piętnuje Homer jako «człowieka bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska» [...]”. Dalej dodawał (broniąc zarówno rozumnego człowieka, jak i rozumnego państwa), iż właściwością człowieka („odróżniającą go od innych stworzeń żyjących”) jest to, że „on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych: wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa. Z natury swojej państwo jest pierwiej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwiej od części [...] Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku do państwa, co inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem albo bogiem”¹³.

To jednoznaczne opowiedzenie się za życiem ludzi rozumnych w ramach państwa przekłada się bezpośrednio na takie widzenie funkcjonowania rodziny, jakby była ona jedynie pewnego rodzaju trybem w tej wielkiej maszynie, którą stanowi owo państwo. Rzecz jasna, jedno bez drugiego nie może funkcjonować, ale też nie ulega wątpliwości, że według Arystotelesa rolę służebną pełni nie państwo wobec rodziny, lecz rodzina wobec państwa. Aby mogła ona dobrze wywiązywać się ze swoich zadań musi być zorganizowana hierarchicznie. W świetle *Polityki* wygląda to w ten sposób, że rola „zarządzającego” rodziną przypada mężczyźnie – w uzasad-

¹³ Por. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2001, s. 27 i d.

nieniu Arystoteles stwierdza, iż mężczyzna jest „z natury silniejszy” oraz w większym stopniu niż kobieta kieruje się rozumem. Wolna kobieta-żona stoi jednak wyżej niż niewolnik, bowiem ten ostatni jest jedynie „narzędziem, które służy działaniu” – o niewolnikach napisał, iż natura dała im wprawdzie krzepkie ciała, ale tak niewiele rozumu, że niemal niczego nie pojmują, lecz kierują się głównie wrażeniami zmysłowymi oraz poleceniami tych, którzy są ich właścicielami. Dodawał przy tym, że jest niewielka różnica między nimi i zwierzętami domowymi („bo obie grupy, zarówno niewolnicy, jak zwierzęta domowe pomagają fizycznie do zaspokojenia niezbędnych potrzeb”).

W odpowiedzi na pytanie: co jest zadaniem tak zorganizowanej rodziny? – Arystoteles wskazuje nie jeden, lecz kilka celów – sytuujących się wprawdzie na różnych poziomach, ale też wzajemnie się dopełniających. Na najbardziej elementarnym, to znaczy zaspokajania cielesnych potrzeb, jest nim powiększanie dóbr materialnych (naukę o racjonalnym działaniu w tym zakresie nazywa on *crematisticą*). Powołaniem ludzi, których natura wyposażała w rozum nie jest jednak jedynie konsumowanie, a nawet nie jest nim głównie „pomnażanie bogactw” – w *Polityce* Arystoteles negatywnie ocenia tych, którzy „upierają się przy mniemaniu, że powinno się majątek pieniężny albo utrzymać, albo pomnażać w nieskończoność. Przyczyna takiego myślenia leży w trosce jedynie o to, aby żyć, a nie o to, aby żyć pięknie [...]”. A „żyć pięknie” to – poza wszystkim innym – żyć mądrze. Do tego trzeba być oczywiście wyposażonym w rozum oraz w umiejętności posługiwania się nim. W świetle przywoływanego tutaj dzieła Arystotelesa jest to warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym do posiadania praw obywatelskich. Trzeba bowiem również być człowiekiem wolnym, „mieć udział w sądach i zgromadzeniach ludowych, które ustanawiają prawa i rządzą państwem” oraz dysponować takim majątkiem, który sprawia, że znajduje się czas na uczestniczenie w życiu publicznym. Tych warunków nie spełniają nie tylko niewolnicy, ale także rzemieślnicy, którym autor *Polityki* również odmawia praw obywatelskich.

W uzasadnieniu do koncepcji tak zhierarchizowanego państwa, Arystoteles przedstawia specyfikę trzech podstawowych form ustrojowych, to znaczy monarchii, arystokracji i politei, a następnie wskazuje na ich „zwyrodnienia” – pierwsza z tych form („zwykliśmy nazywać ją królestwem”) stanowi „postać jedynowładztwa”, druga „to panowanie niewielu” („czy to dlatego, że najlepiej władają, czy też ponieważ rządzą ku najlepszemu pożytkowi państwa i jego członków”), zaś trzecia to „rządy obywateli”.

„Zwyrodnieniami wspomnianych ustrojów są: w stosunku do królestwa tyrania, w stosunku do arystokracji oligarchia, w stosunku do politei demokracja. Tyrania bowiem jest jedynowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia rządzi dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żadna z nich nie ma na względzie dobra ogółu”, a co za tym idzie, z natury jest nieracjonalna¹⁴. Jednak dopóty dopóki do takich „zwyrodnień” nie dochodzi, każda z wymienionych tutaj form ustrojowych ma swoje racjonalne uzasadnienie i może być uznane nie tylko za zgodną z naturą, ale także pozostawać w zgodzie z cnotami diaetycznymi oraz etycznymi, w tym ze sprawiedliwością. Ich stopień zgodności z owymi cnotami jest jednak różny – najwyższy jest w przypadku politei, bowiem w najszerszym zakresie realizowana jest w niej generalna zasada „słusznego środka” między skrajnościami, w tym takimi jak monarchia i demokracja. Wyrazem realizacji tej zasady jest również przyznanie w politei wiodącej pozycji „stanowi średniemu”, to znaczy tym obywatelom (rodzaju męskiego), którzy nie są ani bardzo bogaci, ani zbyt biedni, aby mieć czas i upodobanie w zajmowaniu się sprawami publicznymi. „Tacy też obywatele najwięcej są w państwach bezpieczni. Bo ani sami nie pożąдают, jak ubodzy, dóbr obcych, ani też drudzy nie pożąдают ich mienia, jak ubodzy w stosunku do bogatych [...]”, a zatem: „wspólnota państwowa, która na średnim stanie się opiera, jest najlepsza” i „takie państwa mogą posiadać dobry ustrój, w których istnieje liczny stan średni”.

W *Polityce* Arystotelesa nie pojawia się koncepcja państwa idealnego. Pojawia się w niej natomiast koncepcja państwa optymalnego, w tym optymalnie zgodnego z cnotami (dzielnościami) oraz z rozumem („Dzielnosć, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym”). Różni to oczywiście w sposób istotny tę wizję racjonalnego życia społecznego od tej, którą proponował w swoim *Państwie* Platon. Wiele wskazuje zresztą na to, że ta pierwsza była świadomie formułowana w opozycji wobec tej drugiej. Kwestią dyskusyjną jest natomiast to, czy ta opozycja doprowadziła Arystotelesa do zerwania z platońskim totalitaryzmem lub też – posługując się określeniem Poppera – wizją „społeczeństwa zamkniętego”. Opinie znawców obu koncepcji w tej kwestii są podzielone. Przykładowo: zdaniem przywoływanego już tutaj Giovanniego Reale’a, „Stagiryta bliższy jest Pla-

¹⁴ Por. Arystoteles, *Polityka*, wyd. cyt., s. 85 i d.

tonowi, aniżeli się zwykle uważa”¹⁵. Za ową bliskością przemawia nie tylko postawienie przez obu myśli na to, co idealne (duchowe, moralne i racjonalne), ale także postawienie na stosunkowo nieliczną elitę społeczną – u Arystotelesa nie sprowadza się ona oczywiście do filozofów oraz korzystających z ich wskazówek władców, ale mimo wszystko jest ona mało liczna, zwłaszcza w stosunku do – jak to się dzisiaj mówi – „wykluczonych społecznie”; należą do nich nie tylko niewolnicy, ale także rzemieślnicy i rolnicy oraz kobiety (przypomnę, że Platona opowiadał się za ich równouprawnieniem).

Jeśli nawet arystotelesowska koncepcja życia społecznego nie stanowi w całości opowiedzenia się za pewną wersją totalitaryzmu, to przynajmniej niektóre z jej elementów zdradzają tego rodzaju cechy. Najbardziej totalitarne w tym arystotelesowskim optymalnym państwie mają być oczywiście rządy tego Rozumu, który ostatecznie okazuje się głównym zwycięzcą i najbardziej bezwzględnym władcą, bowiem nie dopuszcza do głosu nikogo kto nie chciałby lub – po prostu – nie potrafiłby zrozumieć i uznać jego wielu wzajemnie dopełniających się racji – dodam: tego samego Rozumu, który Popper nazwał Inżynierem Społecznym i tych samych lub podobnych racji, które stanowią „ogniwa łańcucha” tej wielkiej inżynierii. Na końcu tego „łańcucha” pojawia się oczywiście zwykły obywatel – może nie zawsze bardzo mądry, bardzo pracowity czy bardzo posłuszny, ale przecież to jeszcze nie powód, aby go prowadzić na „łańcuchu” owego Rozumu, który jest przekonany o tym, że wszystko najlepiej wie oraz wszystkim najlepiej potrafi pokierować.

Post scriptum

Arystotelesowska koncepcja racjonalizacji życia społecznego była w późniejszych wiekach żywo dyskutowana i „korygowana” zarówno przez arystotelików, jak i ich krytyków, w tym takich, którzy uznali za swoje życiowe powołanie całkowite uwolnienie myślącego człowieka od występującego na jej gruncie „łańcucha” racji. Z jednymi z „ogniw” tego łańcucha tym krytykom udało się uporać łatwiej, natomiast inne stawiały większy opór. Do tych ostatnich należała kwestia grup społecznych w różnym stopniu i w różny sposób dyskryminowanych, to znaczy niewolników, rzemieślników i kobiet. Najbardziej zdecydowany sprzeciw wobec

¹⁵ „Filozof krytykuje i odrzuca pewne błędne aspekty platońskiego państwa, a nie zasadniczy ideał, który ono wyraża”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 525.

arystotelesowskiej *Polityki* wywoływało i wywołuje opowiedzenie się jej autora za utrzymaniem niewolnictwa jako podstawy rozumnego życia społecznego. Rzecz jasna, Arystoteles nie był w tej kwestii nowatorem – przeciwnie, przyłączył się do tych, którzy w teorii i w praktyce życia społecznego uznawali niewolnictwo zarówno za zgodne z naturą, jak i z rozumem. Można oczywiście zarzucić mu, iż nie potrafił uwolnić się od przekonania, nazywanego przez jego krytyków przesądem¹⁶. Można również postawić mu zarzut, iż swoim autorytetem przyczynił się do jego utrwalenia i usprawiedliwienia.

Trudno byłoby jednak uznać go za „ojca duchowego” takich urągających elementarnemu poczuciu sprawiedliwości praktyk, jak handel niewolnikami czy bezwzględna eksploatacja ich sił; raczej mało który z tych handlarzy i właścicieli niewolników czytał *Politykę* czy też szukał usprawiedliwienia dla swojego postępowania w innych dziełach filozoficznych. Nawet w XVIII stuleciu, gdy związki między filozofią, polityką i praktyką stały się ściślej, na temat niewolnictwa chętniej wypowiadali się jego przeciwnicy niż zwolennicy. Sygnał do walki z tą praktyką i usprawiedliwiającymi ją poglądami wyszedł zresztą nie z kręgu filozofów, lecz purytańskich teologów prowadzących działalność misyjną w tzw. Nowym Świecie, to znaczy w Ameryce; byli to amerykańscy kwakrzy i metodyści, którzy najpierw w Pensylwanii, a później w innych stanach wystąpili publicznie przeciwko niewolnictwu, uznając je za sprzeczne nie tylko z naturą ludzką, ale także z prawem bożym¹⁷. W drugiej połowie XVIII stulecia znaleźli oni wsparcie u czołowych polityków amerykańskich (takich jak Thomas Jefferson czy Benjamin Franklin); okazało się ono na tyle skuteczne, że w amerykańskiej konstytucji pojawił się najpierw (1807 r.) zakaz handlu niewolnikami z Afryki, a później (1863 r.) zapis mówiący o zniesieniu niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (tzw. Trzynasta Poprawka do Konstytucji). Zanim jednak doszło do jego sformułowania i zapisania w Konstytucji USA wątpliwości było sporo. Przykładowo: T. Jefferson, w okresie gdy był gubernatorem stanu Wirginia

¹⁶ G. Reale pisząc, że Arystoteles „przejmuje typowo helleński przesąd, według którego Grek jest ze swojej natury wyższy od barbarzyńcy”, dodaje: „był to przesąd o charakterze absolutnie rasistowskim i jako taki w swych podstawach irracjonalny” (por. tamże, s. 513).

¹⁷ Gertrude Himmelfarb, przedstawiając udział amerykańskich purytan w początkowej fazie ruchu abolicjonistycznego przypomina, że w drugiej połowie XVIII stulecia „metodystyczni pastorzy uwalniali swoich niewolników oraz namawiali wielu ze swoich wiernych do uczynienia tego samego”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Englightenments*, New York, s. 193 i d.

(1779–1781) doprowadził wprawdzie do przyjęcia w tym stanie zakazu handlu niewolnikami, ale jednocześnie proponował, aby byłych niewolników zaopatrywać w broń oraz przymusowo wysłać jako kolonistów do innych stanów. Analizując ten trudny okres w historii tego kraju G. Himelfarb uważa, iż w tamtych czasach pogląd taki „nie wydawał się dziwny” („opierał się bowiem na przekonaniu, że biali i czarni nigdy nie dojdą do porozumienia z powodu głębokich uprzedzeń białych i wspomnień czarnych”) oraz nie był odosobniony (z podobnym pomysłem wystąpił w tym samym czasie James Madison, proponując jednocześnie, aby wywieźć wszystkich czarnych ze stanu Wirginia na koszt rządu”).

W Starym Świecie inicjatorami najpierw wielkiej debaty na temat niewolnictwa, a później przyjęcia zakazu handlu niewolnikami byli zarówno purytańscy pastorzy, jak i politycy oraz filantropi. W Wielkiej Brytanii takimi liderami ruchu abolicjonistycznego byli William Wilberforce (miał on znaczący udział w przyjęciu w 1807 r. przez angielski parlament zakazu handlu niewolnikami) oraz Thomas Fowell Buxton. Bilansując ich dokonania, autor *Historii społecznej Anglii* pisze, iż Wilberforce i przeciwnicy niewolnictwa zaszczyli w angielskim życiu politycznym nowe metody agitacji i wychowania opinii publicznej. Rozpowszechnianie faktów i argumentów, odpowiadanie na fałszywe informacje przeciwników o przyjemnościach podróży przez ocean i szczęśliwym życiu Murzynów na plantacjach, broszury propagandowe, subskrypcje, zebrania publiczne [...]”¹⁸. Przykład Anglii okazał się zresztą „zaraźliwy”, bowiem ten kierunek myślenia o niewolnikach „powielony” został nie tylko w tych krajach, które należały do jej tzw. „strefy wpływów”, ale także tam, gdzie o te wpływy prowadziła ona walkę z innymi europejskimi potęgami i mimo że nie w każdym przypadku walka ta zakończyła się sukcesem, to w tym jakże ważnym punkcie, jaki stanowił zakaz handlu niewolnikami, odniosła co najmniej moralne zwycięstwo. Przypomnę tylko, iż w 1810 r. handlu niewolnikami zakazano w Meksyku i w Wenezueli, w 1811 r. w Chile, w 1812 r. w Argentynie, a w niewiele lat później również w innych krajach Ameryki Południowej. W drugiej połowie XIX i w XX stuleciu podobna batalia rozegrała się w Afryce oraz w Azji; ostatnim z krajów tych kontynentów, w którym w sposób formalnoprawny zakazano niewolnictwa była Arabia Saudyjska (stało się to w 1962 r.). Rzecz jasna, oznaczało to porażkę nie tylko tych, którzy z niewolnictwa czerpali istotne korzyści, ale także tych, którzy jego istnienie próbowali racjonalnie uzasadniać.

¹⁸ G. Macaulay Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 475.

Usytuowanie rzemieślników na poziomie niewiele wyższym niż niewolników – z wyjaśnieniem, że są oni jak „narzędzia, które wyprzedzają i warunkują inne narzędzie” lub też – co na jedno Arystotelesowi wychodzi – iż „są oni narzędziem, które służy działaniu” – ma również długą tradycję w kulturze europejskiej i z całą pewnością autor *Polityki* nie był jej prekursorem. Swoim autorytetem przyczynił się jednak do jej ugruntowania, a ci, którzy podejmowali próby dokonania w tej kwestii przewartościowania, musieli się borykać zarówno ze zwyczajowym traktowaniem rzemieślników jako ludzi niższych kategorii społecznych, jak i z filozoficznymi uzasadnieniami ich wykluczania z grona pełnoprawnych obywateli. Około XIII w. ukształtował się w chrześcijańskiej Europie podział na trzy stany społeczne, to znaczy tych którzy się modlą, czyli duchowieństwo (stanowili stan pierwszy), tych którzy walczą, to znaczy rycerstwo i szlachtę (stanowili stan drugi), oraz stan trzeci, do którego wchodził albo tylko rzemieślnicy, albo też – jak np. we Francji – rzemieślnicy i rolnicy. Na każdym z tych stanów ciążyły określone obowiązki, oraz każdy korzystał z określonych prawami przywilejów (fiskalnych, sądowniczych, honorowych itd.), ale dla każdego z nich różnie były rozłożone proporcje między obowiązkami i przywilejami (nazywane również stanowymi wolnościami). Rodziło to oczywiście poczucie krzywdy i z czasem doprowadziło do rewolucyjnych zmian feudalnego porządku społecznego.

Zacząło się to jednak znacznie bardziej pokojowo, bo od prób przewartościowania tego porządku poprzez dowartościowanie przynajmniej niektórych grup wchodzących w skład stanu trzeciego. Pierwsze takie próby pojawiły się pod koniec XIV i na początku XV stulecia i związane były z dowartościowaniem takich rzemiosł jak malarstwo, rzeźbiarstwo czy architektura. Zakończyły się one zresztą sporym i względnie szybkim sukcesem – bowiem już pod koniec XV w. uprawiające je osoby przeszły z grupy rzemieślników do grupy artystów, co znacznie poprawiło ich pozycję społeczną. Paolo Rossi przypomina, że „jeszcze w XIV w. sztukę traktowano jako umiejętność manualną. Do artysty zwracano się *per ty*, jak do służby, a szlachta i zamożni mieszczaństwo uważaliby pozycję artysty za uwłaczającą. [...] W pierwszych latach stulecia rzeźbiarze i architekci należeli we Florencji do cechu mniejszego murarzy i cieśli, podczas gdy malarze byli zaliczani do cechu większego medyków i aptekarzy, jako członkowie jednego z rzemiosł pomocniczych, na równi z tynkarzami i ty-mi, którzy zajmowali się rozcieraniem farb. [...] W epoce Vasario, w połowie XV w., zlecenia o charakterze rzemieślniczym są już nie do pogodzenia z godno-

ścią artysty. Są to czasy, kiedy Karol V schyla się, żeby podnieść pędzel upuszczony przez Tycjana”¹⁹. Trzeba jednak dodać, że grupa tych osób, które awansowały z rzemieślnika na cenionego artystę była stosunkowo nieliczna i – co tutaj dużo mówić – mało stabilna; dosyć trudno było bowiem uzyskać ową pozycję społeczną, ale łatwo można było ją utracić (przykładem może być złotnictwo, traktowane w pewnym momencie swojej historii jako autentyczna sztuka, ale dzisiaj funkcjonujące w społecznym odbiorze raczej jako rzemiosło).

Kolejna próba dowartościowania rzemiosła pojawiła się w okresie Oświecenia. W niczym bardziej nie jest ona widoczna niż w wizytówce tamtej epoki, jaką stanowiła tzw. „Wielka Encyklopedia Francuska”. Faktycznie to liczące ponad 30 tomów dzieło nosiło tytuł: *Encyklopedia, czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*. Kolejność tych tytułowych części składowych nie jest przypadkowa, bowiem oznacza, że na pierwszym miejscu jest nauka, na drugim sztuka, zaś na trzecim rzemiosło i wszystko to ma być kreowane i kontrolowane przez rozum ludzki lub też – co na jedno w tym przypadku wychodzi – przez taką istotę rozumną, jaką jest w przekonaniu redaktorów i autorów tego dzieła człowiek. Paul Hazard, oceniając to przewartościowanie napisał, iż „temu przeobrażeniu myśli, która zwracała się w kierunku techniki, musiała towarzyszyć przemiana społeczna; podnosząc wartość sztuk rzemieślniczych, trzeba było zgodnie z logiką wyżej ocenić kondycję tych, którzy ją uprawiali”²⁰. Odpowiedź na pytanie, czy te i jeszcze inne próby doprowadziły ostatecznie do rozprawienia się z arystotelesowskim przekonaniem o podrzędnej roli rzemiosła oraz drugorzędnej pozycji osób je uprawiających, nie może być oczywiście jednoznaczna – nie tylko dlatego, że jest ono mocno zakorzenione w kulturze europejskiej, ale także dlatego, że mocno zróżnicowany jest poziom poszczególnych rzemiosł oraz oczywiście rzemieślników i świadczonych przez nich usług.

Sformułowanie podobnego wniosku w stosunku do społecznej pozycji kobiet spotkałoby się zapewne z zarzutem męskiego szowinizmu. Stanowi to – poza wszystkim innym – potwierdzenie, że ruch równouprawnienia kobiet, w okresie tych ponad dwóch stuleci swojego istnienia osiągnął znaczące sukcesy w walce z poglądem (funkcjonującym oczywiście w kulturze europejskiej na długo przed Arystotelesem) o braku dostatecznych

¹⁹ P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, Warszawa 1978, s. 32 i n.

²⁰ Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 195 i n.

racji do społecznego zrównania obu płci. Jedną z inicjatorek tego ruchu była Mary Wollstonecraft, autorka wydanej w 1792 r. w Anglii *Obrony praw kobiet* (*A Vindication of the Rights of Women*). Warto przypomnieć tę obronę, bowiem w wielu punktach stanowi ona bezpośrednią polemikę z argumentami Arystotelesa, mającymi przemawiać za uprzywilejowaniem płci męskiej.

Autorka tej książki nie kwestionuje zasadności arystotelesowskiej tezy, że generalnie kobiety w mniejszym stopniu niż mężczyźni kierują się w swoim postępowaniu rozumem. W jej przekonaniu nie wynika to jednak z kobiecej natury, lecz z kultury, a ściślej ze sposobu w jaki są one wychowywane i przygotowywane do narzuconej im przez mężczyzn roli społecznej – w *Obronie praw kobiet* pisze m.in., że „kobietom wpaja się od niemowlęstwa i są uczone przykładem swoich matek, że niewielka znajomość ludzkich słabości, określone cwaniactwo, łagodność charakteru, zewnętrzne posłuszeństwo i trzymanie się dziecięcego rodzaju dobrego wychowania, pozwala im uzyskać przychyłność mężczyzn; powinny też być piękne, zaś wszystko inne jest zbędne przynajmniej na dwadzieścia lat życia”²¹. Zgadza się ona również z poglądem Arystotelesa, że rozumność i cnota bezpośrednio się ze sobą łączą. Nie zgadza się natomiast z tym, że kobiety powinny dążyć do innego rodzaju cnoty niż mężczyźni. „Aby uzasadnić i wyjaśnić tyranie mężczyzn – napisała w swojej *Obronie* – zostało przywołanych wiele zabawnych argumentów mających dowodzić, że obie płcie powinny dążyć do osiągnięcia innego rodzaju cnoty lub – mówiąc wyraźnie – kobiety nie mogą mieć wystarczającej siły umysłu, aby osiągnąć to, co na miano cnoty naprawdę zasługuje”.

Zarówno to przekonanie o niezdolności kobiet do kultywowania „męskich” cnót („dzielności”), jak też innych „męskich” wartości M. Wollstonecraft przedstawia nie tylko jako nieracjonalne, ale także jako prowadzące w gruncie rzeczy do pozbawienia kobiet możliwości pełnienia społecznych funkcji – dobrej matki, wiernej żony, patriotycznej obywatelki itd. („Aby kobiety okazały się prawdziwie pożytecznymi członkami społeczeństwa, powinny być tak prowadzone, aby ich inteligencja szeroko się rozwijała i przyswoiła sobie racjonalne, oparte na wiedzy przywiązanie do ojczyzny. Jest bowiem oczywiste, że nie jesteśmy zainteresowane tym, czego nie rozumiemy”). W dziele tym pojawia się również oskarżenie mężczyzn o tzw. (przez feministki) „seksizm” („Opłakuję to, że kobiety są systema-

²¹ Por. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, w: *Western Philosophy An Anthology*, Ed. By J. Cottingham, Blackwell Publishing 2006, s. 434 i d.

tycznie poniżane poprzez zwracanie na nie płytkiej i powierzchownej uwagi mężczyzn, którą im się oni opłacają za seks, a w rzeczywistości obelżywie wspierają swoją wyższość”). Z argumentacji tej ta prekursorka ruchu feministycznego wyprowadza generalny wniosek, że „kobiety są obecnie w wyniku niewiedzy uczynione głupimi lub zepsutymi” i trzeba dokonać „rewolucji w kobiecych postawach”, aby zmienić tę sytuację.

Dzisiaj można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że przynajmniej w krajach zachodnich taka rewolucja się dokonała. Jej wyrazem jest m.in. uzyskanie przez kobiety takich samych jak mężczyźni praw wyborczych, dostępu do oświaty czy pełnienia funkcji publicznych, z rządowymi włączenie. Nie stało się to jednak ani szybko, ani też w takim zakresie, jakby sobie życzyły radykalne przedstawicielki ruchu feministycznego – takie np. jak Betty Friedan, autorka książki *The Feminine Mystique* (występuje w niej przeciwko dyskryminacji kobiet w sferze prawnej, pracowniczej, płacowej oraz związanej z macierzyństwem – opowiada się w niej za ich prawem do aborcji). Przypomnę tylko, że mająca miejsce w dziewiętnastowiecznej Europie wielka batalia o prawa wyborcze w gruncie rzeczy toczyła się o prawa dla mężczyzn – w wielu krajach naszego kontynentu kobiety uzyskały je znacznie później (np. we Francji w 1944 r., we Włoszech w 1945 r., a w Szwajcarii dopiero w 1971 r.). Rzecz jasna ta „rewolucja w kobiecych sprawach” nie doprowadziła (i nie mogła doprowadzić) do wyeliminowania ze społecznego obiegu różnorodnych uprzedzeń i stereotypów dotyczących tzw. natury kobiety²². Jakby jednak na to nie patrzeć, walka z nimi stanowi dalszy ciąg wielkiej polemiki z racjonalnością życia społecznego lansowaną przez Arystotelesa.

²² Szerzej na ten temat por. P.L. Berger i T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983; U. Johansson, *Transformation of gendered work: Dualistic stereotypes and paradoxical reality*, Lund 1997.

Wykład III

Racjonalność życia społecznego według średniowiecznych autorytetów

Już u Platona pojawia się próba powiązania racjonalizacji życia społecznego z jego teologizacją – jej wyrazem jest łączenie idealnego państwa z porządkiem boskim oraz moralnego doskonalenia się jego obywateli ze zbliżaniem się do Boga. Stanowiło to niewątpliwe ułatwienie dla tych teologów chrześcijańskich, którzy dostrzegali wielką mądrość zarówno w prawdach wyrażonych w Piśmie św., jak i w pismach Platona, i podjęli próbę przystosowania platonizmu do potrzeb Kościoła chrześcijańskiego. Na drodze do osiągnięcia tego celu musieli jednak pokonać wiele poważnych przeszkód. Jedną z nich stanowiła ta chrześcijańska tradycja, która przeciwstawiała mądrość boską mądrości ludzkiej. Inną stanowiły te reinterpretacje platonizmu, w których przekreślano możliwość odróżnienia tego, co racjonalne od tego, co irracjonalne i wskazywano na potrzebę zadowolenia się takim minimalistycznym programem życia i współżycia społecznego jak spokój wewnętrzny (ducha) i zewnętrzny (najbliższego otoczenia). Był to program sceptyków z tzw. „późnej Akademii Platńskiej” (nazywano ich akademikami)¹. Jeśli w końcu przeszkody te zostały pokonane, to stało się to w znacznej mierze za sprawą wprowadzenia do platońskiego racjonalizmu wielu istotnych zmian.

III.1. Racjonalność według Aureliusza Augustyna (św., 354–430)

Jedną z najbardziej znaczących postaci wśród teologów inspirowanych się myślą Platona i próbujących zachować ile tylko się da z jego racjonalizmu – bez wchodzenia w konflikt z chrześcijańskimi wezwaniami i wartościami – był Aureliusz Augustyn. Urodził się w Tagaście (dzisiaj Souk-

¹ Do tej grupy sceptyków należeli Arkazilaos z Pitane (316–241), Karneades z Cyreny (214–129/8), Filon z Laryssy (110–180) oraz Antiochos z Askalonu.

Agras), niewielkim miasteczku leżącym niedaleko od Kartaginy (Afryka Północna). Jego ojciec wierzył w bogów rzymskich, natomiast matka była chrześcijanką (nie został jednak przez rodziców ochrzczony)². Kształcił się początkowo w rodzinnym mieście, później w odległej od niego o kilkanaście kilometrów Madaurze, a następnie (po pokonaniu trudności finansowych, które pojawiły się po śmierci jego ojca) w Kartaginie. Przygotowywał się tam do zawodu retora, a jedną z lektur, którą musiał sobie przyswoić w trakcie tych studiów był zaginiony później dialog Cycerona pt. *Hortenzjusz* – stanowił on dla Augustyna swoiste wprowadzenie w świat filozofii helleńskiej. W okresie swoich kartagińskich studiów został wyznawcą manicheizmu, religii która poza tym, że głosiła koncepcje dwóch ścierających się w wielkim konflikcie sił (dobra i zła), obiecywała dotarcie do prawdy na drodze rozumowej³. Po ukończeniu studiów Augustyn założył w Kartaginie (przy finansowym wsparciu patrycjusza Romaniana, również wyznawcy manicheizmu) szkołę retoryki. W 383 r. udał się do Rzymu i dzięki pomocy miejscowych manichejczyków założył tam szkołę retoryki. Po otrzymaniu informacji, że w jednej z mediolańskich szkół jest do obsadzenia katedra retoryki udał się (w 384 r.) do tego miasta i przeszedł tam (pod wpływem lektury *Listu św. Pawła do Rzymian*) na chrześcijaństwo; chrzest przyjął w 387 r. z rąk bpa Mediolanu Ambrożego (św.). Przez co najmniej 3 – 4 lata po tym wydarzeniu w swoim myśleniu pozostawał bliski neoplatonizmowi, zwłaszcza poglądom Plotyna – świadczy o tym m.in. napisany w tamtym czasie traktat *De vera religione*; w jego świetle Bóg zachowuje sporo z greckiego Logosu (Wszechrozumu), natomiast życie i męczeńska śmierć Chrystusa stanowi głównie przykład pokonywania słabości i małości tego świata⁴. W napisanym nieco później traktacie *Przeciwko akademikom* sporo jeszcze pozostało z uznania dla greckiego racjonalizmu, zwłaszcza racjonalizmu w wydaniu Platona⁵. Zde-

² Por. A. Kasia, *Św. Augustyn*, Warszawa 1960, s. 8 i d.

³ Twórca tej religii Manes (Mani, ok. 216–276 r.n.e.) działał na terenie europejskiej i afrykańskiej części Cesarstwa Rzymskiego. Głosił, że jest kolejnym wcieleniem Boga (po Buddzie, Zaratustrze i Chrystusie). Został uwięziony i stracony na terenie Persji.

⁴ „[...] wskutek nieznanomości języka greckiego Augustyn nie mógł czytać dialogów Platona w oryginale i twórczość jego znał tylko pośrednio. Z pism samego Platona czytał na pewno *Menona* i *Timaciosa*, w tłumaczeniu Cycerona i Chalcydiusza oraz *Fedona* w łacińskim przekładzie Apulejusza. Ponadto czytał z pewnością kilka łacińskich komentarzy do Platona [...]”. Tamże, s. 24 i n.

⁵ Pisał tam: „Platon najmądrzejszy i najbardziej uczony filozof swoich czasów [...] mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotyczyło

cydowana większość jego pism powstała w okresie, gdy powrócił do Afryki i pełnił (od 396 r.) urząd biskupa Hippony. Swoje stanowisko w kwestii racjonalizmu i racjonalności życia społecznego przedstawił głównie w *Państwie Bożym*, ale również w innych rozprawach wypowiadał się na ten temat.

Punktem wyjścia do tych rozważań jest przekonanie Augustyna, że prawdziwa mądrość (*sapientia*) ani nie jest z tego świata, ani nie dotyczy spraw tego świata („lecz tamtego drugiego, duchowego świata”) – nie dotyczy i dotyczyć nie może, bowiem jest to świat zmienności, a mądrość ta powinna „przyłgnąć do światłości niezmiennej”, którą stanowi sam Bóg („dusza ludzka, z natury swej posiadająca rozum i pojętliwość, z powodu pewnych niemocy mrocznych a dawnych, nie tylko jest niezdolna na stałe przyłgnąć do światłości niezmiennej, ale też nawet znieść tej światłości nie może”). Wyjście z tej sytuacji Augustyn widzi nie tyle w wyrzeczeniu się rozumu, co w ograniczeniu zaufania do niego i odwołaniu się do boskiego autorytetu. Jego reprezentantem tutaj (na ziemi) ma być Kościół. Odrzucenie tego autorytetu ma oznaczać, że nie tylko nie ma żadnej racjonalnej wiedzy, ale również nie ma prawdziwej wiary; w *Contar epistulam fundamenti* Augustyn przyznaje, że „gdyby nie autorytet Kościoła, nie uwierzyłbym nawet Ewangelii”, natomiast w traktacie *O porządku* wyjaśnia, iż „Autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może całkowicie obyć się bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć”. I dodaje: „aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum, logicznie zaś – rozum jest na pierwszym miejscu. [...] dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musi być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swoim nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą znać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet”⁶. Te i podobne im wypowiedzi przekonują, iż Augustyn dokonał swoistej socjologizacji wiary i wiedzy oraz podjął próbę połączenia ich w pewną całość.

zagadnień, które niezależnie od sposobu przedstawiania nie traciły wielkości [...]”; dalej dodawał: „Platon stworzył doskonały system filozoficzny”. Por. Święty Augustyn, *Przeciwko akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. s. 136 i in.

⁶ Święty Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, wyd. cyt., s. 202.

Dał temu wyraz przede wszystkim w *Państwie Bożym*. W dziele tym przedstawił wizję ludzkości podzielonej według różnych kryteriów – najistotniejszy z nich jest podział według ludzkiej „miłości własnej, aż do pogardy Boga posuniętej” oraz „miłości bożej, aż do pogardy siebie samego posuniętej”. Jego pochodną jest podział na dwie niewspółmierne pod względem liczebności grupy społeczne, to znaczy tych licznych, którzy odznaczają się „miłością własną” oraz „złą wolą”, co tym samym oznacza, że przeznaczeni są do wiecznego potępienia, oraz tych nielicznych, których Bóg „wszechmogący i najwyższy, wszechnatur Stwórcą najlepszy, wspierający i wynagradzający wszelką dobrą, a opuszczający wszelką złą wolę”, przeznaczył do wiecznego potępienia, przy czym nikt z żyjących tutaj i teraz (na ziemi) nie wie i wiedzieć nie będzie, aż do dnia Sądu Ostatecznego, czy znalazł się wśród skazańców, czy też wśród wybrańców Boga. Pochodną tego podstawowego zróżnicowania jest przyjmowany przez św. Augustyna podział na dwa państwa – ziemskie i Boże (niebieskie): „Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi, dla niebieskiego Bóg – sumienia świadek jest chwałą najwyższą. [...] Nad ziemskim – władzę ma żądza panowania w jego księżetach i w tych narodach, które sobie uhołdowały; w niebieskim służą sobie wszyscy wzajemnie, przełożeni pieczę mając, poddani słuchając z uległością. Ziemskie miłuje moc w możliwych swoich; niebieskie mówi do Boga swego: «Będę cię miłował Panie, mocy moja». Dlatego też w ziemskim państwie mędrcy jego, wedle człowieka żyjący, ubiegali się o dobra albo ciała swego, albo ducha swego, albo obojga razem, albo też ci, co mogli poznać Boga «nie jako Boga czcili, ani dziękowali, ale znikczemnieli w myślach swoich i zaćmione jest bezrozumne serce ich, powiadając się być mądrymi», to znaczy wynoszącymi się z powodu swej mądrości [...] stali się głupimi. [...] W państwie niebieskim nie ma innej mądrości, jeno pobożność, przez którą godnie jest czczony Bóg prawdziwy i oczekiwana jest nagroda w towarzystwie świętych nie tylko ludzi, lecz też i aniołów [...]»⁷.

⁷ Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 546. Podział ten ma nie tylko wymiar ludzki, ale także angeliczny. Richard Heinzmann pisze, iż „U podstaw leży nieodwracalna decyzja aniołów: liczba predestynowanych ludzi odpowiada ściśle liczbie aniołów upadłych. *Amor dei* i *amor sui* stanowią kryterium rozróżnienia i zarazem definicję obydwu *civitates* [...]. Rozróżnienie to odniesiono do widzialnych form wspólnoty: Kościoła (*ecclesia*) i państwa (*res publica*). Ale nie wolno utożsamiać *civitas dei* z Kościołem, ani tym bardziej *civitas diaboli* z państwem [...]. Wśród wrogów *civitas dei* są ci, których losem jest być jego przyjaciółmi, a którzy sami o tym nie wiedzą; w Kościele natomiast są fałszywi chrześcijanie”. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999, s. 83.

Ten fragment *Państwa Bożego* ukazuje w wielkim skrócie drogę, która doprowadziła Augustyna do wykreowania nowego typu nie tylko wiary, ale i mądrości, w tym takiej racjonalności, która pokona racjonalność owych „głupich” i – co nie mniej istotne – przekona ich do racjonalności nowego typu. W tej ostatniej postawiony został znak równości nie tylko między mądrością i pobożnością, ale także między mądrością i uległością oraz pokornym poddaniem się władzy tych, którzy znaleźli w sobie na tyle rozumu lub też – co na jedno tutaj wychodzi – nie „znikczemnieli” na tyle w myślach, aby zrozumieć i zaakceptować to, że Bóg wyznaczył jednym rolę panujących, drugim poddanych, jednym rozkazujących, drugim słuchających, jednym bogatych, drugim biednych, jednym żyjących w zdrowiu i szczęściu, drugim w chorobie i cierpieniu itd. Ta propozycja racjonalności i racjonalizacji istniejących stosunków społecznych jest niełatwa do zaakceptowania zarówno przez tych, którzy czują się wybrańcami Bożej Opatrzności (w jej „mocy jest zrządzić zwycięstwo lub klęskę”), jak tych, którzy czują się przez nią pokrzywdzeni, bowiem dole i niedole tego świata nijak się mają do wiecznego szczęścia bożych wybrańców oraz nie-szczęścia tych, którzy „zrodzeni z grzechu” żyją w grzechu i pozostaną w nim na wieczne czasy, gdyż nie dana była im boża łaska „zwalniająca naturę od grzechu”. Trudność tę potęguje jeszcze augustyńskie oczekiwanie, że jedni i drudzy powinni żyć tak, jakby wiedzieli, iż znajdują się wśród bożych wybrańców (mimo iż jest to wielką niewiadomą), bowiem bez takiego przekonania nie ma prawości, a bez prawości nie ma możliwości dostania się do „krainy” wiecznej szczęśliwości („żeby dojść do życia szczęśliwego, należy tu wieść życie prawe”).

Post scriptum

Trudna do zaakceptowania i jeszcze trudniejsza do praktycznego realizowania formuła augustyńskiej racjonalności przechodziła później różne koleje losu. Już za życia Augustyna zakwestionował ją Pelagiusz (ok. 354–418). Postawił on pod wielkim znakiem zapytania ową racjonalność poprzez zanegowanie zasadności wiary w grzech pierworodny oraz w jego zgubne skutki dla całej ludzkości – w swoim *Pro Libero Arbitrio* utrzymywał, iż „wszystko dobre i wszystko złe [...] jest wynikiem naszego działania, nie przychodzi na świat z nami”, natomiast to jacy jesteśmy oraz jakie są nasze stosunki z otoczeniem zależy w znacznej mierze od nas samych.

Stanowisko to zostało wprawdzie potępione na dwóch kolejnych synodach afrykańskich (potępienie to zatwierdził w 417 r. papież Innocenty I), jednak pelagianizm przez wiele wieków był obecny w myśli chrześcijańskiej – głównie w stosunkowo wąskim kręgu teologów. Podobnie zresztą było z augustyńskim intelektualizmem. Bazował on bowiem na tak wyrafinowanych intelektualnie rozważaniach, że zrozumieć je mogło niewielu, a jeszcze mniej było takich, którzy potrafili je rozwijać i kontynuować. Tacy oczywiście się po kilku wiekach pojawili – żeby tylko przypomnieć monastycznych mnichów z klasztoru św. Wiktora, a wśród nich taką intelektualną znakomitość jak Hugon od św. Wiktora (1096–1141); w swoim *Didascalione* podjął próbę złagodzenia najtrudniejszych do zaakceptowania punktów augustyńskiego racjonalizmu.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że przeciętny człowiek średniowiecza nie był w stanie zrozumieć ani augustyńskich problemów, ani augustyńskich rozwiązań. Z tego powodu nie przeżywał jednak jakichś życiowych dramatów, a nawet nie mógł ich przeżywać, bowiem jego świat duchowy był zbyt ubogi intelektualnie, a „recepta” na życie wieczne sprowadzała się do tego, aby stać się pokorną „owieczką” bożą i dać się prowadzić przez takiego ziemskiego pasterza jakim był dla niego Kościół. O ową pokorę było mu tym łatwiej, że żył w głębokim lęku przed bliższym i dalszym otoczeniem (zarówno ziemskim, jak i nadprzyrodzonym) oraz miał poczucie winy za czyny popełnione przez niego lub przez jego przodków. Zdaniem Le Goffa ów „człowiek średniowiecza” żył w „obsesji grzechu”. W XII stuleciu grzechy główne skatalogowali mu teolodzy – były to: „pycha, skąpstwo, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, nieczystość, gniew, zazdrość, lenistwo”. Uporządkowaniu uległ również jego obraz świata nadprzyrodzonego – Le Goff pisze, że w XII i XIII w. stał się on „systemem racjonalnym. Jest on systemem trzech i pięciu miejsc. Trzech miejsc podstawowych: Piekła i Raju oraz znajdującej się pomiędzy nimi przestrzeni pośredniej i tymczasowej, gdzie splamieni grzechami lekkimi lub w stanie nie wypełnionej do końca pokuty zmarli spędzają dłuższy lub krótszy czas – Czyśćca, który przybiera swą ostateczną postać u schyłku XII w. [...] Przestrzeń nadprzyrodzona obejmuje również dwa miejsca pomocnicze: Otchłań patriarchów [...] oraz Otchłań dzieci, zmarłych bez otrzymania chrztu [...]”⁸.

W XVI stuleciu miał miejsce swoisty renesans augustynizmu. Związany był on z wielkim ruchem społeczno-religijnym, który przeszedł do

⁸ Por. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000, s. 41 i d.

historii pod nazwą „protestantyzmu”. Jego początki sięgają XIV stulecia i związane są z takimi postaciami jak John Wyclif (1320–1384) oraz Jan Hus (1369–1415). Tych i podobnych im prekursorów społeczno-religijnego buntu łączyło przekonanie, że źle się dzieje w chrześcijaństwie zachodnim, a winę za ten stan w zasadniczej części ponoszą kościelni hierarchowie – zbyt bogaci i zbyt zajęci gromadzeniem dóbr tego świata, aby zajmować się sprawami tamtego, „niebieskiego” świata. Oburzało ich nie tylko wielkie bogactwo kościelnych dostojników, ale także postępowanie tych mnichów, którzy głosili hasła ubóstwa, ale „nie gardzili ziemskimi sprawami i dobrze im się powodziło, żyli w klasztorach beczynn timer wygodnie albo waleśali się w świeckich strojach po kraju”⁹. Historia życia prekursorów protestantyzmu potoczyła się albo dramatycznie, albo nawet – jak w przypadku Husa – tragicznie (w 1415 r. został on spalony na stosie). Wezwanie do buntu przeciwko istniejącej w Kościele i w społeczeństwie sytuacji zostało jednak już rzucone, a ci, którzy je podjęli w późniejszym okresie okazali się pod niejednym względem bardziej radykalni od swoich poprzedników.

Radykalizm ten widoczny jest m.in. w 95 tezach sformułowanych przez Lutra i ogłoszonych przez niego w 1517 r. w Wittenberdze – w preambule do nich zachęca on wprawdzie („W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”) wszystkich biegłych „w naukach wyzwolonych i świętej teologii” do dysputy, jednak w miarę wcztywywania się w kolejne tezy coraz jaśnimer się staje, iż znacznej części owym wzywanym potrzebna jest nie dysputa, lecz głęboka skrucha, rachunek sumienia oraz pokuta. Głównym winnym okazuje się tutaj handlujący odpustami papież, ale też niemała część winny spada na tych kaznodziei, którzy „twierdzą, że papieskie odpusty są owym, dzięki któremu człowiek zostaje pojednany z Bogiem”, a także na tych, którzy wierzą w skuteczność papieskich odpustów. Teza 92 stanowi wręcz otwarte wezwanie do buntu – Luter stwierdza w niej bowiem: „precz tedy z tymi wszystkimi (fałszywymi) prorokami, którzy mówią ludowi Chrystusowemu” «Pokój, pokój, a pokoju nie ma» (Jer. 6.14)¹⁰. Tezy te mają oczywiście zarówno swoje historyczne uwarunkowania (jednym z nich jest odejście przez kościelnych hierarchów od chrześcijańskich

⁹ „Klasztory w tym czasie nagromadziły już ogromne majątki w ziemi i dziesięcinach, zagarnęły kościoły, skarby i beneficja – dość, aby mnisi stali się przedmiotem zjadłej nienawiści, jako leniwe trutnie, żyjące kosztem zubożałego królestwa”. G. Macaulay-Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 63.

¹⁰ Por. M. Luter, *Tezy*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972, s. 12 i d.

etosów oraz deklarowanej od wieków misji), swoją „poetykę słowa” (podyktowaną m.in. takimi cechami osobowościowymi ich autora, jak impulsywność czy bezkompromisowość), jak i swoistą logikę (w jednym z jej punktów wykazywana jest sprzeczność między tym, co papież i „papiści” głoszą oraz tym, co robią w praktyce). Trzeba dodać, iż po wittenberskim wystąpieniu historia życia Lutera toczyła się dramatycznie (już w 1518 r. zarzucono mu „summaryczną herezję”, a w 1521 r. został skazany przez sąd w Wormacji na banicję), ale nie na tyle tragicznie, aby zakończył je na inkwizycyjnym stosie (zmarł we własnym domu w Eisleben, a jego ciało zostało pochowane w kościele Wszystkich Świętych w Wittenberdze).

Po tym wystąpieniu władze kościelne zaczęły się jednak uważniej przyglądać dyskusjom prowadzonym m.in. w środowiskach akademickich w różnych katolickich krajach. Jednym z bardziej znaczących na ówczesnej mapie akademickiej był ośrodek paryski. Część jego profesorów i studentów była nastawiona krytycznie nie tylko wobec stosunków panujących w Kościele, ale także do głoszonych przez niego nauk. W latach 20. XVI stulecia ton tej krytyce nadawała grupa teologów skupiona wokół Jacquesa Levèvre’a d’Etaplesa, zwolennika m.in. poglądów Erazma z Rotterdamu. Wśród ich słuchaczy znalazł się pochodzący z Pikardii Jean Calvin, Kalwin (1509–1564). Pod wpływem Levèvre’a d’Etaplesa i jego uczniów (takich m.in. jak rektor paryskiego uniwersytetu Nicolas Copé) Kalwin stracił zaufanie do ziemskich autorytetów, w tym do widzialnego Kościoła i zwrócił się w kierunku studiów biblijnych i filozoficznych. W 1533 r. jego sytuacja w Paryżu stała się na tyle niebezpieczna, że zdecydował się na opuszczenie tego ośrodka. Przez pewien czas przebywał w Bazylei, a później osiadł na stałe w Genewie, mieście, które przekształcił w główne centrum nowego Kościoła (ewangelicko-reformowanego). Swoje poglądy wyłożył w licznych rozprawach teologicznych i polemicznych – do najważniejszych z nich należy *Institutio Christianae religionis* (jej pierwsza wersja powstała w 1534 r. podczas pobytu w Bazylei, a ostatnia w 1560 r.).

Racjonalność proponowana przez Kalwina nawiązuje wprawdzie do augustynizmu, ale wprowadza do niego istotne zmiany. Lapidarnie wyrażają je dwie podstawowe zasady kalwińskiej religijności, to znaczy zasada *Sole Scriptura* („Tylko Pismo św.”), oraz *Sole Fide* („Tylko Wiara”). W świetle pierwszej z nich jedynym dostępnym dla człowieka źródłem prawdziwej mądrości jest Pismo św. Powinno ono stać się najwyższym autorytetem dla całego Kościoła chrześcijańskiego, autorytetem sytuującym się nie – jak u jego wielkiego poprzednika – obok autorytetu Kościo-

ła, lecz przed nim („Jeśli fundamentem Kościoła jest doktryna pozostawiona nam przez proroków i apostołów, oczywiste jest, iż musiała posiadać wszelkie cechy pewności zanim pojawił się Kościół...”). Za oczywiste uznał również, iż Duch Święty natchnął nie tylko proroków i apostołów, ale także, iż „konieczne jest, by ten sam Duch, który mówił ustami proroków, wszedł w nasze serce i przeniknął je do żywego, by przekonać, iż wiernie przekazali to, co zostało im nakazane z góry” – „konieczne”, bowiem bez właściwego rozumienia owych „nakazów z góry” nie ma ani prawdziwej wiary, ani też autentycznie chrześcijańskiego życia, a w ostatecznym rachunku nie ma też zbawienia. To założenie o nieustannej ingerencji Ducha Świętego jest nie tylko fundamentem kalwińskiej teologii, ale także stanowi punkt wyjścia do rozważań nad człowiekiem, jego życiem społecznym, kulturą itd.

Mimo wielu wątpliwości zgłaszanych przez Kalwina w kwestii ludzkich możliwości poznawczych, można powiedzieć, iż głosił on ideę Boga-Istoty Wszechmocnej, której moc kryje się za każdym, nawet najdrobniejszym wydarzeniem tego świata, Boga, o którym można powiedzieć wiele różnych rzeczy, ale nie można powiedzieć, iż nie istnieje – „nie ma ludu tak barbarzyńskiego, tak dzikiego plemienia, w którym nie tkwiłoby przekonanie, że Bóg istnieje, [...] nawet bałwochwalstwo stanowi poważny argument przemawiający za tym twierdzeniem. Wiemy bowiem, jak niechętnie człowiek się zniża, by uznać nad sobą przewagę innych stworzeń, Jeśli więc woli czcić drzewo albo kamień, niżby miał być tym, który nie uznaje żadnego bóstwa, jasne się staje, że najsilniejsze jest w nim owo wyobrażenie o mocy boskiej. [...] Dlatego też zupełnie fałszywy jest pogląd niektórych ludzi, że religia jest wymysłem kilku bystrych spryciarzy, by tą drogą utrzymać w posłuszeństwie prosty lud. Ci wszakże, którzy nauczali innych czcić Boga, sami także wierzyli, że istnieje jakiś Bóg. Przyznaję oczywiście, że różni przebiegli ludzie powymyślali w religii wiele rzeczy, dla których narzucili prostaczkom szacunek i wzbudzili lęk, aby ich uczynić bardziej uległymi. Ale nigdy by tego nie osiągnęli, gdyby umysły ludzkie nie były już przedtem przepojone owym niewzruszonym przekonaniem o istnieniu Boga [...]. Nie do uwierzenia jest również, aby ci, którzy pod pozorem religii tak chytrze zwodzili prosty lud, nie posiadali żadnej wiedzy o Bogu”¹¹. Już na podstawie tego fragmentu *Institutio Christianae religio-*

¹¹ Por. J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*; podaję za: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, wyd. cyt., 279 i d.

nis można się zorientować, iż kalwińska zasada *Sole Fide* nie ogranicza się do świata religijnego, lecz przekracza go i wkracza w obszar szeroko pojętej kultury, zaś proponowana przez niego racjonalność i racjonalizacja zapowiada to, co później zostało podjęte i rozwinięte, m.in. skrajne formy protestantyzmu, a zbadane i przedstawione przez Maxa Webera w *Etyce protestanckiej*.

III.2. Racjonalność według Tomasza z Akwinu (św., 1225–1274)

W XIII w. próbę racjonalizacji życia społecznego, opierając się z jednej strony na tradycji chrześcijańskiej, natomiast z drugiej na myśli Arystotelesa, podjął Tomasz z Akwinu. Z arystotelizmem mógł się zapoznać już podczas swoich studiów na Uniwersytecie w Neapolu (1240–1245)¹². Prawdziwym przełomem w jego życiu umysłowym okazały się jednak dopiero studia na Uniwersytecie Paryskim (1245–1248), stanowiącym wówczas nie tylko ważny ośrodek myśli teologicznej, ale i filozoficznej, w tym arystotelesowskiej. Jednym z najwybitniejszych arystotelików tamtych czasów był Albert z Kolonii, nazywany już przez swoich współczesnych „Wielkim”¹³. Gilbert K. Chesterton pisze, że w tłumie studentów otaczających tego Wielkiego Mistrza i Nauczyciela Tomasz z Akwinu nie wyróżniał się początkowo niczym szczególnym – poza wzrostem i tuszą: „W toczących się dyskusjach był tak milczący, że koledzy zaczęli uważać go nie tylko za mruka, ale i za tępaka. [...] i przezywali Niemy Wołem”. Kto wie jakby potoczyły się losy tego nieśmiałego adepta teologii i filozofii, gdyby Albert Wielki „nie przerwał milczenia swym słynnym okrzykiem i przepowiednią: «Nazywacie go Niemy Wołem, a ja wam powiadam, że ten Niemy Wół zaryczy tak głośno, iż rykiem wypełni świat»”. Jest w tym opisie sporo literackiego kolorytu, ale także racjonalizacji *post factum*, racjonalizacji tym bardziej pasującej do wizerunku Tomasza z Akwinu, że faktycznie w końcu „zaryczał” i tym „rykiem wypełnił świat” za-

¹² Étienne Gilson pisze, że „w neapolitańskim środowisku uniwersyteckim były szeroko rozpowszechnione dzieła naukowe i filozoficzne świeżo przełożone z języka greckiego, arabskiego, i że mogły one wzbudzić zainteresowanie człowieka o umysłowości św. Tomasza”. Por. É. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 438.

¹³ „Wielki Niemiec, który w najświetniejszym okresie swego zawodu był profesorem w Paryżu, był uprzednio przez pewien czas profesorem w Kolonii. [...] Nazywano go doktorem uniwersalnym, ze względu na zakres jego studiów, ale był on naprawdę specjalistą”. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959, s. 63 i n.

chodniego chrześcijaństwa – jeśli tak można nazwać tomizm, stanowiący dzisiaj podstawę doktrynalną Kościoła rzymskokatolickiego.

Zanim zabrał głos w fundamentalnych sprawach tego i tamtego świata doskonalił swój intelekt w sporach prowadzonych w paryskim ośrodku między „artystotelikami” i „platonikami” o uniwersalia. Mniejsza o owe „uniwersalia”, najważniejsze z punktu widzenia kształtowania się nowego typu racjonalizmu było to, że obie zantagonizowane strony przyczyniły się do nadania teologii takiej samej rangi, jaką u starożytnych miała logika czy dialektyka, a owo tajemniczo dzisiaj brzmiące „quaestio”, „disputatio” oraz inne łacińskie określenia uczestników tego sporu nie były jakimiś „magicznymi” słowami, lecz w pełni zrozumiałymi dla nich kategoriami¹⁴. W 1248 r. Tomasz z Akwinu razem ze swoim nauczycielem i mistrzem Albertem Wielkim opuszcza paryski ośrodek i udaje się do Kolonii. W cztery lata później powraca jednak do Paryża i zdaje (w 1256 r.) egzaminy mistrzowskie (tzw. *licentia docendi*) uprawniające go do wykładania teologii. Wykłady takie prowadził w jednej z należących do paryskiej korporacji szkół dominikańskich do 1259 r., to znaczy do chwili, gdy papież Aleksander IV powołał go na swojego doradcę do spraw teologii – funkcję tę pełnił również za pontyfikatu Urbana IV oraz Klemensa IV. Ten ostatni wysłał go w 1268 r. do Paryża dla wzmocnienia stronnictwa przeciwników awerroistów i awerroizmu. Awerroes (1126–1198) był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli średniowiecznego arystotelizmu. Według Tomasza z Akwinu, był on „nie tyle perypatetykiem, ile fałszerzem filozofii perypatetyckiej”, bowiem głosił teorie „dwóch prawd” (wiary i rozumu), dwóch różnych dróg prowadzących do tych prawd oraz dopuszczał, iż mogą one, a nawet często są rozbieżne¹⁵. Spór ten zakończył się całkowitą klęską awerroistów, a jeden z ich intelektualnych liderów Siger Brabantu zakończył swoje życie w tajemniczych okolicznościach na wygnaniu we Włoszech (prawdopodobnie został zamordowany)¹⁶. Jakby na to dzisiaj nie

¹⁴ Szerzej na ten temat, por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 92 i d.

¹⁵ W r. 1270 bp Paryża potępił awerroistów, a w 1277 r. potępienie to zostało powtórzone przez bpa Stefana Templera – przedstawił on listę dwustu dziewiętnastu heretyckich tez awerroistów; w punkcie 18 tej listy mówi się, iż mają oni utrzymywać, „że filozof nie może uznać za prawdę przyszłego zmartwychwstania, ponieważ rzeczy tej nie można zbadać rozumowo”. Por. tamże, s. 109 i d.

¹⁶ Jacques Le Goff przypomina w swojej książce, że tę „zagadkową postać otoczył nimbem Dante, który umieścił go w Raju obok świętego Tomasza i świętego Bonawentury”.

patrzyć udział Tomasza z Akwinu przyczynił się do ugruntowania jego pozycji jako wybitnego teologa, a stanowiąca w jakiejś mierze dziedzictwo tego sporu jego *Summa theologiae*, czy *Summa contra gentiles* należą dzisiaj do podstawowego kanonu lektur tych, którzy pragną poznać wykładnię doktrynalną nauki Kościoła katolickiego. Ich autor ostatnie dwa lata życia spędził w Neapolu, organizując na tamtejszym uniwersytecie „dominikański dom studiów”.

W punkcie wyjścia swoich rozważań Tomasz z Akwinu dokonał wyraźnego rozróżnienia między chrześcijańską teologią oraz chrześcijańską filozofią – ta ostatnia bazować ma na przyrodzonym ludziom naturalnym rozsądku, natomiast pierwsza na objawieniu. W rozprawie *O trójcy* zwrócił uwagę na to, że „filozofowie, którzy podążają za naturalnym rozsądkiem” stawiają wiedzę (*scientię*) przed mądrością (*sapientią*), natomiast „teolodzy postępują odwrotnie”. Chodzi zaś o to, aby wzajemnie się one wspierały oraz – co najistotniejsze – prowadziły człowieka do Boga. W rozprawie tej powołuje się wprawdzie na ten fragment z 2 *Listu do Koryntian* św. Pawła, w którym postuluje się: „Bierzmy wszystkie myśli w niewolę i przywódmy je do posłuszeństwa wobec Boga”, jednak nie ulega wątpliwości, iż w tej propozycji racjonalizacji myślenia, działania i życia społecznego ani ta niewola, ani też to posłuszeństwo nie jest już takie bezwzględne jak u św. Augustyna. Dostrzegli to zresztą od razu współcześni mu teolodzy (m.in. bp Étienne Tempier z Sorbony oraz Robert Kilwardby z Oxfordu) i zgłosili wobec niej swoje zastrzeżenia. Za tomistycznym złagodzeniem „zniewolenia” i „posłuszeństwa” wobec Kościoła opowiedzieli się już w 1278 r. dominikanie, natomiast w 1323 r. papież Jan XXII kanonizował Tomasza z Akwinu. Wielkim zwycięstwem tomizmu okazał się jednak dopiero Sobór Trydencki (1545–1563) – w kilka lat po jego zakończeniu św. Tomasz został uznany doktorem Kościoła, natomiast jego pisma stały się obowiązkowymi lekturami dla tych wszystkich, którzy chcieli pozostać w doktrynalnej zgodzie z rzymskim Urzędem Nauczycielskim.

Ważną częścią tomizmu jest filozofia społeczna. Podobnie jak u Arystotelesa racjonalność łączy się w niej z praworządnością (obowiązkiem prawa), a ta z różnymi cnotami, w tym ze sprawiedliwością. Wyjaśniając tę współzależność, Étienne Gilson pisze, że z punktu widzenia Tomasza z Akwinu, „to, czego domaga się prawo (*ius*), jest sprawiedliwe (*iustum*), a postępowanie sprawiedliwe we wszystkich okolicznościach życia społecznego stanowi właśnie ów przedmiot, ku któremu zmierza cnota sprawiedliwości (*iustitia*)”. Dalej zaś – odpowiadając na pytanie: „na

czym polega sprawiedliwość?” – wyjaśnia, że człowiek „może być sprawiedliwy lub niesprawiedliwy względem drugiego człowieka; ponieważ jednak dyspozycja ta sprawia, że człowiek postępuje względem drugiego w sposób prawy, zależnie od tego, czego wymaga rozum, czyni ona lepszym tego, kto ją posiada [...]”¹⁷. Kwestią dyskusyjną jest to, czy Tomasz z Akwinu sprowadzał wszystkie cnoty do sprawiedliwości, czy też jedynie tę ostatnią uznał za nadrzędną względem pozostałych. Natomiast bezdyskusyjne jest to, że zarówno sprawiedliwość, jak i inne cnoty nie są możliwe bez rozumności. Ta ostatnia zaś nie jest możliwa nie tylko bez „oświecenia Bożego”, ale także bez doznającego owego oświecenia człowieka¹⁸.

Tomasz z Akwinu – podobnie jak Augustyn – starał się oczywiście oddać Bogu to, co boskie, a człowiekowi to, co ludzkie, jednak w większym stopniu niż jego poprzednik stawiał na to, co ludzkie, w tym na ludzki rozum. Widoczne jest to m.in. w jego koncepcji rządzenia. Wypowiadał się on krytycznie zarówno o rządach ludu, czyli demokracji (w stylu starożytnym), jak i tyranii, jednak nie każdą demokrację i nie każdą tyranię uznawał za bezrozoną i niesprawiedliwą. Wiele ma tutaj zależeć od konkretnej sytuacji społecznej, zwłaszcza od rozumności obywateli. Jeśli są oni na tyle rozumni, aby kierować się dobrem wspólnym (takim jak ludzka wolność), to demokracja ma swoje racjonalne uzasadnienie. Zawsze jednak będzie łączyła się ona z pewną tyranią – w tym wypadku wyraża się ona w przymusie rozumnej i – jakbyśmy dzisiaj to powiedzieli – prospołecznej większości, wobec mało rozumnej i aspołecznej mniejszości, to znaczy tych, którzy naruszają wolności innych lub próbują się wzbogacić kosztem innych, takich np. grup społecznych jak lichwiarze czy stronnicy sędziowie i adwokaci; wszystkim tym kategoriom osób Tomasz z Akwinu poświęcił sporo uwagi w swojej *Sumie teologicznej*. Z kolei jeśli większość społeczna nie jest na tyle rozumna, aby sama mogła sprawować władzę, to musi zdać się na rozumnego zwierzchnika (króla, księcia itp.). W każdym

¹⁷ „Można by w pewnym znaczeniu powiedzieć nawet, że sama jest ona samą cnotą lub raczej, że wszelka cnota jest jakąś sprawiedliwością, a sprawiedliwość zawiera w sobie wszystkie cnoty”. Por. É. Gilson, *Tomizm*, wyd. cyt., s. 352.

¹⁸ „W tym wypadku już nie u Arystotelesa, lecz w Ewangelii św. Mateusza (5. 6) znajduje św. Tomasz tekst upoważniający go do stwierdzenia, że sprawiedliwość taka istnieje [...]. Jest to uderzający przykład przeobrażenia, jakiemu moralność grecka musi ulec, zanim ją sobie przyswoi chrystianizm. Aby stać się sprawiedliwy wobec państwa, musi stać się sprawiedliwy przed samym sobą, aby móc być sprawiedliwy w oczach Boga”. Tamże, s. 353.

przypadku taka zwierzchność stanowi również pewną tyranie, a tyranie bezrozumna i niesprawiedliwa jest ona wówczas, gdy władza ta sprawowana jest w interesie jednostkowym lub wąskogrupowym.

Tomasz z Akwinu postawił m.in. pytanie, która z form rządzenia jest najbardziej zgodna z rozumem lub też – jak sam to określił – która jest „ustrojem o należycie odmierzonej składzie” (między rządzącymi i rządzonymi)? Wprawdzie nie rozstrzyga tej kwestii jednoznacznie, niemniej zdaje się skłaniać ku monarchii, ale nie monarchii dziedzicznej, lecz z takim wybieralnym monarchą, który dobrze rozumie, że swoje społeczne wyniesienie zawdzięcza nie tylko „boskiemu zrządzeniu”, ale także tym, którzy go wybrali oraz swoich uprawnień nie traktuje jako przywilejów, lecz jako obowiązki – mające zapewnić rządzonym przede wszystkim jedność i sprawiedliwość. Uzasadniając tę formę rządów, powoływał się zarówno na Pismo św., jak i na *Politykę* Arystotelesa, w tym na te jej fragmenty, w których się dowodzi, że „najlepszy jest podział władz w jakimś państwie czy królestwie, gdy jedyny władca, obrany dla swej cnoty, stoi na czele wszystkich, pod nim zaś rządzą inni zwierzchnicy, obrani z uwagi na ich cnotę. Ich władza, jakkolwiek jest władzą kilku ludzi, jest jednak władzą wszystkich, gdyż mogą oni być wybierani spośród całego ludu, a nawet są rzeczywiście spośród niego wybierani”. W *Sumie teologicznej* pojawia się oczywiście również wiele innych cytatów z *Polityki* potwierdzających, iż jej autor sporo przejął od Arystotelesa.

Trzeba jednak dopowiedzieć, iż niemało przejął także od Ojców Kościoła, w tym od Augustyna. Podążając zatem za tą tradycją, starał się przekonać czytelnika swojej *Sumy teologicznej*, że życie społeczne nie miałoby w gruncie rzeczy głębszego sensu, gdyby jego uczestnicy nie wierzyli w to, że wszystko to, co jest tutaj i teraz zawdzięczają Bogu, dalej, że ich powołaniem jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem, oraz że mogą, a nawet powinni mieć nadzieję na osiągnięcie owego zjednoczenia, jeśli zaufają Bogu w niebie oraz będą kultywowali tutaj na ziemi cnotę religijności. Kwestią dyskusyjną jest postulowana przez Tomasza z Akwinu religijność. Étienne Gilson uważa, iż nie należy jej utożsamiać z życiem chrześcijańskim (!?) – „Św. Tomasz inaczej pojmuje religijność. Akt, którym człowiek oddaje Bogu należny Mu kult, jest niewątpliwie skierowany ku Bogu, lecz Go nie osiąga. Cała wartość tego aktu polega na ożywiającym go zamiarze oddania Bogu chwały. Na przykład ofiara jest konkretnym przejawem doznawanego przez człowieka pragnienia uznania nie-

skończonej doskonałości natury boskiej; jednakże przedmiotem tego pragnienia nie jest Bóg, lecz tylko oddanie czci Bogu. Św. Tomasz wyraża tę doniosłą różnicę, stwierdzając, że Bóg nie jest przedmiotem cnoty religijności, lecz jej celem. Gdyby religijność była cnotą teologiczną, Bóg nie byłby jej celem, lecz przedmiotem, jak to jest w przypadku cnoty wiary. [...] I dlatego wiara jest cnotą teologiczną, ale nie religijność¹⁹. Czy to oznacza, że Kościół widzialny – pojęty zarówno jako wspólnota wiernych, Najwyższy Urząd Nauczycielski, instytucjonalne kierowanie tą wspólnotą, oraz obowiązujące w nim praktyki obrzędowe – musi zejść na plan dalszy?

Zdaniem cytowanego tutaj autora (było nie było, tomistycznego autorytetu) co najmniej praktyki obrzędowe trzeba uznać w gruncie rzeczy za drugorzędne. Uzasadniając to stanowisko, stwierdza on, że „Kult religijny niezależnie od postaci, jaką przybiera i jaką może przebierać, wyraża się przede wszystkim w aktach wewnętrznych, którymi uznajemy swoją zależność od Boga i wielbimy jego chwałę”, a praktyki obrzędowe to rzecz jasna zewnętrzne formy kultowe. Odcina się on oczywiście od tych, którzy do owych zewnętrznych form kultowych ograniczają swoją religijność. Nie rozwiązuje to jednak fundamentalnego problemu łączenia religijności wewnętrznej z zewnętrzną oraz sprawowania przez widzialny Kościół kontroli zarówno nad tą pierwszą, jak i nad tą drugą, a także społecznej akceptacji tej kontroli. Być może sam Tomasz z Akwinu miał trudności z rozwiązaniem tego skomplikowanego problemu. Zaproponował bowiem coś, co można nazwać „wyjściem zastępczym”, to znaczy zasadę honorowania zwierzchności – oznacza ona m.in., że „ten, kto sprawuje publiczny urząd, jest zawsze przedstawicielem czegoś od siebie wyższego”, nawet jeśli jest to niegodny szacunku biskup, niemądry nauczyciel, zły rodzic czy zabobonny starzec²⁰. Autorytety te honorowane były oczywiście dopóty dopóki się nie zdeprecjonowały, lub nie zostały zdeprecjonowane w wyniku z jednej strony generalnych zmian społecznych w feudalnej Europie, z drugiej zaś fali krytyki przeciwników Kościoła katolickiego, patriarchalnych struktur oraz feudalnych stosunków społecznych.

¹⁹ Tamże, s. 383.

²⁰ „Niegodny biskup jest przedstawicielem Boga, toteż powinniśmy w nim szanować Boga. Nauczyciel powinien być uczony, rodzice powinni być dobrymi rodzicami, starcy powinni w ciągu swojego długiego życia stać się mądrymi – a więc czcimy nauczycieli, rodziców i starców, nawet jeśli nie wszyscy są tak uczeni, dobrzy lub mądrzy, jak być powinni”. Tamże, s. 358.

Post scriptum

Wspomniane wyżej procesy deprecjacji „starych” autorytetów i kreacji nowych stanowią część składową takiego ogólniejszego zjawiska, jakim była i jest sekularyzacja życia społecznego, to znaczy poszerzanie w nim sfery świeckości i ograniczanie sfery religijności²¹. Z pewnością zaczęły się one już w średniowieczu – świadczy o tym m.in. walka uniwersyteckich profesorów o akademickie wolności²². Do ich zdynamizowania oraz w jakiejś mierze wyznaczenia obszarów konfrontacji tego, co świeckie z tym, co religijne przyczyniła się – jakby to paradoksalnie nie wyglądało – „odnowa trydencka”. Przyznaje to pośrednio autor *Historii Kościoła katolickiego* ks. Marian Banaszak²³. Natomiast piszący z pozycji świeckich (jednak z pewnym uwikłaniem w dziewiętnastowieczny antyklerykalizm) autor *Dziejów papieża* Leopold von Ranke wskazuje na takie następstwa decyzji podjętych na tym przełomowym spotkaniu przedstawicieli Kościoła katolickiego, jak m.in. wzmocnienie potęgi papieża czy zawarcie ściślejszego „sojuszu Kościoła z władzą świecką”²⁴. Jednym z istotniejszych następstw tych decyzji było również rozwinięcie szerokiej ofensywy społecznej przez zakony, które już w swojej formule miały wpisaną działalność edukacyjną (wychowywanie i nauczanie młodzieży) – takich jak pija-

²¹ Peter L. Berger przypomina, że terminem „sekularyzacja”, początkowo posłużono się przy nawoływaniu do wojen religijnych, określając za pomocą tego wyrażenia przejmowanie przez władzę świecką terytoriów czy też posiadłości będących dotąd pod kontrolą władz kościelnych”. Później wykorzystywano je jako „pojęcie ideologiczne, obciążone konotacją wartościującą – czasami pozytywną, a czasami negatywną. W antyklerykalnych i «postępowych» kręgach służył on określeniu wyzwolenia nowoczesnego człowieka spod wpływów religii, natomiast w kręgach związanych z tradycyjnym Kościołem zaatakowano go, jako oznaczający «dechrystianizację», «poganizację» itp.”; dzisiaj przez „proces sekularyzacji” rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwala się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”. Por. P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*; podaję za: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983, s. 374 i d.

²² Szerzej na ten temat por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, wyd. cyt. (zwłaszcza część trzecia).

²³ Bilansują ową „odnowę” w latach 1564–1648 wskazuje na takie zjawiska jak zastrzeżenie cenzury kościelnej (jej efektem było m.in. umieszczenie dzieła Kopernika na indeksie ksiąg zakazanych oraz postawienie przed kościelnym sądem Galileusza) oraz nasilenie się konfrontacji wyznaniowej (m.in. między katolikami i kalwinistami we Francji). Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989, s. 105 i d.

²⁴ „Ów sojusz Kościoła z władzą świecką stworzył jedno z najistotniejszych uwarunkowań dla jego późniejszego rozwoju”. Por. L. Ranke, *Dzieje papieża w XVI–XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 294 i d.

rzy, dominikanie czy jezuici. Szczególnie znaczące sukcesy na tym polu odnotowali jezuici (członkowie Towarzystwa Jezusowego) – cytowany wyżej historyk Kościoła katolickiego pisze, że „Jezuiccy teologowie wnieśli duży wkład w katolicką naukę, ale napotykali na sprzeciw teologów dominikańskich”, a także, że ich działalność, nadzwyczaj pożyteczna dla Kościoła, spotykała się szczególnie we Francji z niechęcią, a nawet wrogością. W kołach dworskich obawiano się ich wpływu na monarchę. Na uniwersytetach lękano się jezuickiego monopolu w kolegiach i tendencji do przekształcenia ich w akademie. Przez dłuższy czas odnoszono się wrogo do nich jako zakonu hiszpańskiego [Towarzystwo Jezusowe założone zostało przez Ignacego Loyolę – uw. Z.D.] z pochodzenia i ducha [...]”²⁵. Kasata tego zakonu w 1773 r. oznaczała nie tylko klęskę jednej z potrydenckich potęg zakonnych, ale także porażkę jednej z możliwych interpretacji myśli społecznej Tomasza z Akwinu.

Wydarzenie to stanowiło zresztą jedynie zapowiedź jeszcze trudniejszych czasów dla Kościoła katolickiego w Europie, zwłaszcza w takich krajach jak Francja czy Włochy. Związane są one oczywiście z Wielką Rewolucją Francuską oraz z antyklerykalną ideologią i polityką prowadzoną przez jej przywódców, pomocników i późniejszych sukcesorów. W szczególnie trudnej sytuacji znalazł się Kościół katolicki we Francji w latach 1791–1795. Ksiądz Bolesław Kumor, opisując ten – jak go określa – „okres prześladowań i dechrystianizacji” – przypomina, że „29 XI 1791 r. wydano dekret, mocą którego księży odmawiających przysięgi na konstytucję uznano za podejrzanych i nałożono na nich szereg kar. Więziono ich, deportowano i nie pozwalano odprawiać publicznie nabożeństw. Sytuacja stała się tak ciężka, że większość kleru zmuszona była do ucieczki za granicę, postali musieli się ukrywać i w tajemnicy pełnić czynności sakralne. Dnia 1 IV 1792 r. wydano kolejny dekret, który znosił wszystkie pozostałe zgromadzenia zakonne”²⁶. Środowiska tradycjonalistyczne próbowały jej się przeciwstawiać, ale przynajmniej do ostatecznej klęski Napoleona Bonaparte niewiele mogły zrobić – poza oczywiście pisanem antyrewolucyjnych apeli i rozpraw, takich jak *Wieczory Petersburskie* Josepha de Maistre’a. Swoją głęboką wymowę ma fakt, że w tym i podobnych mu dziełach faktycznie neguje się tomistyczną filozofię społeczną i przywołuje filozofię augustyńską, i to w jej najbardziej rygorystycznej formie²⁷.

²⁵ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, wyd. cyt., s. 170.

²⁶ Ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, część 6, Lublin 1985, s. 189.

²⁷ Por. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965.

W okresie tzw. Restauracji (prób przywrócenia przedrewolucyjnych porządków społecznych) nastąpiło wyraźne zahamowanie procesu sekularyzacji, a w niektórych krajach nawet pewne cofnięcie związanych z nim zmian, ale był to okres stosunkowo krótki (we Francji przypada on na lata 1815–1830). Co więcej, próby przywracania dominującej pozycji Kościoła w życiu społecznym zmobilizowały jego przeciwników i sprawiły, że część z nich zaczęła go postrzegać i przedstawić jako jedno z najpoważniejszych zagrożeń dla tego życia. W drugiej połowie XIX stulecia stoczyli oni – pod hasłami liberalizacji i sekularyzacji życia społecznego – z Kościołem katolickim prawdziwą batalię na „śmierć i życie” i w niektórych krajach odnieśli w niej zwycięstwo. Najbardziej dramatycznie walka ta przebiegała we Włoszech. Włoscy antyklerykałowie, dowodzeni najpierw przez Giuseppe Mazziniego i Camillo B. Cavoura, a później przez ich uczniów i współpracowników, swoją polityką doprowadzili do pojawienia się tzw. „kwestii rzymskiej” (istnienia na Półwyspie Apenińskim sporego Państwa Kościelnego oraz świeckiej władzy papieży). Kwestię tę rozwiązali poprzez zredukowanie tego państwa do takiego minimum, jakim obecnie jest Państwo Watykańskie.

We Francji batalia ta nie miała aż tak dramatycznego przebiegu, niemniej jej efekt był podobny, to znaczy najpierw antyklerykałowie znacznie ograniczyli wpływ Kościoła katolickiego na francuskie społeczeństwo (m.in. poprzez usunięcie go ze szkolnictwa publicznego wszystkich szczebli), a później odsunęli go od polityki (m.in. poprzez wprowadzenie w r. 1905 formalnoprawnego rozdziału Kościoła od państwa)²⁸. Ksiądz Marian Banaszak, wystawiając rachunek tzw. Trzeciej Republiki Francuskiej (nazywana jest przez niego „antykościelną”) po stronie strat Kościoła katolickiego we Francji wymienia m.in. „zniesienie wszystkich zakonów i zgromadzeń zakonnych, z wyjątkiem pięciu, które zajmowały się misjami” (1903 r.), wykreślenie z budżetu kwot przeznaczanych na cele kultu religijnego oraz przejęcie przez państwo kościelnych nieruchomości (1906 r.)²⁹. Znacznie poważniejsze straty ta programowa polityka sekularyzacji życia społecznego przyniosła w dłuższej perspektywie – była to m.in. radykalnie spadająca liczba praktykujących katolików, oraz – co po-

²⁸ Etapem na drodze tej walki we Francji o świeckość życia publicznego były (przyjęte w latach 1880–1886) tzw. ustawy szkolne (sprawiły one, że Kościół katolicki nie tylko utracił wpływ na młodzież szkolną, ale także na personel nauczający) oraz tzw. ustawy cywilne z lat 80. (regulujące m.in. kwestie związków małżeńskich).

²⁹ Por. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991, s. 257 i d.

zostawało z tym pierwszym w bezpośrednim związku – zmienił się styl życia wielu Europejczyków na taki, który ma niewiele wspólnego z religijnymi wzorcami. Powiem krótko, w dzisiejszej Francji jest wiele imponujących swoimi rozmiarami kościołów katolickich, nawet w stosunkowo niewielkich miejscowościach, ale niewiele jest w nich modlących się osób³⁰.

Kościół katolicki próbował i próbuje oczywiście temu przeciwdziałać. Przede wszystkim podjął walkę z tymi, których uznał za głównego sprawcę sekularyzacji. W gronie tym znaleźli się i w jakiejś mierze znajdują do dzisiaj liberałowie. W 1864 r. ówczesny papież Pius IX ogłosił swój *Syllabus* – Michael Novak w komentarzu do tego kościelnego dokumentu pisze, iż „papież rzucił anatemy na wszystkie tezy europejskiego liberalizmu. Zdawało się, że potępia demokrację, wolność słowa, wolność prasy i wszystkie inne zasady porządku liberalnego. Odnosiło się wrażenie, że popycha Kościół katolicki w skrajnie reakcyjnym kierunku”³¹. Dodam, że nie tylko „zdawało się”, ale faktycznie *Syllabus* stanowi totalne potępienie liberalizmu, a tę twardą linię w stosunku do liberalizmu w znacznej mierze kontynuowali kolejni papieże – do Piusa XII włącznie (1939–1958). Jej zmiana nastąpiła dopiero za pontyfikatu Jana XXIII (1958–1963)³². Za wskazaniami idącymi z najwyższych szczebli władzy kościelnej szło oczywiście myślenie i postępowanie niższego duchowieństwa i świeckich członków tego Kościoła; przykładem może być działalność hiszpańskiego duchownego ks. Felixa Sarda u Salvanya, autora książki pod wielce wymownym tytułem: *Liberalizm jest grzechem* – pisze tam m.in., że „Liberalizm, czy to w płaszczyźnie doktrynalnej, czy też w płaszczyźnie praktycznej jest grzechem. W płaszczyźnie doktrynalnej jest on herezją i w konsekwencji grzechem śmiertelnym przeciwko wierze. W płaszczyźnie praktycznej jest

³⁰ Ten sam historyk podaje, że „w 1950 r. 30% Francuzów uczestniczyło w niedzielnej mszy świętej, w 1966 r. 23%, w 1972 r. 17%, w 1980 – 12%. Wzrastała liczba rozwodów: w 1963 r. rozpadało się jedno na dziesięć małżeństw, w 1979 r. jedno na pięć, a w 1985 r. jedno na trzy. Rozpowszechniła się praktyka wspólnego zamieszkiwania młodych bez zawierania małżeństwa”. Por. tamże, t. 4, s. 394.

³¹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, s. 51.

³² Polega ona jednak nie tyle na odejściu od jednoznacznie negatywnej oceny liberalizmu, co na odróżnieniu autentycznych liberałów od „tzw. liberałów” – M. Novak pisze, iż Jan XXIII głoszone przez tzw. liberałów „zasady nieograniczonej i wolnej konkurencji” uznał za amoralne i „najzupełniej sprzeczne z nauką chrześcijańską i z samą ludzką naturą”, natomiast za „prawdziwie liberalny uznał katolicki sposób rozumienia osoby ludzkiej i społecznej natury człowieka”. Por. tamże, s. 171 i d.

grzechem przeciwko przykazaniom bożym i kościelnym, ponieważ narusza w praktyce wszystkie przykazania. Ujmując rzecz ściślej, w płaszczyźnie doktrynalnej liberalizm uderza w same fundamenty wiary – jest on herezją radykalną i uniwersalną, ponieważ są w nim zawarte wszystkie herezje. W płaszczyźnie praktycznej jest radykalnym pogwałceniem prawa boskiego, ponieważ sankcjonuje i dopuszcza wszelkie pogwałcenia tego prawa”³³.

Walka ta oczywiście pozostawała i pozostaje w związku z tomistyczną koncepcją życia społecznego. W świetle tej koncepcji oraz idącej za nią nauki społecznej Kościoła katolickiego, im więcej będzie katolickiej religijności w życiu społecznym, tym lepiej na tym wyjdzie zarówno społeczeństwo, jak i Kościół. Punkt widzenia liberałów był i jest w tej kwestii zasadniczo odmienny. W ich przekonaniu bowiem społeczeństwu potrzebna jest nie tyle religijność, co wolność, w tym niezależność w myśleniu, mówieniu, kształceniu się i społecznym działaniu od kościelnych autorytetów oraz kościelnych cenzorów. Stało się to jednym z podstawowych wyznaczników polityki prowadzonej przez liberałów oraz wspierających ich rządy ugrupowań politycznych w drugiej połowie XIX i na początku XX w.

³³ Por. Ks. dr F. Sarda u Salvany, *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995, s. 40.

Wykład IV

Racjonalność życia społecznego według odrodzeniowych autorytetów

Obraz żadnej epoki nie jest oczywiście wolny od ideologicznego „skażenia”, to znaczy od przyjętej przez kreślących go historyków aksjologii oraz światopoglądowych przekonań. W przypadku epoki Odrodzenia przerost tej ideologii nad historycznymi faktami jest tak znaczny, że nawet osobom posiadającym niezłe przygotowanie historyczne trudno się zorientować, gdzie kończy się ta pierwsza, a zaczynają drugie. Warto zatem przypomnieć, że funkcjonujący w języku polskim termin „odrodzenie” stanowi dosłowne tłumaczenie francuskiego określenia „*renaissance*”. Upowszechnił je francuski historyk Jules Michelet (1788–1874) w swojej dwunastotomowej *Historii Francji* (1855) – pojawia się ono w tytule tomu ósmego tego dzieła. Trzeba wiedzieć, że jego autor należał w swoim czasie do czołowych liberałów francuskich i wszystko to, co mówił i pisał na temat życia społecznego – również we wcześniejszych wiekach – przedstawił z pozycji liberalnej ideologii, w tym tak charakterystycznego dla niej antyklerykalizmu. Charakteryzując to dzieło oraz jego autora, Zygmunt Łempicki pisze: „J. Michelet, bohater rewolucji lutowej, ujmuje obraz renesansu z perspektywy rewolucjonisty, widzi w nim pierwsze stadium oswobodzenia człowieka i zarazem pierwszy krok na drodze do wielkiej rewolucji. [...] w obrazie Micheleta są rysy zgoła nowe i niezmiennie charakterystyczne. Akcentuje on zmysł życia realnego, radość z życia cechującą epokę i podnosi, że dzięki temu człowiek uwolnił się z krępujących go w średniowieczu więzów spirytualistycznego oderwania od życia i ascetycznej pogardy dla świata”¹.

Podobnie rzecz się ma z Jakubem Burckhardtem, autorem cenionej do dzisiaj książki *Kultura odrodzenia we Włoszech* (1860). Ten szwajcarski

¹ Por. Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, w: *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1966, s. 33 i in.

historyk kultury przeciwstawił okres Odrodzenia zdominowanym przez chrześcijaństwo wiekom średnim – w tych ostatnich do głosu miał dojść „duch religijny”, natomiast w Odrodzeniu „duch świecki”; o duchu tym Burckhardt pisał, że „zdaje się nadawać Odrodzeniu charakter krańcowo różny od średniowiecznego, wytwarza się przede wszystkim pod wpływem olbrzymiego napływu nowych poglądów, myśli i dążeń w odniesieniu do przyrody i ludzkości. Duch ten, sam w sobie nie jest większym wrogiem religii od tego, co dziś zajęło jego miejsce, mianowicie od tzw. zainteresowań naukowych [...]”². Nie są to oczywiście jedyni twórcy takiego obrazu tamtej epoki z którego wynika, że najistotniejsze było w niej przeciwstawienie się przez czołowych twórców kultury tamtego okresu chrześcijaństwu. Ich postawę zwykło się nazywać „humanizmem odrodzeniowym” i łączyć nie tylko z mniej lub bardziej zdecydowaną opozycją wobec chrześcijaństwa, ale także z propozycją uznania człowieka, jeśli nie za jedynego, to co najmniej za głównego kreatora kultury.

W Odrodzeniu pojawiali się oczywiście tacy twórcy kultury, którzy z różnych względów i w różny sposób demonstrowali swoją antychrześcijańskość (potwierdzają to m.in. głośne procesy inkwizycyjne), tyle tylko, że stanowili oni zdecydowaną mniejszość. Większość wśród najbardziej oryginalnych i wpływowych twórców kultury tamtej epoki stanowili ci, którzy byli przywiązani do świata chrześcijańskich wartości oraz chrześcijaństwa jako wspólnoty religijnej. Podobnie rzecz się przedstawia z owym humanizmem. Podzielam opinię tych, którzy twierdzą, iż odrodzeniowi humaniści „dokonali swoistego przewrotu umysłowego, który można słusznie określić mianem rewolucji humanistycznej”³. Tyle tylko, że ta rewolucja (w odróżnieniu od rewolucji umysłowej epoki Oświecenia) dokonała się – generalnie rzecz biorąc – w ramach chrześcijaństwa, a określenie „humanista” odnosiło się w tamtym czasie nie tyle do określonego światopoglądu czy sposobu myślenia o człowieku, ile do typu uniwersyteckiej edukacji prowadzonej na wydziale tzw. sztuk wyzwolonych (*artes liberales*). Inaczej mówiąc, mianem tym określano zarówno tych, którzy wykładali, jak i studiowali owe sztuki. Należałoby zatem mówić nie tylko o humanizmie, ale także o studiach humanistycznych. Znacząca ta epoki Paul Oskar Kristeller pisze, iż „Humanista w łacinie oraz jego rodzime odpowiedniki w języku włoskim, francuskim, angielskim i innych były ter-

² Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991.

³ Por. A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 83 i d.

minami ogólnie używanymi w XVI stuleciu dla określenia profesora, nauczyciela lub studenta nauk humanistycznych; takie zastosowanie utrzymywało się i było dobrze rozumiane aż do XVIII w. [...] Termin humanista, utworzony w szczytowym okresie renesansu, wywodzi się z kolei od starszego terminu «nauk humanistycznych», czyli «*studia humanitatis*». [...] W pierwszej połowie XV w. «*studia humanitatis*» zaczęły oznaczać ściśle określony krąg dyscyplin naukowych, a mianowicie gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną⁴.

Te ogólne uwagi na temat epoki Odrodzenia powinny przyczynić się do lepszego zrozumienia tego wykładu. W pierwszej jego części bowiem przedstawiam takie widzenie życia społecznego, które pozostawało wprawdzie jeszcze w ramach chrześcijańskiego myślenia, ale myślenia charakterystycznego raczej dla schyłkowego niż głębokiego średniowiecza i zapowiadającego już nowe czasy. Natomiast w drugiej jego części przedstawiam taką wizję życia społecznego, która wykracza poza świat chrześcijańskich wartości i wkracza w to, co jest charakterystyczne dla późniejszej kultury świeckiej, w tym dla wypracowanych na jej gruncie standardów racjonalności społecznej.

IV.1. Racjonalność według Leone Battiste Albertiego (1404–1472)

L.B. Alberti w pamięci późniejszych pokoleń zapisał się przede wszystkim jako wybitny architekt – budowniczy wielu obiektów architektonicznych (jednym z nich jest stojący do dzisiaj w Ferrarze łuk triumfalny) oraz autor traktatu pt. *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania* (1452), który stał się w Odrodzeniu swoistym podręcznikiem dla wielu architektów; z zawartych w nim wskazówek korzystał m.in. Donato Bramante (budowniczy bazyliki św. Piotra w Rzymie). Mniej znane i doceniane są natomiast jego *Księgi o rodzinie* (*I libra della famiglia*, 1444). Alberti napisał je w formie dialogu, w którym głównymi postaciami są Adovardo, Giannozzo, Lionardo i Battista. Dwaj pierwsi zdają się być w większym stopniu obrońcami tradycjonalizmu niż ci drudzy – generalnie jednak każdy z nich manifestuje pewną otwartość na nowości. W sumie dzieło to składa się z czterech ksiąg – w pierwszej z nich dominuje kwestia wychowania dzieci, w drugiej małżeństwa, w trzeciej prowadzenia gospodarstwa domowe-

⁴ Por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 19 i d.

go, natomiast w ostatniej życia towarzyskiego. Wspólnymi dla nich motywami są kwestie racjonalnego wykorzystania czasu oraz racjonalnego gospodarowania. Wszystkie one sprowadzone zostały przez autora tego dzieła „z nieba” na ziemię, to znaczy rozpatrywane są w perspektywie doczesności.

Rozwijając pierwszy z tych motywów, uczestniczące w tym dialogu osoby zastanawiają się nad efektywnym wykorzystaniem tego stosunkowo krótkiego czasu, na który przypada jednostkowe życie ludzkie – jedna z tych postaci (Giannozzo) pyta drugą (Lionarda): „czy wiesz, w jaki sposób ludzie marnowali czas?”; pytany odpowiada: „Myślę, że kiedy nic nie robią”, na co ten pierwszy mówi: „Z pewnością tak. Ale jeszcze i wtedy, kiedy przy tym, co może zrobić jeden, dwóch lub więcej się trzudzi. I gdy tam, gdzie dwu lub więcej potrzeba, jeden tylko się poci. Albo gdy jednemu lub kilku przypadnie praca, do której nie mają zdolności ani przyuczenia. Bo gdy ich jest zbyt wielu, część stać będzie bezczynnie, a gdzie ludzie są nieodpowiedni i nieprzydatni, gorzej niż gdyby nic nie robili, bo gdy się tak bezowocnie trzudzą, zamęt czynią i psują robotę”, po czym dodaje: „toteż, aby tym sposobem czasu nie tracić, niechaj każdemu zadana będzie taka praca, jaką będzie umiał i mógł wykonać”⁵.

Dzisiaj twierdzenia te wyglądają na banał, bowiem przyzwyczailiśmy się do tego, że się pracuje (a jeśli ktoś nie pracuje, to nie powinien liczyć na wielkie apanaże społeczne), dalej, że z reguły trzeba się dobrze przygotować, a później nieźle „napocić”, aby uzyskać znaczące efekty; jeszcze dalej, że trzeba, a nawet należy w tej pracy kooperować z innymi, ale tylko z tymi, którzy są do takiej kooperacji przygotowani i którzy są w niej niezbędni – bo stosunek kosztów własnych do zysków może się okazać ujemny. Można oczywiście to wszystko powiedzieć bardziej uczenie, używając takich określeń jak „efektywność produkcyjna”, „społeczny podział pracy” itp. Rzecz jasna, w tamtej epoce ani ich nie używano, ani nawet – generalnie rzecz biorąc – nie myślano o pracy jako o czymś, co nie tylko nie sprowadza człowieka do poziomu roboczych zwierząt, ale wręcz go ucłowiecza lub (co najmniej) uszlachetnia; gdy tak właśnie zaczęła myśleć opinotwórcza część europejskich społeczeństw (stało się to w epoce Oświecenia), uprzywilejowani – na mocy urodzenia lub religijnego wyróżnienia – mogli już tylko „zwijać swoje sztandary” (jeśli można tak powiedzieć o pozbawianiu duchowieństwa i szlachty ich przywilejów).

⁵ Podaję za: R. Romano, *Mędzy dwoma kryzysami. Włochy Renesansu*, Warszawa 1978, s. 119 i d.

W przywołanych tutaj fragmentach *Ksiąg o rodzinie* widoczne jest powiązanie racjonalnego wykorzystania czasu z racjonalnym gospodarowaniem. Drugiemu z tych podstawowych motywów tego dzieła Alberti nadał specyficzną wymowę poprzez powiązanie go ze społeczną rolą pieniądza: „pieniądz – pisał – jest wszystkich rzeczy korzeniem, przynętą, żywicielem. Nikt nie wątpi, że pieniądz jest nerwem wszystkich zawodów, i kto posiada wiele, temu łatwo przyjdzie opędzić potrzeby i zadowolić wiele swych życzeń. Za pieniądze można mieć dom w mieście i dwór na wsi. I wszystkie zawody, wszyscy rzemieślnicy niczym słudzy trudzą się dla tego, kto je posiada. A temu, kto ich nie ma, wszystkiego brak, bo na wszystko pieniędzy potrzeba [...]. Jeśli zatem ma się pieniądz rada jest na wszystko [...]”. Jest w tym coś z jeffersonowskiego potwierdzenia: „czas to pieniądz”, a pieniądz to oczywiście nie przepustka do nieróbstwa, lecz do dalszego działania oraz poszerzania sfery swoich wpływów i swojego panowania.

Zawiera się w tym również swoiste votum separatum wobec myślenia przez typowego człowieka średniowiecza o czasie, działaniu i gospodarowaniu. Dla tego ostatniego bowiem czas jest przede wszystkim okresem realizacji boskich planów, działanie ludzkie jest, a przynajmniej powinno być podporządkowane tym planom, natomiast rozumne gospodarowanie polega na optymalnym wykorzystaniu tych niewielu szans, które człowiek otrzymuje od Boga na zbawienie i życie wieczne, przy czym to, czy te szanse wykorzysta, czy też je bezpowrotnie utraci, również zależy nie od niego, lecz od Boga, a ściślej od łaski bożej, która jest rozdzielana „darmo”, to znaczy nie według zasług, lecz według boskiego miłosierdzia. Zdaniem Jacquesa Le Goffa, taki obraz Boga, świata i człowieka „przewija się przez całe wieki średnie lecz szczególnie silnie zaznacza się we wczesnym średniowieczu, w stuleciach od IV do X, a nawet jeszcze w stuleciach XI i XII – podczas gdy bardziej optymistyczny obraz człowieka, odbicia Boga, zdolnego do kontynuowania na ziemi dzieła stworzenia i do osiągnięcia zbawienia, zaczyna przeważać w okresie XII i XIII w.”⁶ W świetle pierwszej z tych wizji ludzka praca jest nie dobrodziejstwem, lecz przekleństwem i elementem pokutnym, a ci, którzy ciężko pracują, najwyraźniej zasłużyli na swój los i nie ma żadnej możliwości uwolnienia ich od tego, co im zostało przeznaczone. W świetle drugiej z tych wizji praca nie przestaje oczywiście pełnić funkcji eschatologicznych, jednak równocześ-

⁶ Por. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, wyd. cyt., s. 13 i d.

nie zaczyna pełnić ważne role społeczne – takie m.in. jak wyzwalanie człowieka od biedy oraz rozwijanie w nim zdolności konstruktywnego działania i współdziałania z innymi. Przynajmniej do tego miejsca Alberti swoimi *Księgami o rodzinie* dobrze wpisuje się w drugą z tych wizji.

Można oczywiście jego dzieło odczytywać nie przez pryzmat tych dwóch ścierających się w ówczesnym chrześcijaństwie tendencji, lecz tych zmian społecznych, które stały się udziałem krajów zachodnich w czasach nowożytnych i najnowszych, to znaczy wyłaniania się i funkcjonowania kapitalizmu, z jego uprzywilejowaniem rynku jako głównego regulatora życia społecznego, oraz potrafiących się na nim znaleźć i racjonalnie zachowywać tzw. podmiotów gospodarczych. Takie odczytywanie *Ksiąg o rodzinie* wymaga oczywiście pewnej selektywności. Jednak bez większego trudu można w tym dziele znaleźć elementy jeśli nie kapitalistyczne, to co najmniej prokapitalistyczne. Pojawiają się one chociażby w tych jego fragmentach, w których Alberti przekonywał, iż siłą napędową ludzkich działań jest pragnienie osiągnięcia dóbr materialnych, a „jeśli się rozważy różne sposoby dochodzenia do nich, to trzeba dojść do wniosku, że nie o co innego chodzi, jak o kupowanie i sprzedawanie, pożyczanie i odbieranie”, czyli – inaczej mówiąc – chodzi o tzw. „rynek”. Wyjaśnia przy tym, że na tym „rynku” sprzedaje się w gruncie rzeczy „nie towar, lecz trud własnej pracy” („Za towar zostaje ci zwrócony pieniądz, zaś za trud otrzymujesz nadpłatę”). Warto przy tym zwrócić uwagę, iż w *Księgach o rodzinie* mówi się nie tylko o kapitalistycznym „rynku”, ale także takich „kapitalistycznych” etosach jak staranność, zapobiegliwość czy solidność. Mówi się o nich mniej więcej tyle, że: „Wielkie rzeczy z wielu małych rosną”; „Dodawaj prace do pracy, a pomniejszysz potrzeby”; „Dodawaj przemysłność do przemysłności, a przysporzysz szczęścia”; „Bogactwa dlatego są pożądane, by nie odczuwać potrzeb i zbyt bogaty będzie ten, któremu niczego już nie potrzeba” itd.

Nasuwa się pytanie: czym według Albertiego jest i powinna być owa tytułowa rodzina? Zapewne nie podpisałby się bez zastrzeżeń pod twierdzeniem, że jest ona w gruncie rzeczy pewnego rodzaju przedsiębiorstwem produkcyjnym, bo jest on w końcu autorem chrześcijańskim i w jej przedstawianiu starał się zachować, jeśli już nie coś ze świętości, to przynajmniej coś z intymności – chociażby w kwestiach małżeńskiej wierności czy praktyk seksualnych. Nie widział jednak potrzeby zachowania takiej dyskrecji w prezentacji społecznych funkcji rodziny. W *Księgach* sporo miejsca poświęcił bowiem pełnieniu przez nią takich funkcji jak kultuwo-

wanie cnót obywatelskich – takich jak szczodrość („Nic tak nie jest przeciwne sławie i łaskom u ludzi, jak skąpstwo”) czy pomaganie innym („Szczęścia nie da się zdobyć bez dobrych uczynków, słusznych i cnotliwych”). Pisał również o podziale ról społecznych między mężczyzną i kobietą; w jednym z dialogów Gionnozza mówi: „mnie [...] nie wydało się błahym zadaniem doglądać spraw domu, a jako że sam miałem nierzadko poza domem, wśród ludzi ważniejsze sprawy na głowie, przeto zdało mi się trudy te podzielić, dla siebie zatrzymując bywanie wśród ludzi, zarabianie i nabywanie dóbr, zaś całą resztę w domu, wszystkie te sprawy pomniejsze zostawiając na opiece niewiasty mojej”.

Wygląda na to, że w tych i podobnych im wypowiedziach odmieniany jest w gruncie rzeczy ten sam temat, to znaczy: praca, praca i ... jeszcze raz praca. Nie jest to oczywiście całkowicie sprzeczne z chrześcijaństwem, ale tylko tym, które bierze dosłownie i do siebie starotestamentową formułę: „kto nie pracuje, ten nie je” oraz stosuje w praktyce zasadę: „tyle się ma, ile się samemu zdoła wypracować”; a nawet nieco mniej, bo przecież coś trzeba przeznaczyć – w ramach tzw. miłości bliźniego – dla innych. Na pytanie: jak to się miało do praktyk występujących w ówczesnym Kościele katolickim, odpowiedzieli w niecałe stulecie później wielcy reformatorzy chrześcijańscy. Rzecz jasna, Alberti nie był ani tak śmiały w swoich poglądach na życie społeczne, ani też nie formułował tak radykalnych postulatów jak Luter czy Kalwin. W jego *Księgach o rodzinie* można co najwyżej doszukać się pewnych sygnałów, że w takim wielkim wspólnym domu, jakim dla ówczesnego Europejczyka było chrześcijaństwo, nie wszystko jest tak urządzone, jak być powinno.

Post scriptum

Interesującym dopełnieniem dzieła Albertiego jest obraz kobiety i rodziny czasów średniowiecza nakreślony przez Christiane Klapisch-Zuber. Pozwala on nie tylko lepiej zorientować się w oryginalności *Ksiąg o rodzinie*, ale także pokazuje, jak się mają zawarte w nich poglądy do ówczesnych praktyk społecznych. Ważną częścią składową tego szkicu jest również próba pokazania społecznej racjonalizacji życia rodzinnego dokonywanej w schyłkowym okresie średniowiecza przez Kościół katolicki. Pojawia się ona przy okazji realizacji takiego generalnego jej zamysłu, jakim jest próba wykazania, że kobieta średniowiecza była „skrępowana

wieżami, które narzucały pokrewieństwo i rodzina, ograniczającymi jej osobowość prawną, moralną i gospodarczą”⁷.

Ch. Klapisch-Zuber zwraca m.in. uwagę na taki społeczny wymiar małżeńskiego związku, jakim było wówczas zawarcie lub umocnienie pokoju („Kobiecie – gwarantce i narzędziu zawierania ugody – wyznaczało się rolę, która wykraczała poza jej indywidualny los i osobiste aspiracje”). Tę rolę pełniły nie tylko kobiety z rodzin arystokratycznych, ale także z niżej sytuowanych społecznie, w tym z rodzin mieszczańskich. W związkach takich kwestia miłości między małżonkami musiała zejść na plan dalszy – na pierwsze miejsce wysuwał się bowiem „obowiązek wobec rodu” („obowiązek zachowania dla potomnych zdobytego przez przodków majątku”). Zdarzało się, iż brał on górę nawet nad kościelnym zakazem zawierania związków małżeńskich przez osoby blisko spokrewnione ze sobą. Sygnałizowanym przy okazji tych związków zjawiskiem jest kwestia społecznej deklasacji kobiet („strategia zawierania małżeństw w klasie rycerskiej XI i XII w. lub wśród arystokracji miejskiej i wyższego mieszczaństwa w XIV i XV w. skłania ojców do wybierania na synowe najczęściej kobiety wyższego pochodzenia społecznego”) oraz przemieszczania się dóbr (ruchomych i nieruchomych) między rodzinami małżonków (szły one nie tylko za żoną, ale także za mężem, którego rodzina w ten sposób rekompensowała rodzinie tej pierwszej utratę córki).

Rzecz jasna, nie zawsze zawarcie związku małżeńskiego sprowadzało się do swoistego „handlu wymiennego”, niemniej w XIV i XV w. problem wnoszonego przez kobietę wiana stał się tak istotny, że „w południowej Francji, we Włoszech, a w końcu także w Hiszpanii, kobieta zamężna zaczęła być klasyfikowana w zależności od danego przez jej rodzinę wiana”. Pochodną tego „handlu wymiennego” była swoista inflacja społecznej pozycji kobiety, wyrażająca się m.in. w jej „wywłaszczaniu” („Fakt wyposażenia kobiety w wiano ułatwiał wykluczenie jej z praw do dziedziczenia majątku ojcowskiego”), zmniejszaniu jej roli ekonomicznej oraz osłabieniu prawnej pozycji. To oczywiście mogło rodzić (i zdaniem cytowanej autorki rodziło) pogardliwy stosunek mężczyzn do kobiet, pogłębiany jeszcze przez częste przypadki niewierności małżeńskiej (tolerowanej u mężów, ale surowo potępianej i karanej u żon). W tej sytuacji uwagi Albertiego na temat partnerskiego traktowania się przez małżonków wyglądają bardzo nowatorsko.

⁷ Por. Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, w: *Człowiek średniowiecza*, wyd. cyt., s. 355 i d.

Autorka tego szkicu przywołuje zresztą jego *Księgi o rodzinie*, znajdując w nich jednak nie owo nowatorstwo, lecz próbę racjonalizacji i wyniesienia do rangi pewnego modelu takiego układu, w którym „zblizający się do trzydziestki dorosły mężczyzna wprowadza do swego domu młodszą dziewczynę”. W świetle tego modelu, „mężczyzna powinien poczekać do osiągnięcia pełni wieku dojrzałego, by się ożenić, a kobieta przeciwnie, powinna zostać oddana mężowi jako młode dziewczę, by nie uległa zepsuciu w oczekiwaniu na małżeństwo, «gdyż kobiety nabierają złych nawyków, gdy nie mają tego, czego wymaga natura»; wzięte w podwójny cudzysłów twierdzenie pochodzi z dzieła Albertiego i stanowi jedną z racji uzasadniających ten model rodziny. Autorka tego szkicu wskazuje na takie dodatkowe racje uzasadniające ten model, jak potrzeba dużej dzieciństwa przy znacznej śmiertelności dzieci („potomstwo ulegało zdziesiątkowaniu i nieliczni tylko przeżywali własnych rodziców”) czy nietrwałość związków małżeńskich w środowiskach wielkomiejskich („nawet w dostatnich rodzinach mieszczańskie związki małżeńskie przedwcześnie się kończyły”).

Role jednego z głównych „regulatorów” ówczesnego życia społecznego w Europie Zachodniej, w tym jego swoistej racjonalizacji, odgrywały oczywiście nie tylko, a nawet nie tyle takie dzieła literackie jak *Księgi o rodzinie*, lecz przede wszystkim Kościół katolicki. Stąd jego prorodzinnej (jakbyśmy dzisiaj powiedzieli) działalności autorka tego szkicu poświęca najwięcej uwagi. Podniesienie przez Kościół katolicki związku małżeńskiego do rangi jednego z sakramentów niewątpliwie go dowartościowywało społecznie, ale jednocześnie otwierało furtkę do ingerowania przez tę instytucję praktycznie we wszystkie istotne dla tego związku kwestie – począwszy od procedury zawierania małżeństwa, a na kwestiach współżycia seksualnego małżonków skończywszy. Kościół musiał się przy tym niejednokrotnie borykać z zastanymi praktykami, zwyczajami, czy po prostu tzw. „faktami dokonanymi” – takimi np. jak „przywłaszczanie sobie kobiety drogą gwałtu” czy jej porwanie („często praktykowane dla wymuszenia zgody rodziny”). O presjach rodzinnych czy presjach finansowych na zawarcie związków małżeńskich była mowa wcześniej. Zdaniem Ch. Klapisch-Zuber, Kościół próbował je ograniczać, jednak „potrzebne będą stulecia kazań, by utorowało sobie drogę wewnętrzne przekonanie, że związek małżeński powinien nie tylko być zawierany bez żadnej presji zewnętrznej, ale również powinien opierać się na wzajemnym pociągu i skłonności”.

Niełatwa do rozwiązania okazała się m.in. kwestia seksualnego współżycia – nie tylko dlatego, że w różnych grupach społecznych w różnym stopniu było rozpowszechnione i spotykało się z pewnym przyzwoleniem współżycie przed- i pozamałżeńskie, ale także dlatego, że wszelką cielesność, w tym oczywiście popędy seksualne, chrześcijaństwo tradycyjnie łączyło z grzesznością, a seksualne współżycie małżonków Kościół uznawał za usprawiedliwione wyłącznie potrzebą prokreacji i zachowania gatunku („wielkie zadanie, któremu musiały sprostać rodziny w czasach, gdy śmierć była nieubłagany i codziennym gościem”). Sprawiało to, że mnożył on różnego rodzaju zakazy i nakazy zmierzające do ograniczenia takiego współżycia seksualnego, które służyło jedynie zaspokojeniu potrzeb fizjologicznych; „już od wczesnego średniowiecza ludzie Kościoła ustalili swoisty, w teorii bardzo ograniczony, kalendarz dni, w którym małżonkom wolno było współżyć, nie wzbudzając zastrzeżeń Kościoła”, a także „pozostawali bardzo czujni w sprawie dozwolonych praktyk, pozycji i chwil małżeńskiej miłości”. „Poszanowanie religijnych zakazów jest bardziej wyraźne i bardziej wymierne w tym, co dotyczy przestrzegania «okresów zakazanych», to znaczy Adwentu i Wielkiego Postu, kiedy to Kościół zabraniał zawierania małżeństw i zalecał, nie czyniąc z tego obowiązku, wstrzemięźliwość płciową”⁸.

Odpowiedź na pytanie, co w tym jest racjonalnego nie może być ani prosta, ani też jednoznaczna. Autorka tego szkicu przyznaje zresztą, że ówczesne zalecenia „dotyczące praktyk inicjacyjnych i pierwszego doświadczenia seksualnego” stanowiły później swoiste „wyzwanie dla zdrowego rozsądku”. Są jednak również wśród nich takie, których zasadność potwierdza m.in. współczesna medycyna – takie np. jak zakaz współżycia seksualnego z kobietą w zaawansowanej ciąży czy w okresie menstruacji (wg Bernarda z Sieny, „nigdy dziecko spłodzone w tym okresie nie rodzi się bez wyraźnego i poważnego uszczerbku”).

IV.2. Racjonalność według Niccolò Machiavellego (1469–1527)

N. Machiavelli kojarzony jest przede wszystkim z *Księciem*, dziełem które wywoływało i wywołuje spore kontrowersje, a ze strony środowisk

⁸ „Poszanowanie religijnych zakazów jest bardziej wyraźne i bardziej wymierne w tym, co dotyczy przestrzegania «okresów zakazanych», to znaczy Adwentu i Wielkiego Postu, kiedy to Kościół zabraniał zawierania małżeństw i zalecał, nie czyniąc z tego obowiązku, wstrzemięźliwość płciową” (tamże, s. 374).

religijnych stanowczy sprzeciw; kościelni cenzorzy uznali je wręcz za antychrześcijańskie i umieścili (w 1559 r.) na swoim Indeksie Ksiąg Zakazanych. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że jego autor ani nie czuł się złym chrześcijaninem, ani też nie zamierzał walczyć z Kościołem katolickim w ogóle. Miał jednak świadomość, że nie wszystko jest w tym Kościele takie jakie być powinno – w końcu pierwowzorem tytułowego „bohatera” jego dzieła jest Cesare Borgia, syn papieża Aleksandra VI; swoje awanturnicze życie zakończył on w więzieniu (uznany przez sąd kościelny za „buntownika przeciwko Chrystusowi”). Zarówno ten fakt, jak i inne okoliczności towarzyszące powstaniu *Księcia* nie tylko wyjaśniają jego genezę, ale także rzucają światło na szereg formułowanych w nim tez.

Trzeba zatem przypomnieć, że ich autor żył w okresie, w którym chrześcijaństwo zachodnie przeżywało głęboki kryzys – władzy, moralności i zwyczajnej przyzwoitości, kryzys piętnowany w ostrych słowach m.in. przez Lutra oraz innych przywódców protestanckiego sprzeciwu. Machiavellego od Lutra różniła nie tylko osobowość, ale także to, co można nazwać chrześcijańskim sumieniem – rzecz w tym, że w miarę intelektualnego dojrzewania nabierał on coraz głębszego przekonania, iż w walce o władzę sumienie to nie ma większego znaczenia. Do takiego wniosku skłaniała go m.in. obserwacja dramatycznych wydarzeń, które miały miejsce wówczas we Florencji – mieście jego urodzenia, sporej kariery politycznej i wielkiej przegranej. Szczególnie wiele do myślenia dały mu wydarzenia związane z osobą Girolama Savonaroli, dominikanina, który zapowiadał bliskie nadejście Chrystusa i wezwał mieszkańców tego miasta do powstania – poparła go Signoria, co ośmieliło go już nie tylko do atakowania miejscowych „tyranów”, ale także samego papieża. Zakończyło się to rzuceniem klątwy na zbuntowanego mnicha oraz wspierające go miasto. Sprawilo to, że florentczycy odwrócili się od Savonaroli i postawili go przed sądem, który skazał go na spalenie na stosie (wyrok wykonano 28 maja 1498 r.). Machiavelli w swoim *Księciu* skomentował to krótko: „Wszyscy uzbrojeni prorocy zwyciężają, a bezbronni padają”, dodając, że „natura ludów jest zmienna, łatwo ich o czymś przekonać, lecz trudniej umocnić w tym przekonaniu. Trzeba więc urządzić się w ten sposób, aby gdy wierzyć przestaną, wlać im wiarę przemocą”⁹.

Klęska Savonaroli otworzyła mu jednak drogę do wysokiego urzędu publicznego, bowiem kilka dni później otrzymał stanowisko sekretarza Drugiej Kancelarii florenckiej Signorii. W zakresie jego obowiązków znaj-

⁹ Por. N. Machiavelli, *Księżę*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 157 i d.

dowały się sprawy obronności (m.in. utrzymania twierdz i garnizonów). Powierzano mu również prowadzenie znajdujących się w gestii Pierwszej Kancelarii spraw zagranicznych. Wiązało się to m.in. z podróżami do innych państw; podróżował m.in. do Francji, Niemiec i Rzymu. Właśnie podczas jednej z tych podróży poznał Cesare Borgia – w *Księżciu* napisał, że „używał on wszelkich sposobów i czynił wszystko to, co powinien czynić **rozumny** [podkr. Z.D.] i dzielny mąż”, a także, iż jest to „władca pełen blasku, wspaniałości i w sprawach wojskowych nadzwyczaj sposobny, tak iż nie istnieją tak wielkie sprawy, które by nie okazały się dlań drobnostką. Co się tyczy powiększania własnej sławy czy rozszerzania władzy, nie spoczywa nigdy ani też nie wie, co to zmęczenie czy niebezpieczeństwo”. Trzeba jednak również powiedzieć, że Cesare Borgia był człowiekiem okrutnym, nie znającym litości zarówno dla swoich wrogów, jak i dla swoich nieposłusznych podwładnych – Machiavelli był naocznym świadkiem jego rozprawienia się ze zbuntowanymi kapitanami w mieście Senigalia (zdał z niego sprawę w *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino*, 1502). Borgia imponował mu swoimi zdolnościami organizacyjnymi oraz nieliczeniem się z tradycją – taką m.in. jak bazowanie w polityce obronnej oraz prowadzonych wojnach na wojskach najemnych; był jednym z pierwszych dowódców, którzy tworzyli swoją armię z ludności regionu, którego mieli bronić. Pomysł ten przeniósł Machiavelli do Republiki Florenckiej – korzystając z poparcia gonfaloniera Piero Soderoniego (był on kimś w rodzaju głowy państwa) zaczął w 1506 r. organizować w podobny sposób siły zbrojne; ich wartość bojowa sprawdzona została w trakcie tłumienia buntu mieszkańców Pizy (miasto to skapitulowało w czerwcu 1509 r.).

Zwycięstwo to stało się początkiem końca politycznej kariery Machiavellego. Z pomocą pizańczykom pośpieszyły bowiem wojska Świętej Ligi – w 1512 r. wkroczyły one do Florencji i pozbawiły władzy Soderoniego i jego pomocników oraz przywróciły ją wypędzonym 14 lat wcześniej z tego miasta Medyceuszom. Wśród represjonowanych znalazł się Machiavelli – nie tylko pozbawiono go wszystkich stanowisk publicznych, ale również nakazano mu opuścić miasto. Później wprawdzie niektórym z urzędników Republiki Florenckiej darowano winy, ale nie znalazł się wśród nich sekretarz Drugiej Kancelarii. Co więcej, po wykryciu w 1513 r. spisku przeciwko Medyceuszom został on uwięziony i poddany torturom. Po wyjściu z więzienia (w 1514 r.) Machiavelli ponownie otrzymał nakaz opuszczenia miasta (zamieszkał w rodzinnej posiadłości w pobliżu San

Casciano, miasteczka znajdującego się ok. 30 kilometrów od Florencji). Prowadził tam życie materialnie skromne, wypełnione w dzień pracami gospodarskimi, a wieczorami lekturą dzieł filozoficznych, teologicznych i historycznych oraz pisanem swoich rozpraw – w 1513 r. powstały dwa najważniejsze jego dzieła, to znaczy *Księżę* oraz *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Istotne zmiany w życiu osobistym Machiavellego nastąpiły po 1516 r. – najpierw pozwolono mu na opuszczanie rodzinnej posiadłości, a później (w 1520 r.) na zatrudnienie we florenckim uniwersytecie – miał się w nim zajmować spisywaniem dziejów Florencji; efektem tej pracy są jego *Historie florenckie* (1525). Śmierć nieprzychylnego mu papieża Leona X (1521 r.) oraz przejście władzy we Florencji przez kard. Giulia Medici (w 1525 r. został on papieżem, przybierając imię Klemensa VII) pozwoliło mu powrócić do życia publicznego. Nie oznaczało to dla niego jednak otwarcia się szerszych możliwości politycznych. W maju 1527 r. zachorował i po niecałym miesiącu zmarł.

W pisarstwie politycznym Machiavellego widoczne są zarówno wpływy autorów starożytnych (m.in. Platona), jak i stosunkowo niedawnych (m.in. Dantego). Pomysł napisania *Księcia* zapożyczył prawdopodobnie z przemówień Isokratesa *Do Nikolesa*. Za swoje największe osiągnięcie pisarskie uznawał jednak nie ten traktat, lecz *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* – dzieło to dostarczyło mu argumentów dla wielu formułowanych przez niego tez, w tym dla tezy, że najcenniejszą wartością społeczną jest obywatelska wolność; zauważał tam, iż „w starożytności we wszystkich krajach żyły ludy, cieszące się zupełną wolnością. W czasach, o których mówimy, Italia [...] zamieszкана była przez ludy wolne: Etrusków, Rzymian, Samnitów i wiele innych. [...] Nietrudno dociec przyczyny, dla której ludy te tak wysoko ceniły sobie wolność. Uczy nas bowiem doświadczenie, że żadne państwo nie powiększyło swego terytorium ani nie pomnożyło swych bogactw, jeśli nie było w nim wolności”¹⁰. Z wolności korzystają jednak tylko te ludy, które – wykorzystując pojawiające się możliwości (*occassioni*) – nie oglądają się na pomoc innych, lecz starają się brać własny los we własne ręce. Ci, którzy „nie umieją odpowiednio wykorzystać przychylności fortuny, nie są do jej obrony przygotowani”. Podobnie jest z tymi, którzy liczą przede wszyst-

¹⁰ Por. N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, w: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 391 i d.

kim na swoich władców – z władcami jest bowiem tak, iż „w chwili niebezpieczeństwa myślą bardziej o ucieczce niż o obronie”.

W *Rozważaniach* nie ma w gruncie rzeczy wizerunku idealnego ustroju społecznego. W każdym przypadku zależy to od konkretnej sytuacji danej społeczności, a nade wszystko od tego, czy jego obywatele są aktywni, pracowici, odważni, skłonni do współpracy w słusznej sprawie itd., czy też przeciwnie – bierni, leniwi, bojaźliwi, kłótniwi itd. Oceniając generalnie „kondycję” społeczną obywateli miast włoskich w *Historiach florenckich*, pisał, że „w miastach Italii zgromadziło się wszystko, co mogło ulec zepsuciu i co może doprowadzić do zepsucia innych: młodzież jest leniwa, starzy rozpustni, a zresztą bez względu na płeć czy wiek ludzie niegodziwie postępują i na nic się nie zdadzą tu nawet dobre prawa, zostały bowiem one wypaczone przez ich złe stosowanie”¹¹. Jednak mimo tej pesymistycznej oceny sytuacji społecznej uważał, iż w państwach i państewkach włoskich może z powodzeniem funkcjonować któraś z trzech form ustrojowych, tj. monarchizm (*principato*), arystokratyzm (*ottimati*) lub władza ludu (*popolare*). Ustrój republikański, którego był przez kilkanaście lat mandatariuszem może – w jego przekonaniu – przybierać zarówno formę arystokratyzmu, jak i ludowładztwa, bowiem „każda republika składa się z możnych i z ludu” i wszystko zależy od tego, komu zostanie powierzona władza; „w naszych czasach u Wenecjan powierzono ją szlachcie; Rzymianie natomiast oddali ją w ręce ludu”. Sam opowiadał się raczej za drugim z tych wariantów – uzasadniając swój wybór, pisał, że „sama natura szlachty i ludu wskazuje na to, że szlachcie właściwa jest wielka żądza władzy, zaś lud pragnie jedynie uniknąć jarzma, a co za tym idzie, silniejsza jest w nim wola zachowania wolności”. W każdym miejscu i czasie wszyscy powinni natomiast przeciwstawiać się rządów tyranów oraz najgorszemu z możliwych stanów w społeczeństwie, tj. anarchii.

W *Księciu* zawarł Machiavelli m.in. szereg takich rad dla tytułowego władcy, które mogłyby uczynić jego władzę nie tyle sprawiedliwą, co efektywną, a miarą tej efektywności jest obrona jedności państwa oraz jego niezależności od innych państw. To właśnie te rady wywoływały i nadal wywołują najbardziej zdecydowany sprzeciw chrześcijańskich środowisk, bowiem w sposób ewidentny rozmiągają się one z normami moralnymi zalecanymi przez tę religię. Jedną z nich jest doradzanie wiarołomstwa – w rozdziale XVIII pisał: „byłoby rzeczą dla księcia chwalebną dotrzymywać wiary i postępować w życiu szczerze, a nie podstępnie. Jednak do-

¹¹ Por. N. Machiavelli, *Historie florenckie*, w: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 792 i d.

świadczenie uczy, że tacy książęta dokonali rzeczy wielkich, którzy mało przywiązywali wagi do dotrzymywania wiary i którzy chytrze potrafili usidlić mózgi ludzkie, a w końcu wzięli przewagę nad tymi, którzy zaufali ich lojalności”. Nieco dalej dodawał, że „książę [...] nie może postrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii”. W rozdziale XV tego dzieła pojawiają się sugestie, że sztuka rządzenia nie polega na byciu dobrym, lecz przeciwnie – na byciu niedobrym; „człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobroci paść koniecznie musi między ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się lub nie posługiwał dobrocią”. Nie ma to oczywiście wiele wspólnego z „dobrocią”, o której od wieków mówił Kościół. Sam Machiavelli miał zresztą świadomość faktu, iż pozostaje „na bakier” z chrześcijańskimi zasadami – po przedstawieniu w *Rozważaniach* swojej pochwały postępowania Cesare Borgii dodawał, iż stosowane przez jego „bohatera” środki „są bez wątpienia okrutne i sprzeczne nie tylko z zasadami chrześcijaństwa, ale wszelkiego współżycia między ludźmi [...], niemniej jednak ci, którzy nie chcą kroczyć drogą cnoty, dla utrzymania się przy władzy winni chwycić się tego właśnie sposobu”.

Post scriptum

Zawierająca się w tych poglądach koncepcja racjonalności zorientowana jest na cel lub też – co na jedno wychodzi – kojarzona z osobą Machiavellego generalna zasada: „cel uświęca środki” znajduje swoje zastosowanie również przy uzasadnianiu, usprawiedliwianiu oraz legalizowaniu działań osób sprawujących władzę. Z racjonalnością zorientowaną na cel mamy oczywiście również do czynienia u wielkich teologów chrześcijańskich, w tym u św. Augustyna oraz u św. Tomasza z Akwinu. U Machiavellego jednak – w odróżnieniu od tych myślicieli chrześcijańskich – ów nadrzędny cel jest jak najbardziej z tego świata, a jego osiągnięciu takie środki jak pokora, skrusza, bojaźń czy wyrzuty sumienia raczej mogą zaszkodzić niż pomóc. Nie jest to oczywiście racjonalność separująca się od jakiegokolwiek moralności. Towarzysząca jej moralność ma jednak również niewiele wspólnego z chrześcijaństwem. Nie jest to bowiem moralność

człowieka, który ma poczucie winy, niespłaconego długu czy niemocy, lecz człowieka, który już zanotował na swoim koncie niejedną sukces oraz jest przekonany, że droga do następnych stoi przed nim otworem, a jeśli ktoś na niej stanie i będzie mu próbował przeszkadzać w realizacji jego planów, to zapłaci za to wysoką cenę. Nie jest to także racjonalność pozbawiona jakichkolwiek uczuć, tyle tylko, że mogą one dojść do głosu albo wówczas, gdy są uczuciami mocy, albo też gdy owe poczucie mocy wzmacniają.

Elementy tak pojętego lub zbliżonego do niego racjonalizmu odnaleźć można w różnych późniejszych rozprawach filozoficznych. W szerokim zakresie występują one w *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa (1588–1679) – ów tytułowy Lewiatan to „państwo [...], które nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć”¹². W świetle tego traktatu racją jego istnienia jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa. Zdaniem Hobbesa, natura nie zmusza nas do „czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono”, przeciwnie, skłaniają nas do „stronniczości, pychy, zemsty i rzeczy podobnych”. Oznacza to, że jakiegokolwiek porozumienia między ludźmi „bez miecza są tylko słowami i nie mają mocy, by dać człowiekowi bezpieczeństwo”. Potrzebny jest zatem ów „miecz” oraz ręka, która będzie go dzierżyła i będzie potrafiła nim właściwie się posługiwać. Do tego z kolei potrzebna jest nie tylko siła fizyczna, ale i siła rozumu („istoty nie posiadające rozumu nie mogą rozróżnić między krzywdą a szkodą”). Potrzebna jest również zgoda na podporządkowanie się tej sile, a także coś, co będzie ową zgodę czyniło „stałą i trwałą”; owym „czymś” jest, według Hobbesa, strach przed innymi oraz przed tą siłą, czyli „wielkim Lewiatanem, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) bogiem śmiertelnym, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. [...] ten kto ucieleśnia tę osobę, nazywa się suwerenem; o nim się mówi, że ma moc suwerenną czy zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego poddanym”. Jego podstawowym prawem (uprawnieniem) Lewiatana jest wybór prowadzących do tego celu środków, a ten z poddanych, który się z nimi nie zgadza „zostanie sprawiedliwie zniszczony przez resztę ludzi”. Czyż nie jest to racjonalność makiawelicznego typu?

¹² T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 5 i n.

Bez większego trudu można również znaleźć w historii przykłady makiawelicznego działania. Przywołam tutaj kilka takich przypadków. Pierwszy z nich opisany został przez Leopolda von Ranke'ego w *Dziejach papieżstwa* i związany jest z papieżem Piusem IV (Giovanni Angelo de Medicis, 1559–1565). Wielką zasługą tego papieża dla chrześcijaństwa było doprowadzenie do zakończenia (w 1563 r.) ciągnącego się od kilkunastu lat Soboru Trydenckiego. Do najwyższej godności w tym kościele doszedł on jednak w sposób iście makiaweliczny, to znaczy najpierw wykazał sporo sprytu życiowego, aby osiągnąć godność kardynalską (pochodził z bocznej, zubożałej linii Medyceuszy), a później, gdy już postanowił zostać papieżem, na każdym kroku demonstrował radykalnie odmienny charakter od swojego poprzednika na tym stanowisku, papieża Pawła IV; tego ostatniego Ranke przedstawia jako człowieka surowego, „restauratora inkwizycji” i gorliwego obrońcę dawnych dogmatów, a zarazem osobę dumną, „zachowującą się w sposób nieprzystępny, w każdym najmniejszym posunięciu pragnącą demonstrować swój majestat i godność; w odróżnieniu od niego „Pius był samą dobrotliwością” i „zawsze okazywał dobry humor i był łatwy w rozmowie. Tysiąc razy rozpływał się [...] w szczerych zapewnieniach, jak to z całego serca nienawidzi zła, jak z samej swej natury kocha sprawiedliwość, jak pragnąłby nie ograniczać niczyjej wolności i każdemu okazywać łaskawość”¹³. Kiedy jednak został papieżem okazało się, iż nie ma łaski dla jego przeciwników – m.in. dla nepotów Pawła IV, których ukarał „w sposób straszliwy śmiercią”. Miał ją natomiast dla swoich krewniaków, którymi podobnie jak jego poprzednik obsadzał wysokie stanowiska kościelne. Demonstracyjnie okazywana łagodność wobec najbliższego otoczenia nie stanowiła przeszkody w takim sterowaniu przez niego obradami Soboru Trydenckiego, że jego końcowe postanowienia kierowały życie członków tej wspólnoty religijnej na tory rygoryzmu – Ranke pisze, iż „wierzący poddani zostali nieskłonni do wyrozumiałości rygorowi kościelnemu, a w przypadkach szczególnie drastycznych wisiał nad nimi miecz ekskomuniki”. Dla dopełnienia obrazu tego swoistego makiawelizmu na najwyższym szczeblu władzy w Kościele ten sam historyk przypomina, iż po zamknięciu soborowych obrad sam Pius IV nie stosował do siebie tego życiowego rygoryzmu – „Spostrzegano, że zaniedbuje teraz nabożeństwa, że nazbyt chętnie oddaje się dobremu jadłowi i trunkom, że znajduje zbyt wielkie upodobanie w dworskim przepychu, w pełnych blasku uroczystościach, w kosztownych budowlach”¹⁴.

¹³ Por. L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1, wyd. cyt., s. 274 i in.

¹⁴ Por. tamże, s. 296.

Innym przypadkiem praktycznego makiawelizmu jest życie oraz postępowanie króla Prus Fryderyka II Wielkiego (1712–1786). Jego młodościowa rozprawa (wydana anonimowo w 1739 r. w Halle) ujawnia, iż początkowo widział siebie w gronie przeciwników Machiavellego. „Podstawowe tezy Machiavellego – pisał w niej – pozostają w sprzeczności ze zdrowymi etycznymi pojęciami [...]. Tezy tej teorii państwa są równie niedobre, jak powierzchowne są myśli owego filozofa, a nic nie może równać się czelności, z jaką ten haniebnym, kłamliwym politykiem wskazuje drogę do najbardziej niegodziwych przestępstw. Jeśli miałyby tak być, to najbardziej oburzająca niesprawiedliwość korzystałaby z wszelkich honorów, skoro wspierałby ją egoizm i żądza zaszczytów. Poddani są niewolniczo podlegli księciu, od którego woli zależne jest bez reszty ich życie i śmierć, podobnie jak owce w ręku pasterza, którego celom służy ich mleko i wełna i który również przecież każe je zarżynać, jeśli tak mu się podoba”¹⁵. Coś z makiawelizmu musiał dostrzegać w polityce swego ojca Fryderyka I, bowiem w 1731 r. podjął próbę ucieczki z Berlina. Został jednak złapany, postawiony przed sądem (pod zarzutem dezercji) i skazany na śmierć – uratowała go przed nią interwencja pruskich ministrów oraz innych monarchów; otrzymał jednak od swego ojca nakaz pracy na stanowisku zwykłego urzędnika oraz poślubienia księżniczki Elżbiety Krystyny Braunschweig-Bevern (na temat jej urody oraz zalet umysłu historycy zachowują dyskretnie milczenie). Po śmierci ojca (w 1740 r.) objął tron i przez pewien czas przynajmniej stwarzał pozory antymakiawelisty – jeśli można za coś takiego uznać otaczanie się oświeconymi filozofami (głównie francuskim; sam zresztą mówił biegle po francusku) oraz rozprawianie z nimi na różne oświeceniowe problemy, a nawet próbował niektóre z ich pomysłów wprowadzać w życie (takie np. jak tolerancja religijna czy merkantylizm w gospodarce). Kiedy jednak okazało się, że w zbyt małym stopniu lub zbyt wolno przekłada się to na wzmocnienie jego pozycji oraz pozycji jego państwa w Europie przystąpił do militarnej walki z najpoważniejszymi konkurentami – takimi jak Austria, Anglia, Holandia czy Saksonia. Na tym polu okazał się zarówno zręcznym wodzem, jak i nie mniej zręcznym politykiem – takim co to potrafi najpierw porozumieć się z przyjaciółmi jego wrogów, a następnie – po pokonaniu tych ostatnich – wystąpić przeciwko wczorajszemu sojusznikom; tak się rzecz miała m.in. z Francją, którą najpierw pozyskał w wojnie z Czechami o panowanie nad Śląskiem, a następ-

¹⁵ Fryderyk II, *Antimachiavell ou Examen du Prince de Machiavell*; podają za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 399 i n.

nie pokonał w bitwie pod Rossbach (1757 r.). W chwili śmierci nie miał wprawdzie w Europie wielu przyjaciół, ale miał znacznie powiększone (m.in. o polskie ziemie) i silne militarnie państwo. Pozostawił po sobie również *Polityczny Testament* – zawarł w nim swoje wyznanie wiary w silnego i bezwzględego władcę oraz w skuteczność jego makiawelicznej polityki; takiej, która dopuszcza nawet tolerancję, ale przecież nie tolerancję dla przeciwników owego władcy, czy tych którzy nie realizują jego polityki¹⁶.

Zdaniem Jana Baszkiewicza, ideowymi „spadkobiercami” Machiavellego byli również francuscy jakobini z okresu Wielkiej Rewolucji – tacy jak Marat, Saint-Just, Couthon czy Robespierre. Świadczy o tym zarówno to, co głosili oni w teorii, jak i to, co robili w politycznej praktyce. „Jakobinizm – pisze on – to nie tylko piękna retoryka, to także pouczający model praktyki politycznej. Praktyki wcale realistycznej, zręcznie manipulującej środkami działania, doceniającej wagę tego, co Saint-Just określił mianem *la force des choses*”¹⁷. W dalszej części swojego szkicu na temat makawiawelizmu jakobinów (i jakobinizmu Machiavellego) wylicza to, co jest wspólne w ich politycznej teorii i w praktyce, a wspólna ma m.in. być: „rehabilitacja doczesności”, uznanie ziemskiej ojczyzny „jako wartości nadrzędnej”, propozycja wprowadzenia tzw. religii obywatelskiej (*religion civile*), upolityczniony patriotyzm („Machiavelli staje się rzecznikiem patriotyzmu o szerokim ogólnowłoskim wymiarze, a jednocześnie patriotyzmu konsekwentnie upolitycznionego”), opowiedzenie się za „dyktaturą okresu przejściowego” (u Machiavellego „dyktatorem okresu przejściowego” ma być oczywiście Książę, natomiast w rewolucyjnej Francji byli nimi jakobińscy przywódcy) czy „ostre wypady przeciw możnowładztwu” („są stałym motywem niemal wszystkich pism Machiavellego”, natomiast Robespierre był przekonany, iż „niebezpieczeństwa wewnętrzne pochodzą od burżuazji; by ją pokonać trzeba sojuszu z ludem”). W posumowaniu do tej analizy porównawczej J. Baszkiewicz pisze, że Machiavelli „odegrał rolę łącznika pomiędzy tradycją dawną i myślą nowożytną, rolę prekursora różnych nurtów, tak bliskich już naszej mentalności i kulturze”¹⁸. Rzecz jasna, podzielam tę opinię.

¹⁶ Por. Friedrich der Grosse, *Die Politischen Testamenten*, München 1941.

¹⁷ Por. J. Baszkiewicz, *Niccolò Machiavelli – jakobin XVI wieku*, w: *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973, s. 84 i d.

¹⁸ Tamże, s. 103.

Wykład VI

Racjonalność życia społecznego według brytyjskich liberałów

Na temat liberalizmu wygłoszono i wygłasza się nadal wiele różnych, niejednokrotnie sprzecznych ze sobą opinii. Sprawia to, że trudno się zorientować, gdzie się liberalizm zaczyna, a gdzie kończy. Wypowiadałem się w swoim czasie obszerniej zarówno na temat samego liberalizmu, jak i towarzyszących mu kontrowersji¹. Przedstawię zatem tutaj w skrócie moje generalne stanowisko w tej kwestii. Otóż w moim przekonaniu, nigdy nie było jednego liberalizmu, a to czym on był w przeszłości i czym jest dzisiaj warunkowane było i jest realiami konkretnych społeczeństw – bo liberalizm to nie tylko określona ideologia czy filozofia społeczna, ale także konkretna polityka i – rzecz jasna – konkretni politycy oraz programy życia i współżycia społecznego, a także konkretna pragmatyka tych, którzy te programy realizowali i realizują. Oznacza to, że istnieje wprawdzie taki „wspólny mianownik”, w który wpisane są ogólne idee liberalizmu oraz ogólne deklaracje liberałów, ale po to, aby odpowiedzieć na pytanie, co one faktycznie znaczą i znaczą, trzeba przejść od słów do konkretnych poczynań liberałów, a te były mocno zróżnicowane, bo różne były warunki, w którym przychodziło im żyć i działać.

Rzecz jasna, nie wszystkie te okoliczności trzeba brać pod uwagę przy opisywaniu, wyjaśnianiu i ocenianiu działalności liberałów. Podzielam jednak opinię tych, którzy uważają, że po pierwsze trzeba wziąć pod uwagę m.in. różnice, które występują między liberalizmem brytyjskim oraz liberalizmem Europy kontynentalnej, a także różnice między liberalizmami w poszczególnych krajach zachodnioeuropejskich. Znajdują one swój wyraz m.in. w przyjmowanych i propagowanych przez liberałów koncepcjach racjonalności społecznej oraz racjonalizacji stosunków społecznych. Stało się to jaśniejsze wówczas, gdy w poszczególnych krajach powstały partie

¹ Por. Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.

liberalne, bowiem już w swoich założeniach statutowych i programowych wskazywały na stojące przed nimi zarówno ogólne, jak i szczegółowe (krajowe i regionalne) problemy, zadania i wyzwania. Na to jakie proponowały one rozwiązania istotny wpływ miały m.in. kształtowane przez dłuższy czas sposoby myślenia o życiu społecznym, a także prowadzone przez nich batalie o praktyczną realizację tego, co uznawali za racjonalizację owego życia.

VI.1. Racjonalność według Adama Smitha (1723–1790)

Adam Smith uznawany jest nie tylko za jednego z czołowych przedstawicieli brytyjskiego liberalizmu, ale także za „ojca” duchowego nowożytnej ekonomii jako dyscypliny naukowej². Urodził się w Edynburgu, a swoje wykształcenie zdobył na Uniwersytecie w Glasgow (jego nauczycielem był tam m.in. ceniony filozof Francis Hutcheson). Na poglądy Smitha istotny wpływ wywarły zarówno popularne w środowisku w którym się kształcił oświeceniowe idee, jak i dokonujące się wówczas zmiany społeczne – nie tylko w Szkocji czy w Anglii, ale także w tej części Europy kontynentalnej, której życie społeczne mógł bezpośrednio obserwować podczas odbytej (u boku młodego księcia Buccleuch) w 1764 r. podróży do Francji i Szwajcarii; rozpoczął wówczas pisanie swoich *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (ukończył je w 1776 r.). Dzieło to przyniosło mu sporo uznanie zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i poza jej granicami – pozytywne opinie wyrażali o nim m.in. Edmund Burke, Edward Gibon oraz Benjamin Franklin. Jeszcze za życia Smitha doczekało się ono przekładów na język francuski, niemiecki, włoski, duński i hiszpański oraz w istotnym stopniu przyczyniło się do nadania liberalizmowi brytyjskie-

² Guido de Ruggiero w swoim studium na temat liberalizmu europejskie uznaje A. Smitha za „radikalnego” liberała oraz prekursora oświeceniowego liberalizmu brytyjskiego (nazywanego jednak przez tego autora „angielskim” – mimo że wielu jego przedstawicieli było Szkotami). „Ekonomiści tworzyli na ogół nieco odrębną grupę angielskiego radykalizmu. Chociaż należeli do ugrupowania stworzonego przez Benthama pamiętali, że ojcem ich myśli był Adama Smith. W praktycznej polityce gotowi byli identyfikować się z radykałami, z którymi łączyła ich nienawiść do krajowego protekcjonizmu i monopolu na posiadanie ziemi; jako uczeni nie mogli jednak znaleźć żadnego oparcia w powierzchownych założeniach benthamizmu. Ich *homo oeconomicus* był rozsądną i kalkulującą istotą [...]”. Por. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959, s. 109 i d.

mu „ekonomizującego” charakteru – jeśli tak można nazwać nader częste i chętne łączenie polityki, religii, moralności i nauki z gospodarką.

W *Badaniach* jest to widoczne od pierwszego do ostatniego zdania; dzieło to rozpoczyna Smith od stwierdzenia, że „roczna pracy każdego narodu jest funduszem, który zaopatruje go we wszystkie rzeczy konieczne i przydatne w życiu, jakie ten naród rocznie konsumuje, a które zawsze stanowią bądź bezpośredni produkt tej pracy, bądź też to, co nabywa za ten produkt od innych narodów”³. W dzisiejszej ekonomii nieco inaczej to się nazywa („kapitałem społecznym”, „produktem” i „dochodem narodowym” itd.), ale zasadnicza myśl jest ta sama, to znaczy nie ma i być nie może racjonalnego życia społecznego oraz racjonalizacji stosunków międzyludzkich bez pracy – w przeszłości jednostkowej, ale w miarę upływu czasu w coraz większym stopniu zbiorowej, aż do osiągnięcia takiego punktu, w którym na owe dobro pracuje większa część narodu i każdy z tych pracujących generalnie chce i potrafi efektywnie pracować oraz kooperować z innymi; aby nie było wątpliwości, że te dopowiedzenia są konieczne, Smith kilka wierszy dalej pisał, że „bogactwo każdego narodu zależy od dwóch okoliczności: po pierwsze od umiejętności, sprawności i znanstwa, z jakim swą pracę zazwyczaj wykonuje; po drugie od stosunku liczby tych, którzy pracują użytecznie do liczby tych, którzy tego nie czynią”.

W tym wprowadzeniu nie ma oczywiście ani słowa o społecznym podziale pracy oraz kooperowaniu osób wytwarzających „bogactwa narodu”, ale nie ma tylko dlatego, że autor tego dzieła uznał to za kwestię tak ważną, że poświęcił jej trzy pierwsze rozdziały *Księgi I* – stara się w nich m.in. przekonać czytelnika, że do jego zawodowych „umiejętności, sprawności i znanstwa” należy nie tylko wytwarzanie towarów, ale także umiejętne, sprawne i ze znanstwem realizowane kooperowanie z innymi wytwórcami, a także z tymi, którzy mogą mu dostarczyć surowców i narzędzi oraz wytworzone przez niego towary korzystnie sprzedać. Zdaniem autora tego dzieła, rola tych ostatnich cały czas rośnie, aż w końcu dojdziemy to takiej sytuacji (w narodach racjonalizujących swoje stosunki społeczne), że „każdy człowiek będzie żył dzięki wymianie, czyli stanie się w pewnej mierze kupcem, a samo społeczeństwo stanie się właściwie społeczeństwem prowadzącym handel”⁴. Dla zaistnienia i utrzymania tej sytuacji potrzebny jest system „doskonałej wolności”, to znaczy taki, który z jednej

³ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I, Warszawa 1954, s. 3.

⁴ Tamże, s. 31.

strony pozwala na rozwój naturalnej skłonności ludzkiej do bogacenia się, natomiast z drugiej sprawia, że owo bogacenie się nie odbywa się samolubnie, to znaczy kosztem tych, którzy mają swój udział w wytworzonych dobrach, ale z różnych względów nie mają istotnego wpływu na ich podział – w szczególności dotyczy to tzw. „prostych ludzi”, czyli tych wszystkich, którzy wykonują prace najemne i żyją z płacy, którą otrzymują od pracodawców; w grupie tej Smith umieścił zarówno robotników (osoby wytwarzające dobra materialne), jak i marynarzy oraz żołnierzy. W tym znajduje się „klucz” do zrozumienia owego „ekonomizującego” liberalizmu autora *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*.

Natomiast „klucz” do zrozumienia specyfiki przyjmowanej przez niego koncepcji racjonalizmu społecznego znajduje się w lansowanej przez niego generalnej tezie o działaniu „niewidzialnej ręki rynku”. Przesłanki do niej pojawiają się już w rozdziale II, w którym wskazuje on na źródła społecznego podziału pracy i współdziałania wytwórców. Najpierw podaje w wątpliwość zasadność przypuszczenia, iż może to być wynikiem jakiegoś spontanicznego lub przypadkowego zachowania (jak u dwóch chartów goniących zająca), następnie kwestionuje zasadność przypuszczenia, że jest to wynikiem zwyczajnej ludzkiej życzliwości. Bardziej prawdopodobne wydaje mu się, że jest to podyktowane ludzkim egoizmem, to znaczy kierowaniem się przede wszystkim względem na osobistą korzyść. Stąd już jest bezpośrednie przejście do stwierdzenia, że to „nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitaryzmu, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach”⁵. Dalej wskazuje on na takiego „regulatory” owego działania i współdziałania przykładowego „rzeźnika, piwowara czy piekarza” jak „umowa, wymiana i kupno tych wzajemnych usług” oraz „skłonność do wymiany”. Najważniejszy jednak w tym wszystkim jest rynek (pracy, płacy, towarów, usług itd.) oraz te jego mechanizmy, które sprawiają, że wszystko to co się na nim pojawia ma swoją „rzeczywistą i nominalną cenę, czyli cenę wyrażoną w pracy i cenę wyrażoną w pieniądzu” (kwestii tych dwóch różnych cen poświęcone są rozdziały od IV do VI), w tym swoją rynkową cenę ma robocza praca, a znajdujący się na rynku kapitał przynosi lub nie przynosi zysków („Wzrost lub spadek zysków z kapitału zależy od tych samych przyczyn, co wzrost lub spadek płac roboczych, mianowicie od wzrostu lub spadku bogactwa społeczeństwa...”).

⁵ Tamże, s. 21 i d.

Ta koncepcja racjonalności życia społecznego oraz racjonalizowania się stosunków międzyludzkich w sposób zasadniczy różni się od tych wszystkich, w których główną rolę do odegrania mają Wielcy Planiści. Nie oznacza to oczywiście, że wszystko tutaj załatwia za nich owa „niewidzialna ręka rynku” – w przekonaniu Smitha w „narodach bogatych” odgrywa ona rolę głównego, a nie jedyne generatora i regulatora życia społecznego. Wspierać ją mogą, a nawet powinni owi planiści, a także ci ekonomiści, którzy potrafią opisać i wyjaśniać obiektywne mechanizmy tego życia oraz wskazać kierunki i dynamikę zachodzących w nim zmian. W XI rozdziale tego dzieła („O rencie gruntowej”) pisze Smith m.in. o roli planistów gospodarczych, i to nie jakichś nadzwyczajnych, ogarniających swoim planowaniem całą gospodarkę, lecz całkiem zwyczajnych, planujących na potrzeby swojego przedsiębiorstwa oraz na potrzeby zatrudnionych w nim pracowników – „plany i projekty tych osób obracających kapitałem regulują i kierują wszelkimi ważniejszymi czynnościami pracy, a zysk jest celem, do którego wszystkie te plany i projekty zmierzają”. Można się domyślać, że jeśli ci zwyczajni planiści mają przy tym jeszcze na uwadze jakieś cele ogólne (np. ludzkie szczęście), to powinny one iść w parze z owym zorientowaniem na zysk. Miał oczywiście Smith świadomość tego, że pomiędzy poszczególnymi kapitalistami występują istotne różnice w umiejętnościach planowania i realizowania zaplanowanych przedsięwzięć gospodarczych i ma to swój wymierny efekt w osiąganych zyskach, niemniej w każdym przypadku wychodzi na to, że ten kto sobie nie potrafi racjonalnie zaplanować tych przedsięwzięć, tego bilans kosztów i zysków nie może być dodatni; w *Badaniach* zwrócił m.in. uwagę na to, że „kupcy i fabrykanci są tymi dwiema grupami ludności, które zwykle obracają największymi kapitałami [...]. Ponieważ przez całe swe życie zajęci są planami i projektami, mają często więcej bystrości umysłu niż większość właścicieli ziemskich. [...] Ich wyższość nad ziemianinem polega nie tyle na znajomości interesu publicznego, ile na tym, że mają oni lepszą niż ziemianin znajomość własnego interesu”⁶. Tak czy inaczej racjonalnie zaplanować i realizować „swój interes”, to najpierw możliwie dokładnie wszystko wyliczyć (koszty, płace, ceny, procenty itd.), a następnie pilnować, aby nic się nie marnowało i reagować na zmiany pojawiające się na owym decydującym w ostatecznym rachunku o gospodarczym powodzeniu lub porażce rynku.

⁶ Tamże, s. 327 i n.

Dopiero w tym momencie mogą być dopisane do tej koncepcji racjonalności życia społecznego kojarzone z nazwiskiem Smitha „zasady systemu merkantylistycznego”. W takiej zresztą kolejności pojawiają się one w jego *Badaniach* – od przedstawienia tych zasad rozpoczyna on drugi tom tego dzieła: pisze tam, że „bogactwem jest pieniądz, czyli złoto i srebro, a dzieje się tak dlatego, że pieniądz spełnia podwójną funkcję: narzędzia handlu i miernika wartości. Wobec tego, że pieniądz jest narzędziem handlu, przeto znacznie łatwiej możemy zdobyć to, czego nam potrzeba wtedy, kiedy mamy pieniądze niż z pomocą jakiegokolwiek innego towaru. [...] Ze względu na to, że pieniądz jest miernikiem wartości, oceniamy wartość wszystkich innych towarów według ilości pieniędzy, na jakie można towary te wymienić. O bogatym człowieku mówimy, że wart jest wiele pieniędzy, a o biednym – że jest ich wart mało. O człowieku oszczędnym lub takim, który pragnie się wzbogacić, mówi się, że lubi pieniądze, o człowieku natomiast niedbałym, hojnym czy rozrzutnym mówimy, że nie dba o nie”⁷. Inaczej mówiąc, doliczamy i odliczamy, szacujemy i doszacowujemy, oceniamy i doceniamy, i zawsze wychodzi na to, że miernikiem tego wszystkiego jest pieniądz – bez względu na to, czy chodzi o dobra natury (takie jak ziemia czy surowce) czy też dobra kultury – gospodarczej, politycznej itd. Trzeba dodać, że w *Badaniach* Smith poza kulturę polityczną nie wychodzi. Ta ostatnia zresztą również interesuje go tylko o tyle, o ile ma związek z racjonalną gospodarką i racjonalnym gospodarowaniem, a rozumie on przez to m.in. – w rozdziale II tego tomu: „ograniczenie przywozu z obcych krajów takich dóbr, które można wytworzyć w kraju”, w jego rozdziale III „dodatkowe ograniczenie przywozu wszelkiego niemal rodzaju towarów z tych krajów, z którymi bilans handlowy uważa się za ujemny”, w rozdziale IV wspieranie rodzimych kupców i fabrykantów w ich ekspansji na rynki zagraniczne, a konkretnie chodzi tutaj o prowadzenie przez państwo korzystnej dla nich polityki celnej itd. Dla jasności trzeba powiedzieć, że Smith w swoim dziele nie krytykuje polityki gospodarczej prowadzonej przez ówczesne władze brytyjskie – raczej rejestruje ich konkretne poczynania i bilansuje ich efekty, takie np. jak powstanie w koloniach brytyjskich „rynku konsumenta”; rzecz jasna z korzyścią dla producenta i „bogactwa jego narodu”; w „uwagach końcowych” do wyłożenia zasad systemu merkantylistycznego pisze on, że „założono wielkie imperium jedynie w tym celu, aby stworzyć naród odbiorców, którzy będą musieli kupować w sklepikach naszych różnych pro-

⁷ Por. tamże, t. II, s. 8 i d.

ducentów towary, jakie ci będą mogli im dostarczyć. By zaś osiągnąć niewielką zwyżkę cen, jaką monopol może przynieść producentom, obciążono konsumentów krajowych całkowitymi kosztami utrzymania i obrony tego imperium”⁸.

Post scriptum

Nie będzie zbyt daleko idącym uproszczenie stwierdzenie, że w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Smitha nie interesowało wiele więcej poza racjonalnym gospodarowaniem, a jego pozytywny bohater, to albo już *homo oeconomicus*, albo też ktoś kto znajduje się na najlepszej drodze do stania się nim. W taki sposób generalne przesłanie tego dzieła odczytane zostało m.in. przez jego uczniów i współpracowników, w tym przez Davida Ricardo (1772–1823) i Thomasa Robert Malthusa (1766–1834). Pierwszy z nich w swoich *Zasadach ekonomii politycznej i opodatkowania* (1817) dowodził, iż wprowadzie wartość towarów jest pochodną ilości pracy niezbędnej do ich wytworzenia, niemniej ich cena rynkowa zależy nie tylko od ich wartości, lecz również od wielu innych okoliczności – takich np. jak u producentów rolnych urodzajność ziemi, u przemysłowców wyposażenie w maszyny, a u jednych i drugich od zapotrzebowania rynku. W swoich wnioskach i postulatach Ricardo wykraczał wprowadzie poza ekonomię i wkraczał w sferę polityki społecznej, ale była to polityka wyraźnie podporządkowana gospodarce – na jej gruncie formułował m.in. tezę o konflikcie interesów między pracodawcami i pracownikami w produkcji przemysłowej oraz wiążącym się z nim bezpośrednio konflikcie między przemysłowcami i właścicielami ziemskimi; analizujący te poglądy Guido de Ruggiero pisze, iż w ich świetle „[...] interesy właścicieli ziemskich są sprzeczne z interesami każdej innej klasy, a ich stan nigdy nie jest lepszy niż wówczas, gdy artykułów żywnościowych jest zbyt mało i są one drogie”. Konflikt między pracodawcami i pracownikami w przemyśle w niczym bardziej się nie uwidocznia niż w kwestii płac – „podwyżka płac prowadzi do zmniejszenia zysków i vice versa”. W tej sytuacji „nieuniknionym losem robotnika wydawało się być rozbieżność między dwiema opozycyjnymi siłami: pracodawcą a właścicielem ziemskim – pierwszym zmniejszającym płace, natomiast drugim obniżającym siłę nabywczą poprzez podniesienie ceny zboża. Tak narodziło się prawo nazwa-

⁸ Tamże, s. 356 i n.

ne z czasem głodowym prawem płacy robotniczej, które głosi, że płace powinny spadać do minimum niezbędnego do utrzymania przy życiu robotnika”⁹.

Podobnie rzecz się ma z podejściem Malthusa – w swoim *Prawie ludności* (1798 r.) podzielał poglądy Smitha na rolę pracy, produkcji i zamożności społeczeństw, a jedną z głównych przyczyn nędzy społecznej widział w nadmiernym wzroście liczby ludności; sformułował tam generalną zasadę, w świetle której „wzrost produkcji przemysłowej i rolnej jest znacznie wolniejszy niż towarzyszący mu przyrost naturalny”, co sprawia, że biedni pozostają biednymi albo stają się jeszcze biedniejsi i nikt im nie pomoże, jeśli sami sobie nie pomogą (ograniczając tzw. dietność). „Ostrzeżenie zawarte w jego pracy – pisze G. de Ruggiero – mimo niejasno sformułowanych intencji filantropijnych miało bezlitośnie konserwatywną wymowę: – Twoja nędza, wydawał się mówić do klasy pracującej, to twoja wina. Twoja nieprzezorność i brak samokontroli doprowadziły cię do punktu, w którym nasila się zbrodnicza rywalizacja. Mylisz się, obwiniając swoich panów, którzy dzielą z tobą niepożądane efekty twojego błędu. Na co zdałby się marny podatek, gdyby nie podatek pieniężny płacony przez bogaczy, który wspiera rozrzutność biedoty i daje nową zachętę do wzrostu populacji ludzkiej”¹⁰.

Inaczej wygląda podejście Adam Smitha do problemów społecznych wówczas, gdy weźmie się pod uwagę jego opublikowaną w 1759 r. *Teorię uczuć moralnych*¹¹. Nie miejsce tutaj na szczegółową analizę tego dzieła, niemniej trzeba wyraźnie powiedzieć, że jego autor jawi się w nim jako sporego formatu moralista, a wyrażone tam poglądy stanowią ważny głos w dyskusji nad „ludzką twarzą” rodzącego się kapitalizmu. Już w pierwszych zdaniach tej rozprawy Smith stwierdza: „Jakkolwiek samolubny nie wydawałby się człowiek, to jest rzeczą oczywistą, że istnieją w jego naturze pewne zasady, stanowiące o jego powodzeniu i powodzeniu innych

⁹ Por. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, wyd. cyt., s. 110.

¹⁰ Tamże, s. 109 i n.

¹¹ Gertrude Himmelfarb dowodzi, że nie tylko zaczynał jako moralista („opublikowana w 1759 r. pozycja miała 4 wydania zanim w r. 1776 pojawiło się *Bogactwo Narodów* i jego następne wydania kilka lat później”), ale też pozostał moralistą do śmierci („poprawianiu i rozszerzaniu *Teorii uczuć moralnych* poświęcił ostatni rok swojego życia”; „najważniejsza zmiana polegała na dodaniu rozdziału *O upadku naszej uczuć moralnych spowodowanego skłonnością do podziwiania bogatych i wielkich oraz pogardzania osobami biednymi i znajdującymi się w marnej kondycji*”). Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 35 i d.

oraz oddające ich szczęście w jego ręce. Są to tego rodzaju uczucia, jak współczucie czy emocje, które odczuwamy widząc czyjaś krzywdę [...]. Za sprawą wyobraźni widzimy siebie w ich sytuacji [...] i w ten sposób stajemy się tamtą osobą”¹². W dziele tym prym wiodą oczywiście nie kategorie ekonomiczne, lecz psychologiczne – takie jak uczucie, współczucie, życzliwość („jakkolwiek niewielka, to dodana do naszego serca sprawia, że pojawia się pewien przeblask przyjaźni dla gatunku ludzkiego”) czy miłość („Człowiek ma naturalną potrzebę nie tylko bycia kochanym, ale także kochania innych [...] lęka się nienawiści, ale także nienawidzenia innych”).

Odpowiedź na pytanie: jak to się ma do ekonomii, czy – ogólniej – życia gospodarczego? nie była i nie może być prosta. W literaturze spotkać się można z tezą, że w gruncie rzeczy było dwóch różnych Smithów (jeden to moralista, zaś drugi to ekonomista), natomiast John Ruskin pisał o „głupkowskim Szkocie”, któremu się wszystko „pomieszało”, zaś E.P. Thompson sugerował, iż pomylił on tylko (!!!) „starą ekonomię moralną” z nową „polityką ekonomiczną”¹³. Dzisiaj, po różnego rodzaju doświadczeniach i doświadczeniach dobrodziejstw kapitalizmu, jakby łatwiej zrozumieć, że każdemu – nawet kapitaliście – potrzebne są nie tylko możliwości do realizacji jego „interesu” czy takie konkretne „mierniki wartości” jego sukcesu jak pieniądze, ale także niejednokrotnie trudne do jednoznacznego przeliczenia na pieniądze, niemniej jednak od dosyć dawna znane i doceniane „uczucia moralne”. Natomiast w takiej zasadniczej kwestii, jak racjonalność życia społecznego, Smith zdaje się w tym dziele zmierzać do przekonania jego czytelnika, że nie jest ona w gruncie rzeczy możliwa bez takiej moralności, która sprawia, że te wszystkie kapitałowe zyski mogą i powinny oznaczać nie tylko grubszy portfel, ale także wzbogacenie stanu ducha owego *homo economicusa*, a przynajmniej poprawienie jego „morale” w kontaktach międzyludzkich.

VI.2. Racjonalność według Johna Stuarta Milla (1806–1873)

Kontynuatorem tej tendencji do wzbogacania liberalnej koncepcji życia społecznego o elementy moralne w XIX stuleciu był J.S. Mill. Z poglądami brytyjskich „ekonomistów” zapoznał się on już w okresie młodości – czym za sprawą swojego ojca Jamesa Milla (1773–1836), cenionego przez

¹² Por. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976, s. 9.

¹³ Por. tamże, s. 55.

liberałów filozofa, historyka i ekonomisty¹⁴. W *Autobiografii* Mill-syn przedstawia swoją domową edukację jako starannie zaplanowaną przez ojca i konsekwentnie realizowaną. Już w wieku 8 lat opanował na tyle grekę, że czytał w oryginale m.in. dzieła Platona i Arystotelesa. W wieku lat 13 ojciec zalecił mu studiowanie dzieł A. Smitha i D. Ricarda. Później (w maju 1820 r.) został wysłany do Francji, aby mógł poznać zarówno życie społeczne w tym kraju, jak i jego język oraz przyrodę. Po powrocie do Anglii (w lipcu 1821 r.) Mill-ojciec do jego programu studiów wprowadził psychologię i prawo – to ostatnie opanował na tyle, że w wieku 17 lat zdał egzamin aplikacyjny do Kompani Wschodnioindyjskiej i doszedł w niej (w 1856 r.) do stanowiska inspektora odpowiedzialnego za całość stosunków z Indianami. Wcześniej rozpoczął również swoją działalność społeczną – znaczącymi w niej dokonaniem było założenie w latach 1822–1823 Towarzystwa Utylitarystycznego, rok później czasopisma „Westminster Review” (na jego łamach ukazywały się artykuły radykalnych liberałów), a w 1835 r. „The London Review” (J.S. Mill był jego naczelnym redaktorem). Sam również sporo publikował w różnych czasopismach (m.in. do „The Spirit of the Age”, „Tait’s Magazine”, oraz „The Edinburgh Review”). Pisał także większe rozprawy – w 1837 r. okazał się jego *System logiki indukcyjnej*, a w 1848 r. jego dwutomowe *Zasady ekonomii politycznej* (widoczne są w nich wpływy przede wszystkim D. Ricarda). W sposób „programowy” swoją wizję liberalizacji i racjonalizacji życia społecznego przedstawił w rozprawach *O wolności* (1859), *O rządzie reprezentatywnym* (1861) oraz w *Utylitaryzmie* (1863).

Utylitaryzm stanowi część „bazową” jego poglądów społecznych. J.S. Mill w ostatniej ze swoich rozpraw starał się m.in. uchylić nieporozumienia związane z zasadą użyteczności oraz wyjaśnić, o co w gruncie rzeczy chodziło i chodzi utylitarystom; „Ten, kto mówi o czynach dokonywanych wyłącznie z obowiązku i ścisłego posłuszeństwa dla zasady – pisał tam – zdradza całkowite niezrozumienie utylitarystycznego sposobu myślenia, przypisując utylitarystom żądanie od ludzi, by obcowali ciągle w swoich myślach z czymś tak ogólnym, jak cały świat czy całe społeczeństwo. Znaczna większość dobrych czynów kieruje się nie dobrem świata, lecz dobrem poszczególnych ludzi, z których dobra buduje się do-

¹⁴ James Mill współpracował zarówno z cenionym wówczas liberałem J. Benthamem (przez kilka lat mieszkał nawet z nim w tym samym domu), jak i z D. Ricardo. Swoje poglądy przedstawił m.in. w *Commerce Defended* (1808), oraz w *Elements of Political Economy* (1829).

bro świata, a myśli człowieka najbardziej czcigodnego nie muszą w tego rodzaju sytuacjach wybiegać poza ograniczony krąg osób, chyba że to jest konieczne, by się upewnić, że wyrządzając im coś dobrego, nie narusza się czyichś uprawnień, tj. czyichś słusznych i uzasadnionych oczekiwań. Zadaniem cnoty jest – według etyki utilitarystycznej – pomnażanie szczęścia. Poza wyjątkami (których jest nie więcej niż jeden na tysiąc) tylko niektórzy ludzie mają możliwość dokonywać to na wielką skalę i stawać się tym samym społecznymi dobroczyńcami. Jedynie w tego rodzaju sytuacjach żądamy od kogoś, by liczył się z powszechną użytecznością. We wszystkich innych wypadkach wystarczy, by liczył się z użytecznością osobistą, z interesami i szczęściem paru wybranych osób¹⁵. Wynika z tego, że utilitarysta jest indywidualistą, to znaczy kimś kto przede wszystkim myśli o sobie i swoich najbliższych oraz realizuje swojej interesy, i nie ma w tym niczego złego dopóty dopóki nie jest to „jawnie szkodliwe dla społeczeństwa”.

Jest to jeden z najważniejszych punktów łączących utilitaryzm z liberalizmem oraz z racjonalizmem. W każdym bowiem przypadku w centrum znajduje się jednostka; dodajmy, jednostka wolna w najbardziej elementarnym tego słowa znaczeniu, to jest „wolna od nieszczęść” (przez nieszczęście rozumie się tutaj „cierpienie i brak przyjemności”), myśląca oraz kierująca się w swoim działaniu taką naczelną zasadą (racją) jak „zasada największego szczęścia” – głosi ona, że „czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego”. Bezpośrednim dopełnieniem tej zasady są zasady przedkładania przyjemności duchowych nad cielesne (zdaniem J.S. Milla, do hołdowania tym ostatnim zdolne są nawet świny), przedkładania wyższych uzdolnień nad niższe oraz przedkładania tego, co bardziej rozumne nad to, co mniej rozumne – w jej świetle „nikt inteligentny nie zgodziłby się być głupcem, żaden wykształcony człowiek nie chciałby być nieukiem, żaden człowiek mający jakieś uczucia dla ludzi i wrażliwe sumienie nie chciałby być egoistą ani człowiekiem podłym”. Łącznie ta naczelną zasadą oraz zasady stanowiące jej bezpośrednie dopełnienie prowadzą J.S. Milla do sformułowania generalnej tezy, że owa wolna myśl i zorientowana na osiągnięcie swojego szczęścia jednostka potrafi odróżnić dobro od zła oraz sprawiedliwość od niesprawiedliwości, zhierarchizować to wszystko według kryterium użyteczności oraz bronić i obronić przed atakiem tych, którzy nie

¹⁵ J.S. Mill, *Utilitaryzm*, Warszawa 1959, s. 33.

chcą lub nie potrafią ocenić i docenić ani liberalnej wolności, ani też na sposób liberalny rozumianej racjonalności i szczęśliwości”; o przeciwnikach tych zasad pisał on: „Pytają oni pogardliwie: Jakie masz prawo być szczęśliwym? – Pytanie, które p. Carlyle wzmacnia dodatkiem: Jakie prawo miałeś jeszcze do niedawna by w ogóle *istnieć*? Dalej ci sami krytycy mówią, że człowiek może obejść się bez szczęścia, z czego miały zdawać sobie sprawę wszystkie istoty szlachetne, które nie mogły tej szlachetności osiągnąć bez nauczania się *Entsagen*, czyli wyrzeczenia [...]”¹⁶. Trzeba się oczywiście przed nimi bronić nie „argumentem” brutalnej siły, lecz siłą argumentów – nie zawsze intelektualnie wyrafinowanych, ale zawsze „mierzonych” konkretnymi potrzebami i możliwościami konkretnej jednostki, w tym potrzebami i możliwościami jej kultury umysłowej („w porządku świata nic nie sprzeciwia się temu, by zasób kultury umysłowej wystarczającej do inteligentnego zajmowania się tymi sprawami nie miał być dziedzictwem każdego człowieka urodzonego w kraju cywilizowanym”).

W rozdziale III tego dzieła J.S. Mill wskazuje na tzw. „ostateczną sankcję zasady użyteczności” – okazują się nią być „uczucia wchodzące w skład ludzkiego sumienia”; „Ta sankcja nie wiąże, rzecz jasna ludzi, którzy tych uczuć nie posiadają. Ci ludzie będą jednak równie mało skłonni podporządkować się zasadzie utilitaryzmu, jak każdej innej zasadzie. Na takich ludzi wszelka moralność oddziaływać może tylko poprzez sankcje zewnętrzne” (obejmują one różnego rodzaju nagrody i kary, „zarówno wymierzane przez Boga, jak i przez ludzi”¹⁷. O samych uczuciach nie możemy wprawdzie powiedzieć, że są one lub nie są racjonalne, możemy jednak powiedzieć, że racjonalizują jednostkowe działania, bowiem orientują je na osiągnięcie takiego celu, jakim jest szczęście działającej jednostki oraz zbiorowości, w której przychodzi jej żyć i współżyć. Podając uzasadnienie (racje) przejścia od tego, co jednostkowe (naszych subiektywnych uczuć, naszego myślenia przede wszystkim o sobie, naszego pragnienia osiągnięcia szczęścia itd.) do tego, co zbiorowe („uczucie społecznych, pragnienia zgodnego współżycia z innymi” itd.) J.S. Mill wymienia przede

¹⁶ Tamże, s. 22. Przywołany tutaj Thomas Carlyle (1795–1881), był filozofem i historykiem, autorem m.in. trzytomowego dzieła *O rewolucji francuskiej* (1837), oraz sześciotomowej *Historii Fryderyka II Pruskiego* (1858–1865) – głosił w nich kult siły oraz będących ich ucieleśnieniami i wyrazicielami wielkich historycznych postaci, takich jak Mahomet, Dante, Cromwell, Fryderyk II czy Napoleon.

¹⁷ Tamże, s. 46 i d.

wszystkim naturalną potrzebę (mniejsza o to czy wrodzoną, czy nabytą) życia w społeczeństwie; „Życie w społeczeństwie jest [...] czymś tak naturalnym, tak niezbędnym i tak właściwym człowiekowi, że może on myśleć o sobie tylko jako o członku jakiegoś zespołu [...]. Ten związek wzmacnia się coraz bardziej w miarę oddalania się od stanu niezależności, w jakim żył człowiek pierwotny”¹⁸. Utylitaryście chodzi oczywiście nie o pierwsze lepsze życie społeczne, lecz o takie, w którym będzie mógł racjonalnie łączyć swój interes jednostkowy ze zbiorowym. Warunkiem „brzegowym” tej racjonalności jest po pierwsze to, aby żyjąca w zbiorowości jednostka była wolna (miała możliwość dokonywania racjonalnych wyborów i pozostawania w wybranych związkach społecznych dopóty dopóki uznaje je za użyteczne), a po drugie to, aby członkowie tej zbiorowości stanowili „zrzeszenie ludzi równych” („Zrzeszenie ludzi równych może istnieć tylko pod warunkiem szanowania w równym stopniu interesów każdego”). J.S. Mill wymienia jeszcze pewne warunki dodatkowe tej racjonalności – takie np. jak „powstrzymywanie się od wyrządzania innym przynajmniej poważniejszych krzywd” czy ciągłe doskonalenie umysłu ludzkiego („W miarę doskonalenia się umysłu ludzkiego rosną ciągle wpływy pracujące na rzecz budzenia w każdym poczucia jedności ze wszystkimi innymi ludźmi”) – jednak pełnią one jedynie rolę argumentów mających wzmacniać generalną tezę, iż „ostateczna sankcja zasady użyteczności” znajduje się w jednostkowych sumieniach i stanowią je te uczucia zorientowane na samego siebie, które są zharmonizowane z uczuciami zorientowanymi na życie i współżycie z innymi, a przynajmniej „nie przeciwstawiają się temu, czego tamci sobie naprawdę życzą”¹⁹.

W rozdziale IV tej rozprawy J.S. Mill podejmuje próbę sformułowania „dowodu w odniesieniu do zasady utylitarystycznej”. Ważną jego część stanowi argumentacja na rzecz tezy, że wprowadzić cnota stanowi wartość społeczną, ale jej osiągnięcie nie jest ostatecznym celem ludzkich działań, lecz jedynie środkiem do osiągnięcia szczęścia („To samo można powie-

¹⁸ Tamże, s. 54.

¹⁹ W rozprawie *O wolności* ten jakże ważny dla każdego liberała postulat społeczny sprowadził on oczywiście na grunt wolności obywatelskiej – „Jedyną swobodą – pisał tam – zasługującą na to miano jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób, o ile nie usiłujemy pozbawić innych ich dobra lub przeszkodzić im w jego osiągnięciu. Każdy winien sam pilnować swego zdrowia cielesnego, umysłowego i duchowego. Ludzkość zyskuje więcej, pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobania pozostałych”. J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 134.

dzieć o większości głównych przedmiotów ludzkich zabiegów – o władzy np. czy sławie...). Rozdział V i ostatni tej rozprawy poświęcony jest wykazaniu „związku sprawiedliwości z użytecznością”. I tutaj „bazą” dla tych związków okazuje się jednostkowe sumienie – J.S. Mill dopuszcza możliwość, że „poczucie sprawiedliwości stanowi [...] swoisty instynkt”, co jednak „nie zwalnia go – podobnie jak nie zwalnia innych naszych instynktów – od podlegania nadrzędnej kontroli i kierownictwu rozumu”. W dalszej części tego rozdziału zmierza on do wykazania, iż w społeczeństwach cywilizowanych nie tylko nie może być sprawiedliwości bez przestrzegania „zasady użyteczności” (oraz jej „ostatecznej sankcji”), ale także zasady racjonalności (owej „nadrzędności i kierownictwa rozumu”) – bez tego nie sposób m.in. „stosować terminów *sprawiedliwy* i *niesprawiedliwy* w ściśle określonym znaczeniu, wskazać te uprawnienia, które członkowi owego cywilizowanego społeczeństwa mogą i powinny przysługiwać itd.

Jego rozprawa *O wolności* stanowi oczywiście wielką pochwałę rozumianej w liberalny sposób wolności społecznej, ale także pochwałę rozumianej w ten sam sposób racjonalności społecznej. Już w pierwszym zdaniu rozdziału I stwierdza on, że nie chodzi mu tutaj o „tak zwaną wolność woli”, lecz o „wolność obywatelską lub społeczną” oraz o „charakter i granice władzy”, która w każdym przypadku wolność tę limituje, reglamentuje i zabezpiecza. Jeśli jest to władza tyrańska, to niewiele pozostawia tej wolności większości obywateli, więcej swoim najbliższym współpracownikom i pomocnikom, a najwięcej samej sobie. J.S. Mill nie odmawia jednak żadnej formie rządzenia społecznym racji (uzasadnienia). W przypadku tyranii dostrzega ją w potrzebie „ochrony słabszych członków społeczności przed niezliczonymi sępami”, to znaczy tymi „drapieżnikami” społecznymi, którzy skłonni są kierować się w działaniu wyłącznie swoim jednostkowym lub wąskogrupowym interesem. W świetle tej racjonalizacji, pojawianie się i społeczne funkcjonowanie różnego rodzaju tyranów (w rozprawie *O wolności* nazywani są „królami sępów”) ma swojej uzasadnienie i usprawiedliwienie zarówno w słabości większości społecznej (bez „króla sępów” pospolite „sępy” wzajemnie by się zadziobały), jak w systemie „pewnych przywilejów zwanych politycznymi swobodami lub prawami, których przestrzeganie było obowiązkiem władcy i których pogwałcenie przez niego usprawiedliwiałoby opór lub ogólny bunt”. „Dzięki postępowi spraw ludzkich nadszedł jednak czas, gdy ludzie przestali uważać niezależne rządy władców mających przeciwne im interesy za konieczność natury. Wydało im się, że byłoby daleko lepiej, gdyby różni urzędni-

cy państwowi byli pełnomocnikami lub delegatami odwoływalnymi wedle ich woli” itd²⁰. J.S. Mill starał się przekonać czytelnika tego traktatu oraz innych jego pism z filozofii społecznej, że kończy się czas rządzenia jedynowładców oraz innego rodzaju możnowładców, a zaczyna okres rządzenia zwyczajnych obywateli oraz oczywiście tych, których oni uprawnili do reprezentowania ich interesów na różnego rodzaju szczeblach władzy.

Na wielu stronach traktatu *O wolności* mówi się o „ludzie”, „władzy ludu”, samorządach oraz samorządności. Nie należy jednak tych odwołań interpretować ani w duchu społecznego populizmu, ani też rozumianego na sposób starożytny demokratyzmu. Według J.S. Milla bowiem – podobnie zresztą jak wielu innych liberałów – do tego, aby sprawować władzę nie wystarczy ani pragnienie jej sprawowania, ani nawet korzystanie z obywatelskiej wolności, lecz konieczne jest jeszcze posiadanie do tego odpowiednich kompetencji, w tym zwłaszcza zdolności do racjonalnego myślenia i postępowania, a takie kompetencje posiada nie większość obywateli korzystających z praw politycznych (takich jak prawo do wybierania władz czy ich odwoływania) czy osobistych (takich jak wolność sumienia, myślenia, słowa i druku), lecz zdecydowana mniejszość. Pisał o tym J.S. Mill m.in. przy okazji rozważań nad wolnością myśli i słowa – stwierdza tam, że „nie jest zbyt wielkim żądaniem, by to różnorodne zbiorowisko niewielu mądrych i wielu głupich jednostek zwane publicznością poddało się temu, co najmądrzejsi ludzie, ci którzy mają największe prawo ufać swym sądom, uznają za konieczne dla usprawiedliwienia swej ufności”, a nieco dalej dodaje: „Wierzenia, które uważamy za najbardziej uzasadnione, nie są otaczane specjalną opieką, przeciwnie, zaprasza się stale cały świat, by dowiódł ich bezpodstawności. Jeśli wezwanie to zostaje odrzucone lub jest przyjęte i próba się nie udaje, nie mamy jeszcze zupełnej pewności, lecz uczyniliśmy wszystko, na co się dzisiaj może zdobyć rozum ludzki, nie zaniedbaliśmy niczego, co pozwoliłoby prawdzie dotrzeć do nas: jeśli szranki są otwarte, możemy mieć nadzieję, że w razie istnienia lepszej

²⁰ Por. J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 118. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w przedrewolucyjnej Francji głośno mówiono, iż Francuzom brakuje nie wolności (różnego rodzaju feudalnych wolności było bowiem wiele), lecz sprawiedliwości, to znaczy takiego podziału uprawnień i obowiązków, który by pozostawał w wyraźnym związku z użytecznością społeczną, a przed 1789 r. było tak, że ci którzy byli – w przekonaniu oświeceniowych myślicieli – najmniej użyteczni społecznie, posiadali najwięcej uprawnień i najmniej obowiązków. Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 75 i d.

prawdy znajdziemy ją, gdy umysł ludzki będzie do tego zdolny [...]”²¹. W dopowiedzeniu tym chodzi oczywiście o społeczną racjonalizację procesów dochodzenia do prawdy, jej sprawdzania oraz korygowania. Są to pochodne generalnej tezy, że nie ma rozumianej na liberalny sposób społecznej wolności bez towarzyszącej jej racjonalności i racjonalizacji życia społecznego.

W rozdziale II traktatu *O wolności* dowodził on wprawdzie, że im więcej będzie wolności myśli i słowa, tym więcej będzie społecznej racjonalności, jednak jednocześnie odcinał się od poglądu, że „nieograniczona swoboda wypowiedzania wszelkich możliwych opinii położyłaby kres religijnemu lub filozoficznemu sekciarstwu” (traktowanemu jako przejaw irracjonalizmu). Podkreślał tam, że „Ludzie o ciasnych horyzontach umysłowych będą na pewno popierać, wpajać, a nawet pod wieloma względami stosować w życiu każdą prawdę, którą biorą na serio, tak jakby nie było na świecie żadnej innej prawdy lub przynajmniej takiej, która by mogła ją zmodyfikować lub ograniczyć. [...] Najswobodniejsza dyskusja nie zmienia dążenia każdej opinii do tego, aby stać się sekciarską [...]”. Społeczeństwu racjonalizującemu stosunki międzyludzkie nie jest jednak potrzebne „zmuszenie jakiejś opinii do milczenia”, lecz pluralizm opinii – każda z nich bowiem „może zawierać i zwykle zawiera część prawdy”. Pluralizm zaś jest możliwy do realizowania w praktyce wówczas, gdy społeczeństwo stawia na pierwszym miejscu nie zbiorowości, lecz indywidualności.

Rozwinięciu i uzasadnieniu tej generalnej tezy poświęcony jest w całości rozdział III (*O indywidualności jako jednym z elementów dobrobytu*). Natomiast w rozdziale IV (*O granicach władzy społeczeństwa nad jednostką*) J.S. Mill zmierzał do odpowiedzi na pytania: „Jaka jest właściwa granica suwerennej władzy jednostki nad sobą? Gdzie zaczyna się władza społeczeństwa?” oraz „Jaka część życia ludzkiego winna podlegać indywidualności, a jaka społeczeństwu?”. Z odpowiedzi tych wynika, że w cywilizowanym społeczeństwie owa „suwerenna władza jednostki nad sobą” jest ograniczona, a jednostka ma nie tylko szereg praw, ale także obowiązki społecznych, takich m.in. jak obowiązek „bezinteresownej działalności dla dobra innych” czy „bezinteresownej życzliwości”. Trzeba jednak szukać innych „sposobów namawiania ludzi do dobrego, niż bicze i szpicruty w znaczeniu literalnym lub przenośnym”. Inaczej mówiąc, trzeba zre-

²¹ Por. tamże, s. 145 i d.

zygnować z różnego rodzaju represji wobec indywidualności i odwoływać się przede wszystkim do jej rozumu. Wśród sił społecznych, które bazowały i bazują na różnego rodzaju systemach represji J.S. Mill wymienia światowe religie (chrześcijaństwo, hinduizm i islam), w tym Kościół rzymskokatolicki – na swoim „koncie” ma ona m.in. takie „grzechy” społeczne jak nietolerancja wobec innowierców i „bezbożników” czy zmuszanie swoich kapłanów do celibatu oraz ugruntowanie wśród wiernych przekonania, że „żonaci kapłani są nie tylko niereligijni, ale sprośni, nieskromni, nieokrzestani i wstrętnei”. Zdaniem J.S. Milla, wszystko to jest nie tylko nieracjonalne, ale i niemoralne, a w konsekwencji szkodliwe społecznie.

W rozprawie *O rządzie reprezentatywnym* (1861) przedstawił on koncepcję racjonalnego systemu rządzenia. U jej podstaw znajduje się założenie, że „człowiekowi dla zabezpieczenia się od złości drugich ludzi pozostaje jedynie tylko obrona siebie samego przez siebie samego”. Wynika stąd, iż najlepszym systemem władzy jest ten, w którym „każdy obywatel nie tylko ma głos przy wykonywaniu tej władzy, ale powoływany bywa do rzeczywistego udziału w rządzie, sprawując urzędy publiczne miejscowe i ogólne. Z założenia tego wyprowadzał dwie „uniwersalne zasady” – „Pierwszą z tych zasad jest ta, że prawa i interesy czyje bądź wtedy tylko mogą być pewne [...], jeżeli interesanci sami mają siłę i ochotę do ich bronięcia. Druga zasada jest ta, że ogólna pomyślność tym wyżej się wznosi, im wyższe i rozmaitsze są przedmioty osobiste, na których jej rozwój polega” [...]²². J.S. Mill wyróżnił dwa warianty takiego sprawowania władzy przez wszystkich obywateli. Pierwszym z nich jest „demokracja równościowa” („jest to rząd całego ludu przez cały lud równo reprezentowany”), natomiast drugim „demokracja większościowa” („jest to rząd całego ludu przez prostą większość ludu, która sama tylko wyłącznie jest reprezentowaną”).

Mankamentem pierwszego z nich jest „skłanianie się ku zbiorowej mierności” lub też – co na jedno wychodzi – „przekazanie naczelnej władzy w ręce ludzi umysłowo stojących o wiele niżej od najwyższego punktu jakiego wykształcenie dochodzi w tej społeczności”. Przykładem takiej demokracji były dla niego Stany Zjednoczone Ameryki Północnej – „Jest to fakt powszechnie wiadomy, że w demokracji amerykańskiej – pisał – w tak wadliwy sposób właśnie zbudowanej, najbardziej wykształceni członkowie społeczeństwa [...] nie stają nawet nigdy w liczbie kandyda-

²² J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995, s. 110 i in.

tów, bo wiedzą, że nie masz dla nich najmniejszego prawdopodobieństwa, aby byli wybrani”²³. Z kolei słabością drugiego sposobu demokratycznego sprawowania władzy są ułatwienia dla realizacji interesów większości kosztem mniejszości społecznych. Optymalny system rządzenia ma być czymś pośrednim między tymi dwoma wariantami demokracji. Tak czy inaczej, według J.S. Milla demokracja zaczyna się „na dole”, to znaczy na poziomie pojedynczego obywatela; dodajmy, obywatela posiadającego taki stopień inteligencji, który pozwala mu rozumieć nie tylko własne potrzeby, ale także potrzeby innych oraz konieczność takiego działania, które nie będzie wchodziło w kolizję z interesami innych. Na pytanie: jak ową inteligencję wykształcić u prostych ludzi, takich jak „robotnik, który utrzymuje się z pracy rąk własnych”, odpowiada on, iż droga do tego prowadzi poprzez włączenie go do dyskusji politycznych („tylko za pomocą dyskusji politycznych dojść może do zrozumienia pośredniego, a jednak istotnego wpływu przyczyn dalekich i wypadków z dala od niego zaszłych, na jego interesy osobiste”). Natomiast „na górze” znajdować się ma rząd, „w którym by wszyscy, a nie sama tylko większość była reprezentowana”.

„Węzidłem” powstrzymującym ową większość przed próbą realizowania swoich partykularnych interesów ma być konstytucja, z wyrażnie określonymi w niej prawami pojedynczego człowieka i obywatela. W rozprawie *O wolności* zaliczył do nich przede wszystkim „wolność sumienia w najszerszym znaczeniu tego słowa; wolność myśli i uczucia; absolutnej swobody w opinii i osądu we wszystkich przedmiotach praktycznych lub filozoficznych, naukowych, moralnych lub teologicznych”. Natomiast w traktacie *O rządzie* dopisał do tej listy jeszcze zasady: równości wobec prawa (wykluczającą m.in. dyskryminację płciową i etniczną) oraz reprezentacji, rozdzielności i kontrolowalności władz („Jeden i ten sam człowiek albo jedno i to samo zgromadzenie może kontrolować wszystko, ale robić nie może wszystkiego”), a także odpowiedzialności rządu przed narodem („Naród, ile razy tylko zechce, powinien być panem wszystkich czynności rządu”), egzekwowaną przez taką jego konstytucyjną reprezentację, jaką stanowi parlament. Ten ostatni J.S. Mill postuluje uczynić najważniejszą z władz publicznych – ważniejszą nie tylko od rządu, ale również od króla. Odnosząc ten postulat do sytuacji w ówczesnej Anglii, pisał: „Mocą ustawy konstytucyjnej korona może odmówić swego przyzwolenia każdemu aktowi parlamentarnemu i mianować albo utrzymać przy urzę-

²³ Por. tamże, s. 127.

dowaniu każdego ministra mimo przedstawień tegoż parlamentu. Ale konstytucyjna moralność kraju niweczy tę władzę, nie pozwala z niej robić użytku, wymaga, aby naczelnik administracji był istotnie mianowany zawsze przez izbę niższą i tym sposobem czyni to ciało prawdziwym suwerenem państwa”²⁴.

Post scriptum

Interesujący komentarz do poglądów J.S. Milla znajduje się w książce Michaela Novaka pt. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Jej autor jest amerykańskim filozofem i teologiem katolickim (profesorem American Enterprise Institute), patrzącym na liberalizm ze sporą sympatią, co nie jest znowuż takie częste u katolickich intelektualistów. W swojej książce nazywa Johna Stuarta Milla „prawdziwym liberałem” i odróżnia go zarówno od kryptoliberałów, jak i od „liberałów manchesterskich” – takich m.in. jak David Ricardo, który ze swoją teorią wartości jest – jego zdaniem – „mentorem Karola Marksa”, a że ten ostatni nie ma wiele wspólnego z zachodnim liberalizmem, to nie tylko dla niego jest sprawą oczywistą²⁵. M. Novaka interesują jednak nie tyle liberałowie ze szkoły manchesterskiej, ani Marks i marksiści, co poglądy społeczne głoszone przez J.S. Milla w jego *Zasadach ekonomii politycznej*. O autorze tego dzieła napisał, że odznaczał się „nieprzeciętną inteligencją, klarownym pisarstwem i szlachetnym usposobieniem”, oraz że – podobnie zresztą jak Adam Smith – „był humanistą, a nie materialistą”, o czym ma świadczyć m.in. to, że „występował zdecydowanie przeciwko systemowi merkantylistycznemu, który dominował w Europie mniej więcej do 1780 r.”²⁶.

Najważniejsza u J.S. Milla ma być jednak nie krytyka merkantylizmu, lecz ukazanie kapitało- i kulturotwórczej roli ludzkiej pracy. W *Zasadach ekonomii politycznej* „praca określana jest jako poświęcenie” – nie tylko swoich sił fizycznych czy umysłowych, ale także swoich wygod, przyjemności oraz wielu jeszcze innych wartości duchowych. Osiągnięciem całej

²⁴ Tamże, s. 110.

²⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, wyd. cyt., s. 113 i d.

²⁶ Na potwierdzenie tego cytuje on występujące w *Zasadach ekonomii politycznej* stwierdzenie J.S. Milla, że „Pieniądz jako pieniądz nie zaspokaja żadnych potrzeb: wartość jego dla każdego polega na tym, że jest to dogodna postać otrzymywania swych przychodów wszelkiego rodzaju [...]”. Por. tamże, s. 117 i n.

tej formacji brytyjskich liberałów-ekonomistów było odkrycie tego czasu, który może i powinien mieć swoją wymierną wartość oraz może i powinien stać się elementem owego związanego z pracą poświęcenia. J.S. Mill nie tylko podał kolejne konkretyzacje takiej wartości, jaką stanowi czas, ale także wskazywał na środki przyczyniające się do jego efektywnego wykorzystywania – takie jak wiedza, niezawodność i rzetelność wykonywanej pracy, oszczędność, wstrzemięźliwość, powściągliwość czy zrównoważenie. Za swój najistotniejszy wkład do ekonomii politycznej sam J.S. Mill uznał odkrycie, że „dystrybucja jest bardziej kwestią moralności niż nauki”, oraz że stanowi jeden z głównych obszarów realizowania wolności społecznej²⁷.

„Pierwszą i zasadniczą” formą realizowania tej wolności jest prawo do dysponowania własnością prywatną. Polemizując z ówczesnymi socjalistami i komunistami, J.S. Mill starał się pokazać, że nie samo istnienie własności prywatnej prowadzi do ubóstwa mas, lecz nieracjonalne nią dysponowanie oraz nieracjonalne jej dystrybuowanie. Przykładem takiej nieracjonalności jest dla niego wielka własność ziemiska – jego zdaniem, racjonalne jest uznanie, że ziemia jest „pierwotnym dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego”, a ci, którzy weszli w jej posiadanie (drogą dziedziczenia lub w wyniku własnej pracy) mają obowiązek takiego nią dysponowania, aby przynosiło to „powszechną korzyść” – jest to wymóg nie tylko racjonalny, ale i moralny, bowiem w ten sposób przyczyniają się do osiągnięcia takich „korzyści wyższego rzędu” jak szczęście czy zadowolenie tych grup społecznych, które pracują, ale własnością ziemską ani też żadną inną wielką własnością nie dysponują, a jedyną rzeczą jaką mogą sprzedać jest ich praca.

Podobnie rzecz się ma z wielkim kapitałem przemysłowym i handlowym, zaangażowanym zarówno na rynku krajowym, jak i międzynarodowym – J.S. Mill pisał, iż jego właściciele i dysponenti jedynie z „częstką” tego kapitału mogą zrobić co im się podoba (bez oglądania się na potrzeby tych, którym oni dają pracę), natomiast jego zdecydowanie większą częścią powinni tak „obracać” (w ekonomii funkcjonuje takie określenie jak „kapitał obrotowy”), aby nie posiadający tego kapitału mieli godną pracę

²⁷ Na potwierdzenie tego M. Novak przywołuje stwierdzenie J.S. Mill, że „Prawa i warunki produkcji bogactwa – posiadają charakter praw fizycznych. Nie ma w nich nic pozo- stawionego do wyboru lub dowolnego [...]. Inaczej rzecz ma się z rozdziałem bogactwa. Jest on sprawą tylko ludzkich instytucji. Gdy rzeczy już istnieją, ludzkość indywidualnie lub kolektywnie może z nimi robić, co się jej podoba” (tamże, s. 128).

i godziwą płacę. W swoim dziele przedstawił szereg wyliczeń wskazujących zarówno na społecznie uzasadniony zysk różnego rodzaju pracodawców, jak i godziwe płace pracobiorców. Stanowią one – rzecz jasna – element jego koncepcji racjonalizacji życia społecznego – nie tylko w gospodarce, ale także we wszystkich tych jego obszarach, na które ma istotny wpływ, a w przekonaniu autora *Zasad ekonomii politycznej* w gruncie rzeczy w życiu społecznym nie ma takich sfer, o których można byłoby powiedzieć, że są całkowicie od niej niezależne. Dzisiaj takie elementy tej koncepcji jak „płaca minimalna”, „minimum socjalne” czy „uczciwa konkurencja” należą do tzw. „zdobyczy cywilizacyjnych” Zachodniego Świata, ale w drugiej połowie XIX stulecia stanowiły one swoiste wyzwanie i zadanie dla tych wszystkich sił, które aktywnie uczestniczyły w jego kreowaniu.

Jest swoistym paradoksem, że katolicki intelektualista Michael Novak w swojej książce broni liberała Johna Stuarta Milla nie tylko przed socjalistami i komunistami, ale także przed tymi najwyższymi autorytetami w Kościele rzymskokatolickim, które podjęły w tamtym stuleciu bezwzględną walkę z całym liberalizmem (takimi m.in. jak papież Leon XIII). W podsumowaniu do komentarza zatytułowanego: „Prawdziwy liberał: John Stuart Mill” pisze on, że jego tytułowy bohater nie był wprawdzie katolikiem, ale gdyby był, to „jego myśl zainspirowałaby papieży i teologów w większym stopniu, niż to się stało” i dodaje, że „Mill nie był nigdy ani tak materialistyczny, ani tak indywidualistyczny, jak liberałowie przedstawiani przez myśl papieską”, oraz że „można dostrzec w jego myśli wiele słabych punktów, mimo to jego intencje, duch i (ogólnie mówiąc) konsekwencje trzymania się jego «zasad» są niezaprzeczalnie ludzkie”. Zapewne nie jest to równoznaczne z uznaniem J.S. Milla za „sprzymierzeńca” Kościoła, ale też Michael Novak najwyraźniej nie uznaje go za jego wroga – trzeba dodać, takiego Kościoła jakiego obraz nakreślony został w dokumentach Soboru Watykańskiego II (takich chociażby jak *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*) oraz w pismach posoborowych papieży, i którego autor tej książki jest zdecydowanym zwolennikiem i propagatorem.

Wykład VII

Racjonalność życia społecznego według utopistów

Elementy utopizmu społecznego występują w poglądach niejednego ze starożytnych filozofów i średniowiecznych teologów. Pojęcie „utopia” pojawia się jednak znacznie później, bo dopiero w 1516 r. w *Książeczce zaiste złotej i niemniej pożytecznej jak przyjemnej o najlepszym ustroju państwa na nie znanej dotąd wyspie Utopii* Thomasa Morusa, „książeczce” niewielkiej objętościowo, niemniej zawierającej istotne przesłania społeczne oraz prowokującej swoim „programowym” idealizmem. Nie od razu termin „utopia” wszedł do powszechnego obiegu, niemniej z czasem zyskał sobie prawo „obywatelstwa” w filozofii i w literaturze. Przedstawię tutaj tylko dwa przykłady utopii społecznych, ale było ich znacznie więcej. Tym co je łączy jest nie tylko ów idealizm, ale także swoisty racjonalizm¹.

VII.1. Racjonalność według Thomasa Morusa (More, 1478–1535)

Morus był jedną z najbardziej znaczących postaci na angielskiej scenie politycznej pierwszej połowy XVI stulecia. Wykształcony (studiował w Oksfordzie), pracowity i niesłuchanie ambitny na swoją pozycję spo-

¹ Jerzy Szacki wizję społeczeństwa nakreśloną przez Morusa zalicza do tzw. „utopii miejsca” – „Podobny charakter miały także: *Państwo Słońca* T. Campanelli (1602), *Opis Rzeczypospolitej Christianopolitańskiej* J.V. Andreae (1619), *Nowa Atlantyda* F. Bacona (1627), *Tamten świat* Cyrano de Bergeraca (1657) *Podziemny świat* A. Kirchera (1662), *Historia Sewarambów* D. Veirasa (1678), *Mikromega* Voltaire’a (1752), *Przyczynek do podróży Bougainville’a* D. Diderota (1772), druga księga *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków* I. Krasickiego (1776), *Podróż do Ikarii* E. Cabeta (1842), *Freiland* Th. Hertzki (1889), oraz setki, jeśli nie tysiące podobnych utworów”. Por. J. Szacki, *Spotkania z Utopią*, Warszawa 1980, s. 57 i n.

łeczną pracował najpierw w jednym z cechów prawniczych w Londynie, później we władzach tego miasta (był jednym z dwóch jego wiceszeryfów), a w końcu na dworze Henryka VIII (w 1529 r. otrzymał tytuł Lorda Kanclerza Anglii). Jego błyskotliwą karierę przerwał konflikt z królem na tle zwierzchności nad Kościołem w Anglii. Po odmowie papieża Klemensa VII anulowania małżeństwa z Katarzyną Aragońską i zalegalizowania małżeństwa z Anną Boleyn, król podjął kroki zmierzające do uniezależnienia się od Rzymu oraz przejęcia kontroli nad Kościołem w Anglii. Stosunek Morusa do tych planów nie był jednoznaczny, o czym świadczą jego pisma z lat 1520–1533. W ostateczności jednak odmówił podpisania przygotowanego przez kardynała Thomasa Wolseya listu do papieża (duchowieństwo i szlachta angielska domagały się w nim unieważnienia królewskiego małżeństwa z Katarzyną Aragońską) oraz złożenia przysięgi potwierdzającej legalność tzw. Aktu Sukcesyjnego (znosiła ona faktycznie papieską zwierzchność nad Kościołem w Anglii). Sprawilo to, że został uwięziony w Tower (1534 r.), postawiony przed sądem i skazany na „śmierć zdrajcy” („włóczenie koźmi, powieszenie i poćwiartowanie”). W 1935 r. został przez Kościół katolicki kanonizowany.

Pisanie *Utopii* rozpoczął Morus w maju 1515 r., a ukończył w grudniu 1516 r., inspirując się w tym dziele m.in. myślą Platona. Korzystał również z relacji z podróży Ameriga Vespucciego – pojawiający się w tym dziele rozmówca Morusa Rafał Hythlodeusz przedstawiany jest jako członek „drużyny” Vespucciego, a jego „opowieść” o państwie Utopian wypełnia niemal w całości jego księgę drugą. Jego część pierwsza zawiera zarówno pewne elementy autobiograficzne (związane z wypełnianą przez Morusa misją dyplomatyczną), jak i różnego rodzaju uwagi będące wynikiem przeczytanych przez niego lektur oraz jego własnych przemyśleń na różne kwestie społeczne – wypowiada się tam m.in. na temat karania złodziei, służby wojskowej, dobrych i złych ustaw, oraz takiej polityki rolnej, która prowadzi do tego, że „niezliczone stada owiec, które pasą się dzisiaj w całej Anglii [...], gdzie indziej tak łagodne i zadowolone ze skromnego pożywienia, zaczynają być tak żarłoczne i niesforne, że już nawet ludzi pożerają, pola, domy, miasta pustoszą”². W uwagach tych zawiera się niewątpliwie krytyka stosunków społecznych występujących w ówczesnej Anglii³. Jest ona jednak starannie wyważona, zwłaszcza w tej części,

² Por. T. More (Morus), *Utopia*, Warszawa 1954, s. 89 i in.

³ Tej „polityce” postawienia przez właścicieli ziemskich na hodowlę owiec towarzyszyło ogradzanie gruntów, z których wcześniej korzystały wspólnoty wiejskie, traktując je

w której mowa jest o władzy królewskiej – uwagi na ten temat mają charakter bardziej aluzyjny niż perswazyjny i panujący raczej nie mieli podstaw, aby brać je do siebie.

Niektóre z tych uwag mają jednak charakter postulatyczny i stanowią ogólne wskazania do urządzenia „najlepszego ustroju państwa”. Należą do nich stwierdzenia, że „gdziekolwiek jest własność prywatna, gdzie wszystko mierzy się wartością pieniędzy, tam nie można spodziewać się ani sprawiedliwości, ani społecznego dobrobytu, chyba że nazwałbyś sprawiedliwością taki stan rzeczy, iż wartości najcenniejsze są udziałem ludzi najgorszych; podobnie musiałbyś uznać to społeczeństwo za szczęśliwe, w którym wszelkie dobra materialne dzieli między siebie garstka ludzi rzadko zadowolonych z tego co posiadają, masy zaś pogrążone są w nędzy”; dalej, że „nikomu nie wolno posiadać więcej ziemi i pieniędzy ponad miarę prawem określoną; należy zabezpieczyć się osobnymi prawami przeciwko despotyzmowi i przeciw anarchii; tępić próżność w ubieganiu się o urzędy i zabronić ich sprzedawania; nie pozwalać wyższym urzędnikom na wystawne życie, żeby urzędnik kierujący się fałszywą ambicją nie był narażony na pokusę uzupełniania swych dochodów przez oszustwa i kradzież, żeby nie musiano wyższych stanowisk powierzać najbogatszym zamiast najzdolniejszym”. Wprawdzie do tych słów – wypowiedzianych przez Rafała Hytlodeusza – Morus zgłasza różnego rodzaju obiekcje, to jednak pozostaje wrażenie, że racje są raczej po stronie tego pierwszego. W *Utopii* przedstawiony on jest zresztą jako „mąż znakomity”, który żeglował po morzu „w charakterze Odyseusza, a nawet Platona”, to znaczy kogoś kto zdobywał swoją wiedzę o życiu społecznym poprzez osobiste doświadczenia i przemyślenia, a przy tym posiada te kompetencje, które powinien posiadać ówczesny wyedukowany filozof („Dostyc dobrze zna język łaciński, doskonale zaś opanował język grecki; uczył się go z większym zapałem niż mowy Rzymian, ponieważ poświęcił się wyłącznie filozofii”). Wszystko to ma oczywiście uwiarygodnić jego relacje o państwie Utopian.

W świetle tej relacji, państwo to leży na wyspie Utopia, a przed potencjalnymi wrogami chroni je z jednej strony naturalne położenie (m.in. podwodne skały i mielizny), z drugiej „silna załoga” oraz takie umocnienia brzegowe, że „garstka obrońców zdoła odeprzeć nawet wielkie wojsko”. Wszystko to co stanowi podstawy doskonałości tego państwa jego obywa-

jako współwłasność lub własność „niczyją”. Szerzej na ten temat por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, wyd. cyt., s. 125 i d.

tele zawdzięczają „zwycięskiemu zdobywcy Utopusowi”; „Dzielny ten wojownik zaraz w pierwszej wyprawie opanował ów kraj i ludność jego nieokrzesaną i dziką doprowadził do takiego stanu cywilizacji i kultury, że dziś jej potomkowie przodują niemal pod każdym względem”; „przodują” dlatego, że wszystko w ich państwie jest na swój sposób rozumne – to znaczy Utopianie zamieszkują w „54 przestronnych i wspaniałych miastach. Mowa ich mieszkańców i prawa są zupełnie jednakowe. Wszystkie miasta założone są według jednego planu i takie same mają budynki, jeśli tylko pozwalają na to warunki miejscowe. Najmniejsza odległość między miastami wynosi 24 000 kroków, największa zaś wymaga jednego dnia drogi pieszej. Corocznie z każdego miasta trzech starsi i doświadczeni obywatele udają się jako posłowie do miasta Amaurotum na obrady, dotyczące wspólnych spraw całej wyspy. To miasto jest stolicą, ponieważ leżąc w środku kraju najbardziej odpowiada wszystkim posłom. Każde miasto ma przyznany do swego użytku obszar ziemi, ciągnący się z każdej strony co najmniej na 12 000 kroków”. W Utopii są również wioski – zamieszkują je ci mieszkańcy miast, którzy są wysyłani „rotacyjnie” na wieś. Tworzą oni tam „grupy rodzinne”; „Każda rodzina wiejska składa się przynajmniej z 40 osób, mężczyzn i kobiet oraz dwóch niewolników i podlega kierownictwu dwojga poważnych rozumnych ludzi, to jest ojca i matki rodziny. Na czele 30 rodzin stoi tak zwany filarch. Z każdej rodziny dwadzieścia osób wraca corocznie do miasta; są to ci ludzie, którzy pracowali na roli pełne dwa lata. Na ich miejsce posyła się z miasta tyluż nieobeznanych jeszcze z pracą na wsi, aby zaprawiali się do niej pod kierunkiem tych, którzy już rok byli i mają pewne doświadczenie w sprawach gospodarstwa wiejskiego”⁴.

Zarówno z przywołanych tutaj fragmentów *Utopii*, jak i z dalszej części tej „opowieści” o „najlepszym ustroju państwa” jasno wynika, że na początku musiał być taki Wielki Rozumny Planista, który nie tylko posiadał zdolność doskonałego zaplanowania wszystkiego dla wszystkich ludzi, ale także umiejętność dokładnego wyliczenia tych wszystkich miejskich i wiejskich parametrów oraz kwalifikacje perfekcyjnego architekta, rolnika, rzemieślnika, polityka itd. Wszystko to okazałoby się jednak niewystarczające, gdyby zwyczajni obywatele tego państwa nie okazali się „nadzwyczajni” – to znaczy, gdyby nie potrafili w pełni zrozumieć owych planów, całkowicie podporządkować swoje życie ich realizacji oraz je twórczo rozwijać („sam Utopus zaraz z początku nakreślił ogólny plan

⁴ Por. T. More (Morus), *Utopia*, wyd. cyt., s. 116 i d.

miast, lecz dalszą troskę o zarządzanie i upiększanie ich pozostawił potomnym [...]). Muszą oni być przy tym w pełni świadomi swojego miejsca w tej społeczności oraz samoświadomi swoich naturalnych potrzeb i możliwości ich zaspokojenia. Mogą bowiem wprowadzić w pewien sposób wpływać na to, gdzie i co wykonują (np. ci, którzy „mają wrodzone zamiłowanie do gospodarstwa wiejskiego” mogą ubiegać się o pozwolenie na dłuższy pobyt na wsi, i je otrzymują), ale nie może to zmieniać owych perfekcyjnie ustalonych parametrów, ani też stanowić pretekstu do uchylenia się od pracy na roli oraz w „jakimś szczególnym rzemiośle”. „[...] w Utopii pod żadnym pozorem nie wolno oddawać się próżniactwu i lenistwu. Nie ma tam ani jednej winiarni czy piwiarni, ani domu rozpusty, nie ma żadnej sposobności do zepsucia, żadnych brudnych nor ani tajemnych schadzek. Ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”⁵. Ci którzy chcieliby się od tego uchylać mają być wydalenii z tego „doskonałego państwa”.

Utopianie mają nie tylko pracować, ale także edukować się, odpoczywać i oddawać pożytecznym rozrywkom. Dobę dzielą w ten sposób, że „przed południem pracują 3 godziny i potem jedzą obiad, po dwugodzinnym zaś odpoczynku znowu pracują 3 godziny i kończą dzień wieczerzą. Pierwszą godzinę liczą poczynawszy od południa: kładą się spać około godziny ósmej i śpią 8 godzin. Czas wolny między godzinami pracy, snu i posiłków każdy może zużytkować według swego upodobania; nie znaczy to jednak, by wolno mu było marnować czas na głupstwa i próżniactwo, przeciwnie, godziny wolne od pracy powinien z pożytkiem poświęcić jakiemuś zajęciu odpowiednio do swego zamiłowania”, a „zamiłowania” te to najczęściej kształcenie się („mnóstwo mężczyzn i kobiet, bez względu na wiek uczęszcza dobrowolnie na różne wykłady”). Dopuszczalne rozrywki to nie jakieś „głupie i hazardowe zabawy” (takie np. jak gra w kości), lecz zabawy, które rozwijają ich zdolności intelektualne i emocjonalne – takie np. jak muzyka, rozmowa czy gry liczbowe („są u nich dwie gry liczbowe podobne do szachów”). Warto odnotować, iż głównym celem całego ustroju społecznego Utopii jest – obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych – zapewnienie obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych, mogli swobodnie poświęcać się kulturze duchowej.

W państwie tym istnieje grupa obywateli pełniących różnego rodzaju funkcje zwierzchnie. Taką naturalną zwierzchnością w rodzinie są osoby

⁵ Tamże, s. 132.

starsze – jej najstarszy członek „jest głową rodziny”, a poza tym mężczyzna zajmuje w niej wyższą pozycję niż kobieta (stąd „żony usługują mężom”, a nie odwrotnie), a rodzice wyższą niż dzieci. Występuje w nim również szereg funkcji z wyboru. Należy do nich funkcja tzw. syfogramatów, czyli przedstawicieli każdej z 30 rodzin – ich zadaniem jest wybór księcia („Władza księcia jest dożywotnia, chyba że budzi podejrzenie, jakoby dążył do tyranii”), tzw. traniborów, czyli doradców księcia („Traniborów wybiera się corocznie, lecz nie zmienia się ich bez powodu”) oraz kapłanów. Wybiera się ich spośród ludzi wykształconych i mogących innym służyć przykładem („choć nie są obowiązani, pracują dobrowolnie, aby przykładem swoim pobudzić innych”); „Lecz jeśli któryś z nich zawiodł pokładane w nim nadzieje, przenoszą go z powrotem do klasy robotniczej [...]”.

W państwie tym występuje również grupa społeczna pozbawiona tych uprawnień, z których korzysta każdy obywatel. Są to niewolnicy; w specjalnym punkcie poświęconym tej grupie Morus pisał, że Utopianie „za niewolników uważają nie wszystkich pojmanych na wojnie, lecz tylko tych, którzy brali w niej czynny udział; synowie niewolników są wolni, tak samo ci, których można było nabyć u obcych narodów już jako niewolników. W stanie niewolnictwa pozostają ci, którzy bądź w Utopii popełnili haniebne czyny, bądź w miastach zagranicznych otrzymali wyrok śmierci za dopuszczenie się zbrodni i tego rodzaju niewolników mają Utopianie najwięcej [...]. Osobny rodzaj niewolników stanowią biedni wyrobnicy w średnim wieku, którzy przyjeżdżają do Utopii i dobrowolnie zgłaszają swe usługi; tu postępują z nimi godziwie, okazując im prawie takie same względy jak obywatelom, z tą tylko różnicą, że zobowiązują ich do nieco cięższej pracy, gdyż przywykli do niej”. Na podstawie wzmianek na temat niewolników i niewolnictwa pojawiających się w różnych miejscach tego dzieła można się zorientować, że wykonują nie tylko prace cięższe, ale także mniej przyjemne, a przynajmniej takie, których nie chcą wykonywać Utopianie (np. „Wszystkie czynności kuchenne, przy których nieuniknione jest większe zabrudzenie oraz te, które wymagają większego wysiłku spełniają niewolnicy”).

Wśród wielu kwestii społecznych, które Utopianie mają rozwiązane w sposób doskonały, znajduje się nauka i badania naukowe. „Utopianie pobierają naukę w swoim własnym języku” i mimo że „nic nie słyszeli o wszystkich tych filozofach, których nazwiska słyną w naszym świecie [...], osiągnęli niemal to samo co my, w dziedzinie muzyki, arytmetyki

i geometrii”; jedynie w dziedzinie dialektyki pozostają „daleko w tyle” (wygląda jednak na to, że owe „subtelne prawa logiczne” oraz „uogólnienia sądów i hipotez” do których doszli scholastyczni dialektycy nie są im potrzebne); natomiast „bardzo dobrze obeznani są z biegiem gwiazd i ruchem ciał niebieskich”, potrafią trafnie przewidywać „deszcze, wiatry oraz inne zmiany pogody”, zaś w ich etyce „zasadniczym zagadnieniem jest dociekanie czy szczęście ludzkie zależy od jednego, czy od większej ilości warunków (w jego rozwiązaniu zdają się „zbyt hołdować epikureizmowi, gdyż w rozkoszy upatrują bądź jedyny, bądź najważniejszy czynnik ludzkiego szczęścia”).

Mogłoby się wydawać, iż przy takiej nauce i tak zorientowanej filozofii nie ma w myśleniu i życiu praktycznym Utopian miejsca na takie wierzenia religijne, jakie kultywują chrześcijanie. W części kończącej tę prezentację państwa o „najlepszym ustroju” jej autor dowodził, że jest wręcz przeciwnie – wprawdzie „u Utopian spotyka się różne wierzenia religijne, i to nie tylko w poszczególnych okolicach, lecz nawet w obrębie jednego miasta, jedni bowiem czczą słońce, drudzy księżyc, inni wreszcie oddają cześć boską jakiejś innej planecie”, to jednak „największa i najrozumniejsza zarazem część mieszkańców nie ma nic wspólnego z tymi kultami, ale wierzy w jedną jakąś istotę boską, nieznaną, wieczną, nieskończoną, tajemniczą, która przewyższa wszelkie pojęcia ludzkie i wypełnia wszechświat swą wszechmocą, a nie ogromem cielesnym; tę istotę nazywają ojcem. Jemu jedynie przypisują początek, wzrost, postęp, zmiany oraz koniec wszystkich rzeczy i nikomu poza nim nie oddają czci boskiej”. Co więcej, nawet owa mniejszość „powoli odwraca się od tych różnych zabobonnych wierzeń i łączy z wyznawcami tej religii większości mieszkańców, która wydaje się o wiele rozumniejsza od innych”. Zdumiewające jest to, że Utopianie „skoro tylko dowiedzieli się od nas o imieniu Chrystusa, nauce Jego, świętym życiu i cudach oraz o podziwu godnej stałości tylu męczenników, których krew dobrowolnie przelana poddała liczne narody szerokiego świata prawu Ewangelii” – „z ochoczym sercem przyjęli oni tę naukę”. Morus podaje jednak uzasadnienie akceptacji przez nich tej nauki – w jego świetle decydujące znaczenie miało to, że „religia chrześcijańska wydawała się im bardzo bliska tych wierzeń religijnych, które mają najwięcej wyznawców u nich”, a działalność ich Wielkiego Planisty Utopusa życia i działalności Chrystusa; ale już nie życiu i postępowaniu tych podających się za jego ziemskich sukcesorów, którzy prześladują innowierców i w imię swoich religijnych „racji” prowadzą wojny z tymi, którzy ich nie

podzielają. Utopus miał bowiem ustanowić wolność religijną („nie tylko ze względu na konieczność utrzymania pokoju, który zakłócano przez ustawiczne walki i uporczywą nienawiść, ale także dlatego, ponieważ takie zarządzenie uważał za korzystne dla samej religii”)⁶.

Nietrudno się zorientować, że tak w tym, jak i w innych ważnych dla chrześcijańskiej wiary punktach Morus chciał pozostać członkiem Kościoła i był gotowy bronić jego społecznej racji bytu, natomiast swoje *votum separatum* zgłaszał wobec rozpowszechnionych praktyk kościelnych – takich np. jak próżniacze życie sporej części duchowieństwa (począwszy od szczybla najwyższego do najniższego), obowiązek życia w celibacie („Utopianie przyjmują to z uśmiechem politowania”), dopuszczanie do stanu kapłańskiego wyłącznie mężczyzn (w Utopii „niewiasty dopuszcza się również do godności kapłańskiej, lecz rzadziej”) czy niskich kwalifikacji intelektualnych i moralnych znacznej części kleru; w Utopii kapłanów jest „bardzo mało”, wybierani są przez lud („tak samo jak urzędnicy”), a przy wyborze decydujące znaczenie mają takie cechy kandydatów do stanu kapłańskiego jak „gotowość poświęcenia się dla dobra innych”, „zamiłowanie do pracy”, górowanie nad innymi rozumnością oraz taka postawa moralna, która może być wzorem dla innych (w Utopii kapłani nie tylko „przewodniczą w sprawach dotyczących czci boskiej”, ale także są „jakby sędziami obyczajów”). Przynajmniej niektóre z tych poglądów stały się później częścią „rewolucji antyklerykalnej”, przeprowadzonej w latach 1534–1543 przez Henryka VIII. Przywoływany tutaj autor *Historii społecznej Anglii* przypomina, że „W ciągu tego dziesięciolecia [...] Henryk VIII przeprowadził za pomocą parlamentu rewolucję antyklerykalną [...]. Dążenie do niezawisłości narodowej Kościoła, który odrzucał autorytet papieski, umożliwiło podporządkowanie kleru czynnikom świeckim oraz podział ogromnych posiadłości i społecznych wpływów klasztorów pomiędzy osoby świeckie. Posunięcia te, razem wzięte, składają się na rewolucję społeczną. Towarzyszą jej również liczne zmiany religijne, aprobowane przez Henryka VIII, wychowanka nowej nauki – rozpowszechnienie Biblii angielskiej wśród wszelkich warstw społecznych, zniszczenie prymitywnych form kultu obrazów i handlu relikwiami, zastąpienie filozofii i prawa kanonicznego w Oksfordzie i Cambridge przez naukę renesansową [...]”⁷.

⁶ Por. tamże, s. 169 i d.

⁷ G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, wyd. cyt., s. 111 i n.

Post scriptum

W *Utopii* mamy do czynienia nie z jednym, lecz z dwoma różnymi modelami racjonalności. Pierwszy z nich wykazuje spore podobieństwo do wzorca platońskiego. Wzmianki na temat Platona pojawiają się w różnych miejscach tej „książeczki” i nie w każdym przypadku traktowany jest on jako niekwestionowany autorytet, np. pod znakiem zapytania postawiona została w *Utopii* trafność platońskiej tezy, że „Państwa wtedy dopiero będą szczęśliwe, gdy albo filozofowie będą rządzić, albo rządzący będą filozofami” – nie tylko dlatego, że „władcy, którzy już we wczesnej młodości nasiąkli i do głębi zarazili się fałszywymi zasadami, sami nie staną się filozofami, w takim razie nigdy nie będą dawać posłuchu radom filozofów”, ale również dlatego, że filozofowie sądzą, iż „udzielanie rad królom jest poniżej ich godności”⁸. Generalnie jednak wygląda na to, że dla Morusa wiele z tego, co mówił i pisał Platon było i pozostaje rozumne; nawet jeśli za czymś autor *Państwa* faktycznie się nie opowiadał (np. za „równym podziałem dóbr między wszystkich”), to według autora *Utopii* mógł, a nawet powinien się za tym opowiedzieć. Wprowadzane przez Morusa „korekty” do platońskiego wzorca racjonalności społecznej nie zmieniają tego, co stanowi jego podstawę, a stanowi ją – jak to pokazał K. Popper w swoim *Spółczeństwie otwartym i jego wrogach* – kilka takich stosunkowo prostych założeń i postulatów, które prowadzą do wykreowania postaci Wielkiego Inżyniera Społecznego oraz wizji życia społecznego jako wielkiego mechanizmu, zaplanowanego, skonstruowanego, sterowanego i całkowicie kontrolowanego przez owego Inżyniera.

O ile pierwszy z tych modeli jest świadomie przejmowany od Platona, to drugi z nich jest niemniej świadomie kreowany przez Morusa i związany jest ze współczesnymi mu realiami społecznymi, w tym z dokonującymi się wówczas zmianami w życiu religijnym społeczeństwa angielskiego. Ich wyrazem było m.in. pojawienie się purytanizmu jako określonego rodzaju stylu życia, moralności, filozofii społecznej i religijności; nie zawsze w takiej kolejności, ale zawsze stawiającego na ascetyzm, wyrzeczenie i ciężką pracę, a nierzadko również na taką radykalną reformę życia społecznego, która by zagwarantowała purytanom publiczne praktykowanie ich kultów i pozwalała kontrolować tych, którzy z różnych względów ich nie podzielają. To ostatnie osiągnęli – po wygraniu wojny domowej z si-

⁸ Por. tamże, s. 99 i n.

łami starego porządku – w drugiej połowie XVII stulecia. G.M. Traveyan przypomina, iż ich pierwsza wielka ofensywa społeczna przypada na „czasy elżbietańskie”, tj. lata 1564–1606. „Już wówczas purytanie wykazywali talent do organizowania wyborów, kuluarowych intryg parlamentarnych i agitacji, które w następnym wieku zdecydowały o przekształceniu konstytucji angielskiej. W roku 1584 zasypali parlament petycjami do kleru, miast, zrzesseń, sędziów pokoju i czołowej szlachty całych hrabstw. Izba Gmin i Tajna Rada prawie się nawróciły. Ale Elżbieta nie ustąpiła. [...] i wciąż miała nadzieję, że wszyscy jej poddani przyjmą «jedyną religię», tę pośrednią, w której – jak to uczenie i wymownie tłumaczył Hooker – rozum ludzki i rozsądek miały się pomieścić obok Pisma świętego i władzy kościelnej”. Autor ten zwraca również uwagę na silny w tamtym czasie antyklerykalizm wpływowych kręgów społeczeństwa angielskiego – „Antyklerykalizm stanowił [...] za Henryka VIII główną siłę burzącą Kościół średniowieczny. Pod długimi rządami jego córki antyklerykalizm podsycił determinację, z jaką naród występował przeciw owładniętej przez inkwizycję Hiszpanii, gdy tymczasem w ojczyźnie skromny i spokojny kler ugodowego Kościoła elżbietańskiego nie dawał okazji do żadnych nieporozumień. Kiedy jednak pod opieką Karola I biskupi i duchowieństwo podnieśli głowy w życiu społecznym, a nawet znów, jak w wiekach średnich, zajęli stanowiska państwowe, popłoch ogarnął niespokojnych o swe prawa ludzi świeckich”⁹.

Kreowany przez Morusa model racjonalności pojawia się przede wszystkim w tych miejscach, w których dowodzi on nieracjonalności rozpowszechnionych w krajach chrześcijańskich praktyk i wierzeń religijnych – takich np. jak „nadgorliwość” zarówno ludzi „starej wiary” (katolickiej), jak i nowej (anglikańskiej, ale też w jakiejś mierze purytańskiej). Morus podaje przykład pewnego „świeżo ochrzczonego” Utopianina, który „mimo naszego odradzania, przemawiał publicznie o czci Chrystusa, z większym zapalem niż roztropnością i porwany żarliwością zaczął już nie tylko sławić nasze obrzędy religijne, lecz wprost potępiać inne: ganił je jako pogańskie, a uczestnikom ich jako niegodziwym bezbożnikom groził karą wiecznego ognia. Gdy więc tak przemawiał do zgromadzonych, schwycili go, zarzucając mu nie to, że z lekceważeniem wyrażał się o innych wierzeniach, lecz to, że wywołał niepokój i podniecenie wśród ludu; następnie powiedli go przed sąd, gdzie został skazany na wygnanie”. Nieco dalej

⁹ Por. tamże, s. 181 i d.

dodaje, że „kapłani doznają w Utopii takiego samego szacunku od obcych narodów, jak od swoich ziomków”, bowiem – jak się można domyślać – w odróżnieniu od kapłanów chrześcijańskich, podczas wojny „klęczą odziani w poświęcone szaty i z rękoma wyciągniętymi ku niebu najpierw błagają o pokój, potem o takie zwycięstwo dla swoich, które nie byłoby krwawe dla żadnego z walczących stron. Jeśli ich rodacy zwyciężają, oni wpadają w wir walki i zapobiegają rzezi pokonanych [...]”. Istotnym elementem tego kreowanego przez Morusa modelu racjonalności jest również mnogość form kultowych oraz łączenie kultów prywatnych z publicznymi („publiczne zaś obrzędy religijne taki mają charakter, że nic w nich się nie sprzeciwia żadnemu z kultów prywatnych”). Ponadto w praktykach i wierzeniach Utopian istnieje wiele innych bardziej szczegółowych rozwiązań, mających dowodzić, że są one bardziej racjonalne (mające za sobą zarówno racje logiczne, jak i społeczne) niż chrześcijańskie (dotyczą one m.in. ubioru kapłanów, wystroju świątyń, spowiedzi i muzyki).

VII.2. Racjonalność według Claude’a H. Saint-Simona (1760–1825)

Przynależność C.H. Saint-Simona do grona utopistów nie jest wprawdzie tak oczywista jak Morusa, niemniej elementy utopizmu społecznego pojawiają się w różnych jego pismach, a ostatnia z napisanych przez niego rozpraw, to znaczy *Nowe chrześcijaństwo*, w znacznej mierze jest programową utopią. Urodził się w rodzinie szlacheckiej, ale w tym co sam mówił o swoim pochodzeniu było sporo myślenia życzeniowego (żeby nie powiedzieć: „zmyślenia”). Raczej wątpliwe jest, aby był blisko spokrewniony z rodziną książąt de Rouvroy de Saint-Simon (jeden z jej przedstawicieli jest autorem głośnych pamiętników, przedstawiających życie na dworze Ludwika XIV) oraz aby pochodził w prostej linii od Karola Wielkiego¹⁰. Podobnie rzecz się ma z podawanymi przez niego informacjami na temat wykształcenia (nauki miał pobierać ponoć u encyklopedysty d’Alemberta). Pewne jest natomiast, że przeszedł szkolenie wojskowe i w wieku 17 lat

¹⁰ „Autobiografia Saint-Simona rozpoczyna się tym znamienym zdaniem: «Pochodzę od Karola Wielkiego». [...] Pragnienie wielkości i pewność, że powołany jest, by ją osiągnąć, towarzyszą Saint-Simonowi przez całe życie w sposób graniczący z maniactwem”. Por. J. Trybusiewicz, *Wstęp* do: C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 1, s. 19 i d.

otrzymał stopień oficerski, a później wyjechał do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i brał udział w walce o ich niepodległość. Nie odniósł tam jednak wielkich sukcesów i w 1783 r. powrócił do Francji. Po nieudanej próbie zrobienia kariery w dyplomacji (miał ponoć organizować z ambasadorem francuskim w Holandii ekspedycję do Indii brytyjskich) pojawił się w Madrycie z projektem przekopania kanału łączącego Atlantyk z Pacyfikiem; już w tym pomysle można znaleźć pewien utopizm¹¹. Wobec braku zainteresowania nim rządu hiszpańskiego, podjął próbę zorganizowania w Andaluzji komunikacji dyliżansowej (też bez większego powodzenia). Po wybuchu Wielkiej Rewolucji we Francji powrócił do tego kraju i podjął działalność „rewolucyjną”, polegającą głównie na spekulacyjnym handlu dobrami narodowymi. Operacje te prowadził na taką skalę, że zainteresował się nimi zdominowany przez jakobinów Komitet Ocalenia Publicznego i wydał (w listopadzie 1793 r.) nakaz aresztowania tego spekulanta. Podczas pobytu w więzieniu Saint-Simonowi po raz pierwszy miał się objawić „jego” przodek Karol Wielki; w świetle jego relacji przekonywał go wówczas, że ma uzdolnienia nie tylko do polityki czy handlu, ale także filozofii. Później zresztą objawiał mu się jeszcze kilkakrotnie, zachęcając za każdym razem do działań, które miały mu przynieść wielki sukces i społeczne uznanie, ale przeważnie kończyły się niepowodzeniami; że tylko przypomnę w telegraficznym skrócie jego zakończone kompletnym fiaskiem operacje giełdowe z okresu Dyktatoratu, zaledwie rok trwające małżeństwo (1801–1802) z panią de Champgrand (występującą później pod pseudonimem Bawr, jako autorka licznych romansów i sztuk teatralnych), bezskuteczne próby zainteresowania władz napoleońskiej Francji projektem radykalnej reformy nauki, czy w końcu próbę popełnienia samobójstwa (też nieudaną)¹². Gdyby jednak Saint-Simon był jednym z wielu przypadków osób z wielkimi ambicjami, ale z mizernymi sukcesami życiowymi, to zapewne nie zapisałyby się tak trwale w pamięci potomnych. Miał on jednak takie pomysły, które jeszcze dzisiaj skłaniają do głębszej refleksji, a niektóre z proponowanych przez niego rozwiązań stały się elementem współczesnego życia społecznego.

¹¹ Określenie to biorę w cudzysłów, bowiem jeden z jego późniejszych uczniów Ferdinand de Lesseps zrealizował zdawałoby się „utopijny” pomysł wykopania Kanału Sueskiego.

¹² Po kolejnych niepowodzeniach Saint-Simon 9 marca 1823 roku – „nabił spokojnie pistolet siedmioma loftkami i przyłożywszy do głowy, wystrzelił. Strzał nie był śmiertelny. Saint-Simon stracił tylko jedno oko” (por. tamże, s. 124).

Punktem wyjścia dla tych propozycji jest – podobnie jak u wielu innych utopistów – krytyka istniejących stosunków społecznych. Według Saint-Simona stosunki te stanowią „świat odwrócony”, czy też – co na jedno wychodzi – „postawiony na głowie”, świat, w którym „ludzie najużyteczniejsi dla społeczeństwa, ci którzy doskonalą jego moralność i powiększają jego bogactwa, są podporządkowani tym, którzy są dla społeczeństwa najbardziej nieużyteczni i najwięcej je kosztują”, to znaczy prowadzącemu próżniacze życie klerowi oraz świeckim władcom (królom, książętom itp.)¹³. We wspomnianym już tutaj *Nowym chrześcijaństwie* Saint-Simon przemawia do tych „niegodziwców” jako nowy mesjasz nowej wiary – wiary w to, że świat ten można i powinno zorganizować się w taki sposób, aby każdy otrzymał to, co mu się należy i nikt nie czuł się skrzywdzony czy zagrożony w swoim codziennym życiu¹⁴. W sformułowanej tam surowej ocenie „starego” chrześcijaństwa i apologii nowego najostrejsze słowa krytyki skierowane zostały pod adresem duchowieństwa katolickiego. Zarzuca mu przejęcie władzy nad ludzkością przy pomocy „ohydneho systemu mistyfikacji i podstępów”. Szczególnie wiele zła mieli uczynić papieże sprawujący ten urząd począwszy od pontyfikatu Leona X (1513–1521); mają oni na swoim koncie takie błędy, jak popieranie inkwizycji oraz jezuitów. „Istotą inkwizycji – pisał – jest despotyzm i chciwość, jej bronią gwałt i okrucieństwa; korporacją jezuitów rządzi egoizm, zaś do osiągnięcia swego celu, którym jest całkowite podporządkowanie sobie wiernych, zarówno duchownych, jak i świeckich, dążą oni przy pomocy podstępu”¹⁵. W konsekwencji nastąpiło „zwyrodnienie chrześcijaństwa” – wyrażać się to ma w utracie siły duchowej „wypływającej ze szczerości i lojalności” oraz w „sparaliżowaniu wszystkich gałęzi przemysłu kościelnej”. Dopełnieniem tej krytyki katolickiego kleru jest kry-

¹³ Por. C.H. Saint-Simon, *Oeuvres choisies*, Bruxelles 1859, t. II, s. 388.

¹⁴ Na pytanie: kto go upoważnił do takiego pouczenia „wielkich” tego „odwróconego świata”? odpowiada on w taki sam sposób, jak każdy mesjasz: „upoważnienie to otrzymał bezpośrednio od samego Boga, a to, co ma im do powiedzenia jest niczym innym niż głosem samego Boga, który przemawia do nich jego ustami”; por. C.H. Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo*, w: *Pisma wybrane*, t. II, wyd. cyt. s. 696. Wcześniej Saint-Simon nie napisał żadnej większej rozprawy. We wstępie do tego wyboru jego pism J. Trybusiewicz pisze, iż „wypowiadał się najchętniej i najłatwiej w druku ulotnym, nie zmuszającym do wielkiego wysiłku” (por. s. 12 i d.). Natomiast É. Faguet napisał, że „Saint-Simon to nieład we wszystkich myślach, ale konsekwencja w trzymaniu się myśli centralnej”. Por. E. Faguet, *Le comte de Saint-Simon. Revue des deux mondes*, 1894 (b.m.w.), s. 857 i in.

¹⁵ Tamże, s. 656.

tyka katolickiego kultu i teologii – ich „zwyrodnienie” bierze się stąd, że stały się środkiem do realizacji takiego celu Kościoła katolickiego, jakim jest „podporządkowanie wiernych jak najbardziej absolutnej władzy duchowieństwa”.

Znacznie łagodniej ocenia Saint-Simon działalność Kościołów protestanckich – wprawdzie i one mają niejedno „na sumieniu” (np. „przyjęcie złego dogmatu, ześrodkowującego uwagę protestantów wyłącznie na Biblii”), jednak mają też liczące się osiągnięcia, takie chociażby jak zbuntowanie się przeciwko władzy Rzymu; o jednym z inicjatorów tego buntu – Lutrze – Saint-Simon napisał, że „swoją krytyką kurii rzymskiej wyświadczył cywilizacji znakomitą przysługę” („Bez niej papieństwo oddałoby umysł ludzki w zupełną niewolę przesądów, całkowicie usuwając z pola widzenia moralność”). Natomiast żadnych wielkich zasług nie widzi on po stronie tych świeckich władców, którzy żyjąc w luksusie „pochłaniają wielką część zarobków biedaków na własne wydatki oraz na zaspokojenie potrzeb swoich dworaków i żołnierzy”, a ponadto są sojusznikiem, protektorem i gwarantem *ancien régime*¹⁶.

Panowanie tych wszystkich sił „starego” chrześcijaństwa dobiegać ma jednak końca. W *Nowym chrześcijaństwie* – podobnie zresztą jak we wcześniejszych pismach – Saint-Simon lansuje tezę, że czas działa na korzyść tych sił społecznych, które podejmują wysiłki, aby znieść podział ludzkości na uprzywilejowanych próżniaków i ciężko pracujących biedaków oraz doprowadzić do powstania takiej wspólnoty, w której każdy pracuje (choć nie każdy wykonuje to samo i nie każdy zajmuje to samo miejsce w hierarchii społecznej), każdy miłuje każdego (choć nie każdy wyraża tę miłość w ten sam sposób) oraz każdy dobrze rozumie potrzeby, zadania i obowiązki każdego innego członka tej wspólnoty, a jeśli nawet nie do końca je rozumie, to może liczyć na pomoc tych, którzy pełnią w niej funkcje przywódcze. Według Saint-Simona, w historii ludzkości zawsze byli i będą jacyś przywódcy – w przeszłości, gdy „serca ludzkie były twarde”, a „namiętności gwałtowne” role takie pełnili wodzowie plemienni, królowie i hierarchowie kościołni, natomiast w przyszłości, gdy prymat zyska ludzki rozum, praktyczne umiejętności oraz autentyczna miłość bliźniego, rolę taką pełnić ma „arystokracja talentów”. Na pytanie: kto konkretnie będzie ją stanowił?, odpowiedź Saint-Simona jest jednoznaczna – mają to być artyści, uczeni i industrialisi.

¹⁶ Podobne zarzuty postawiła jakobińska Francja Ludwikowi XVI; został on publicznie stracony na Placu Rewolucji (obecnie Plac Zgody) 21 stycznia 1793 roku.

Każda z tych grup społecznych ma do odegrania ważną rolę, ale wygląda na to, że najważniejsza przypadnie industrialistom. Na ich temat Saint-Simon wypowiedział się obszernie m.in. w *Poglądach na własność i prawodawstwo* (z 1818 r.) – w *Przedmowie* do tego pisma stwierdza m.in., że „klasa industrialna stanowi jedyną klasę pożyteczną”, a w dalszej jego części dodaje, że „spośród wszystkich klas społecznych industrialści utrzymują między sobą najżywsze i najbardziej stałe stosunki pisemne lub też osobiste” i „korzystają oni z tej przewagi, iż klasa ich stale niejako zyskuje na zwartości przez sam fakt rosnącego wpływu, jaki wywierają na siebie nawzajem firmy w stopniu zależnym od gospodarczego znaczenia każdej z nich”¹⁷. Natomiast w *Katechizmie industrialistów* napisał, że „Industrialista jest to człowiek, zajmujący się produkowaniem lub udostępnianiem poszczególnym członkom społeczeństwa jakiegoś jednego środka materialnego lub też wielu takich środków, zaspokajających ich potrzeby lub upodobania; tak więc będzie nim rolnik, siejący zboże lub hodujący ptactwo i bydło; industrialistami będą również: kołodziej, kowal, ślusarz, stolarz; podobnie fabrykant obuwia, kapeluszy, płótna, sukna, kaszmiru; industrialistą w tym znaczeniu będzie także kupiec, woźnica, marynarz zatrudniony na okrętach handlowych”¹⁸.

W broszurze *O systemie industrialnym*, adresowanej *Do Panów Robotników, Filantropów*, a na końcu *Najjaśniejszego Pana Króla*, nakreślił on wizję – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – „społeczeństwa otwartego”, to znaczy społeczeństwa bez politycznych i ekonomicznych barier, bez przesądów i wrogich nastawień niższych grup społecznych wobec wyższych (i odwrotnie), bez przemocy i systemu wyzysku, bez różnego rodzaju próżniaków i biedaków itd. Ma to być jednocześnie społeczeństwo najbardziej racjonalne z możliwych, bowiem wszystko to, co w nim być powinno (ma swoją „rację” bytu) i – co niemniej istotne – jest takie jak być powinno, to znaczy – wszyscy zdolni do pracy chcą, mogą i potrafią pracować – każdy oczywiście zgodnie z jego kwalifikacjami i potrzebami społecznymi. Nawet pojawiający się na samym końcu tego pisma król może być społecznie użyteczny – w świetle tej broszury jego działania powinny się kon-

¹⁷ Por. tamże, t. 1, s. 120 i d.

¹⁸ Por. tamże, t. 2, s. 455 i d. Zdaniem Y. Gucheta, dla Saint-Simona i saintsimonistów „industrialistami są ci wszyscy, którzy coś wytwarzają i którzy nie żyją na koszt kolektywu oraz wytwarzają dzieła społecznie użyteczne”. Por. Y. Guchet, *Technique et Liberté*, Paris 1967, s. 36 i d.

centrować na edukacji społecznej („pierwszym obowiązkiem Panującego jest dostarczenie dzieciom wszystkich obywateli gruntownego wykształcenia” oraz „zapewnienie w miarę możliwości najuboższej klasie znajomości zasad, które powinny być podstawą ustroju społecznego”). Przede wszystkim jednak powinien on wydać zarządzenia stanowiące podstawy ustroju tego industrialnego społeczeństwa; pierwsze dotyczyć powinno opracowania *Katechizmu industrialistów*, drugie – obowiązku przyswojenia sobie jego zasad („żaden Francuz nie będzie mógł korzystać ze swych praw obywatelskich, zanim nie podda się egzaminowi z katechizmu narodowego”), trzecie – powołania na stanowiska decyzyjne „kierowników przemysłowców”, czwarte – uznania ich za nową arystokrację, piąte – powołania nowego typu sił obronnych (ale z zachowaniem starej nazwy Gwardii Narodowej), w końcu szóste – rozwiązania starego parlamentu (składającego się w dużej mierze z przedstawicieli grup próżniaczych) oraz powołania nowego (składającego się oczywiście z przedstawicieli industrialistów, „lub przynajmniej będących zwolennikami ustroju industrialnego”). I tyle. Można, a nawet należałoby zapytać: a co na to ta część społeczeństwa, która na tych zmianach najwięcej straci, to znaczy „stara” arystokracja? Saint-Simon nie uchyła się od odpowiedzi na to pytanie: sprowadza się ono do stwierdzenia, że zachowujący się racjonalnie monarcha powinien stać się na ten okres przejściowy dyktatorem i siłą przełamać jej opór; „Największą z usług – stwierdza w tym *Katechizmie* – jaką monarchia mogłaby w obecnych okolicznościach oddać narodowi byłoby przekształcenie się jej w dyktaturę, której zadanie polegałoby na unicestwieniu ustroju feudalnego i teologicznego, i na wprowadzeniu na jego miejsce ustroju naukowego i industrialnego”¹⁹.

W napisanym w 1822 r. liście do Jego Królewskiej Mości Ludwika XVIII deklaruje się on wprawdzie jako jego „wierny poddany”, ale jednocześnie jako „obywatel francuski”, który „ma obowiązek uświadomić rodaków co do właściwych środków mogących, jak sądzi, ograniczyć wydatki rządu i zakres jego władzy”. List ten był zresztą jedynie załącznikiem do broszury *O Burbonach i Stuartach*²⁰. W broszurze tej m.in. dowodził,

¹⁹ Por. C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, wyd. cyt., s. 416.

²⁰ Przypomnę, że był to we Francji okres tzw. białego terroru, to jest różnego rodzaju represji wobec tych sił, które najpierw doprowadziły do Wielkiej Rewolucji, a później wycofały z niej polityczne i materialne korzyści. Wspomniana wyżej broszura została skonfiskowana przez policję, a jej autor zapewne tylko dlatego nie został aresztowany, że w oczach

że nie tylko Burbonowie generalnie źle się w przeszłości zasłużyli Francji, ale także niewiele dobrego dla niej uczynili ich rewolucyjni przeciwnicy („Konstytuantą zburzyła wszystko i niczego nie zbudowała”, a „Bonaparte usiłował nałożyć znowu narodowi jarzmo, zmuszając go do zapomnienia o zasadach, które sam naród głosił na początku rewolucji”) i monarchowie skupieni po Kongresie Wiedeńskim w Świętym Przymierzu mogą i powinni doprowadzić do „zakończenia obecnego kryzysu”, a królowi Francuzów przypadła w tym przedsięwzięciu szczególnie ważna rola, bowiem stoi na czele narodu, który „stanowi dziś awangardę ludzkości na drodze do nowych zdobyczy cywilizacji”.

Spotykając się z całkowitą obojętnością ze strony ówczesnych władz, Saint-Simon zwrócił się bezpośrednio do swoich rodaków, oskarżając te władze o to, że dążą do tego samego, do czego dążyły rządy w przedrewolucyjnej Francji, to znaczy do „poddania narodu pod jarzmo dworaków, szlachty i księży”, a „nieuprzywilejowanych Francuzów” zachęca nie tyle do rewolucji zbrojnej (jest bowiem przekonany, że „ci, którzy na placu walki ogłaszają się przywódcami narodu, nie omieszkają wznowić przywilejów dla swej własnej korzyści”), co do rewolucji intelektualnej i moralnej. W praktyce ma ona doprowadzić do wdrożenia jego „systemu industrialnego”.

W 1823 r. zainicjował on wydawanie zeszytów *Katechizmu industrialistów*²¹. Wypowiadał się w nich m.in. przeciwko przemocy społecznej („Środki przemocy odpowiednie są, aby burzyć i niszczyć, lecz nie nadają się do niczego ponadto”) oraz za zasadniczą, ale pokojową reorganizacją życia społecznego – dokonać jej mają oczywiście industrialisi („rozporządzają nieodpartymi środkami dla dokonania w organizacji społecznej zmiany”) zjednoczeni we wspólnym froncie („w jedności siła”) i ożywieni wspólną wiarą nie tylko w możliwość i konieczność urzeczywistnienia społeczeństwa industrialnego, ale także w racjonalność jego wiodących idei, z ideą „jedności” na czele. Zdaniem J.E. Grabowskiego, ta idea „jedności” stanowi fundament poglądów społecznych Saint-Simona – „Głęboka wiara w ideę jedności doprowadziła go do koncepcji jednej doktryny,

ówczesnych władz uchodził za raczej nieszkodliwego dziwaka. Był on zresztą już wcześniej sądzony (w styczniu 1820 r.) i sąd nie znalazł w jego pismach niczego takiego, co stanowiłoby zagrożenie dla Francji Ludwika XVIII.

²¹ W grudniu 1823 r. ukazał się pierwszy z nich, natomiast w roku następnym trzy kolejne – z wyjątkiem zeszytu trzeciego, którego autorem był Auguste Comte, pozostałe wyszły spod pióra Saint-Simona.

będącej zarazem nauką i religią, do koncepcji jednej organizacji społecznej, obejmującej całą ludzkość i posiadającej jedną kierowniczą władzę, wreszcie do koncepcji jednej normy, która powinna kierować postępowaniem wszystkich ludzi i grup²².

Post scriptum

W saint-simonistycznym modelu racjonalności społecznej występują pewne elementy wspólne z racjonalnością kreowaną przez autora *Utopii*. W jednym i drugim przypadku opiera się ona na założeniu, iż społeczeństwu potrzebny jest plan doskonałej organizacji życia społecznego, a jego realizacja zapewni wszystkim ludziom szczęście²³. Kreśląc go Saint-Simon nie powoływał się oczywiście na jakiegoś mitycznego Utoposa. Powoływał się natomiast najpierw na „swojego” przodka Karola Wielkiego, w *Nowym chrześcijaństwie* na boskie posłannictwo oraz boską opiekę nad tym przedsięwzięciem, a w końcu na swoje własne nadzwyczajne zdolności do racjonalnego projektowania życia społecznego oraz przewidywania jego przyszłości. Te powołania i odwołania traktowane były przez niego zarówno jako „racja konieczna” racjonalności tego planu, jak i swoiste usprawiedliwienie faktu, że krytykuje i poucza „wielkich” tego świata²⁴. W tym wielkim przedsięwzięciu, jakim jest urzeczywistnienie społeczeństwa industrialnego, „arystokracja talentów” ma oczywiście do odegrania ważną rolę, ale zaczyna się ona dopiero w tym momencie, gdy przyjmie jego projekt oraz zacznie realizować go w praktyce. W *Utopii* podobną rolę do odegrania mają przywódcy polityczni oraz kapłani. Rzecz jasna podobieństw takich między tymi koncepcjami życia społecznego jest więcej.

Do głębszej refleksji nad saint-simonistycznym modelem racjonalności społecznej skłaniają nie tylko zbieżności z *Utopią* Morusa, ale także

²² Por. J.E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopia – Filozofia – Industrializm*, Warszawa 1936, s. 170 i in.

²³ W *Prospekcie* do wydawanego przez Saint-Simona w latach 1819–1829 pisma pod tytułem: „Organizator” pisał on, że „jego celem ogólnym będzie rozważanie wszelkich zagadnień związanych z osiągnięciem przez społeczeństwo szczęścia”. Por. C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, wyd. cyt., t. 2, s. 229 i d.

²⁴ Warto przypomnieć, że po śmierci Saint-Simona część saint-simonistów (m.in. Bazard i Infantin) potraktowała *Nowe chrześcijaństwo* jako nową Biblię i nadała temu ruchowi jednoznacznie religijny charakter – powołując m.in. Kościół saint-simonistyczny i uznając swojego Mistrza za nowego Mesjasza.

trafne przewidywanie dzisiejszych procesów globalnych oraz globalizacji jako specyficznej formy „kondycji” współczesnych społeczeństw zachodnich. Wprawdzie nie ma jednej bezdyskusyjnej wykładni tego, czym jest i jeszcze może być owa globalizacja, niemniej można powiedzieć, iż poza wszystkim innym wiąże się ona – w wymiarze ogólnym – z unifikacją, standaryzacją, homogenizacją, gigantyzacją itd., a przekładając to na procesy zachodzące w poszczególnych sferach życia społecznego, z pojawieniem się ponadnarodowych mechanizmów kreujących produkcję i dystrybucję dóbr materialnych, powstawaniem światowych gigantów przemysłowych, handlowych i finansowych, tworzeniem się międzynarodowych rynków pracy i doskonalenia zawodowego (z wyraźnym uprzywilejowaniem krajów wysoko rozwiniętych), skupianiem się mocy decyzyjnych zarówno w sprawach gospodarczych, jak i politycznych czy kulturalnych w ręku stosunkowo nielicznej grupy osób, dalej z deprecjonowaniem tzw. kultury wysokiej oraz przeszacowywaniem wartości kultury masowej, z pojawianiem się w tej ostatniej tzw. macdonaldyzacji itd²⁵.

Rzecz jasna, nie w każdym szczególe saint-simonistyczna wizja społeczeństwa industrialnego zgodna jest z dzisiejszymi procesami globalizacyjnymi. Przykładowo: Saint-Simon przewidywał, że rolę wiodącą w tych procesach będą odgrywały takie kraje „starego świata” jak Francja czy Anglia, a odgrywają ją przede wszystkim Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Nie można również powiedzieć, że na tych procesach zyskała cała ludzkość, bo w jednych krajach (stosunkowo niewielu) przyczyniły się one do takich korzyści jak wyraźny wzrost stopy życiowej, zdrowotności,

²⁵ Według R. Robertsona, „globalizacja to obiektywny proces zawężania świata i równoczesny wzrost świadomości, że świat jest całością” (por. *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1999), natomiast wg A. Giddensa, globalizacja to intensyfikacja stosunków społecznych o zasięgu światowym, sprawiająca, że to co lokalne łączy się z tym, co światowe (por. *Trzecia droga*, Warszawa 1999). Podaje się również takie określenia globalizacji, które lokują ją w poszczególnych sferach życia społecznego – i tak globalizacja w gospodarce, to – zdaniem H.P. Martin, H. Schuman – tworzenie światowych gigantów gospodarczych, które w swojej pogoni za maksymalizacją zysków nie cofają się przed niczym, nawet przed „zastraszaniem i pozbawianiem władzy rządów i ich wyborców” (por. *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1996); globalizacja w polityce to – zdaniem R. Kuźniara – dążenie przez „różne podmioty subpolityczne do ukształtowania stosunków korzystnych dla siebie” (por. *Globalizacja, geopolityka i polityka zagraniczna*, w: „Sprawy Międzynarodowe” nr 1/2000), globalizacja w kulturze to upowszechnienia wzorców kulturowych, które narodziły się w Stanach Zjednoczonych – stąd nazywana jest również „amerykanizacją” oraz „macdonaldyzacją” (por. G. Ritzer, *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999).

bezpieczeństwa socjalnego czy poziomu wykształcenia, natomiast w innych albo w niewielkim stopniu poprawiły sytuację społeczną, albo nawet utrwaliły ich zacofanie²⁶. Nie można również powiedzieć, że w tych krajach, w których procesy globalizacyjne najwyraźniej zaznaczyły swoją obecność, dynamiczny rozwój gospodarczy idzie w parze z rozwojem intelektualnym czy moralnym, bo każdy kto był w takim kraju lub chociażby słucha telewizyjnych programów informacyjnych, może łatwo stwierdzić, że stosunkowo zamożny nie oznacza jeszcze ani stosunkowo mądry, ani stosunkowo prawy, ani nawet skłonny do dzielenia się swoim dobrobytem z innymi. Można natomiast powiedzieć, że w krajach tych „klasa industrialna”, zwłaszcza taka jej część jaką stanowią wielcy finansiści, wielcy przemysłowcy, wielcy menadżerowie i wielcy politycy, zajmuje jeśli nie miejsce pierwsze, to jedno z najważniejszych. Szereg zawartych w *Katechizmie industrialistów* zaleceń może stanowić dzisiaj dla tej grupy społecznej jeśli nie kodeks postępowania, to przynajmniej coś w rodzaju generalnych wytycznych do osiągnięcia jeszcze większego bogactwa, jeszcze większej skuteczności w działaniu oraz jeszcze wyższej pozycji społecznej.

²⁶ Jak podaje Zygmunt Bauman, procesy globalizacji przyczyniły się do wyraźnej poprawy sytuacji gospodarczej ok. 20 państw Ameryki Północnej, Europy i Azji Wschodniej; por. Z. Bauman, *Globalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, w: „Studia Socjologiczne” nr 3/1997, s. 85 i d.

Wykład VIII

Racjonalność życia społecznego według socjalistów francuskich

Socjaliści mieli oczywiście swoje koncepcje racjonalizmu społecznego oraz swoje pomysły na racjonalizację tych sfer życia społecznego, które w ich przekonaniu można i należy zracjonalizować. Problem w tym, że socjalizm był i w znacznej mierze jest do dzisiaj ideologią, filozofią i polityką społeczną na tyle niejednorodną, że niejednokrotnie samym socjalistom trudno było i jest się zorientować czy mają do czynienia jeszcze ze „swoimi”, czy już z „obcymi”. Kłopoty z tym mieli oczywiście również ich sojusznicy oraz przeciwnicy. Ci ostatni często wybierali stosunkowo najprostsze wyjście z tej sytuacji, to znaczy nazywali socjalistami wszystkich tych, którzy albo sami identyfikowali się z tą opcją, albo też przynajmniej głosili poglądy przypominające socjalistyczne hasła i postulaty. W efekcie dzisiaj z etykietą „socjalisty” na kartach historii występują ci, którzy sami o sobie mogli powiedzieć wszystko, tylko nie to, że są socjalistami. Przykładem mogą być frouieryści, oweniści oraz saint-simoniści.

Ci, którzy mieli największy udział w zaliczeniu wyżej wymienionych ugrupowań do tzw. socjalizmu utopijnego, sami również kojarzeni są z socjalizmem – mimo iż wielokrotnie się od niego zdecydowanie odcinali i wręcz wyśmiewali socjalistów. Chodzi oczywiście o Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, ideowych fundatorów komunizmu. W *Manifestie komunistycznym* wyróżnili oni: socjalizm „reakcyjny” – zróżnicowany jeszcze na a) feudalny („na wpół skarga, na wpół paszkwil, na wpół echo przeszłości, na wpół groźba przyszłości”); b) drobnomieszczański („socjalizm ten analizował z dużą przenikliwością sprzeczności we współczesnych stosunkach produkcji”); c) niemiecki, czyli „prawdziwy” (był „orężem w ręku rządów przeciw burżuazji niemieckiej, reprezentował także bezpośrednie interesy reakcyjne”); dalej, socjalizm „konserwatywny, czyli burżuazyjny” (jego przedstawiciele „chcą społeczeństwa obecnego bez rewolucjonizujących i rozkładających je czynników”); oraz socjalizm krytyczno-utopijny

(jego przedstawiciele „staczają się do kategorii opisanych wyżej socjalistów reakcyjnych albo konserwatywnych i różnią się od nich jedynie bardziej systematyczną pedanterią”)¹. Czy można mieć wątpliwości, że z „ty-mi Panami” autorom *Manifestu Komunistycznego* nie jest po drodze?². Na temat komunistów oraz lansowanych i realizowanych przez nich koncepcji racjonalności i racjonalizacji życia społecznego szerzej wypowiem się w następnym wykładzie. Tutaj natomiast chciałbym jedynie wyraźnie powiedzieć, że w żadnym wypadku nie należy ich łączyć z socjalistami i socjalizmem zachodnioeuropejskim, bowiem w gruncie rzeczy więcej ich dzieliło niż łączyło – widoczne jest to nie tylko w ich teoriach społecznych czy programach partyjnych, ale także, a nawet przede wszystkim w praktycznych działaniach.

Nie da się wprowadzić socjalizmu „uporządkować” według jakiegoś jednego bezdyskusyjnego kryterium, niemniej można wskazać te ogólne idee, postulaty oraz wiodące motywy, pod którymi mogłaby się podpisać zdecydowana większość socjalistów. Do najdawniejszych z nich, pojawiających się już u pierwszych socjalistów (w pierwszej połowie XIX stulecia) należą: a) idea kolektywizmu (dobrowolnego zrzeszania się ludzi w kolektywy); b) idea korzystania ze wspólnie wypracowanych dóbr w proporcji do wniesionego wkładu pracy; c) postulat powszechności pracy wszystkich tych, którzy mogą pracować; d) postulat doskonalenia się ludzkości poprzez pracę; e) motyw samoograniczenia się wszystkich tych, którzy mają więcej niż im potrzeba do zaspokojenia podstawowych potrzeb; oraz f) motyw preferencji moralnej strony życia kosztem materialnej. Pod koniec XIX stulecia doszły jeszcze do tego postulaty: a) ograniczenia własności prywatnej; b) poddanie kontroli państwa gospodarki, w tym produkcji i dystrybucji dóbr materialnych; oraz c) zabezpieczeń socjalnych dla najsłabszych grup społecznych. Do tej listy dopisać można

¹ Por. *Manifest Partii Komunistycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 536 i d.

² Tym, którzy mimo wszystko mieli w tej kwestii wątpliwości Fryderyk Engels w przedmowie do angielskiego wydania *Manifestu* (z 1888 r.) wyjaśniał: „W roku 1847 socjalistami nazywano z jednej strony zwolenników różnych systemów utopijnych, zwłaszcza zaś owenistów w Anglii, fourierystów we Francji, przy czym jedni i drudzy stanowili już wówczas stopniowo wymierające sekty; z drugiej strony socjalistami nazywano najrozmaitszych znachorów socjalnych, którzy obiecywali usunąć wszelkie plagi społeczne za pomocą przeróżnych leków, bez najmniejszego uszczerbku dla kapitału i zysku. W obu wypadkach byli to ludzie stojący poza ruchem klasy robotniczej i szukający poparcia raczej u klas oświeconych”. Por. tamże, s. 647.

jeszcze kilka zasadniczych socjalistycznych opozycji – takich jak: a) anty-indywidualizm (samo pojęcie „socjalizmu” pojawiało się po raz pierwszy w 1834 r. w piśmie saint-simonisty Pierre’a Leroux, dla określenia tych, którzy „krytykują i potępiają indywidualizm”); b) antykapitalizm, wymierzony zwłaszcza w jego wersję wolnokonkurencyjną (przez niejednego socjalistę zasada wolnej konkurencji jest odczytywana jako przyzwolenie na bezwzględną walkę wszystkich ze wszystkim); czy c) antytradycjonalizm, wymierzony przede wszystkim w tych, którzy bronią feudalnego układu stosunków społecznych³.

W interpretowaniu i wcieleniu w życie tych idei, postulatów oraz motywów poszczególni socjaliści różnią się niejednokrotnie znacznie. Zasadne jest jednak wyróżnienie w socjalizmie jego prawego i lewego „skrzydła”. W wykładzie tym ograniczę się do socjalizmu francuskiego XIX i początków XX stulecia, ale jestem przekonany, że podobne koncepcje racjonalności społecznej można znaleźć w pismach socjalistów innych krajów.

VIII.1. Racjonalność według Pierre’a J. Proudhona (1809–1865)

W pamięci późniejszych pokoleń P.J Proudhon zapisał się głównie jako autor *Filozofii nędzy* – w środowiskach lewicowych K. Marks zrobił temu dziełu swoistą „reklamę”, ośmieszając je swoją *Nędzą filozofii* (rzecz jasna, filozofii Proudhona). Spory rozgłos przyniosły mu prowokujące swoimi pytaniami i udzielanymi na nie odpowiedziami pisma – „Co to jest własność?”, „Co to jest stan trzeci?” oraz „Przestroga dla właścicieli”; zostały one odczytane jako otwarte nawoływanie dołów społecznych do buntu i sprawiły, że ich autora postawiono przed sądem (został jednak uniewinniony). Sytuację ciężko pracujących, ale niewiele zarabiających grup francuskiego społeczeństwa Proudhon znał z autopsji. Urodził się w Besançon (na południu Francji), w rodzinie utrzymującej się z pracy na roli oraz z okazjonalnych zajęć (z handlu drewnem, piwovarstwa i in.). Jego rodzina była tak biedna, że przez dłuższy czas nie było jej stać na posłanie syna do szkoły, a kiedy już w wieku 11 lat rozpoczął naukę, musiał

³ Szerzej na temat tych idei, postulatów i wiodących motywów u francuskich prekursorów socjalizmu, por. J.B. Duroselle, *Le débuts de catholicisme sociale en France (1822–1870)*, Paris 1951.

ją po kilku latach przerwać i podjąć pracę w miejscowej drukarni. Później w poszukiwaniu lepiej płatnego zajęcia często zmieniał miejsce pobytu (pracował m.in. w Paryżu, w Marsylii oraz w Lyonie). Jego sytuacja materialna poprawiła się po otrzymaniu w 1838 r. stypendium Akademii Francuskiej. W latach 1840–1842 napisał i opublikował wspomniane wyżej kontrowersyjne pisma, a w latach 1844–1847 pracował w drukarni braci Gauthier w Lyonie. Często wyjeżdżał w tamtym okresie do Paryża – nawiązał tam kontakt m.in. z przebywającymi na emigracji we Francji niemieckimi tzw. młodoheglistami, w tym z Karolem Marksem. Ten ostatni zaproponował mu nawet współpracę w tworzeniu międzynarodowych struktur ruchu socjalistycznego, ale Proudhon odmówił udziału w tym przedsięwzięciu. Pracował wówczas nad swoim traktatem pt. *System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofia nędzy* (opublikował go w 1846 r.).

W styczniu 1848 r. przeniósł się na stałe do Paryża, a w miesiąc później brał czynny udział w tzw. Rewolucji Lutowej – doprowadziła ona do obalenia władzy Ludwika Filipa oraz wspierających go konserwatywnych sił społecznych. W literaturze lata panowania tego króla określa się niekiedy mianem „monarchii bankierów” – Guido de Ruggiero pisze, iż „monarchia ta uczyniła prawa polityczne przywilejem 250 tys. osób” (Francja liczyła wówczas ponad 35 mln mieszkańców)⁴. W czerwcu 1848 r. wystąpienia te zostały ostatecznie stłumione przez Gwardię Narodową dowodzoną przez gen E. Cavaignaca. Proudhon był wówczas deputowanym do francuskiego Zgromadzenia Narodowego – wspierał w nim frakcję republikańską, ale odcinał się od jej najbardziej radykalnych przedstawicieli (takich m.in. jak L. Blanc czy L. Blanqui). Hasła, pod którymi się wówczas podpisywał, to „równość, zrzeszenie i braterstwo”. Przyłączył się jednak (na krótko) do tych sił politycznych, które wsparły księcia Ludwika Napoleona w jego staraniach o prezydenturę; Francja miała wówczas ustrój republikański (w historii tego kraju nazywany jest II Republiką). Kiedy jednak wybory te wygrał książę-prezydent, szybko się okazało, że nie jest to ani taki „kretyn” (jak go przedstawiał lider „partii porządku” A. Thiers), ani też taki „komediant” (jak go określał Proudhon), lecz na tyle zręczny polityk, że potrafił zwieść nie tylko lewicę społeczną, ale także liberalną prawicę i w tej grze o władzę we Francji „zgarnąć” całą pulę dla siebie; 2 grudnia 1851 r. książę-prezydent dokonał zamachu stanu i ogłosił siebie

⁴ Por. G. Ruggiero, *The History of European Liberalism*, wyd. cyt., s. 177 i d.

Cesarzem Francuzów Napoleonem III, a Francję Drugim Cesarstwem (za pierwsze uznał cesarstwo Napoleona Bonaparte). Przetrwało ono do 1870 r., a przysłowiowym „gwoździem” do jego trumny okazała się militarna klęska Francji w wojnie z Prusami.

Jeszcze przed tym zamachem Proudhon dostrzegał zagrożenie dla Republiki Francuskiej ze strony Ludwika Napoleona i występował przeciwko niemu otwarcie zarówno w Zgromadzeniu Narodowym, jak i w artykułach publikowanych na łamach „Le Peuple”, oraz „Voix du Peuple” – ataki te potraktowane zostały przez ówczesne władze na tyle poważnie, że najpierw doprowadziły one do pozbawienia go immunitetu poselskiego, a później postawienia przed sądem i skazania na trzy lata więzienia. Przebywając w więzieniu napisał *Wyznania rewolucjonisty*, a po wyjściu na wolność trzynomową rozprawę *O sprawiedliwości w rewolucji i w Kościele* – po jej opublikowaniu (w 1858 r.) jej autorowi ponownie wytoczono proces (pod zarzutem „obrazy moralności publicznej i religijnej”), zakończony skazaniem go na trzy lata więzienia i na zapłacenie wysokiej grzywny. Przed odbyciem tej kary ratował się ucieczką do Brukseli. Przebywał tam do 1862 r., utrzymując się ze skromnych honorariów za artykuły. Napisał wówczas dwie większe rozprawy – *Wojnę i pokój* oraz *O zasadzie federacji*. Po powrocie do Paryża zaangażował się w działalność francuskiego ruchu robotniczego. Wspierał go głównie radami oraz pomysłami poprawy pozycji społecznej „klas pracujących” (przedstawił je w rozprawie *O zdolności politycznej klas pracowniczych*).

Poglądy społeczne Proudhona sytuują go bez wątpienia w gronie socjalistów, ale odpowiedź na pytanie czy na socjalistycznej lewicy, czy na prawicy, zależy w znacznej mierze od tego czy bierze się pod uwagę okres do 1848 r., czy też ostatnie kilkanaście lat jego życia. Generalnie można powiedzieć, że w pierwszym okresie bliżej było mu do lewicy, natomiast w drugim do prawicy. Jednak wielość podejmowanych przez niego kwestii, uwikłanie w bieżące wydarzenia oraz wysuwanie różnych, niejednokrotnie wykluczających się propozycji sprawia, że łatwiej jest w przypadku tego autora o konkretyzację niż generalizację, przy czym wskazane jest trzymanie się jego poszczególnych pism, bowiem tylko w ten sposób można mówić o jako takiej koherencji⁵.

⁵ Zwraca na to również uwagę Leszek Kołakowski w swoim obszernym studium poświęconym głównym nurtom marksizmu – jego zdaniem, Proudhon „zajmuje wśród teoretyków socjalizmu szczególne miejsce dzięki osobliwej wielorakości swojego wpływu; wielorakość ta pochodzi głównie ze zdumiewającej inkoherencji jego pism oraz licznych

Najbardziej radykalny w swoich przekonaniach był w okresie, gdy ogłaszał swoje pisma na temat własności prywatnej oraz formułował „przestrogi dla właścicieli”. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że był wówczas rewolucjonistą. Już w tytule rozdziału pierwszego z tych pism określa stosowaną w nim „metodę pracy” jako „ideę rewolucji”, a w samym rozdziale pisał: „Gdybym miał odpowiedzieć na pytanie: czym jest niewolnictwo? i gdybym odpowiedział na nie jednym słowem: morderstwem – myśl moja byłaby od razu zrozumiana. Nie potrzebowałbym wygłaszać długiej mowy, aby wykazać, że władza, która odbiera człowiekowi myśl, osobowość, jest władzą nad jego życiem i śmiercią, i że uczynić z człowieka niewolnika jest tym samym, co zamordować go. Dlaczego więc nie mógłbym na to drugie pytanie: co to jest własność? odpowiedzieć podobnie: własność jest kradzieżą”⁶. Jest w tym oczywiście pewna „logika”, ale też – powiedzmy to wyraźnie – „logika” kogoś, komu świat jawi się tylko w dwóch kolorach – czarnym i białym: pierwszy z nich „tworzą” oczywiście „właściciele” różnego rodzaju dóbr, natomiast drugi ci, którzy ich nie posiadają, a nie posiadają dlatego, że zostali okradzeni i zmusza się ich do nieludzkiej, bo całkowicie wyniszczającej pracy. „Logika” ta podpowiada, że jest to głęboko niesprawiedliwe, nieuprawnione i nie dające się niczym usprawiedliwić, a ci, którzy to usprawiedliwiają – począwszy od prawodawców rzymskich, a skończywszy na kodeksie Napoleona – są takimi samymi łotrami, oszustami i niegodziwcami jak ci, którzy różnego rodzaju dobra posiadają.

Niektórych z nich Proudhon wymienia z imienia i z nazwiska i w każdym przypadku wychodzi mu na to, że ich racje są intelektualnie wątpliwe oraz moralnie podejrzan. Niewątpliwe jest natomiast to, że nie ma, a przynajmniej być nie powinno posiadania dóbr bez wykonywania pracy, a prawa tych, którzy ciężko pracują należą do podstawowych i nie ulegających „przedawnieniu” praw społecznych – tak samo jak „prawo do ziemi, powietrza i darów przyrody”, a ci którzy twierdzą inaczej powinni dochodzić swoich racji przed takimi najwyższymi „trybunałami” jakie stanowi ludzki rozum oraz elementarne poczucie sprawiedliwości społecznej. W broszurze *Co to jest własność?* jej autor prowadzi zresztą dialog z tymi wszystkimi oskarżonymi o kradzież, którzy tworzą klasę posiadaczy, wytykając

sprzeczności tam zawartych”. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 171 i d.

⁶ Por. P.J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, podaje za: *Wybór pism*, w: J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 167 i d.

im „uzbrajanie się w kruczki” prawne czy odwoływanie się do takich wątpliwej wartości argumentów jak „przedawnienia, umowy czy istniejące od niepamiętnych czasów zwyczaje”.

W rozprawie *O sprawiedliwości w rewolucji i w Kościele* nie pojawia się już ani ten rewolucyjny radykalizm, ani też ta dwuwartościowa „logika”, w której główną racją uzasadniającą oskarżenie posiadaczy o wszystkie nieszczęścia społeczne i postawienie ich przed „trybunałem” rozumu oraz sumienia jest tragiczny los „klas pracowniczych”. Generalna teza Proudhona sprowadza się tutaj do stwierdzenia, że nie ma sprawiedliwości ani w rewolucji, ani w Kościele. Nowym elementem jest w tym obszernym dziele nie tylko antyrewolucjonizm, ale także programowy antyklerykalizm; we wcześniejszych pismach ten ostatni pojawiał się raczej okazjonalnie. Za głównego sprawcę nieszczęść społecznych uznaje on jednak nie Kościół, lecz rewolucję, zaś formułowane postulaty mają na celu zachęcenie wszystkich sił społecznych do tego, aby im zapobiegały. Przede wszystkim są one adresowane do tych, którzy są odpowiedzialni za pojawienie się w społeczeństwie głębokich sprzeczności. W przeszłości były to sprzeczności między wolnymi obywatelami i ich niewolnikami, później między właścicielami ziemskim i pozbawionymi ziemi chłopami, a jeszcze później między kapitalistami i „klasami pracowniczymi”. Proudhon zwraca uwagę na to, że w każdym przypadku na pierwszym miejscu postawiony został nie tylko interes uprzywilejowanej mniejszości, ale także „uznaje się za słuszne tylko interesy grupy społecznej, uwzględniając godność i nietykalność wyłącznie grupową [...]”. W takim systemie jednostka wobec prawa nie istnieje; sama przez się jest niczym; nie może żądać praw, ma tylko obowiązki”. Nieco dalej dodaje: „taki jest [...] ustrój komunistyczny głoszony przez Likurga, Platona, założycieli zakonów oraz przez większość współczesnych socjalistów”⁷.

P.J. Proudhon oskarża twórców różnych ustrojów komunistycznych o doprowadzanie do rewolucji. Nie mniej surowo ocenia jednak również te siły, które – korzystając z niepowodzeń komunizmu – „przerzuciły się na hipotezę nieograniczonej wolności”. „Zwolennicy tej teorii twierdzą, że w gruncie rzeczy sprzeczność interesów nie istnieje; ponieważ natura ludzka jest wszystkim wspólna i jedni potrzebują drugich, interes jest identyczny, a tym samym łatwy do zaspokojenia; jedynie ignorancja, nieznanomość praw ekonomii wywołała ów antagonizm, który musi zniknąć z chwilą,

⁷ Por. P.J. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i w Kościele. Wybór pism*, t. 2, wyd. cyt., s. 22 i d.

kiedy lepiej oświeceni powrócimy do swobody i do natury. Krótko mówiąc, dochodzi się do wniosku, że istniejące między ludźmi rozdźwięki płyną głównie z wtrącania się władz w sprawy, które do nich nie należą, z manii ujmowania wszystkiego w przepisy prawne i z praworządności. Trzeba tylko pozwolić działać wolności oświeconej przez naukę, a niewątpliwie zapanuje ład. Taką teorię wyznają nowocześni ekonomiści, zwolennicy wolnego handlu, zwolennicy zasady *laissez faire, laissez passer* – «każdy u siebie i każdy dla siebie» itp.”. Chodzi tutaj o takich liberalnych ekonomistów jak „A. Smith, Ricardo, Malthus i J.B. Say”; nazywani są przez niego „ekonomistami politycznymi”.

P.J. Proudhon nie utrzymywał jednak, że ich poglądy były całkowicie fałszywe. Twierdził natomiast, że „teorie te wnoszą do naszej wiedzy jedynie elementy, czyli pierwszy zarys nauki ekonomicznej”, oraz że „pozostają ze sobą w sprzeczności, a połowa z nich jest nie do zastosowania”. Tym liberalnym ekonomistom przeciwstawiał socjalistów – o tych ostatnich pisał, że „przedstawiają swoim przeciwnikom rachunek za nierówność kondycji, za rozpustny handel, gdzie monopol i konkurencja w potwornej jedności wiecznie rodzą zbytek i nędzę; [...] krótko mówiąc, wskazują dobitnie, że ustrój oparty na własności to straszliwe przewidywanie, przeciwko któremu ludzkość od czterech tysięcy lat protestuje i broni się rękami i nogami” Okazuje się przy tym, że socjaliści są niczym awers takiego rewersu, jaki stanowią liberalni ekonomiści – tam bowiem, gdzie „ekonomiści polityczni skłonni są uświęcić egoizm, socjalizm wynosi ponad wszystko zasadę współwłasności. [...] pierwsi [czyli owi ekonomiści – uw. własna] uważają się za obrońców religii, władzy i innych zasad współczesnych uznających własność [...], drudzy odrzucają władzę i wiarę i powołują się wyłącznie na naukę, jakkolwiek pewna religijność, nie całkiem liberalna, i pewne niepoważne lekceważenie faktów stanowią najoczywistszą cechą charakterystyczną ich poglądów”⁸. W jego przekonaniu, jest to jeśli nie błędem, to co najmniej pewną słabością socjalizmu, bowiem „nauka społeczna” powinna być „wiedzą rozumową i systematyczną” („nie o tym, czym było społeczeństwo, ani o tym, czym będzie, lecz o tym czym jest w ciągu całego życia, to jest we wszystkich swych kolejnych przejawach”) i nie ma w niej miejsca ani na religijność, ani też na lekceważenie faktów.

Nauka ta – jak zresztą każda inna „wiedza rozumowa i systemowa” – musi mieć swoje naczelne pojęcia oraz takie ogólne założenia, z których

⁸ Por. tamże, t. 1, s. 193 i d.

można wyprowadzić wiele szczegółowych wniosków. Proudhon proponuje, aby za takie naczelne pojęcie uznać wyrażenie „organizacja pracy” – jego zdaniem „jest ono równie jasne i równie racjonalne jak następujące wyrażenia: organizacja zakładu wytwórczego, organizacja armii, organizacja policji, organizacja dobroczynności, organizacja wojny”. Jego mniej lub bardziej bezpośrednimi dopełnieniami były takie kategorie „ekonomistów” – jak „podaż, popyt, ilość, proporcja, cena, gwarancja”. W kolejnych rozdziałach rozprawy *O sprawiedliwości* do tej listy dopisuje takie pojęcia: „wartość” („jest kamieniem węgielnym konstrukcji ekonomicznej”), „użyteczność” („tkwiłaby” ona zarówno w samej pracy, jak i w jej wytworach, a także „jest koniecznym warunkiem wymiany”) oraz „podział pracy” („jest sposobem, w jaki urzeczywistnia się równość stanów i inteligencji”). Natomiast do ogólnych założeń swojej „nauki społecznej” zalicza tezę, że człowiek uczłowiecza się poprzez pracę, a racjonalna organizacja pracy polega nie tylko na tym, że przyczynia się ona (jak to pokazali „ekonomiści polityczni”) do wzrostu „bogactwa narodów”, ale także na tym, że „nie spycha robotnika na podrzędne stanowisko, nie czyni inteligencji bezużyteczną, bogactwa szkodliwym, a równości niemożliwą”. Tak się właśnie dzieje wówczas, gdy „człowiek przez całe życie wykonuje jedną i tę samą czynność”; „z pewnością osiąga w niej większą niż inni wprawę i szybkość; zarazem jednak staje się mniej zdolny do wykonywania jakiegokolwiek innej czynności czy fizycznej, czy to umysłowej; pozostałe jego zdolności wygasają; a następstwem tego jest degeneracja człowieka jako jednostki”.

P.J. Proudhon nie poprzestaje na odnotowaniu zjawiska dehumanizacji poprzez źle zorganizowaną pracę, lecz przedstawia takie propozycje, których realizacja ma sprawić, że wszyscy pracujący, w tym zwyczajni robotnicy, będą mogli nie tylko uzyskiwać adekwatne do swojego wkładu pracy wynagrodzenia, ale także rozwijać się intelektualnie i moralnie. W przywoływanym już tutaj rozdziale poświęconym podziałowi pracy przedstawił koncepcję tak racjonalnie zorganizowanych przedsiębiorstw, że robotnicy przechodzą kolejno przez wszystkie działy i opanowują „operacje składające się na specjalizację danego przedsiębiorstwa”. Natomiast w innych częściach tej rozprawy przedstawił m.in. swoje wizje racjonalnie zorganizowanej władzy politycznej (ma ona interweniować w życie obywateli tylko wówczas, gdy dochodzi w nim do „nierozsądnego luksusu” lub pojawia się równie „nierozsądna asceza”) oraz racjonalnie zorganizowanej edukacji (ma to być wychowywanie i nauczanie w pracy i poprzez pracę, to znaczy w konkretnych zakładach pracy).

Post scriptum

Poglądy społeczne Proudhona pod niejednym względem znajdują się w opozycji do ówczesnego liberalizmu, zwłaszcza liberalizmu lansowanego przez tzw. „ekonomistów politycznych”. W jego pismach pojawiają się jednak również takie wypowiedzi, które świadczą o tym, że do liberałów i liberalizmu nie było mu aż tak daleko. Warto je tutaj chociażby zasygnalizować, bowiem rzucają pewne światło zarówno na historyczne, jak i współczesne sojusze socjalistów i liberałów. W niejednym z krajów zachodnich tworzyli oni przecież koalicyjne rządy, że tylko tytułem przykładu przypomnę przypadające na lata trzydzieste minionego stulecia rządy Frontu Ludowego we Francji (front ten stanowił koalicję socjalistów, komunistów i radykalnych liberałów) czy długie rządzenie socjaldemokratyczno-liberalnej koalicji w Niemczech w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Rzecz jasna, liberałowie przywiązywali i przywiązują wielką wagę do wolności człowieka i obywatela. Nie jest ona jednak obojętna takiemu socjaliście jak Proudhon – najdalej w swojej apologii ludzkiej wolności siedł w *Systemie sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofii nędzy*; pisał tam m.in., że człowiek jest ze swojej natury istotą wolną, to znaczy „wyposażoną w siłę, energię oraz spontaniczną zdolność do różnego rodzaju działania, a w konsekwencji do *każdej determinacji*”⁹. W uzewnętrznianiu i praktycznym realizowaniu tej wolności natrafiać ma na różne przeszkody i utrudnienia, ale ma być również zdolny do ich pokonywania i otwierania sobie drogi do ... nowych przeszkód i utrudnień, ale nie zniechęca się tym, lecz mobilizuje wszystkie swoje siły i środki oraz podejmuje kolejną próbę ich pokonania itd. (dalej oczywiście są kolejne wyzwania i zadania). Proudhon formułuje nawet na bazie tej swoistej „pułapki” oraz ludzkiej gotowości najpierw do wpadania w nią, a następnie wyzwalać się z niej ogólną zasadę ludzkiego działania – nazywa ją „antynomią”¹⁰.

Liberałowie oczywiście wierzą w człowieka – w jego zdolności do konstruktywnego działania i współdziałania z innymi, do budowania cze-

⁹ Por. P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Paris 1923, t. I, s. 177 i d.

¹⁰ Wyjaśniając tę kategorię, pisał: „antynomia to koncepcja prawa o dwu obliczach – jednym pozytywnym, a drugim negatywnym. [...] Antynomia składa się z dwóch członów zawsze sobie przeciwstawnych i dążących do zniszczenia się wzajem, ale jednako koniecznych, aby antynomia w ogóle zaistniała”, a nieco dalej dodawał: „tam gdzie przejawia się antynomia, tam jest też obietnica rozwiązania sylogizmu, a zatem zapowiedź przeobrażenia”. Por. tamże (rozdział II).

gość i przejmowania kontroli nas samym sobą oraz swoim bliższym oraz dalszym otoczeniem. Wierzą także w to, że w miarę upływu czasu i zdobywania przez ludzi kolejnych doświadczeń owe zdolności ulegają doskonaleniu i pozwalają te „budowle” wznosić jeszcze wyżej oraz te „kontrole” czynić doskonalszymi. Bez tych wolności, o których mówili i pisali, oraz o które walczyli na swoich „barykadach” nie byłyby ani potrzebne, ani nawet możliwe. W to wszystko wierzył jednak również Proudhon – w rozprawie *O sprawiedliwości* pisał: „wierzymy niezachwianie w postęp, tak jak wierzymy w wolność i Sprawiedliwość. [...] Okrutne twierdzenie, że ludzkość jest zawsze ta sama, równie głupia, podła i zła, jak w pierwszym dniu swego istnienia, oburza nas niczym bluźnierstwo; nie mniej niż zaprzeczenie wolności i moralny sceptycyzm”¹¹. Na pytanie: jakie jest miejsce owej pisanej przez niego dużą literą „Sprawiedliwości” w jego koncepcji racjonalnego życia społecznego?, odpowiedź Proudhona jest podobna do odpowiedzi liberałów, to znaczy, nie ma racjonalności bez sprawiedliwości i – rzecz jasna – sprawiedliwości bez racjonalności, bowiem jedno i drugie należy, a przynajmniej powinno należeć do najbardziej elementarnych składników życia i współżycia ludzkiego¹².

W przywoływanym tutaj dziele Proudhona pojawiają się wypowiedzi; świadczą o tym, że wiara jego autora w ludzkie zdolności do racjonalnego działania oraz kreowania sprawiedliwych stosunków społecznych nie była nieograniczona. W części zatytułowanej *Studium Dziewiąte – Postęp i upadek* zawarł krytykę tzw. „postępowców” („apostołów” idei postępu), w szczególności pokładanych przez nich wielkich nadziei w rozwoju techniki i mechanizacji pracy. Nie kwestionował zasadności przekonania, że technika i mechanizacja przyczyniają się do zintensyfikowania procesu wytwarzania dóbr oraz większej integracji uczestniczących w tym procesie osób. Wskazywał tam jednak, że zbyt rzadko więcej dóbr wytworzonych oznacza więcej dóbr sprawiedliwie podzielonych, zbyt często natomiast oznacza większy zysk dla najbardziej uprzywilejowanych. Twierdził również, iż zbyt często oznacza ona pogorszenie jakości wytwarzanych produktów, zaś towarzysząca mechanizacji integracja pracownicza prowadzi do zniewolenia człowieka przez maszyny. Nie był oczywiście przeciwko

¹¹ Por. P.J. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i w Kościele*, wyd. cyt., s. 326.

¹² Definiując ową „Sprawiedliwość” pisał, że „nie zawiera żadnej antynomii: jest absolutna i nienaruszalna jako wszelkie prawo i jak wszelkie prawa zrozumiała. Dzięki niej fakty życia społecznego, z natury swojej nieokreślone lub sprzeczne, stają się podatne do zdefiniowania i uporządkowania”. Por. tamże (*Studium Drugie, Rozdział siódmy*).

maszynom – przeciwnie, twierdził, że ich pojawienie się było nieuchronne (stanowić miały „odwrotną formułę podziału pracy”). Nie był też przeciwko bogaceniu się w ogóle, a nawet większemu bogaceniu się jednych aniżeli innych – utrzymywał wręcz, że duch bogacenia się jest nieodłącznie związany z naturą ludzką i każde społeczeństwo musi mieć swoją arystokrację i swoich pariasów. Był natomiast przeciwko pracy traktowanej jako cel sam w sobie, kultowi maszyn traktowanych jako nowe „bóstwo” i czynieniu przez maszyny ludzi bezrobotnymi, bogaceniu się bez najmniejszego umiaru, wąskiej specjalizacji, rutynizacji i monotonii pracy w dużych zakładach przemysłowych oraz spychaniu człowieka na pozycję dodatku do maszyny. Sądzę, że pod tymi przekonaniemmi może się dzisiaj podpisać również spora część liberałów, zwłaszcza tzw. (przez Proudhona) „ekonomistów politycznych” – oni bowiem powinni wiedzieć najlepiej, jak się ma „kondycja gospodarcza” rozwiniętych społeczeństw zachodnich do ich „kondycji” moralnej, czy – ogólniej – duchowej.

VIII.2. Racjonalność według Jeana Jaurès'a (1859–1914)

J. Jaurès był jednym z najbardziej znaczących przedstawicieli socjalizmu końca XIX i początku XX stulecia – nie tylko we Francji, ale również w tzw. II Międzynarodówce (należał do grupy opowiadającej się za demokracją parlamentarną)¹³. Urodził się w Castres (w Prowansji) w niezamożnej rodzinie mieszczańskiej, liceum ukończył w rodzinnym miasteczku, a studia w paryskiej École Normale Supérieure (studiował tam filozofię). Po studiach pracował najpierw jako nauczyciel w liceum w Albi, a później jako wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Tuluzie. Po wyborze (w 1885 r.) na posła z okręgu Tarn przez cztery lata zasiadał w Izbie Deputowanych (należał w niej do grupy centrystów). W wyborach z 1889 r. nie odniósł sukcesu, ale w 1893 r. ponownie został posłem (z górniczego

¹³ Leszek Kołakowski, podkreślając jego znaczącą pozycję w gronie ówczesnych socjalistów, pisze, iż „czynił świadome wysiłki, aby zintegrować w jednej wizji świata tradycje najrozmaitsze, filozoficzne i polityczne, podkreślając zbieżności najrozmaitszych usiłowań intelektualnych i moralnych, które w wielu nurtach historii wykryć się dadzą pod pozorami niezgody”, dodając, iż „chciał być koncyliatorem uniwersalnym, co mu też wyrzucali polityczni i filozoficzni przeciwnicy [...]”. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, wyd. cyt., s. 450 i d.

okręgu Carnaux) – tym razem przyłączył się w Izbie Deputowanych do frakcji Niezależnych Socjalistów, kierowanej przez Aleksandra Milleranda (opowiadali się oni za ewolucyjną drogą dochodzenia społeczeństwa do ustroju socjalistycznego). W tym samym roku obronił na Sorbonie rozprawę doktorską na temat źródeł socjalizmu niemieckiego – przedstawił w niej tezę, że „socjalizm narodził się w umyśle niemieckim”, udział w jego powstaniu mieli m.in. Luter, Kant, Fichte i Hegel, a przełom nastąpił wówczas, gdy „Marks wdrożył swój umysł w dialektykę heglowską i połączył cały ruch ekonomiczny w Anglii z tą dialektyką socjalistyczną”¹⁴. W 1895 r. zaangażował się w tzw. „sprawę Dreyfusa” (obronę kapitana francuskiej armii żydowskiego pochodzenia, oskarżonego o szpiegostwo na rzecz Niemiec i skazanego na dożywotnią deportację z Francji). Sprawa ta podzieliła francuską opinię publiczną na opowiadającą się za rewizją procesu mniejszość (w tym gronie znajdowała się m.in. republikańska lewica) oraz na opowiadającą się za utrzymaniem kary dla „zdrajcy” większość. W trakcie późniejszego dochodzenia okazało się, że koronny dowód tej zdrady został „sfabrykowany” przez majora Esterkazy’ego, ale wytoczony przeciwko niemu proces zakończył się uniewinnieniem.

Wybory z 1898 r. pokazały, że większość ówczesnego społeczeństwa francuskiego dawała wiarę tym politykom, którzy problemy Francji tłumaczyli „spiskiem Żydów, masonów i protestantów”. Wśród przegranych znalazła się frakcja Niezależnych Socjalistów Milleranda, w tym Jaurès. W wyborach z 1902 r. uzyskał jednak ponownie mandat do Izby Deputowanych. W ostatnich kilkunastu latach życia prowadził działalność na rzecz zjednoczenia ruchu socjalistycznego (miał znaczący udział w doprowadzeniu do zjednoczenia w 1905 r. Francuskiej Partii Socjalistycznej z Socjalistyczną Partią Francji) oraz zbliżenia francusko-niemieckiego (w antyniemieckich kręgach zyskał tym przydomek: „Herr Jaurès”). Opowiadał się również za formalnoprawnym rozdziałem Kościoła od państwa, w tym za likwidacją subwencji państwowych dla organizacji kościelnych (stało się to faktem w grudniu 1905 r.) oraz udziałem socjalistów w rządzie. Występował natomiast przeciwko prowadzonej przez Francję polityce kolonialnej oraz sojuszowi tego kraju z Rosją. W 1904 r. wraz z grupą socjalistów założył dziennik „L’Humanité”. Został zamordowany przez nacjonalistę francuskiego 31 lipca 1914 r. Na dorobek pisarski Jaurèsa

¹⁴ Por. J. Jaurès, *U źródeł socjalizmu niemieckiego*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 67 i d.

składa się zarówno znaczna ilość artykułów prasowych, jak i kilka większych rozpraw – takich m.in. jak *Wojna francusko-niemiecka 1870–1871* (1908 r.), czy *Nowa armia* (1910 r.).

Działający w II Międzynarodówce marksistowscy „ortodoksi” zarzucali Jaurèsowi, podobnie zresztą jak wielu innym działającym w tym stowarzyszeniu socjalistom, tzw. „rewizjonizm”, to znaczy nietrzymanie się poglądów i postulatów Marksa – W.I. Lenin w „oskarżycielskim” dokumencie zatytułowanym „Marksizm a rewizjonizm”, zalicza go do „elementów, najmniej zdolnych do walki, najbardziej chwiejnych i zdradzieckich”, a w konsekwencji szkodzących ideologicznie i praktycznie takiej „wielkiej” sprawie, jaką jest najpierw walka klas, a później panowanie klasy robotniczej¹⁵. Jaurès ustosunkowywał się do tych zarzutów m.in. w odczycie wygłoszonym 10 lutego 1900 r. w paryskim Towarzystwie Naukowym. Głównym tematem jego wystąpienia było przedstawienie głośnego w środowiskach lewicowych tamtego okresu sporu między broniącym marksistowskiej „ortodoksji” Karolem Kautskym a jednym z bardziej znaczących „rewizjonistów” Edouardem Bernsteinem, autorem niemożliwej do przyjęcia przez marksistowskich „ortodoksów” formuły: „ruch jest wszystkim, cel niczym”¹⁶. Wprawdzie na wstępie stwierdził, że „jest na ogół po stronie Kautsky’ego” („w sprawie zasad i metody socjalizmu”), jednak nieco dalej dodawał, że „popiera częściowo Bernsteina” i – co więcej – uważa, że „w samym marksizmie tkwią możliwości uzupełnienia i odnowienia marksizmu” („uzupełnienia” chociażby o bernsteinowską tezę, że „każda wielka rewolucja wyrasta równocześnie z powolnej ewolucji ekonomicznej i z rozstrzygającej interwencji klasy uciskanej”), a tak w ogóle, to „chciałby, żeby partia socjalistyczna była miejscem geometrycznym wszystkich wielkich spraw, wszystkich wielkich idei” itd., bowiem tylko w ten sposób można w ruchu socjalistycznym wznieść się ponad „spory, podziały i przeciwieństwa obecnych szkół” oraz doprowadzić w nim do zjednoczenia

¹⁵ Por. W.I. Lenin, *Marksizm a rewizjonizm*, w: *Dzieła wybrane*, tom pierwszy, Warszawa 1955, s. 63 i d. Wystawiając generalną ocenę poglądów głoszonych przez działaczy II Międzynarodówki stwierdza, że „jedynym marksistą w międzynarodowej socjaldemokracji, który wychodząc z założeń konsekwentnego materializmu dialektycznego wystąpił z krytyką tych nieprawdopodobnych banałów, jakie tu napletli rewizjoniści, był Plechanow”.

¹⁶ Chodziło mu w niej o to, że „ruch socjalistyczny jest w stanie wywalczyć liczne przemiany, które stopniowo wprowadzają w życie coraz więcej socjalistycznych wartości, że partia, która by żyła oczekiwaniem na jednorazową wielką katastrofę, działałaby wbrew interesom proletariatu”. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, wyd. cyt., s. 436 i d.

(„abyśmy mogli przeciwstawić nasze socjalistyczne braterstwo swarom społeczeństwa burżuazyjnego”)¹⁷.

To poszukiwanie sojuszników gdzie się tylko da, nawet za cenę pewnego pluralizmu w poglądach na życie społeczne, jest charakterystyczne dla Jaurès'a w całej jego działalności jako polityka, ideologa oraz organizatora ruchu socjalistycznego. Już w swojej rozprawie doktorskiej próbował „przerzucać pomosty” między zorientowanym na uzyskanie wartości świata nadprzyrodzonego Lutrem oraz zorientowanym całkowicie na świat ziemski (i negującym istnienie owego nadprzyrodzonego świata) Marksem. Po pojawieniu się na scenie politycznej partii anarchistów i takich krokach jej członków jak rzucenie (9 grudnia 1893 r.) przez Augusta Vailanta bomby na amfiteatr w Pałacu Burbońskim, podjął próbę dialogu z ideowymi liderami tego ruchu M. Bakuninem i P. Kropotkinem; jego szkic na temat anarchizmu zaczyna się od charakterystycznego dla podejścia Jaurès'a stwierdzenia: „Rozumieć – to nasz pierwszy obowiązek”, a kończy się niemniej znamienym dla niego wyznaniem wiary w „Ludzkłość”, która „zostanie wyzwolona trojakim działaniem: jednostek rozwijających swoją energię myślową, grup robotniczych ćwiczących się w wolnej solidarności i proletariatu zorganizowanego jako partia klasowa, krocząca do zdobycia władzy”¹⁸.

Już w przywołanej tutaj wypowiedzi Jaurès'a można dostrzec pewien „ukłon” pod adresem liberalizmu. Jeszcze więcej takich słów zachęcających liberałów do dialogu i współdziałania z socjalistami pojawia się w jego artykule pt. *Socjalizm i wolność*, opublikowanym (w grudniu 1898 r.) na łamach liberalnego „Revue de Paris”. Zwracał w nim m.in. uwagę na to, że „zbyt często przeciwnicy nasi, źle poinformowani, mieszają socjalizm kolektywistyczny, czyli komunizm, z socjalizmem państwowym, a ponieważ ten przejawia się tylko w ustawach wprowadzających reglamentację i przymus, wydaje się im, że przymus stanowi istotę socjalizmu. W istocie zaś między kolektywizmem a socjalizmem państwowym istnieje przepaść”¹⁹. W dalszej części wskazywał na kolejne rozbieżności między komunizmem i socjalizmem państwowym oraz zbieżności między tym ostatnim i liberalizmem – poza odrzuceniem przymusu (jako metody urzeczywistniania postulowanego porządku społecznego) wspólne dla obu

¹⁷ Por. J. Jaurès, *Bernstein i ewolucja metody socjalistycznej*, w: *Pisma wybrane*, wyd. cyt., s. 386 i d.

¹⁸ Por. tamże, s. 144.

¹⁹ Por. tamże, s. 326 i d.

opcji ma być uznanie prawa do własności prywatnej („W przeciwieństwie do tego kolektywizm, czyli komunizm, znosząc prywatną własność środków produkcji, tworzy nowe społeczeństwo...”) oraz obrona obywatelskich wolności; „Mówić, że wolność polityczna i wolność intelektualna – pisał tam – znikną wraz z ustanowieniem własności społecznej [o co walczą socjaliści – uw. własna], to twierdzić, że ekonomiczna zależność klasy robotniczej jest warunkiem wolności [...]. Nigdy racja wysuwana przeciwko nadziei poprawy nie zakrawała bardziej na ironię, nigdy paradoks nie był bardziej okrutny. My marzymy, aby wolność i braterska równość weszły w głąb codziennego życia społeczeństwa, którego treścią jest praca. Chcemy, aby żaden człowiek w fabryce czy na roli nie był narzędziem innego człowieka. Chcemy, aby nikt z pracujących nie był przedmiotem wyzysku, by nikt nie był wyłączony z dziedzictwa humanistycznego patriotyzmu, nagromadzonego przez pokolenia. I domagamy się, aby każda jednostka ludzka, korzystając z prawa współwłasności środków pracy, które są środkami do życia mogła zatrzymać dla siebie cały produkt swego wysiłku i miała zapewniony współudział w kierowaniu pracą” i w ten oto sposób „podnosimy każdą jednostkę do godności”, „wyzwalamy ją z jarzma ekonomicznego”, „każdemu obywatelowi przyznajemy jednakowe prawa i jednakową żywą wolę” i „na solidnych i głębokich podstawach systemu ekonomicznego budujemy ową społeczność ludzi myślących, o której tak wspaniale mówił Leibniz”.

W tym odsłonięciu najgłębszych marzeń, pragnień i nadziei tzw. socjalizmu państwowego zawiera się sedno racjonalizmu społecznego Jaurès’a i tych socjalistów, którzy stawiali i stawiają nie na rewolucję, przemoc i przymus ze strony stosunkowo nielicznej grupy „bojowników” (ludzi „egzaltowanych i zgorzkniałych w wyniku porażki, spragnionych odwetu i przerażonych brakiem kontaktu z życiem”), lecz na „ewolucję rewolucyjną”, dokonywaną siłami mas pracowniczych, ale nie ciemnych i powodowanych żądzą rewanżu za doznane krzywdy i upokorzenia, lecz energią „pobudzoną już przez Reformację i Odrodzenie” i „czynną wolą wielu jednostek” do zmiany. W opublikowanym na łamach „Cahiers de la Quinzaine” cyklu artykułów pod tytułem *Ewolucyjna rewolucja* nawoływał oczywiście do owej „ewolucyjnej rewolucji”, ale także apelował o niedawanie posłuchu owym „egzaltowanym i zgorzkniałym” bojownikom robotniczej sprawy, lecz podążanie za wskazaniem takich przywódców jak chociażby Wilhelm Liebknecht, który „uważał całą taktykę partii [socjalistycznej – uw. własna] za taktykę z konieczności warunkową i zmienną”

i wskazywał (na łamach „Vorwärts”, organu Socjaldemokratycznej Partii Niemiec) m.in., że uciekanie się do argumentu siły (zamiast siły argumentów) „może nabrać charakteru kontrrewolucyjnego”.

Z grona owych „egzaltowanych” Jaurès wyłączył wprawdzie Marksa, jednak jednocześnie wskazywał, iż w niejednej kwestii się mylił – chociażby w takiej jak wyznaczenie robotnikom 50 lat na osiągnięcie „dojrzałości do przejęcia władzy politycznej” („termin ten właśnie minął”) czy uzależnianie zwycięstwa socjalizmu w Europie zachodniej od zwycięskich wojen sił postępowych (liberalnych i socjalistycznych) w Europie wschodniej; „Marksowi wydawało się, że dopóki carat nie będzie obalony, nie może być mowy o rewolucji w Europie zachodniej. [...] O jakich jeszcze innych wojnach zewnętrznych i domowych myślał Marks? Zapewne o wojnach, które miały wyzwolić Włochy oraz zjednoczyć państwo niemieckie [...]. Być może również przejął on myśl Engelsa, który podróżując po Francji po dniach czerwcowych roku 1848, pisał w swych notatkach z podróży, że we Francji socjalizm może zwyciężyć jedynie w wyniku wojny domowej robotników przeciwko chłopom. Na szczęście tak nie jest i nie będzie”²⁰. Dla ortodoksyjnego marksisty te uwagi brzmią jak obelga (bo rzecz jasna, mogą się mylić wszyscy inni, tylko nie Marks), a uznanie Marksa za twórcę wizji owej „wspaniałej ewolucji rewolucyjnej” to kompletne nieporozumienie – bo jeśli Marks mówił już o rewolucji (a przecież mówił o niej wielokrotnie) to raczej o „rewolucyjnej rewolucji”, to znaczy takiej, która zmiecie z powierzchni Ziemi wszystkich wyzyskiwaczy oraz o „rewolucji wszystkich innych rewolucji”, to znaczy czymś, co zacznie się w jednym kraju, a później – niczym rwąca rzeka – porwie wszystkie pozostałe.

²⁰ Por. J. Jaurès, *Ewolucja rewolucyjna*, w: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 508 i d. Wiele wskazuje na to, że Jaurès nie miał całkowitej jasności czy jeszcze jest, czy też już nie jest marksistą. Niejednokrotnie jednak wydawało mu się, że albo jest bliski poglądom ideowego fundatora komunizmu, albo ów fundator ma niewiele wspólnego z krytykowanym przez niego komunizmem, albo też, że stosunkowo łatwo można tak skorygować jego błędy, aby mógł się on pod nimi podpisać „socjalista państwowy”. Takich „drobnych poprawek” zresztą niejednokrotnie dokonywał, żeby tylko tytułem przykładu przywołać jego opublikowany (we wrześniu 1901 r.) na łamach „Cahiers de la Quinzaine” artykuł pt. „Socjalizm a życie” – twierdził w nim m.in., że „istotą komunizmu jest poszanowanie dla życia”, „A kiedy proletariat osiągnie władanie, kiedy ustanowiony zostanie komunizm, cały wysiłek ludzkości nagromadzony w ciągu wieków, stworzy jak gdyby życzliwą i pogodną aurę, przyjmując każdą osobowość ludzką od chwili jej narodzenia się i zapewniając jej pełny rozwój” (por. tamże, s. 561).

Tymi krytycznymi uwagami na temat „proroctw” Marksa zgłaszał Jaurès swoje wątpliwości co do całkowitej racjonalności myślenia ideowego fundatora komunizmu. W znacznie szerszym zakresie wyraził je w artykułach: „Kwestia metody” oraz „Proletariat a ojczyzna”. W pierwszym z nich przyznawał wprawdzie, że zasługą Marksa było „zbliżenie do siebie i połączenie idei socjalizmu i ruchu robotniczego”, jednak sam opowiadał się za niemarksofską „metodą” urzeczywistnienia socjalizmu – niemarksofską, bowiem nie przez rewolucję, lecz przez „wzrost proletariatu, który się z nim utożsamia. Jest to odpowiedź podstawowa, zasadnicza” i możliwie najbardziej ogólna. Przełożona na konkrety oznacza „określone formy: głosowania powszechnego, ruchu zawodowego, spółdzielczości, różnych postaci władzy publicznej i demokratycznego państwa”. Aby jednak nie pozostawić wątpliwości co do owej „metody” dodawał dalej: „dzisiaj historia wyeliminowała sposób pojmowania rewolucji proletariackiej przez Marksa, Engelsa i Blanquiego”. W drugim z wymienionych wyżej artykułów polemizował z tezą, że „robotnicy nie mają ojczyzny” lub też – co na jedno wychodziło ideowym fundatorom komunizmu – że ojczyzną proletariatu jest „cały świat pracy” (stąd, podsumowując *Manifest komunistyczny*, wzywali: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”). Wprawdzie Jaurès zgadzał się z Marksem, że „z rozjątrzonego serca proletariuszy wydobywa się niekiedy ten bolesny, straszny okrzyk: «Nie ma dla nas ojczyzny!», ale przedstawiał go jako głos nawołujący nie do zniesienia jakiegokolwiek ojczyzny, lecz przeobrażenia starych ojczyzn w nowe „proletariackie, ludzkie ojczyzny”, to znaczy takie, w których „będzie usuwany wyzysk jednostki przez jednostkę, będzie też usuwany wyzysk jednego narodu przez drugi” itd.; ale przecież nie będą usuwane – w imię proletariackiego internacjonalizmu – same narody, w tym ich tradycje rewolucyjne. Zauważał jednak, iż w samym *Manifestie komunistycznym* kwestia ta została przedstawiona w sposób zbyt prosty i „nieco brutalny”, a jego autorzy „Marks i Engels mimo wysiłków swej dialektyki i swej erudycji nigdy nie zrozumieli do głębi francuskiej tradycji rewolucyjnej” – bo ta (podobnie zresztą jak tradycje rewolucyjne we Włoszech, w Niemczech czy na Węgrzech) wyraża nie tylko potrzeby klasowe, ale także narodowe klas uciskanych i wyzyskiwanych. W zakończeniu tego artykułu przypominał tych „bohaterskich bojowników, którzy w oblężonym przez Niemców Paryżu w roku 1870 bronili całości ojczyzny republikańskiej”²¹.

²¹ Por. tamże, s. 678 i in. Kontynuację tych wywodów zmierzających do uzasadnienia tezy, że walka proletariatu o zniesienie dyskryminacji klasowej nie oznacza walki o zniesie-

W latach 1905–1914 występował przy różnych okazjach i w różnej formie przeciwko siłom dążącym do rozstrzygnięcia problemów klasowych, narodowych i międzynarodowych na drodze zbrojnej. W referacie, który zamierzał wygłosić na kongresie Niemieckiej Partii Socjalistycznej w Berlinie (w lipcu 1905 r.), ale na polecenie kanclerza Rzeszy Niemieckiej Bülowa zakazano mu udziału w tym spotkaniu, wzywał – w imię socjalistycznych ideałów – wszystkich Niemców i wszystkich Francuzów do rozwiązywania swoich problemów wewnętrznych i zewnętrznych na drodze pokojowej. „My, socjaliści – pisał – nie boimy się wojny. Jeśli tylko wybuchnie, potrafimy spojrzeć wypadkom prosto w oczy, by obrócić je, jak tylko potrafimy najlepiej, na rzecz niepodległości narodów, wolności ludów, wyzwolenia proletariatu. Wojna budzi w nas zgrozę i wstręt bynajmniej nie z powodu jakiegoś głupiego, nerwowego sentymentalizmu. Rewolucjonista godzi się z ludzkim cierpieniem, jest ono koniecznym warunkiem wielkiego postępu ludzkiego [...]. Ale teraz, w dzisiejszej Europie, nie w drodze wojny międzynarodowej dokona się dzieło wolności, sprawiedliwości i zaspokojone zostaną pretensje jednego ludu w stosunku do drugiego”²². Natomiast w ogłoszonym na kilkanaście dni przed wybuchem I wojny światowej dramatycznym apelu – zatytułowanym: „Konieczna zimna krew” – wzywał przywódców ówczesnych europejskich mocarstw do kontynuowania polityki dialogu i niepodejmowania „polityki siły”, a wszystkich ludzi dobrej woli do zachowania „zimnej krwi” i „jasnej myśli” – „potrzebne są ludziom – pisał tam – stalowe nerwy, a raczej potrzebny im jest jasny, spokojny i niezmacony rozum. Trzeba nam dziś apelować do inteligencji ludu, do jego zdolności myślenia. [...] Niebezpieczeństwo jest wielkie, ale nie jest nieuniknione, pod warunkiem, że zachowamy jasny umysł i twardą wolę, że potrafimy zdobyć się jednocześnie na heroizm cierpliwości i na heroizm działania. Jasna świadomość naszego obowiązku da nam siłę, żeby ten obowiązek spełnić”²³. W tym samym dniu, w którym ukazał się w „Humanité” ten apel, Jaurès został

nie odrębności narodowych zawiera jego opublikowana w 1911 r. książka pt.: *Nowa armia* (*L'Armée Nouvelle*), w pol. przekładzie *Armia Ludowa* – dowodził w niej, że owa „nowa armia” ma być oczywiście „ludowa”, ale też i narodowa, to znaczy „rekrutowana spośród wszystkich klas obywateli” i mająca taki system dowodzenia, który „odpowiada najlepszym tradycjom i najśmielszym dążnościom francuskiej demokracji rewolucyjnej, jak i obecnym potrzebom obrony narodowej” (por. tamże, s. 782 i in.).

²² Por. tamże, s. 796 i d.

²³ Por. tamże, s. 998 i in.

zamor-
dowany.

Post scriptum

Przyjmowana i upowszechniana przez Jaurès'a koncepcja racjonalności społecznej pojawiała się oczywiście w różnych jego wystąpieniach. Wyraźnie widoczna jest ona m.in. w przywołanym tutaj apelu o zapobieżenie wojnie. Można ją nazywać (za Leszkiem Kołakowskim) „koncyliaryzmem”, dodałbym: „koncyliaryzmem globalnym”, bowiem u jej podstaw znajduje się założenie, że dla ukształtowania racjonalnych stosunków społecznych szczególnie ważne jest znalezienie tego, co łączy ludzi „dobrej woli” i „jasnej myśli” oraz pozwala ich zjednoczyć w dziele wypracowywania i wdrażania zasad filozofii „dialogu ponad podziałami”. W ten tylko bowiem sposób można zapobiec takim wielkim nieszczęściom, jakie stanowią wojny i rewolucje społeczne. Racją najwyższą jest tutaj oczywiście nie dobro któregoś z narodów czy którejś z klas społecznych, lecz dobro wszystkich (bo konflikty te nie pozostawia zwycięzców), natomiast racjami mniej lub bardziej bezpośrednio ją dopełniającymi są – dobra narodowe, klasowe i jednostkowe tych wszystkich, którzy płacą w tych wojnach i rewolucjach cenę życia i cierpienia.

Nie ulegało dla Jaurès'a wątpliwości, że w tych lokalnych i globalnych konfliktach najwyższą cenę przychodzi zapłacić najsłabszym grupom społecznym, co sprawia, że ta filozofia „dialogu ponad podziałami” przybiera i – w przekonaniu socjalistów – przybierać musi charakter klasowy. Jest jednak również głęboką wymową fakt, że w tym wygłoszonym „za pięć dwunasta” przed wybuchem wielkiego światowego konfliktu apelu Jaurès mówi nie tyle o klasach społecznych, co o europejskich państwach i nawołuje ich rządy do podjęcia rokowań, zakładając oczywiście, że „istnieje jeszcze szansa pokojowego rozwiązania”, a rządzący będą chcieli i będą potrafili rozmawiać ze sobą o pokoju. Założenie to okazało się oczywiście bezzasadne, jednak późniejsze wydarzenia pokazały, że błąd tkwił nie w myśleniu Jaurès'a, lecz po stronie tych wszystkich, którzy stawiali na militarne rozstrzygnięcia, przygotowywali się do nich od dłuższego czasu i byli przekonani, że z tej konfrontacji wyjdą zwycięsko; takie przekonanie było udziałem nie tylko rządzących w państwach, które wywołały I wojnę światową, to znaczy w Rzeszy Niemieckiej oraz w krajach wspierających

jej politykę zbrojnej konfrontacji, ale także większości zwyczajnych Niemców czy Austriaków²⁴.

W swojej koncepcji racjonalności społecznej Jaurès stawiał oczywiście na tych zwyczajnych ludzi, w tym na tzw. proletariat – nie tylko na jego pracę, ale także zdolność do współdziałania we „wspólnej sprawie”, rozwijania się oraz osiągania coraz wyższych poziomów zawodowej sprawności, rozumności, moralności, patriotyzmu itd. Przywoływał przy tym liczne przykłady jego zbiorowej (kolektywnej) mocy sprawczej w różnych sferach życia społecznego – w wytwarzaniu dóbr materialnych, w organizowaniu się w związki pracownicze, w wywieraniu nacisku na kapitalistów oraz na władze polityczne, w niszczeniu (jako siła rewolucyjna) starych struktur społecznych, a nawet w tworzeniu nowego typu sił zbrojnych (Armii ludowej) oraz w sprawowaniu w nich niższych stanowisk dowódczych. Natomiast dosyć oględnie wypowiadał się na temat obsadzania przez poszczególnych proletariuszy decyzyjnych stanowisk w parlamencie, w rządzie, w sądownictwie, administracji czy w szkolnictwie. W momencie, gdy już trzeba było postawić tę kwestię zgadzał się z tymi politykami, którzy utrzymywali, że tak jak jest być nie powinno (bo panuje „ucisk, biurokracja i monopole”) oraz polemizował z takimi nowatorami jak liberałowie, którzy utrzymywali, że problem ten rozwiąże wolna konkurencja. Natomiast jego odpowiedzi na pytanie: jak z tymi decyzyjnymi stanowiskami być powinno? kończyły się z reguły na postulacie wprowadzenia takiego systemu wyborczego, aby ów proletariat miał jakąś reprezentację – np. aby w parlamencie było więcej niż „kilku robotników” oraz byli w nim jacyś chłopi (bo „nie ma w nim ani jednego”). Podkreślał przy tym, że owa reprezentacja nie tylko powinna stanowić elitę społeczną, ale także powinna być wyłoniona z „elity ludu” („Elita ludu miała zawsze niezwykle przeblęski ciekawości”).

Trzeba dodać, że w całym bogatym dorobku pisarskim Jaurès’a nie tylko nie pojawiają się rewolucyjne postulaty, ale również tzw. „twarde” rewolucyjne słowa – takie jakie pojawiają się chociażby w pismach socja-

²⁴ Charakteryzując sytuację w Niemczech przed wybuchem I wojny światowej, Jerzy Krasuski pisze: „Znamienne jest, że w momencie wybuchu wojny prawie wszyscy Niemcy odetchnęli z ulgą. Ciągnęli na nią z niebywałą ochotą i entuzjazmem. [...] Ruszając na front z pieśnią na ustach, czuli się jak człowiek rzucający cały swój los na jedną kartę, by wyrwać się z kręgu wrogów”. Por. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004, s. 312.

listycznych radykałów w rodzaju Augusta Blanquiego²⁵. Wyrażenia takie nie pojawiają się u niego jednak nie dlatego, że te niejednokrotnie „porażające” swoją oczywistością stwierdzenia uznawał za bezzasadne, lecz dlatego, że uznał ich publiczne wypowiedzianie za urażające proletariacką dumę, a co za tym idzie nie służące realizacji jego filozofii „dialogu ponad podziałami”. Dzisiaj, po dramatycznych wydarzeniach, których doświadczyły w XX stuleciu społeczeństwa wielu krajów, jakby łatwiej nam ocenić i docenić tę filozofię.

²⁵ Przypomnę tylko, że „urodzony rewolucjonista” i uczestnik wielu rewolucyjnych wystąpień, które miały miejsce we Francji w latach 1830–1880, wypowiadając się w kwestii „kadr” stwierdzał m.in., że nie może być tak, aby „chłop bretoński [uchodzący we Francji za przykład ciemnoty – uw. własna] wykładał w instytucie”, a „wiejski Bartek pouczał swojego proboszcza”. Por. A. Blanqui, *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 331 i d.

Wykład IX

Racjonalność życia społecznego według komunistów

Dzisiaj, po wielu latach polemik między socjalistami i komunistami, nieco łatwiej wskazać linie demarkacyjne między tymi w gruncie rzeczy różnymi ideologiami, filozofiami oraz programami zaradzenia najpoważniejszym problemom życia społecznego. Jednak w momencie ich narodzin, to znaczy w połowie XIX stulecia, kłopoty z tym mieli wszyscy, nawet ideowi fundatorzy marksizmu, o czym świadczy m.in. rozprawa F. Engelsa pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*; wyróżniony w nim tzw. socjalizm naukowy uznany został przez jej autora, jeśli nawet nie za tożsamy, to co najmniej za zbieżny w wielu istotnych punktach z komunizmem¹. W wykładzie tym nie będę jednak rozwijał tego wątku zbieżności i rozbieżności między socjalizmem i komunizmem. Przedstawię w nim natomiast takie dwie wersje komunizmu oraz związane z nimi koncepcje racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego, o których z przekonaniem można powiedzieć, że nie są „skażone” – jakby powiedzieli ich twórcy – „burżuazyjnymi mrzonkami”, w tym oczywiście „mrzonkami” socjalistów. Pierwsza z nich pojawia się w pismach K. Marksa i F. Engelsa, natomiast druga – W. Lenina.

IX.1. Racjonalność według Karola Marksa i Fryderyka Engelsa

Obaj ideowi fundatorzy komunizmu pochodzili ze środowisk społecznych, które później z taką surowością oceniali oraz przez wiele lat z ogromnym zaangażowaniem zwalczali, to znaczy mieszczańskich, czy też – jak przyjęło się za nimi mówić – „burżuazyjnych”². Ojciec Karola

¹ Por. F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 81 i d.

² Trzeba jednak przypomnieć, że określenie to pochodzi od francuskiego terminu *bourgeois*, oznaczającego „mieszczanina” lub „mieszczankę” (a także „gospodarza” oraz „gospodynię”).

Marksa był prawnikiem oraz aktywnym uczestnikiem ówczesnego życia politycznego w Nadrenii-Palatynacie. K. Marks urodził się (jako najstarszy z dziesięciorga rodzeństwa) w Trewirze i ukończył w tym mieście szkołę średnią. Później podjął studia humanistyczne najpierw na uniwersytecie w Bonn, a po roku na Uniwersytecie Berlińskim (studiował tam prawo i filozofię). W okresie berlińskim zapoznał się z filozofią G.F. Hegla i przez pewien czas był jej zdecydowanym zwolennikiem – przystąpił nawet do stowarzyszenia Młodych Heglistów (skupiało ono młodzież studentką o poglądach antyklerykalnych i lewicowych). W 1841 r. obronił (na uniwersytecie w Jenie) rozprawę doktorską na temat filozofii Demokryta i Epikura, a w 1842 r. podjął pracę dziennikarską w wydawanym w Kolonii liberalnym piśmie „Reinische Zeitung” (zamieszczał w nim artykuły m.in. na tematy ubóstwa i przestępczości). W 1843 r. założył rodzinę (jego żona Jenny von Westphalen pochodziła z rodziny arystokratycznej), a w kilka miesięcy po ślubie przeniósł się do Paryża. Nawiązał tam współpracę z francuskimi socjalistami oraz republikańskimi radykałami, a także z przebywającym w tamtym czasie w Paryżu Fryderykiem Engelsem. Ten ostatni stał się później jego najbliższym przyjacielem i współpracownikiem. W lutym 1845 r. w wyniku interwencji rządu pruskiego został wydalony z Francji; zrzekł się wówczas pruskiego obywatelstwa.

W latach 1845–1848 mieszkał w Brukseli i brał aktywny udział w tworzeniu struktur organizacyjnych ruchu komunistycznego. W 1847 r. wstąpił do działającej w Londynie organizacji robotniczej (skupiającej głównie niemieckich emigrantów) noszącej nazwę Związek Sprawiedliwych. W tym samym roku zmieniła ją na Związek Komunistów; na jej potrzeby napisany został w 1848 r. *Manifest komunistyczny*. Po wybuchu Rewolucji Lutowej 1848 r., na zaproszenie francuskiego Rządu Tymczasowego przyjechał do Paryża, a później wyjechał do Nadrenii i podjął tam pracę redakcyjną w „Neue Rheinische Zeitung”, lewicowym dzienniku, wspierającym siły rewolucyjne w krajach niemieckich. Po stłumieniu robotniczych wystąpień władze pruskie postawiły Marksa przed sądem (jednym z zarzutów było niepłacenie podatków). Został on wprawdzie przez sąd uniewinniony, jednak władze uznały go za obcokrajowca i nakazały mu (w maju 1849 r.) opuszczenie Prus. Od sierpnia 1849 r. do śmierci mieszkał w Londynie, prowadząc bardzo skromne życie; w latach 1850–1864 żył wraz ze swoją rodziną (miał czwórkę dzieci) wręcz w ubóstwie. Głównym źródłem jego dochodów była praca korespondenta amerykańskiej gazety „The New York Tribune” oraz wsparcie finansowe ze strony Engelsa.

Sytuacja materialna K. Marksa i jego rodziny uległa pewnej poprawie po tym jak został jednym z liderów założonego w Londynie Międzynarodowego Stowarzyszenia Ludzi Pracy (tzw. I Międzynarodówki). W tej skupiającej przedstawicieli robotników angielskich, francuskich i niemieckich organizacji był członkiem Rady Generalnej; reprezentował w niej raczej opcję socjalistyczną niż komunistyczną³. Takie było przynajmniej przekonanie lidera lewicowych radykałów w tym gremium M. Bakunina – K. Marks toczył z nim oraz z jego zwolennikami gwałtowne polemiki do 1872 r., to znaczy do kongresu tego stowarzyszenia w Hadze; zwyciężyła na nim wprowadzić tzw. frakcja ugodowa, ale kongres ten okazał się początkiem końca I Międzynarodówki; na wniosek Engelsa jej główna siedziba została przeniesiona z Londynu do Filadelfii (w Stanach Zjednoczonych), gdzie została rozwiązana w 1876 r. Marks był już wówczas postacią znaną w ruchu robotniczym, a jego trzypięciotomowe dzieło życia pt. *Kapitał* było już napisane i opublikowane⁴. Po dramatycznych doświadczeniach Komuny Paryskiej ponownie zaczął się dystansować od socjalizmu i socjalistów – dał temu wyraz m.in. w *Krytyce programu gotajskiego* (programu Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej)⁵. W ostatnich kilku latach życia Marks przeżył dwie tragedie rodzinne (śmierć żony oraz najstarszej córki) oraz borykał się z chorobą płuc (była ona bezpośrednią przyczyną jego śmierci).

Fryderyk Engels pochodził z zamożnej rodziny mieszczańskiej – jego ojciec był właścicielem fabryki włókienniczej w Barmen (w Nadrenii)

³ Świadczy o tym m.in. napisany przez niego *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, oraz *Ogólny Statut Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*; w drugim z tych dokumentów na dalszy plan przechodzą akcenty rewolucyjne, natomiast na pierwszy wysunięte zostają bliskie socjalistom elementy organizacyjne. Por. tamże, t. I, s. 360 i d.

⁴ W przedmowie do pierwszego angielskiego wydania tomu pierwszego (z 1867 r.) przedstawił je jako dzieło całkowicie naukowe, badające „kapitalistyczny sposób produkcji i odpowiadające mu stosunki produkcji i wymiany”, tak jak „fizyk bada procesy przyrody bądź tam, gdzie występują w najbardziej wyrazistej postaci i najmniej zmaćnione są zakłócającymi je wpływami, bądź też w miarę możliwości dokonuje doświadczeń w warunkach zapewniających niezakłócony przebieg procesu”. Por. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1956, s. 4

⁵ W liście do W. Brackiego (z 5 maja 1975 r.) napisał, że w jego przekonaniu program ten „jest stanowczo nie do przyjęcia i jest programem demoralizującym partię”, i „jest nic nie wart. Niezależnie nawet od tego, że uświęca dogmat wiary lassalowskiej”. Por. tamże, t. II, s. 7 i d. Wspomniany tutaj Ferdynand Lassalle był jednym z przywódców Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej.

oraz współwłaścicielem fabryki „Ermen and Engels” w Manchesterze (w Anglii). Po przerwaniu nauki (na rok przed maturą) w gimnazjum w Barmen, rodzina wysłała F. Engelsa do Bremy, aby przyuczył się do zawodu handlowca. Przebywał tam w latach 1838–1841, odbywając staż w firmie eksportowej, a jednocześnie ucząc się języków obcych (utrzymywał, że opanował ich 24) oraz studiując dzieła literackie autorów tworzących grupę tzw. „Młodych Niemców” (m.in. Heinricha Heinego). W tym samym czasie zaczął samodzielnie studiować filozofię G.F. Hegla oraz zapoznał się z poglądami niemieckiego anarchisty Maksa Stirnera oraz młodoheglisty Brunona Bauera; w 1845 r. dokonał – razem z Marksem – surowej krytyki jego poglądów⁶. Zaczął również pisywać (pod pseudonimem Fryderyka Oswalda) do gazet. W 1841 r. zgłosił się na ochotnika do wojska (przez rok odbywał służbę w pułku artylerii w Berlinie), a w 1842 r. po raz pierwszy zetknął się z komunizmem (w wydaniu M. Hessa)⁷. W latach 1842–1844 przebywał w Manchesterze – zajmował się tam prowadzeniem rodzinnej fabryki włókienniczej oraz uzupełnieniem swojej edukacji historycznej; miał nawet zamiar napisać historię Anglii z punktu widzenia powstania w niej klasy robotniczej. Poznał wówczas Mary Burns, niewykształconą robotnicę, z którą pozostawał w związku nieformalnym aż do jej śmierci w 1864 r. (później poślubił jej siostrę Lizzy). W 1844 r. doszło do wspomnianego już spotkania w Paryżu z K. Marksem oraz podjęcia z nim współpracy. Razem wstąpili do londyńskiego Związku Sprawiedliwych oraz mieli swój udział w przekształceniu go w Związek Komunistów. Po stłumieniu Rewolucji Lutowej 1848 r. przygotowywali apele, programy i plany działania dla ruchu robotniczego w Europie; w jednym z nich za klęskę robotniczych wystąpień z 1848 r. obwinili „niemieckich liberalnych bourgeois” (ich partię uznali za „bardziej niebezpieczną niż dawnych liberałów”) i wzywali oczywiście tych robotników do

⁶ Zawarta została w *Świętej rodzinie, czyli krytyce krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i Spółce*. L. Kołakowski, charakteryzując to „dziełko” Marksa i Engelsa, pisze, że „*Święta rodzina* jest radykalnym i, rzec można, bezlitosnym pożegnaniem młodoheglizmu. Jest to zjadliwa, szydercza i nielojalna rozprawa z dawnymi sprzymierzeńcami, nade wszystko z Brunonem i Edgarem Bauerami. Książka jest rozwlekła, pełna drobnostkowych kpín, kalamburów tworzonych z nazwiska przeciwników itd. Ma wykazać umysłową nicość i naiwność „świętej rodziny” heglowskiej [...]”. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, wyd. cyt., s. 123 i d.

⁷ Por. tamże, s. 92 i d.

totalnej rewolucji („Ich hasło bojowe powinno brzmieć: «Nieustająca rewolucja»”)⁸.

W późniejszym okresie Engels dzielił czas między działalnością w rodzinnej fabryce (zresztą udaną, bo przynoszącą dochody zapewniające mu dostatnie życie) oraz działalnością w ruchu robotniczym. Napisał szereg wprowadzeń do wydawanych w różnych językach dzieł K. Marksa, a po jego śmierci stał się najpoważniejszym autorytetem dla marksistów (wyznawców poglądów Marksa). Jego samodzielne dokonania to rozprawa pt. *Anty-Dühring* („rozprawiał” się w niej z niemieckim socjaldemokratą Karlem Eugenem Dühringiem, przeciwnikiem Marksa i marksizmu) oraz kilka mniejszych opracowań⁹. Zarówno treść tych dzieł, jak i składane wielokrotnie przez Engelsa hołdownicze deklaracje pod adresem dokonań Marksa skłaniają do wniosku, że w „wykuwaniu” ideowych i programowych podstaw komunizmu jego rola była pomocnicza (żeby nie powiedzieć: drugorzędna). Bez wchodzenia jednak w te szczegóły można przyjąć, że marksizm jest wspólnym „dzieckiem” ich umysłów i – co tutaj dużo mówić – serc, bowiem sporo w nim jest nie tylko ich intelektualnego, ale i emocjonalnego zaangażowania.

Dziela zebrane Marksa i Engelsa to kilkadziesiąt obszernych tomów. Zdumiewa zarówno różnorodność i różnorodność podejmowanych w nich problemów (od globalnych po zupełnie incydentalne), jak i długość listy tych osób, z którymi pragnęli raz na zawsze się rozprawić. Wielu z tych krytykowanych przez nich filozofów i polityków wymienianych jest z nazwiska już w tytułach ich oświadczeń, okólników i rozpraw; jeśli nawet tam się nie pojawiają, to wielokrotnie przywoływani są (z reguły w roli oskarżonych o coś) na kartach tych pism. Przy odrobinie dobrej woli ten daleko idący krytycyzm można tłumaczyć skrajnie trudną sytuacją zarówno ruchu robotniczego, jak i jego ideowych liderów. Sporym zaskoczeniem może być jednak nie tylko to, jak wiele Marks i Engels mają do powiedzenia na „nie”, ale także to, jak niewiele mają do powiedzenia na „tak”, w tym w tak fundamentalnej kwestii, jaką jest postulowane przez nich społeczeństwo komunistyczne.

Przyznają to w jakiejś nawet mierze niektórzy marksiści. Przykładowo: Stanisław Kozyr-Kowalski – wskazując na wyższość teorii marksistowskiej nad każdą inną teorią społeczną – wymienia takie jej części skła-

⁸ Por. K. Marks, F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów*.

⁹ Takich m.in. jak: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884), czy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1888).

dowe jak: a) „teoria struktury klasowej społeczeństwa burżuazyjnego”; b) „teoria walki klas jako przezwyciężenie fatalizmu i automatyzmu ekonomicznego”; c) teoria „partii komunistycznej jako wyraz przekształcenia się klasy robotniczej w «klasę dla siebie»”; d) teoria państwa burżuazyjnego jako „dyktatury klasy panującej ekonomicznie” oraz teoria „obumierania państwa” jako „dyktatora klasowego” (ale nie natychmiastowego jego zgonu, bo wcześniej społeczeństwa budujące komunizm muszą przejść przez dyktaturę proletariatu); e) „teoria narodu i procesów narodotwórczych” (jako teorii przezwyciężania nacjonalizmu i kosmopolityzmu oraz wykształcania proletariackiego patriotyzmu i internacjonalizmu); f) teoria moralności form świadomości społecznej oraz jej klasowego charakteru; g) teoria religii jako formy świadomości społecznej oraz jej klasowego charakteru; h) teoria nauki i ideologii (również jako klasowych form świadomości społecznej); i) teoria osobowości jako „wytworu historycznych działań jednostki w społeczeństwie”, a także jej „klasowych typów”, „konieczności przezwyciężenia burżuazyjnej osobowości” i wykształcenia „komunistycznego ideału człowieka”¹⁰.

Nawet z tego skrótego zestawienia łatwo można się zorientować, że w marksistowskiej koncepcji życia społecznego (w tzw. materializmie historycznym), zdecydowanie więcej jest na „nie” (na „nie” wobec wszystkiego, co doprowadziło do wykształcenia kapitalizmu oraz co stanowi o jego trwaniu, rozwijaniu się i „zawłaszczaniu” kolejnych obszarów), niż na „tak” wobec komunizmu. Nawet w tych punktach, w których autor tego kompendium wiedzy o marksistowskiej koncepcji życia społecznego już w tytułach podrozdziałów zapowiada prezentacje komunizmu, sprowadza się ona do ogólników na temat „bezklasowej wspólnoty komunistycznej”, „dialogu komunistów z postępowymi myślicielami i ruchami religijnymi” czy „komunistycznego ideału wszechstronnie rozwiniętej osobowości”, przy czym nawet tutaj pojawiają się konfrontacyjne stwierdzenia; np. mówi się tam, że „Wszechstronny rozwój ludzi może być wykuwany w ich świadomej mechanizmów życia społecznego walce przeciwko siłom starego świata, przeciwko zacofaniu technicznemu, społecznemu i kulturalnemu” itd. Potwierdza to oczywiście, że marksizm – w odróżnieniu od wielu innych koncepcji życia społecznego, w tym koncepcji socjalistycznych – jest przede wszystkim teorią walki, a nie teorią pokojowego współistnienia czy dialogu ponad podziałami.

¹⁰ Por. S. Kozyr-Kowalski, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972.

Ma to być przy tym – i w przekonaniu jej „ortodoksyjnych” zwolenników jest – teoria całkowicie racjonalna, to znaczy mająca mocne uzasadnienie i stanowiąca trafny opis oraz wyjaśnienie tego wszystkiego, co w życiu społecznym było, jest i będzie. Kwestii tej Karl R. Popper poświęcił znaczną część swojego *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów*. Była już o tym mowa w *Post scriptum* do platońskiej koncepcji racjonalności życia społecznego. Przypomnę zatem krótko, że zdaniem autora tej rozprawy, „protoplastą” marksistowskiej koncepcji życia społecznego, w tym jego racjonalności i racjonalizacji był Platon, natomiast jej bezpośrednim poprzednikiem i „położnikiem”, to znaczy filozofem, który miał najbardziej znaczący udział w tym, że najpierw pojawiła się w umysłach Marks’a i Engels’a, później „przyszła na świat” i zaczęła – początkowo w postaci „widma komunizmu”, a następnie coraz bardziej realnej i coraz bardziej przerażającej rzeczywistości „krążyć po Europie” – był G.W.F. Hegel. To właśnie w jego pismach Marks i Engels mieli znaleźć wyjaśnienie zarówno globalnych, jak i lokalnych procesów społecznych, w tym wskazanie tych sił sprawczych, które stanowią o ich dynamice, charakterze i kierunku zmian, a także – co było i jest dla marksizmu równie ważne – uzasadnienie dla formułowanej przez nich generalnej tezy, że historia świata nie jest historią pokoju czy „areną szczęścia ludzkości”, lecz areną walki i przeżywania przez poszczególne ludy, narody i klasy społeczne raz większego, innym razem mniejszego nieszczęścia¹¹.

Według Hegla, za tym wszystkim kryje się wszystkomogący, wszystkowiedzący, wszystkorozumiejący i samorealizujący się Weltgeist (Duch Świata) – zawsze obecny w tym, co się dzieje w dziejach (w realnym świecie), zawsze mający „rację”, a nawet będący Najwyższą Racją (w swojej „najczystszej” formie ma to być bowiem Rozum Wszechświata) i zawsze sprawiający, że to, co jeszcze wczoraj było w miarę rozumne, dzisiaj już jest znacznie mniej rozumne, a jutro czy pojutrze utraci całkowicie swoją rozumność lub też – mówiąc bardziej brutalnie – wszystko to, co istniało, istnieje czy istnieć będzie „mocą swojego przeznaczenia skazane jest na zagładę”. Wyjaśniając to jakże ważne dla marksistowskiego myślenia o racjonalności dziejów przekonanie, Engels pisał: „Teza heglowska obraca się za sprawą samej dialektyki heglowskiej we własne przeciwieństwo:

¹¹ „Hegel maluje posępny obraz tego, co nazywa «codziennym życiem»” oraz przypomina, że według niego „historia świata nie jest areną szczęścia. Okresy szczęścia są w niej pustymi kartami [...]”. Por. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, wyd. cyt., s. 95 i in.

wszystko, co jest rzeczywiste w dziedzinie historii ludzkości, staje się z czasem nierozumne, jest więc już nierozumne mocą swojego przeznaczenia, jest z góry obciążone nierozumnością; a wszystko, co w głowach ludzkich jest rozumne, przeznaczone jest stać się rzeczywistym, choćby pozostawało w jak największej sprzeczności z istniejącą pozorną rzeczywistością. Teza o rozumności wszelkiej rzeczywistości przeobraża się według wszelkich reguł heglowskiej metody myślenia w inną tezę: wszystko co istnieje, zasługuje na to, ażeby uległo zagładzie”¹².

Marks i Engels na jednym z wcześniejszych „przystanków” swojej intelektualnej podróży do komunizmu rozstali się oczywiście z Heglem oraz z „idealistycznym bagażem” heglizmu. Dalej już podążali własną drogą, to znaczy materializmem, a dla marksistowskiego materialisty wszystko zaczyna się nie w mniej lub bardziej odległych rejonach „ducha”, lecz w całkiem nam bliskich rejonach ciała, w tym w takich jego prozaicznych potrzebach jak ochrona i obrona przed niekorzystnymi wpływami naturalnego środowiska (chłodem, głodem itd.). Zaczyna się, ale oczywiście się tam nie kończy, bowiem po zaspokojeniu tych prozaicznych potrzeb dają o sobie znać potrzeby duchowe, w tym potrzeby ludzkiego umysłu – takie chociażby jak potrzeba wiary w lepszy świat czy zrozumienia tego zmieniającego się i pod wieloma względami niedoskonałego świata. Być może nie każdej z tych duchowych potrzeb Marks i Engels poświęcili wystarczająco dużo uwagi, aby wierzący w ich zdolność wyjaśnienia „wszystkiego wszystkim” mogli się od nich dowiedzieć czy jest ona, czy też nie jest racjonalna, ale z całą pewnością włożyli sporo wysiłku w to, aby generalnie wyjaśnić skąd się bierze racjonalność i nieracjonalność społeczna oraz czego potrzeba, aby było możliwie jak najwięcej tej pierwszej i jak najmniej tej drugiej.

Jeśli im wierzyć, to jedna i druga bierze się ze swoistej „logiki” dziejów. Jednak nie – jak u Hegla – „idealistycznej i teoretycznej”, lecz „materialistycznej i praktycznej” oraz – generalnie – „rewolucyjnej”, bowiem każda zasadnicza zmiana ku lepszemu oznacza „rewolucję”; wyjaśniając lapidarnie te fundamentalne kwestie w *Tezach o Feuerbachu* Marks pisał, że Ludwik Feuerbach – w końcu też materialista (tyle tylko, że nie myślący w pełni racjonalnie) – w swojej *Istocie chrześcijaństwa* „rozpatruje [...] tylko postawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w brudno-judajskiej formie, w której ona wystę-

¹² Por. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, wyd. cyt., s. 342 i d.

puje. Dlatego nie rozumie on znaczenia działalności «rewolucyjnej», «praktyczno-krytycznej» [podkr. K. Marksa], co w konsekwencji oznacza m.in., że „jest zmuszony abstrahować od przebiegu historycznego, uznać istnienie usposobienia religijnego jako takiego i za przesłankę wziąć abstrakcyjną, izolowaną jednostkę ludzką”.

Marksista odwołuje się oczywiście do owego „przebiegu historycznego”, a za przesłankę bierze grupy ludzkie (ludy, narody i klasy społeczne) – krótko mówiąc, jest materialistą historycznym lub też – jak go określał Karl Popper – „historycystą”, a ściślej „historycystą ekonomicznym”, bowiem w sferze historycznych sposobów produkcji i dystrybucji dóbr materialnych poszukuje podstawowych czynników sprawczych dokonujących się w dziejach rewolucji społecznych (gospodarczych, politycznych, światopoglądowych itd.). Zdaniem autora *Spółczesności otwartego*, trzeba tutaj wyraźnie odróżnić stanowisko samego Marksa od stanowiska „wulgarnych marksistów” – pierwszy z nich bowiem przedstawił „pomysłową i niezwykle oryginalną doktrynę” na temat „ludzi schwytych w sieci systemu społecznego” i zachowujących się „niczym marionetki poruszane na ekonomicznych nitkach przez siły historyczne”, natomiast „przeciętny wulgarny marksista sądzi, że marksizm obnaża złowrogie tajemnice życia społecznego, ujawniając ukryte motywy chciwości i żądzę materialnego zysku, które nadają bieg siłom pozostającym poza sceną historii, siłom które dla zaspokojenia tej ohydnej żądz podstępnie i świadomie tworzą wojnę, kryzys, bezrobocie, głód w czasie urodzaju i wszelkie inne formy nieszczęść społecznych”¹³.

W przypadku owego „wulgarnego marksisty” jest to jednak nie tyle kwestia zmiany paradygmatu Marksa, to znaczy owego „historycyzmu ekonomicznego”, co przeszacowania w nim roli czynników psychologicznych – takich właśnie jak „chciwość i żądza materialnego zysku” czy trwała skłonność do podstępnych działań. Marksista ten pozostaje jednak ciągle na gruncie tego samego paradygmatu, którym operował Marks i z którego „wygenerował” swoją wizję historii ludzkości jako historii antagonistycznych i nieantagonistycznych formacji społeczno-ekonomicznych (do pierwszych zaliczył niewolnictwo, feudalizm i kapitalizm, natomiast do drugich wspólnotę pierwotną i komunizm), swoje „prawa rozwoju społecznego” („prawo postępującego rozwoju sił wytwórczych”, „sprzeczności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji” oraz „sprzeczności między bazą i nadbudową”), swoją teorię walki klas i towarzyszą-

¹³ Por. tamże, s. 126 i d.

cych tej walce rewolucji (bo siły podtrzymujące starą „nadbudowę”, czyli państwo, prawo, ideologie itp. inaczej nie oddadzą swojego „klasowego panowania”) oraz pojawiającego się w finale tego dziejowego procesu komunizmu (jako jego koniecznego i najbardziej „logicznego” zwieńczenia).

Wyjaśniając tę dla wielu trudną do zaakceptowania, ale dla marksistów oczywistą i legitymizującą ich społeczne działanie logikę dziejów Marks pisał: „Wynik ogólny, do którego doszedłem i który, z chwilą gdy go zdobyłem posłużył mi za nic przewodnią do dalszych moich badań, da się krótko sformułować w ten sposób. W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzi w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna, i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialnego siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, wśród których one się rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie”¹⁴.

W tym lapidarnym przedstawieniu marksowskiej teorii życia społecznego znajduje się wskazanie zarówno historycznego źródła jego wznosze-

¹⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, wyd. cyt., s. 337 i d. W samym *Przyczynku do krytyki* dodawał, że „Rewolucjonizującym odkryciem nie tylko ekonomii, lecz dla wszystkich nauk historycznych (a wszystkie nauki, które nie są naukami przyrodniczymi, są naukami historycznymi) – było twierdzenie, że: «sposób produkcji życia materialnego uwarunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności», że wszelkie stosunki społeczne i państwowe, wszelkie systemy religijne i prawne, wszelkie poglądy teoretyczne, zjawiające się w dziejach, tylko wtedy można zrozumieć, jeśli się rozumie materialne warunki życiowe każdej odpowiedniej epoki i jeśli się je wyprowadza z tych materialnych warunków”; i powtarzał «Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość». Twierdzenie to jest tak proste, że powinno być zrozumiałe samo przez się dla każdego, kto nie zabrnął w krętactwa idealistyczne” (tamże, s. 343).

nia się na coraz wyższe poziomy racjonalności (na najbardziej elementarnym stanowi je ludzka praca, bowiem owe siły wytwórcze to ludzka praca połączona z narzędziami pracy i ludzkimi kwalifikacjami), głównej „racji” dokonujących się zmian społecznych (na podstawowym poziomie stanowi ją materialne potrzeby ludzkie) oraz prawidłowości w dokonującej się racjonalizacji (zawsze najpierw racjonalizacji ulegają siły wytwórcze, później doprowadzają one do zrationalizowania stosunków produkcji, a następnie stają się bazą dla zrationalizowania sfery nadbudowy, w tym świadomości klas, warstw i innych grup społecznych). W swoich licznych dziełach Marks szczegółowo opisał te źródła, siły i prawidłowości. Główną rolę w tym historycznym procesie miały odegrać nie jednostki, nawet najwybitniejsze, lecz takie liczne grupy ludzkie, jakimi były i są klasy – we wprowadzeniu do *Kapitału* napisał, że poszczególne osoby o tyle tylko się w nim liczą „o ile są uosobieniem kategorii ekonomicznych, przedstawicielami określonych stosunków i interesów klasowych”. Celem komunizmu jest oczywiście zbudowanie społeczeństwa bezklasowego, ale droga do osiągnięcia tego celu ma prowadzić poprzez zmobilizowanie przez klasę robotniczą wszystkich sił i środków, wydanie bezwzględnej wojny kapitalistycznym klasom posiadaczy, pokonanie ich oraz podyktowanie społeczeństwu przez zwycięski proletariat takiego dyktatu, aby żadna siła społeczna nie ośmieliła się zakwestionować komunizmu – jego ideałów, paradygmatów, autorytetów, racjonalności, prawidłowości, sprawiedliwości itd.

Uzasadnieniem dla tych – co tutaj dużo mówić – brutalnych kroków ma być nie tylko „dziejowa konieczność” przekroczenia racjonalności świata kapitalistycznego, ale także swoisty „rachunek krzywd” doznanych przez proletariat wszystkich krajów w przeszłości. W punkcie pierwszym *Manifestu komunistycznego* wylicza się najpierw krzywdzących i pokrzywdzonych w poszczególnych epokach („wolnych i niewolników, patrycjuszy i plebejuszy, panów feudalnych i chłopów-poddanych, majstrów cechowych i czeladników” itd.), następnie formułuje się tezę, że „całe społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej i bardziej na dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariat”, aby w końcu (dosłownie w ostatnich zdaniach tego dokumentu) sformułować generalną tezę, iż „Proletariusze nie mają już nic więcej do stracenia prócz swych kajdan” (a „do zdobycia mają cały świat”) oraz oświadczyć otwarcie, że „cele ich mogą być osiągnięte jedynie przez obalenie przemocą całego dotychczasowego ustroju społecznego”. W póź-

niejszych latach Marks i Engels włożyli sporo wysiłku intelektualnego w sporządzenie zarówno katalogu krzywd doznanych przez klasy pracujące wszystkich antagonistycznych formacji społecznych, jak i w argumentację mającą przemawiać za koniecznością wystawienia i wyrównania tego rachunku; na pytanie jak wyglądał ten bilans w okresie feudalizmu? Marks odpowiadał m.in. w rozprawie *Wojna chłopska w Niemczech*, natomiast o tym, jak to wyglądało i wygląda w kapitalizmie można się dowiedzieć zwłaszcza z jego *Kapitału*.

Post scriptum

W *Mowie nad Grobem Karola Marksa* F. Engels nazwał swojego przyjaciela „człowiekiem nauki” i uznał za „największego ze współczesnych myślicieli”, przypominając takie jego „epokowe” osiągnięcia jak odkrycie „prawa rozwoju dziejów ludzkich” czy „prawa ruchu współczesnego sposobu produkcji i zrodzonego przezeń społeczeństwa burżuazyjnego”¹⁵. Jest to równoznaczne z uznaniem Marksa za największego z ówczesnych racjonalistów. Wątek ten podejmuje Karl Popper w swoim *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach*. Zgadza się on wprawdzie z generalną tezą, że „Marks był racjonalistą” – był nim, bowiem „tak jak Sokrates i Kant wierzył w rozum ludzki jako podstawę jedności społeczeństwa. Ale jego teoria, że nasze poglądy są zdeterminowane interesem klasowym, doprowadziła szybko do upadku tej wiary”¹⁶. W dalszej części tych wywodów – dowodzi, że „teoria Marksa zmierzała do podkopania racjonalistycznej wiary w rozum”, a główną tego przyczyną stał się „frontalny atak prorocstwa historycznego i wyrokującego irracjonalizmu”. W uzasadnieniu tej tezy przedstawia swoje rozumienie racjonalizmu (oznacza on dla niego „gotowość do uważnego przyjmowania krytycznej myśli i do uczenia się z doświadczenia [...], do uznania, że «ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy»”) oraz wymienia różne sposoby „zbliżania się do prawdy” – takie np. jak „metoda arbitrażu” czy współpraca różniących się w poglądach stron (tak jak w nauce, w której „dociekanie prawdy wymaga współpracy” i umożliwia „na drodze rozumowania osiągnięcie z czasem czegoś w rodzaju obiektywności”).

¹⁵ Por. tamże, t. II, s. 155.

¹⁶ Por. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte...*, t. II, wyd. cyt., s. 283 i d.

W odpowiedzi na pytanie skąd się bierze słabość tak pojętego racjonalizmu (nie tylko w wydaniu Marksa, ale również na gruncie każdego innego „filozoficznego proroctwa”) Popper wskazuje m.in. na takie jej źródła jak „irracjonalna wiara w rozum”, brak krytycyzmu czy istniejąca zawsze możliwość „odmowy uznania argumentów” – bez konsekwencji narażenia się na logiczną sprzeczność. Wszystko to stanowi jednocześnie o sile irracjonalizmu. Ponadto jego moc wzmacnia możliwość „pogodzenia się z każdą wiarą” (zarówno w ludzkie braterstwo, jak i w ludzką wrogość itd.), z każdą moralnością, z każdym uczuciem i z każdą namiętnością („Zdaniem irracjonalisty najpotężniejszym motorem ludzkich czynów nie jest rozum, lecz uczucia i namiętności”). W konsekwencji niewiele potrzeba, aby być irracjonalistą, wiele natomiast, aby stać się i pozostać racjonalistą, zwłaszcza w takiej skomplikowanej „materii”, jaką jest życie społeczne. Mimo przenikliwości swojego umysłu i swojego krytycyzmu Marks nie oparł się pokusie pójścia w kierunku irracjonalizmu – zdaniem Poppera, wyrazem tego w marksizmie jest m.in. ostry podział na „swoich” i „obcych klasowo” oraz postawienie w ostatecznym rachunku nie na rozwiązanie najistotniejszych problemów siłą racjonalnych argumentów, lecz argumentem siły rewolucyjnego proletariatu; a do tego jeszcze ten „irracjonalny nacisk na rolę uczuć” („postawa ta, w najlepszym razie ustępująca przed irracjonalną naturą istot ludzkich, w najgorszym zaś – gardząca rozumem, musi prowadzić do odwołania się do gwałtu i brutalnej siły jako ostatecznego arbitra wszelkich sporów”).

Sklaniającym do głębszej refleksji wątkiem w tych rozważaniach nad racjonalizmem i irracjonalizmem Marksa oraz marksizmu jako „filozofii proroczej” jest jego związek z judaizmem. Popper traktuje tę kwestię dyskusyjnie, bowiem umieszcza ją w kontekście polemiki ze stanowiskiem A.J. Toynbe’ego – zdaniem tego historyka idei (autora m.in. *A Study of History*) marksizm ma swoje źródła w tradycji judaistycznej (oboje rodzice Karola Marksa byli pochodzenia żydowskiego), w szczególności „inspiracją marksizmu jest apokaliptyczna wizja gwałtownej rewolucji, która jest nieuchronna, gdyż jest wyrokiem [...] samego Boga i która ma odwrócić dotychczasowe role Proletariatu i Panującej Mniejszości, przenosząc Lud Wybrany jednym skokiem z najniższych na najwyższe miejsce w Królestwie Tego Świata. Marks postawił bóstwo «Konieczności Historycznej» w miejsce Jehowy z jego boską wszechmocą, a proletariat nowoczesnych krajów Zachodu w miejsce Żydostwa; jego Mesjanistyczne Królestwo

przybrało postać Dyktatury Proletariatu”¹⁷. Popper generalnie nie kwestionuje trafności tej analogii, jednak wskazuje również na takie „składniki Marksowskiego systemu” jak socjalizm; ma on stanowić „istotę Marksowskiej drogi życia”. Wprawdzie kwestionuje on tezę, że „socjalizm był oryginalnym odkryciem Marksa”, niemniej za jego istotne osiągnięcie uznaje „oparcie starej idei socjalizmu na nowej, racjonalnej i naukowej podstawie” oraz wykazanie („czysto racjonalistycznymi metodami”), że „socjalizm nadejdzie i jak nadejdzie”. Cytuje przy tym tezę Toynbe’ego (generalnie zgadzając się z nią), że „wszelkie myślenie historyczne jest związane ze szczególnymi warunkami czasu i miejsca myślącego”.

Ma to oczywiście istotne znaczenie dla oceny „dziejowej” roli Marksa, bowiem oznacza, że to wszystko co głosił nie stanowi jakichś „prawd uniwersalnych”, lecz prawdy historyczne, a jego rola w „dziejach” nie jest „ponadczasowa”, lecz miała i ma „swoje czas” i „swoje miejsce”. Interesująca jest również popperowska ocena „historycyzmu i relatywizmu historycznego” Toynbe’ego – zdaniem autora *Spółczesności otwartego* stanowi on jedną z form paradoksu kłamcy; „bo jeżeli żaden geniusz nie może się wyłamać spod obowiązującego prawa wyrażania swego «środowiska społecznego», to twierdzenie to może być tylko wyrazem «środowiska społecznego» jego autora, tzn. jego czasów”, a „przekładając to na wartość poznawczą historycznych analiz i tez Toynbe’ego trzeba je uznać za [...] „apologetyczny antyracjonalizm, zrodzony z pogardy dla rozumu i szukający ucieczki bądź w przeszłości, bądź w prorocत्वach o przyszłości”¹⁸. Jest to paradoksalne, ale logiczne.

Nie będę tutaj rozwijał tego wątku wikłania się w paradoksy „historycyzmu i relatywizmu historycznego”. Chciałbym natomiast powiedzieć kilka słów na temat tego, co Popper nazwał „istotą Marksowskiej drogi życia”, to znaczy związków Marksa z socjalizmem i jego wkładu do socjalizmu. Krótko rzecz ujmując, jeśli Marks zbliżył się do którejś z ówczesnych wersji socjalizmu, to z całą pewnością nie do socjalizmu w wydaniu Proudhona czy Jaurès’a, to znaczy socjalizmu stawiającego nie na rewolucyjną, lecz na ewolucyjną i pokojową drogę do ustanowienia społecznej racjonalności i sprawiedliwości. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w podsumowaniu do dyskredytującej filozofię społeczną Proudhona

¹⁷ Por. tamże, s. 320 i d.

¹⁸ „Diagnozę tę potwierdza wiele cech dzieła Toynbe’ego. Jednym z przykładów jest nacisk, jaki kładzie na wyższość wyrzeczenia się tego świata nad działaniem, które dąży do jego przekształcenia”. Por. tamże, s. 324.

(i podobnych mu „ugodowców”) *Nędzy filozofii* Marks stwierdza: „Tylko przy takim stanie rzeczy, w którym nie będzie już klas i antagonizmu klasowego, ewolucje społeczne przestaną być rewolucjami politycznymi. Aż do owych zaś czasów w przeddzień każdej powszechnej przebudowy społeczeństwa ostatnim słowem nauki społecznej będzie zawsze: «Walka albo śmierć; krwawy bój lub nicość»»¹⁹. Podobnie mówili w tamtym czasie tacy radykalni socjaliści jak Louis Blanc, czy Auguste Blanqui, ale po pierwsze należeli oni wśród socjalistów do mniejszości, a po drugie nie byli specjalnie cenieni ani przez ideowych fundatorów komunizmu, ani też przez ich późniejszych kontynuatorów i propagatorów²⁰. Jeśli natomiast zestawzić ze sobą niesłychaną agresję słowną Marksa oraz jego daleko posunięty krytycyzm (przechodzący niejednokrotnie w hiperkrytycyzm), z wyważeniem formułowanych przez Jaurès’a ocen i postulatów oraz z postawieniem przez niego nie na to co dzieli, lecz na to co łączy ludzi (również polityków), to trzeba dojść do wniosku, że są to jednak dwa różne „światy” (myśli, emocji, pragnień itd.).

IX.2. Racjonalność według Włodzimierza I. Lenina

Można spotkać się z poglądem, że twórcą koncepcji komunizmu był w gruncie rzeczy W.I. Lenin, a nie Marks i Engels²¹. Leszek Kołakowski w swoich *Głównych nurtach marksizmu*, uznaje leninizm za „szczególny wariant marksistowskiej doktryny i taktyki” oraz przypomina, że od dawna dyskutowana jest kwestia czy „leninizm jest ideologią rewizjonistyczną w stosunku do marksistowskiej tradycji, czy też przeciwnie, doskonałym zastosowaniem generalnych założeń marksizmu do nowej sytuacji politycznej”²². Nie będę nawet próbował rozstrzygać tej kwestii; nie ulega jed-

¹⁹ Por. K. Marks, *Nędza filozofii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 199 i in. Wszystkie podkreślenia w tym cytacie pochodzą od Marksa.

²⁰ Reprezentujący w tej kwestii marksistowski punkt widzenia W.P. Wołgin pisze w swojej rozprawie, że wymienionym tutaj socjalistycznym radykałom brakuje – poza wszystkim innym – „głębokiej analizy kapitalizmu jako swoistej formy wyzysku”, natomiast najbardziej radykalny z tych radykałów A. Blanqui „w swoim pojmowaniu wyzysku kapitalistycznego pozostaje na poziomie drobnoburżuazyjnych utopistów pierwszej połowy XIX w.”. Por. W.P. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, Warszawa 1958, s. 320 i in.

²¹ Por. J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

²² Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, wyd. cyt., s. 670 i d. Ci marksiści, którzy – tak jak cytowany już tutaj Kozyr-Kowalski – dostrzegają w leninizmie „doskonałe

nak wątpliwości, że nie jest to dokładnie ta sama koncepcja życia społecznego, która pojawia się na kartach dzieł Marksa i Engelsa. Dla marksistów kwestia leninowskiej prawowierności wobec Marksa i Engelsa ma oczywiście fundamentalne znaczenie. Jednak dla dokonywanej tutaj rekonstrukcji leninowskiej koncepcji racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego jest ona w gruncie rzeczy drugorzędna. Warta przypomnienia jest natomiast biografia Lenina, bowiem podobnie jak w przypadku wielu innych ideologów i działaczy politycznych wyjaśnia ona szereg istotnych okoliczności formułowanych przez niego poglądów, ocen, opozycji i propozycji.

Urodził się w Symbirsku, jako jedno z pięciorga dzieci Ilji i Manuu Ulianowych. Jego ojciec był najpierw nauczycielem w szkole średniej, a później inspektorem szkolnym i dyrektorem szkół ludowych w guberni symbirskiej (w uznaniu za wykonywaną pracę otrzymał tytuł szlachecki). Jego starszy brat Aleksander był działaczem tzw. ruchu narodników. Wywarł on pewien wpływ na wybór drogi życiowej przyszłego wodza rewolucji w Rosji. Po ukończeniu w 1887 r. gimnazjum w rodzinnym mieście podjął on studia prawnicze w Kazaniu. Po kilku miesiącach został jednak usunięty z uniwersytetu za udział w nielegalnym ruchu studenckim. Później zabiegał o ponowne przyjęcie na uczelnię, ale wobec braku zgody władz zmuszony był samodzielnie przygotowywać się do egzaminów (zdał je w trybie eksternistycznym w 1891 r. na wydziale prawa uniwersytetu w Petersburgu).

Po otrzymaniu dyplomu podjął praktykę w kancelarii notarialnej w Samarze. Poglądał jednocześnie swoją znajomość poglądów społecznych narodników (m.in. N. Czernyszewskiego i P. Tkaczowa) oraz mar-

zastosowanie generalnych założeń marksizmu do nowej sytuacji politycznej” dodają, że Lenin „musiał podjąć wielki trud badawczy i wysiłek teoretyczny, aby uwolnić marksistowską teorię procesu społecznego od deformacji, uproszczeń i pewnego skostnienia, jakim uległa ona w pracach czołowych teoretyków II Międzynarodówki”, a także, iż w odróżnieniu od tych, którzy „znali dzieła Marksa i Engelsa prawie na pamięć”, ale je opacznie rozumieli, on je „znakomicie rozumiał, tzn. potrafił przyswoić sobie w pełni Marksowski styl myślenia, wydobywać z przenikliwością przesłanki i konsekwencje teoretyczne zawarte w dokonywanych przez twórców materializmu historycznego analizach konkretnych problemów empirycznych, odsłaniać złożone struktury teoretyczne zawarte w skrótowych, aforystycznych wypowiedziach Marksa”. Por. S. Kozyr-Kowalski, *Dialektyka a społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 28 i d. Tego rodzaju wypowiedzi stanowią interesujący przyczynek nie tylko popperowskiej tezy, że marksistowska „filozofia prorocza” – wyrastająca z dosyć „twardego” racjonalizmu – dosyć szybko stała się „buntem przeciw rozumowi” (przeszła w fazę irracjonalizmu), ale również tezy, że zaczęła przybierać formę nowej religii oraz doczekała się swoich „apostołów”, cierpiętników, fanatyków itd.

ksizmu (przede wszystkim w „wydaniu” J. Plechanowa). W 1889 r. przystąpił do działającego w Kazaniu koła marksistów, a w 1893 r. przeniósł się do Petersburga i związał się z działającymi na tamtejszym uniwersytecie zwolennikami marksizmu. Dał się wówczas poznać jako zdecydowany przeciwnik narodnictwa (jego krytykę zawarł w broszurze: *Co to są «przyjaciele ludu» i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?*) oraz zwolennik radykalnych (bo wzywających proletariat do dokonania rewolucji) socjalistów. W 1895 r. – wspierany ideowo przez przebywających za granicą J. Plechanowa i W. Zasulicz – doprowadził do zjednoczenia działających w Petersburgu marksistowskich kół oraz podjął bezpośrednią działalność agitacyjną wśród tamtejszych robotników. W grudniu 1895 r. został aresztowany, postawiony przed sądem i skazany za tę działalność na trzy lata zesłania na Syberię (karę odbywał we wsi Szuszenskoje, w guberni jenisejskiej). Poznał tam przebywającą również na zesłaniu Nadieżdę Krupską (poślubił ją w 1898 r.). Podczas odbywania kary napisał m.in. rozprawę pt. *Rozwój kapitalizmu w Rosji* (dowodził w niej, że Rosja – mimo swojego gospodarczego zacofania – zmierza do kapitalizmu).

Po odbyciu kary wyjechał (w lipcu 1900 r.) do Niemiec i przyłączył się do działających na emigracji socjalistów rosyjskich (Plechanowa, Zasulicz, Martowa i in.). Wspólnie z nimi założył pismo „Iskra” i zaczął podpisywać zamieszczane w nim swoje artykuły pseudonimem: Lenin. Głosił w nich m.in. potrzebę zorganizowania „rewolucyjnej partii proletariackiej” oraz przeprowadzenia przez nią zbrojnej rewolucji. W opublikowanej w 1902 r. broszurze pt. *Co robić?* (stanowiła ona rozszerzoną wersję zamieszczonego w maju 1901 r. na łamach „Iskry” artykułu pt. *Od czego zacząć?*) „rozprawiał” się z tymi socjaldemokratami, którzy doprowadzili do przekształcenia partii socjalistycznej „z partii rewolucji socjalnej” w „demokratyczną partię reform społecznych” (odpowiedzialność za to ponosić mają socjalistyczni „rewizjoniści”) oraz – stając w obronie „prawowiernego” dziedzictwa Marksa i Engelsa – żądał „zerwania z socjalistycznym oportunizmem” i powrotu do „kierunku rewolucyjnego”, co w praktyce miało oznaczać m.in. „zawieszenie” w ruchu socjalistycznym prawa do krytyki („«wolność krytyki» to niewątpliwie najmodniejsze hasło obecnego okresu, najczęściej używane w sporach pomiędzy socjalistami a demokratami”), przywrócenie „rewolucyjnej teorii” Marksa i Engelsa („Bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest również ruch rewolucyjny”), uświadomienie robotnikom ich położenia klasowego oraz wskazanie im drogi wyjścia z ich ciężkiej sytuacji.

W broszurze tej Lenin nie negował wprowadzie potrzeby „walki ekonomicznej robotników przeciwko przedsiębiorcom i rządowi”, niemniej uznawał ją – podobnie jak walkę polityczną czy „wychowanie aktywności rewolucyjnej” – za stadium konieczne, ale tylko przygotowawcze do takiej rozstrzygającej o przyszłości proletariatu konfrontacji, jaką miało być „ogólnoludowe powstanie zbrojne”; w końcowych fragmentach tej broszury pisał: „W chwili obecnej zapewne wszyscy się zgodzą, że musimy o nim myśleć i przygotowywać się do niego”, przygotowywać się poprzez wykonywanie takiej pracy, która „zapewniłaby największe prawdopodobieństwo sukcesu w razie powstania. Taka właśnie praca utrwaliłaby związek zarówno z najszerzymi masami robotników, jak i z wszystkimi warstwami niezadowolonymi z samowładztwa. Właśnie w takiej pracy wyrabiałaby się zdolność trafnego oceniania ogólnej sytuacji politycznej, a więc zdolność wyboru chwili odpowiedniej do powstania”²³.

W tej samej broszurze postulował utworzenie organizacji kierującej przygotowaniem do tego powstania. W 1903 r. z inspiracji redaktorów „Iskry” taka organizacja powstała – pod nazwą Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji. Na jej II Zjeździe doszło do wyłonienia się dwóch frakcji – „większościowej” (bolszewików) z Leninem na czele oraz „mniejszościowej” (mieńszewików), w której prym wiodli – z redakcji „Iskry” Martow oraz osoby związane z pismami „Bund” i „Raboczyje Dieło”. W broszurze *Krok naprzód, dwa kroki wstecz* Lenin przedstawił zarówno okoliczności tego rozłamu, jak i „bolszewicką” ocenę stanowiska i poglądów swoich oponentów – zarzucił im m.in. „brak konsekwencji ideologicznej”, „przesadę i upraszczanie” – „zwykłe właściwości wulgarnego marksizmu”, „oportunizm w sprawach organizacyjnych” oraz jeszcze kilka innych „grzechów głównych”, a ponadto mnóstwo mniejszych „grzeszków” (takich np. jak „frazologia”, „drobne przykrości” czy „łapanie na sprzecznościach”)²⁴. Spory na II Zjeździe SDPRR zakończyły się przyjęciem uchwał, które oznaczało zwycięstwo „mieńszewików” (co dowodzi, że bolszewicy byli faktycznie frakcją mniejszościową) – dotyczyły one m.in. charakteru partii (Lenin opowiadał się za kadrową, składającą się „z zawodowych rewolucjonistów”, natomiast Martow za masową, skupiającą tych, którzy „uznają jej program, wspierają partię materialnie i współpracują z jedną z jej organizacji”). Nie zakończyło to sporów między bol-

²³ Por. W.I. Lenin, *Co robić?*, w: *Dzieła wybrane*, t. I, wyd. cyt., s. 147 i d.

²⁴ Por. W.I. Lenin, *Krok naprzód, dwa kroki wstecz*, w: *Dzieła wybrane*, wyd. cyt., s. 292 i d.

szewikami i mieniszewikami. Lenin podjął nawet próbę przekształcenie swojej „większościowej” frakcji w samodzielną partię (w tym celu zwołał w 1912 r. w Pradze zjazd bolszewików), ale w realizacji tego planu przeszkodził mu wybuch I wojny światowej.

Przebywał wówczas na emigracji w Polsce (mieszkał w Krakowie). Po wybuchu tego konfliktu został aresztowany przez władze austriackie pod zarzutem szpiegostwa (na rzecz Rosji). Dzięki staraniom socjaldemokratów austriackich zwolniono go z aresztu i pozwolono na wyjazd do Szwajcarii (mieszkał najpierw w Bernie, a później w Zurychu). Opowiadał się wówczas za szybkim zakończeniem wojny w Europie oraz za zjednoczeniem wszystkich proletariackich sił w walce z kapitalizmem – w ogłoszonym na łamach „Socjal-Demokrata” artykule pisał, że „możliwe jest zwycięstwo socjalizmu początkowo w niewielu lub nawet jednym, z osobna wziętym kraju kapitalistycznym. Zwycięski proletariat tego kraju, po wywłaszczeniu kapitalistów i zorganizowaniu u siebie produkcji socjalistycznej, przeciwstawiłby się pozostałemu światu, światu kapitalistycznemu, przeciągając na swą stronę klasy uciskane innych krajów, wzniecając w nich powstanie przeciwko kapitalistom, występując w razie konieczności nawet siłą zbrojną przeciwko klasom wyzyskującym i ich państwom”²⁵.

Poglądy te nie znalazły szerszego poparcia w II Międzynarodówce (Lenin prezentował je m.in. na kongresach tego stowarzyszenia, które miały miejsce w 1915 r. w Zimmerwaldzie oraz w 1916 r. w Kientalu). Reakcją na to było jego oskarżycielskie pismo *Oportunizm i krach II Międzynarodówki* – mówił w nim m.in. o „socjalszowinizmie” („to doprowadzony do końca oportunizm”) oraz o takich „kontrewolucjonistach” jak J. Plechanow („typowy przedstawiciel socjalszowinistów Ententy”) czy K. Kautsky („przeciwstawił rewolucyjnym marksistom nową teorię «ultra-imperializmu»”), a także zwracał się do robotników i przekonywał ich: „dość frazesów, dość prostytuowanego «marksizmu» à la Kautsky” [...]. Oportunizm aż nadto już dojrzał, przeszedł ostatecznie do obozu burżuazji, przeistoczywszy się w socjalszowinizm”²⁶. Ten atak na „socjalszowinistów” kontynuował w napisanej w 1916 r. broszurze pt. *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* – w przedmowie do niej (dopisanej w 1917 r.) zarzucał im, że świadomie „bezwstydnie osłaniają oni aneksje swoich kapitalistów”, natomiast w „przedmowie do francuskiego i nie-

²⁵ W.I. Lenin, *O hasła Stanów Zjednoczonych Europy*, w: *Dzieła wybrane*, wyd. cyt., s. 750 i in.

²⁶ Por. tamże, s. 752 i d.

mieckiego wydania (napisanej w 1920 r.) oskarżył działaczy II Międzynarodówki, że stanowi „główną społeczną (nie militarną) podporę burżuazji. Są to bowiem prawdziwi agenci burżuazji w ruchu robotniczym, robotnicze pachołki klasy kapitalistów [...], prawdziwe przewodniki reformizmu i szowinizmu”. Te mające „śmiertelnie” porazić „socjalszowinistów” słowa wypowiedziane zostały już po tych wydarzeniach, które sprawiły, że najpierw (w lutym 1917 r.) obalony został w Rosji carat, a następnie pokonany został w walce o władzę w tym kraju Rząd Tymczasowy oraz wspierający go mieńszewicy i eserowcy (o stojącym na jego czele A. Kiereńskim napisał, że „nigdy nie był socjalistą, był jedynie trudowikiem”), a w końcu (w październiku tego samego roku) władza ta znalazła się w ręku Lenina i bolszewików.

Tempo tych wydarzeń oraz skala dokonanych w tak krótkim czasie zmian może zdumiewać nawet wytrawnych historyków. W momencie wybuchu rewolucji lutowej 1917 r., wywołanej klęskami na froncie i głodem w kraju (demonstracje odbywały się pod hasłami: „chleba i pokoju”), Lenin przebywał w Szwajcarii, a o tym, co się działo w Rosji dowiadywał się głównie z gazet. Podjął starania o powrót do kraju, ale państwa Ententy nie pozwalały na przejazd emigrantów przez swoje terytoria. Porozumiał się zatem (za pośrednictwem szwajcarskiego socjalisty F. Plattena) z Niemcami, którzy zgodzili się, aby dostał się najpierw do Szwecji, a później w eksterytorialnym wagonie (nie podlegającym kontroli) do Rosji. W kwietniu 1917 r. pojawił się w Piotrogradzie (daw. Petersburg) i przedstawił – najpierw na zebraniu bolszewików, następnie na zebraniu bolszewików i mieńszewików – swoje głośne później „Tezy kwietniowe” – postulował w nich: a) „przejście władzy w ręce proletariatu i bliskiej mu biedoty chłopskiej; b) wyrzeczenie się w praktyce, nie zaś w tylko słowach, wszelkiej aneksji; c) całkowite, faktyczne zerwanie ze wszystkimi interesami kapitału”. Kilka dni później opublikował je w rozszerzonej i „wygładzonej” formie w gazecie „Prawda”²⁷. W jednej i drugiej wersji wywołały one u słuchaczy i czytelników sporą konsternację, a niektórych z nich wprowadziły wręcz w osłupienie. Na Plechanowie tezy te „zrobiły wrażenie majaczenia”, a ich treść uznał za „program zarazem konkretny i utopijny”; „Konkretnie żądanie – zaprzestania wojny imperialistycznej, wojny przez bratanie się z przeciwnikiem, konfiskatę gruntów obszarniczych i nacjona-

²⁷ Por. W.I. Lenin, *O zadaniach proletariatu w obecnej rewolucji*, w: *Dzieła wybrane*, t. II, wyd. cyt., s. 7 i d.

lizację całej ziemi, z przekazaniem jej do dyspozycji lokalnych sowietów – skierowane były pod adresem Rządu Tymczasowego [...]. Utopijną część programu – rozwiązanie policji, wojska, kasty urzędniczej, wybieralność i możliwość odwołania w każdej chwili urzędnika przy wynagrodzeniu nie przewyższającym płacy dobrego robotnika – obiecywała urzeczywistnienie przyszła władza”²⁸.

Tezy te – mimo swojej lapidarności – stanowią ważny „rozdział” w historii komunizmu, w tym w kształtowaniu się jego koncepcji życia społecznego. Uznaje się w nich bowiem za priorytetowe przynajmniej trzy kwestie. Pierwszą z nich i najważniejszą dla leninowskiego komunizmu jest problem władzy i społecznego władania. Wprawdzie w samych „Tezach” mówi się ogólnikowo, że ma to być władza „proletariatu i bliskiej mu biedoty”, jednak w miarę sprzyjającego komunistom rozwoju wydarzeń stawało się jasne, że w gruncie rzeczy chodzi o władzę rewolucyjnych przywódców komunizmu, czy też – jak zaczęto później mówić – „awangardy proletariatu”; w teorii oznaczało to najbardziej świadomą jego klasowego położenia i najbardziej bojową część proletariatu, a w praktyce władzę kilku lub w najlepszym razie kilkunastu najbardziej zaufanych komunistów skupionych wokół „Wielkiego Wodza Wielkiej Rewolucji”. Ten kierunek myślenia o władzy i władaniu przez komunistów coraz wyraźniej zaznaczał się w pismach Lenina w miarę zbliżania się do rozstrzygającego starcia z siłami stojącymi im na drodze do przejęcia kontroli nad całym społeczeństwem. Już w piśmie z lipca 1917 r. *W sprawie haseł* Lenin odróżnił „Rady rewolucyjne” od tych „organów ugody z burżuazją”, które owego rewolucyjnego zapалу nigdy nie miały, lub też już zdążyły go utracić („Rady te podobne są do baranów, które zostały przyprowadzone do rzeźni, postawione pod topór i żałośnie beczą”)²⁹.

Później w gorących dniach rewolucji październikowej, gdy losy dokonanego przez komunistów przewrotu były jeszcze niepewne i w każdej chwili karta mogła się odwrócić na stronę ich przeciwników, znowuż zaczął mówić o przekazaniu władzy „w ręce Rad Delegatów Robotniczych, Żołnierskich i Chłopskich, które też powinny zapewnić prawdziwy porządek rewolucyjny”, a nawet (w *Referacie o ziemi*) o przekazaniu skonfiskowanych „majątków obszarniczych, jak również wszystkich ziemi apanażowych, klasztornych, kościelnych [...] do dyspozycji gminnych komitetów rolnych i powiatowych Rad Delegatów Chłopskich”. Gdy mi-

²⁸ Por. M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, t. 1, Wrocław 1989, s. 19 i d.

²⁹ Por. W.I. Lenin, *W sprawie haseł*, w: *Dzieła wybrane*, t. II, s. 63 i in.

neło największe zagrożenie dla utrzymania się komunistów przy władzy zaczął mówić jednak nie o proletariackim władaniu, lecz o proletariackiej pracy, współzawodnictwie itp., a jeśli już pisał i mówił o rządzeniu, to – jak w *Deklaracji praw ludu pracującego i wyzyskiwanego* – o takich krokach „Władzy Radzieckiej” (pisanej przez niego dużą literą) jak likwidacja „burżuazyjnych przeżytków” (takich jak prywatne banki czy własność prywatna); w dokumencie tym pojawiają się wprawdzie „Rady”, ale są to nie masowe, lecz kadrowe „Rady Komisarzy Ludowych”.

Drugą z takich ważnych kwestii postawionych w „Tezach kwietniowych” jest „wyrzeczenie się w praktyce [...] wszelkiej agresji”, to znaczy opowiedzenie się za pokojem i realizowanie zasad pokojowego życia i współżycia. Lenin wyjaśniał to szczegółowo w opublikowanym 10 kwietnia 1917 r. na łamach „Prawdy” artykule pt. *Zadania proletariatu w naszej rewolucji* – potępiał w nim Rząd Tymczasowy za to, że „jest rządem dalszego prowadzenia imperialistycznej wojny w sojuszu z mocarstwami imperialistycznymi – Anglią, Francją itd. – o podział łupu kapitalistycznego, o zdławienie małych i słabych narodów” oraz proponował (w imieniu „Rad Delegatów Robotniczych i Żołnierskich”) „wszystkim wojującym narodom natychmiastowe zawieszenie broni”³⁰. W podobnym tonie wypowiadał się w przemówieniu z 4 czerwca 1917 r. na „I Zjeździe Rad Delegatów Robotniczych i Żołnierskich” – „delegatów” tych przekonywał: „Pierwszym krokiem, którego byśmy dokonali [,my]”, to znaczy komuniści – uw. własna], gdybyśmy mieli władzę, byłoby: aresztowanie największych kapitalistów, zerwanie wszystkich nici ich intryg. Bez tego wszystkie frazesy o pokoju bez aneksji i kontrybucji – to zupełnie czcze słowa”³¹. Natomiast w przywoływanym już tutaj artykule *W sprawie haseł* dodawał, że „«przejęcie całej władzy w ręce Rad» [...] było to hasło pokojowego rozwoju rewolucji”. O „pokojowym rozwoju rewolucji” pisał jeszcze w *Liście do Komitet Centralnego SDPRR* z 13–14 września 1917 r., a w *Zadaniach rewolucji* (z 8 października) przekonywał, że „Rząd radziecki powinien natychmiast [podkr. Lenina] zaproponować wszystkim biorącym udział w wojnie narodom (tzn. jednocześnie zarówno ich rządów, jak i masom robotniczym i chłopskim) niezwłoczne zawarcie powszechnego pokoju na warunkach demokratycznych [...]”.

Jednak w napisanej przez niego i przyjętej przez Komitet Centralny SDPRR dwa dni później rezolucji mówi się, że „powstanie zbrojne jest

³⁰ Por. tamże, s. 16 i d.

³¹ Por. tamże, s. 52 i d.

nieuniknione”, a w *Liście do członków partii bolszewików* (z 18 października) Lenin przypominał, że „partia od września omawia kwestię powstania” oraz przekonywał, że wcześniej „chodziło tylko o wybory, teraz zaś chodzi o powstanie w celu zdobycia władzy”, natomiast cztery dni później w *Liście do członków KC* stwierdzał: „teraz wszystko wisi na włosku”, i wzywał do „Wzięcia władzy – to sprawa powstania; jego cel polityczny stanie się jasny po jej zdobyciu. [...] lud ma prawo i obowiązek rozstrzygać takie sprawy nie głosowaniami, lecz siłą [...]. Rząd chwieje się. Trzeba go dobić za wszelką cenę”. Później jeszcze wielokrotnie pojawiały się w jego wystąpieniach wzmianki o pokoju, ale w miarę umacniania się władzy komunistów ów rzeczywisty, a nie tylko deklaracyjny pokój oddalał się coraz bardziej, stając się w okresie apogeum panowania komunistów w Związku Radzieckim i jego „bratnich” krajach czymś w rodzaju „migającego” światełka na końcu długiego i ciemnego tunelu.

Trzecia z zasadniczych kwestii postawionych w „Tezach kwietniowych” dotyczy „całkowitego, faktycznego zerwania ze wszystkimi interesami kapitalizmu”. W „przełożeniu” na późniejsze wypowiedzi Lenina oznaczało to najpierw odebranie majątków burżuazji i obszarnikom oraz przekazanie jej ... jednak nie robotnikom i chłopom, lecz państwu; w *Zadaniach proletariatu* pisał, że „Partia proletariacka dąży do stworzenia możliwie największego państwa, jest to bowiem korzystne dla ludu pracującego” i wskazywał na takie środki prowadzące do tego celu jak „nacionalizacja ziemi, nacionalizacja wszystkich banków i syndykatów kapitałystycznych lub przynajmniej ustanowienie *natychmiastowej kontroli* [podkr. Lenina] nad nimi”. W napisanych na kilka dni przed przejęciem przez komunistów władzy *Zadaniach rewolucji* pojawiają się takie hasła jak „ziemia ludowi pracującemu”, a w samym tekście deklaracje, że rząd radziecki „nie odbierze ani średniozamożnym chłopom, ani kozakom, ani drobnym rzemieślnikom nawet jednej kopiejki z ich własności”, natomiast w dniach w których losy owego rządu wisały na włosku, twierdził (w *Referacie o ziemi*), że „ziemia musi być oddana w ręce chłopów”. Jednak po umocnieniu się władzy komunistów okazało się, że owszem była ona „oddawana w ich ręce”, podobnie zresztą jak „oddawane w ręce robotników” były fabryki i zakłady przemysłowe, ale „oddawane” tylko po to, aby mogli tam pracować i produkować dla komunistycznego państwa. Natomiast o tym jak powinna wyglądać ta praca, produkcja i dystrybucja wytworzonych dóbr generalnie decydowała „wszystko wiedząca” i wszystko mogąca władza radziecka.

Tocząca się w latach 1918–1921 w Rosji Radzieckiej wojna domowa oraz błędy popełnione przez tę władzę w polityce i w gospodarce sprawiły, że w kraju pojawił się na wielką skalę głód. Najpierw komuniści próbowali swoje kłopoty rozwiązać terrorem – w tym celu powołali Ogólnorosyjską Komisję do Walki z Kontrewolucją (Czeka). Taką próbą poprawy sytuacji politycznej i gospodarczej były również organizowane przez władze komunistyczne „tygodnie partyjne”, czyli przeglądy (pod kątem ideowości) kadr partii komunistycznej i przyjmowanie do niej „najbardziej wyrobionych, najbardziej uświadomionych robotników i chłopów” („Wśród szeregowych robotników i chłopów jest bardzo wiele ludzi oddanych sprawie mas pracujących i zdolnych do pracy na kierowniczych stanowiskach”) oraz wprowadzone tzw. „komunistyczne subotniki”, to znaczy zmobilizowanie do pracy (nie tylko w soboty, ale także w dodatkowych godzinach) wszystkich, którzy mogli pracować; o tej ostatniej tzw. „Wielkiej Inicjatywie” Lenin pisał (w grudniu 1919 r.), że stanowi „początek przewrotu trudniejszego, bardziej istotnego, o bardziej zasadniczym znaczeniu niż obalenie burżuazji”.

Gdy okazało się, że wszystko to nie wystarczy do poprawienia dramatycznej sytuacji politycznej i gospodarczej kraju zdecydowano się na tzw. „Nową Ekonomiczną Politykę” (NEP). Realizowana była ona w latach 1922–1927 r. i oznaczała faktyczne, a nie tylko deklaratywne upodmiotowienie tej części społeczeństwa, którą określano mianem „drobnotowarowych wytwórców”³². Polityka ta przyniosła oczekiwane efekty (już w 1923 r. poprawiła się sytuacja na rynku żywnościowym), jednak walka toczona na najwyższych szczeblach władzy komunistycznej między „trockistami” (poza Trockim do grupy tej należeli m.in.: Krupska, Kamieniew, Piatakow, Radek, Rakowski i Zinowjew) oraz „stalinowcami” sprawiła, że odstąpiło od niej, a jej twórców, koordynatorów i realizatorów na poziomie poszczególnych przedsiębiorstw spotkały surowe represje³³.

³² W zapowiadających tę politykę uchwałach KC RKP (b), czyli Rosyjskiej Komunistycznej Partii (bolszewików), która powstała w 1921 r. po czystce dokonanej w SDPRR (b), stwierdza się, że „Nowa polityka ekonomiczna wnosi szereg istotnych zmian do położenia proletariatu [...]. Przeważająca masa środków produkcji w dziedzinie przemysłu i transportu pozostaje w ręku państwa proletariackiego. [...] Partia komunistyczna i władza radziecka stosują obecnie szczególne metody tego przejścia [do komunizmu – uw. własna]. W szczególności dozwolone są obecnie i rozwijają się wolny handel i kapitalizm, podlegające regulowaniu przez państwo, z drugiej zaś strony uspołecznione przedsiębiorstwa państwowe przestawiają się na tory tak zwanego rozrachunku gospodarczego [...]”. Por. tamże, s. 776.

³³ Por. S. Courtois, N. Werth, J.L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.L. Margolin, *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999, s. 145 i in.

Lenin już wówczas nie żył (zmarł 24 stycznia 1924 r. na udar mózgu) i trudno powiedzieć, jak zareagowałby na ten odwrót od polityki pewnego autentycznego dialogu ze społeczeństwem i powrót do polityki „monologu”, to znaczy dyktowania społeczeństwu przez kierownicze gremium partii komunistycznej tego, co ono ma myśleć, odczuwać, robić itd. Można natomiast powiedzieć jak na jedną i drugą politykę reagowało owo społeczeństwo. Sporo zresztą już na ten temat napisano. Autorzy przywoływanej tutaj *Utopii u władzy* twierdzą, że Rewolucja Październikowa jest „dzieckiem” nie tyle Lenina i bolszewików, co I wojny światowej oraz problemów społecznych przeżywanych przez Rosję na początku XX stulecia – takich jak „burzliwy rozwój jej gospodarki” i nie nadążające za nim zmiany w strukturze władzy („Struktura państwa zmieniała się bez porównania wolniej niż jej struktury ekonomiczne, społeczne i kulturalne”). Niezadowolenie społeczne pogłębiła jeszcze klęska w wojnie z Japonią oraz rozbudzone, ale niezaspokojone aspiracje poszczególnych grup społecznych – m.in. liczne w tym kraju chłopstwa, które wprawdzie otrzymało (w 1906 r.) ustawę uwłaszczeniową, ale realizowana była ona nieudolnie. W efekcie wybuch wojny społeczeństwo to generalnie przyjęło z zadowoleniem, a niektóre środowiska wręcz entuzjastycznie.

Kłęski ponoszone na frontach (spowodowane m.in. niedostateczną ilością kadry oficerskiej i złym zaopatrzeniem armii) oraz głęboki kryzys władzy (począwszy od jej najwyższego szczebla, to znaczy cara Mikołaja II) szybko ostudziły ten entuzjazm i nastroje społeczne zmieniły się z prorządowych na zdecydowanie antyrządowe – autorzy *Utopii u władzy* piszą, że „Kraj drżał w wściekłości, gdyż zmęczyła go wojna, a przyczyną wszelkich nieszczęść stawali się w świadomości wszystkich warstw narodu car, caryca i Rasputin” („ciemny syberyjski muzyk, który rzucił czar na całą carską rodzinę i bezwstydnie panował w Piotrogradzie”). Mimo tego głębokiego społecznego niezadowolenia „w pierwszych latach wojny agitacja rewolucyjna nie znajdowała zbyt dużego oddźwięku w narodzie”, a pozycje partii rewolucyjnych osłabiała infiltracja i liczne prowokacje policji³⁴. Kryzys społecznego zaufania do carskiej władzy pogłębił się, gdy wiosną 1917 r. społeczeństwo to zaczęło wyraźnie odczuwać wzrost cen żywności i trudności zaopatrzeniowe – szczególnie mocno dały one o sobie znać w dużych miastach, takich jak Piotrogród i Moskwa. One też stały się główną widownią toczącej się walki o władzę – najpierw między siłami liberalno-demokratycznymi i monarchistami, później między socjalistami

³⁴ M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, wyd. cyt., s. 11 i d.

(eserowcami i mieńszewikami) oraz komunistami. W tym krótkim i burzliwym okresie wiele zmieniło się w Rosji, ale niezmiennie pozostały dwa zasadnicze oczekiwania społeczne, to znaczy „Chleba i Pokoju”. Lenin oczywiście dobrze się w tym orientował i starał się możliwie jak najdłużej grać na tej „nucie”, a po władzę sięgnął dopiero wówczas, gdy niemal dosłownie można ją było „podnieść z ulicy”³⁵.

Szybko jednak okazało się, że można było wprawdzie łatwo zdobyć władzę, ale niełatwo zaspokoić oczekiwania rosyjskiego społeczeństwa, zwłaszcza dania mu „Chleba i Pokoju”. Kiedy stało się jasne, że komuniści nie chcą lub nie potrafią zaspokoić tych oczekiwań zaczęły się najpierw lokalne, a później masowe bunty. Odpowiedzią na to władz komunistycznych było wypowiedzenie niezadowolonej części społeczeństwa prawdziwej wojny – trwała ona do 1921 r. i przeszła do historii pod nazwą „wojny domowej” lub też – jak ją określają autorzy *Czarnej księgi komunizmu* – „brudnej wojny”. Po jednej i po drugiej stronie brały udział tzw. „masy społeczne”, przy czym w obozie sił broniących „zdobyczy października” (tzw. „czerwonych”) prym wiedli bolszewicy i zwyczajni robotnicy, natomiast w obozie „kontrewolucji” (tzw. „białych”) członkowie różnych zlikwidowanych przez bolszewików partii (od monarchistów po anarchistów), oficerowie carskiej armii i zwyczajni chłopci. Jak wiadomo konfrontacja ta zakończyła się porażką „białych”, a ceną za to zwycięstwo było – jak podają autorzy *Utopii u władzy* (powołując się na oficjalne dane radzieckiego Centralnego Urzędu Statystycznego) – ok. 10 180 000 zabitych, ogromne zniszczenie kraju oraz pojawienie się na masową skalę głodu (według tych autorów, w jego wyniku w latach 1921–1922 życie straciło 5 053 000 osób). Trzeba doliczyć do tego ponad 5 mln ofiar głodu oraz ogromną liczbę ofiar komunistycznego terroru, trwającego przez cały okres tej wojny i kontynuowanego praktycznie (z różnymi nasileniami) w późniejszych latach³⁶.

³⁵ Autorzy *Czarnej księgi komunizmu* podają, że tzw. Wielka Rewolucja Październikowa dokonana została bardzo nielicznymi siłami – „Znalazło się wśród nich kilka tysięcy żołnierzy garnizonu stołecznego, marynarzy z Kronsztatu i czerwonogwardystów, którzy przyłączyli się do PKWR (Piotrogradzkiego Komitetu Wojskowego-Rewolucyjnego), a także kilkuset działaczy bolszewickich z komitetów fabrycznych”. Por. *Czarna księga komunizmu*, wyd. cyt., s. 67 i in.

³⁶ Autorzy *Czarnej księgi komunizmu* podają „ogólny bilans zbrodni” dokonanych przez komunistów sowieckich w latach 1918–1945 – ofiary te to m.in.: „dziesiątki tysięcy zakładników lub więźniów rozstrzelanych bez sądu i masakra tysięcy zbuntowanych robotników i chłopów w latach 1918–1930; [...] dziesiątki tysięcy zmarłych w obozach koncentracyjnych”.

Można powiedzieć, że przynajmniej w tych pierwszych kilkunastu latach władzy komunistów społeczeństwo Rosji oraz kilku innych Republiki Radzieckich zachowywało się tak jak zachowałyby się większość społeczeństw, to znaczy ci, którzy na dokonanych zmianach skorzystali lub przynajmniej mieli nadzieję na poprawę swojej sytuacji popierali tę władzę, natomiast ci, którzy na nich stracili lub poczuli się oszukani przez komunistów albo przeciwko nim występowali, albo też emigrowali za granicę (szacuje się, że do 1922 r. z Rosji wyjechało ok. miliona osób). W okresie NEP-u wiele grup tego społeczeństwa pokazało, że jeśli tylko władza ta nie utrudnia im normalnego życia i społecznego funkcjonowania, to całkiem dobrze mogą sobie bez niej poradzić – tyle tylko, że stawia to pod wielkim znakiem zapytania wielkie hasła komunizmu: o walce i panowaniu klasowym, o sojuszu mas pracujących miast i wsi, o kierowniczej roli partii i jej przywódców itp. To oczywiście nie mogło się dobrze skończyć dla tych, którzy sądzili, że mogą się obejść bez komunizmu i komunistów.

Fale represji, które dotknęły później to społeczeństwo w sposób istotny nie tylko zmieniły to myślenie, ale także to, co zdaje się stanowić u człowieka naturalne odruchy, takie jak odruch buntu czy solidaryzowania się z osobami niehumanitarnie traktowanymi przez władzę. Być może jeszcze na początku lat 30. udział zwyczajnych obywateli w masowych demonstracjach poparcia dla komunistycznej władzy podyktowany był w znacznej mierze strachem przed represjami lub ludzką potrzebą tzw. świętego spokoju. Jednak już kilka lat później wielu z nich zaczęło to traktować jako swój obowiązek i potrzebę ducha – autorzy *Utopii u władzy* w rozdziale zatytułowanym: „Socjalizm zdobyty (1935–1938)” przypominają, że „W trakcie pochodu pierwszomajowego w 1935 r. manifestanci nieśli tysiące portretów Stalina, były też płaskorzeźby i posągi wodza, a imię jego powtarzane tego ranka miliony razy, odlane było z metalu, wymalowane na delikatnych i przejrzystych tkaninach, oplecione chryzantemami, różami i astrami. [...] Szczególną popularnością (plakat kolportowano w milionach egzemplarzy) cieszy się zdjęcie Stalina z czarnooką dziew-

cyjnych w latach 1918–1930; prawie 690 tysięcy zamordowanych podczas Wielkiej Czystki z lat 1937–1938; zesłanie 2 milionów kułaków (lub rzekomych kułaków) w okresie 1930–1932; 6 milionów Ukraińców zmarłych wskutek sprowokowanego głodu, któremu nie próbowano zaradzić, w latach 1932–1933; deportacja setek tysięcy Polaków, Ukraińców, Białych, Mołdawian i mieszkańców Besarabii w latach 1939–1941 i 1944–1945”. Por. tamże, s. 30 i d.

czynką o wystających kościach policzkowych, Gelą Markizową [...], choć ojca Geli rozstrzelano jako «wroga ludu», a matkę aresztowano i później popełniła samobójstwo»³⁷.

Post scriptum

Napisano już wiele różnych dzieł na temat okoliczności narodzin, rozwoju oraz funkcjonowania komunizmu w Rosji, jednak nadal trudno wyjaśnić w kategoriach racjonalności ogromny sukces tej garstki osób, która na początku swojej drogi po władzę tworzyła stosunkowo mało znaną w Rosji frakcję II Międzynarodówki, po zaledwie kilku miesiącach stała się najważniejszą siłą polityczną w tym kraju, aby w końcu przejąć władzę nad wszystkimi obywatelami wielokulturowego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, i to taką władzę, której polecen musieli słuchać każdy komu zależało na skromnym, ale w miarę spokojnym codziennym życiu. Oznaczało to, że komunizm przeszedł ze stadium prorocstwa i buntu przeciwko rozumowi w stadium urzeczywistnienia i wykreowania nowego typu rozumności, a w gruncie rzeczy dwóch istotnie różniących się i dopełniających rozumności, to znaczy rozumności komunistycznej władzy oraz rozumności zwyczajnego obywatela. W tej pierwszej najwyższą „racją” i naczelną „wytyczną” podejmowanych działań stało się komunistyczne panowanie i rozciąganie tego panowania możliwie jak najdalej, a cena, którą trzeba było za to zapłacić miała w gruncie rzeczy drugorzędne znaczenie. Natomiast w tej drugiej taką „racją” i „wytyczną” stawało się przetrwanie – najpierw jako grup społecznych (byłych posiadaczy ziemskich, kapitalistów, rzemieślników, inteligencji itd.), później jako zwyczajnych obywateli, a na końcu (w okresie apogeum komunistycznego terroru) biologiczne przetrwanie poszczególnych osób.

W wykreowaniu specyficznej rozumności komunistycznej władzy udział Lenina był jeśli nie decydujący, to co najmniej bardzo znaczący. J. Stalin (wł. Josif Wissarionowicz Dżugaszwili, 1878–1953) dołożył do niej „coś od siebie”, ale przede wszystkim potrafił umiejętnie „eksploatować” te jej pokłady, których jego Mistrz i Nauczyciel być może nawet się nie domyślał. Nie jest to oczywiście rozumność całkowicie oryginalna. Bez większego trudu można w niej znaleźć elementy wspólne m.in. z *Państwem* Platona; wskazywał na nie K. Popper w swoim *Spółeczeństwie*

³⁷ Por. M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, wyd. cyt., s. 229 i in.

otwartym i jego wrogach – przypominę, że w świetle tego dzieła tymi „wrogami” są tacy myśliciele jak Platon, Hegel i Marks. Wprawdzie niewiele wskazuje na to, aby dzieła Platona były ulubioną lekturą Lenina, a w każdym razie, aby ich społeczne przesłanie zrobiło na nim większe wrażenie, niemniej coś niecoś z tego przesłania do niego dotarło – częściowo za pośrednictwem Hegla, ale przede wszystkim Marksa i Engelsa, których poglądy generalnie podzielał. Interpretował je jednak w taki sposób, aby pasowały one zarówno do specyficznej sytuacji społecznej w Rosji, jak i jego własnych aspiracji oraz aspiracji wspierających go partyjnych towarzyszy.

To co z tego wyszło nie tylko już nie przypomina „Królestwa Filozofów” Platona (zbyt przeintelektualizowanego, jak na potrzeby i możliwości bolszewików), ale też w sposób zasadniczy różni się (zwłaszcza w praktycznych zastosowaniach) od tego „królestwa komunistycznej szczęśliwości”, o którym mówiło i pisało wielu późniejszych utopistów. Chcę przez to powiedzieć, że komunizm w wydaniu leninowskim nie jest utopią w takim tego słowa znaczeniu jakie mu nadał T. Morus, a później podpisała się pod tym spora grupa utopistów o różnej proveniencji (od głęboko religijnych, po areligijne). Nie jest i być nie może, bowiem u żadnego z nich racją najwyższą nie jest dojście przemocą do władzy oraz jej sprawowanie przemocą. Jest on natomiast, a w każdym razie można go rozumieć jak pochwałę „inżynierii społecznej” oraz „Wielkiego Inżyniera” – pod warunkiem jednak, że zgodzimy się, iż jest to taka „inżynieria” i taki „Inżynier”, których siła tkwiła ... w zwyczajnej i niejednokrotnie tak brutalnej sile fizycznej, że była w stanie złamać i zmusić do kapitulacji najtwardsze charaktery. Nie jest to oczywiście „inżynieria” i „Inżynier” całkowicie pozbawione moralności, ale moralność komunistyczna niewiele ma wspólnego zarówno z platońskimi cnotami, jak i z moralnością zwykłego obywatela zachodniego cywilizowanego świata, odwołującego się m.in. do takich wartości jak prawa człowieka i starającego się stosować te prawa w swoim codziennym życiu. Już w pierwszych krokach komunistycznej władzy w Rosji, takie z tych praw jak prawo do własności prywatnej czy znajdowania się wobec rządzącej partii w opozycji zostały brutalnie zdeptane, a później było jeszcze gorzej.

Wykład X

Typy wizji racjonalizmu w życiu społecznym

Przedstawione w tym cyklu wykładów wizje racjonalizmu w życiu społecznym można podzielić na dwa zasadnicze typy. W pierwszym z nich zakłada się, że racjonalność ta jest efektem procesu dziejowego. Można to nazwać „racjonalnością dawaną z dołu”. W drugim z nich zakłada się, że racjonalność jest „dawana z góry”. Różnie oczywiście ta „góra” była przedstawiana i nazywana, ale w każdym przypadku społeczeństwo dzieli się na dwie niewspółmierne grupy – nielicznych racjonalnych w swoim myśleniu i działaniu darczyńców oraz licznych wymagających racjonalizacji darczyńcobiorców. W „czystej” formie typy te występowały rzadko. Przywołane w tych wykładach stanowiska przekonują, że z reguły w grę wchodzi mniej lub bardziej zdecydowane skłanianie się ku któremuś z nich.

W filozofii „ojcem duchowym” wizji „racjonalności dawanej z góry” był Platon. Jego doskonałe *Państwo* swoją racjonalność zawdzięczać ma przede wszystkim mędrcom. Wszystkie inne grupy społeczne to w gruncie rzeczy wykonawcy ich planu. W racjonalizowaniu stosunków społecznych istotną rolę odgrywać ma obywatelska edukacja (kształcenie i wychowywanie) oraz obywatelskie posłuszeństwo, ale o tym jak i kogo edukować, oraz jak i kogo nadzorować, a także oczywiście o tym kto jest, a kto nie jest obywatelem (i której kategorii) rozstrzygają owi mędrcy. Jeśli potrzebny jest temu społeczeństwu jakiś czas, to jest to czas przeznaczony na wyedukowanie tych wszystkich, których trzeba wyedukować, a oznacza to, że zamyka się on w przedziale co najwyżej dwóch lub trzech pokoleń. Jest to zatem społeczeństwo, które ma krótką historię i któremu nie jest potrzebna dłuższa. Arystoteles wprowadził do tej wizji szereg takich uzupełnień, które miały uczynić społeczeństwo nie tylko bardziej rozumnym, ale także bardziej sprawiedliwym i szczęśliwym, ale żadna z nich nie oznacza otwarcia „furtki” dla dziejów ludzkich.

Głębokich zmian w platońskiej wizji życia społecznego dokonał Aureliusz Augustyn. Dotyczyły one samego „filara” racjonalności owego życia. W świetle poglądów autora *Państwa Bożego* nie stanowi go i nie może stanowić żaden z ludzi, nawet najmądrzejszy, bowiem prawdziwa mądrość wprowadzić może i powinna dotyczyć m.in. spraw tego świata, ale nie może ani z niego pochodzić, ani też w ostatecznym rachunku do niego prowadzić. Może natomiast pochodzić – i w przekonaniu Augustyna pochodzi – od Boga oraz prowadzić do Boga, a ci którzy myślą inaczej nie tylko są ludźmi małej wiary, ale także zbyt małego rozumu, aby to pojąć i zaakceptować. Potrzebni są im zatem ziemscy sukcesorzy i kontynuatorzy misji bożej, aby wytłumaczyć i przekonać ich, że muszą poczuć „mądrość głupich” i zaakceptować mądrość Kościoła (jako Urzędu Nauczycielskiego) oraz kościelnych autorytetów. Augustyńska wizja misji bożej otwiera oczywiście pewne możliwości dla realizowania się rozumności w dziejach oraz dla samych dziejów jako czasu i miejsca w których ta misja jest wypełniana, ale wszystko to, co się faktycznie w tych dziejach dzieje, jest i powinno być zorientowane nie na państwo ziemskie, lecz na *Państwo Boże*. Tomasz z Akwinu wprowadził do niej szereg takich korekt, które otwierały szersze możliwości zarówno dla tych dziejów, jak i dla rozumienia tego, co się w nich dzieje. W konsekwencji zbliżył do siebie oba światy – nadprzyrodzony i doczesny. Nie zmieniał jednak – i nie chciał zmieniać (bo oznaczałoby to wyjście poza chrześcijańskie myślenie) ani usytuowania głównego źródła rozumności w Bogu, ani też wskazania na Kościół jako jej ziemskiego wyraziciela, realizatora, koordynatora i strażnika.

Te dwa także ważne dla chrześcijańskiego myślenia o racjonalności życia społecznego punkty zakwestionował N. Machiavelli w swoim *Księciu*. Wprawdzie o tytułowym bohaterze tego traktatu nie można powiedzieć, że jest Bogiem, lub że ma w sobie coś z chrześcijańskiej boskości, ale okazuje się, że ani nie musi być boską istotą, ani nawet nie zawsze musi ją naśladować. Musi natomiast – jeśli chce najpierw przejąć ster władzy, a później go nie utracić (jedno i drugie jest głównym celem jego życia) – odznaczać się takim zbiorem cnót („dzielności”), którym nie wyróżnia się ani żaden z jego poddanych, ani też żaden z realnych lub potencjalnych konkurentów do rządzenia w państwie. W zbiorze tym mieści się oczywiście mądrość, ale raczej niewiele ma ona wspólnego zarówno z mądrością starożytnych, jak i średniowiecznych autorytetów – nie tylko

dlatego, że nie ma w niej tej głębokiej refleksyjności, która była udziałem owych autorytetów, ale także dlatego, że taka refleksyjność uznana została za wysoce niewystarczającą do realizacji życiowych celów *Księcia*. Do tego bowiem potrzebna jest mu również, a nawet przede wszystkim mądrość praktyczna, a także takie cnoty jak przebiegłość, bezwzględność czy gotowość do zasadniczej zmiany „kursu” (na bardziej restrykcyjny lub bardziej ugodowy) wówczas, gdy wyczerpią się wszystkie inne sposoby utrzymania się przy władzy. *Książę* nie jest oczywiście pozbawiony jakichkolwiek zasad moralnych, ale zasady te również niewiele mają wspólnego z deklarowaną i propagowaną przez Kościół moralnością chrześcijańską.

Świat społeczny, który wyłania się z kart dzieła Machiavellego dzieli się wyraźnie – podobnie jak u innych zwolenników racjonalności życia społecznego „dawanej z góry” – na dwie niewspółmierne części: na rozumnego na swój sposób i bezwzględnego w swoim postępowaniu władcę i raczej mało rozumną i mającą wiele wahań i wątpliwości „resztę” społeczeństwa. Tej „reszcie” potrzeba – w przekonaniu autora tego dzieła – jednak nie rozumności, lecz takiego pokoju i spokoju, który pozwalałby jej korzystać z partykularnych (stanowych i cechowych) wolności. Władca o tym wie i dopóty dopóki potrafi im to zapewnić może liczyć na to, że nie zostanie pozbawiony swojej pozycji społecznej. Na pytanie: czy w takiej wizji życia społecznego jest miejsce na jakąś historię?, można odpowiedzieć, że jeśli już się jakieś znajdzie, to z całą pewnością nie powinna to być historia pokazująca w jaki sposób ów władca doszedł do władzy; bo mogłoby to go pozbawić tej jakże ważnej dla każdego władcy wiary poddanych, że jest on dużo bardziej godny szacunku niż owa „reszta” społeczeństwa.

W tym samym typie racjonalności „dawanej z góry” mieści się *Utopia* T. Morusa. Obie wizje życia społecznego różnią się jednak w sposób istotny. Wprawdzie w obu mówi się o jednym i tylko jednym „dawcy” tej racjonalności (u Morusa jest to legendarny Utopos) oraz w obu szczególną wartość ma pokój i spokój społeczny, ale *Książę* Machiavellego kieruje się zasadą: „chcesz mieć pokój i spokój, to bądź przygotowany do najbardziej brutalnej wojny”, a jeśli któryś z władców tego nie rozumie lub rozumie, ale z jakichś względów nie chce realizować w praktyce, to skazany jest na przegraną. Natomiast Utopos to nie tylko mądry, ale również dobry i łagodny dawca rozumności państwa Utopian, sami zaś Utopianie to takie

jego „dzieci”, którym nawet do głowy nie przyjdzie czynienie innym zła; a gdy już są zmuszeni do stawienia mu czoła, to czynią wszystko co jest możliwe, aby ich walka z nim była możliwie najmniej bolesna dla przeciwników. Krótko mówiąc, wizja życia społecznego nakreślona przez Machiavellego to społeczny dramat, natomiast wizja nakreślona przez Morusa to swoista sielanka. W *Utopii* pojawiają się wprawdzie pewne odwołania do historii, ale pełnią one rolę bądź to moralizatorską, bądź dekoracyjną. Natomiast czas i przestrzeń życia Utopian niczym specjalnym nie różnią się od tego, w którym „poruszają się” obywatele *Państwa* Platona.

W tym samym okresie, w którym konkurowały ze sobą te i jeszcze inne wizje „dawanej z góry” racjonalności, w społecznym obiegu pojawiła się wizja „dawania jej z dołu”. Przedstawił ją L.B. Alberti w swoich *Księgach o rodzinie*. Wprawdzie krąg tych „oddolnych” kreatorów racjonalności społecznej jest tam stosunkowo mały (stanowi go nieliczna grupa mieszczan), a w samej kreacji muszą oni liczyć się z takimi autorytetami jak Kościół czy świeccy władcy, to jednak to, o czym rozprawiają głównie bohaterowie tego dzieła przekonuje, że chcą oni tak zorganizować swoje życie, aby było ono rozumniejsze i – co niemniej istotne – są przekonani, że wiedzą jak to zrobić. Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć, że wiele z podnoszonych w tych rozmowach problemów na pierwszy rzut oka wydaje się mieć mało wspólnego z wielkimi wyzwaniami i zadaniami człowieka oraz z wielką polityką, wielkimi politykami, wielkimi autorytetami itd. Jest jednak cechą charakterystyczną tego typu wizji życia społecznego, że jego racjonalność buduje się „metodą małych kroków”, to znaczy rozwiązywania stosunkowo niewielkich, ale istotnych życiowo kwestii, a „wielkości społeczne” uzyskuje się w wyniku skumulowania tych działań.

Potwierdza to m.in. należąca do tego samego typu kreowania racjonalności życia społecznego wizja nakreślona przez Monteskiusza w rozprawie *O duchu praw*. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę jedynie te jej fragmenty, w których mówi się o potrzebie rozdziału władz czy reformie prawa karnego oraz proponuje się w tym zakresie konkretne rozwiązania (w przekonaniu autora tego dzieła – bardziej rozumne), to łatwo można dojść do wniosku, że mieści się ona w typie racjonalności „dawanej z góry”. Rzecz jednak w tym, że te podziały oraz reformy łączą się z wyrażonym już na początku tego traktatu przekonaniem Monteskiusza, że „prawa są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy”, a człowiek „jako istota

obdarzona rozumem gwałci bez ustanku te prawa, które Bóg ustanowił i zmienia te, które ustanowił sam”. Praw ustanowionych przez Boga autor *Ducha prawa* nie tylko sam nie miał zamiaru zmieniać, ale również pod wielkim znakiem zapytania postawił rozumność tych, którzy podejmują takie próby. Bardziej złożona jest kwestia praw, które „ustanowił sam człowiek”. Problem nie w tym, że niczego nie można tutaj uczynić bardziej racjonalnym, lecz w tym, że sporo w tej kwestii ma „do powiedzenia” natura (zwłaszcza klimat) oraz kultura (zwłaszcza tradycja), a im bardziej zaawansowane kulturalnie społeczeństwa, tym mniej „do powiedzenia” ma ta pierwsza, a więcej ta druga. W tej sytuacji rozumne działania prawodawców zmieniających prawa mają istotne znaczenie dla racjonalizacji życia społecznego.

Podążający do pewnego miejsca za wskazaniem Monteskiusza C. Beccaria widział potrzebę głębszej rewizji istniejących praw oraz proponował bardziej nowatorskie niż jego poprzednik rozwiązania. Nie oznacza to jednak, że przeszedł na stronę zwolenników racjonalności „dawanej z góry”. W swoim traktacie *O przestępstwach i karach* postulował wprowadzić głębokie zmiany w prawie karnym, ale jednocześnie miał świadomość, że prawo to stanowi jedynie część praw „ustanowionych przez człowieka” i nie formułował postulatów zmiany np. prawa administracyjnego czy praw politycznych. Jeśli natomiast weźmie się pod uwagę fakt, że Beccaria podpisywał się pod ogólnymi ideami Oświecenia, to można przyjąć, iż podobnie jak wielu innych oświeceniowych myślicieli zakładał, że te pozostałe prawa są stanowione „od dołu” – przez wielu różnych, niekiedy całkiem przeciętnych obywateli.

Ten sposób stanowienia racjonalności życia społecznego „od dołu”, w szczególności życia gospodarczego, opisał w tamtej epoce m.in. A. Smith w swoich *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. To obszerne dzieło stanowi – podobnie zresztą jak wspomniane wcześniej *Księgi o rodzinie* – wielką pochwałę pracy i pracowitości, umiejętności w jej planowaniu i kooperowaniu z innymi oraz w zabieganiu o pieniądze i w ich pomnażaniu. Zasadnicza różnica między wizją Albertiego i wizją Smitha polega na tym, że według pierwszego z nich owe umiejętności są udziałem niewielu, natomiast według drugiego wielu, i to często całkiem prostych ludzi – owych przykładowych „rzeźników, piwowarów, czy piekarzy”, którzy tworzą rynek producentów, usługodawców i innego jeszcze

rodzaju „dawców bogactwa narodów”. Nie są oni z pewnością bardzo wykształceni, bardzo inteligentni czy skłonni do wielkich wyrzeczeń i poświęceń, ale też nie muszą tacy być – wystarczy, że będą skłonni do „wymiany i kupna wzajemnych usług”, a to, czego sami nie potrafią „załatwić” w swoich interesach „załatwi” za nich „niewidzialna ręka rynku”, wspierana przez gospodarczych planistów. Pojawienie się tych ostatnich świadczy o zachowaniu czegoś z tych wizji, w których racjonalność jest „dawana z góry”.

Trzeba jednak również wyraźnie powiedzieć, że w ujęciu Smitha nie tylko nie mają oni niczego z boskości, ale także niewiele im pozostało z tej godności, która była udziałem wielkich władców, polityków czy filozofów; trudno byłoby zresztą im zachować taką godność, w sytuacji gdy są równie zatroskani wieloma codziennymi problemami i zabiegani w ich „załatwianiu” jak ci, którzy są bezpośrednimi lub pośrednimi realizatorami ich planów. W nakreślonej przez Smitha wizji życia społecznego pozostaje wprowadzić trochę miejsca na historię (w *Badaniach* pojawiają się zresztą pewne historyczne „wycieczki”), ale raczej historię zwróconą w przyszłość niż przeszłość, to znaczy tę, która ma zostać dopiero „napisana”, i to „racjonalnie napisana” przez bogacące się narody – rzecz jasna nie na papierze, lecz w konkretnym życiu gospodarczym konkretnych narodów.

Podobnie jest z historią, która pojawia się na kartach dzieł J.S. Milla. Istotne różnice między tymi dwoma czołowymi przedstawicielami liberalizmu brytyjskiego nie dotyczą ani tego, w jaki sposób miałyby być kreowana racjonalność życia społecznego, ani też tego, jakie są zasady jej kreacji na poziomie życia gospodarczego. Dotyczą one natomiast kwestii związanych z jej kreowaniem w polityce. Według J.S. Milla można przyjąć, że obowiązują w niej takie same zasady jak w gospodarce, to znaczy, że tworzą ją wszyscy korzystający w pełni z obywatelskich praw aktywni uczestnicy życia społecznego – jego zdaniem taki „model” jest realizowany w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i tam się sprawdza. Oznacza to jednak w każdym przypadku „skłanianie się ku zbiorowej mierności” lub też – co na to samo wychodzi – przekazanie władzy nie w ręce tych, którzy stoją najwyżej pod względem kwalifikacji intelektualnych i moralnych, lecz tym, którzy „stoją o wiele niżej od tego najwyższego punktu”. Należy to co prawda do tradycji tzw. *ancien régime*’u, ale już nie nowego „reżimu” (porządku polityczno-prawnego), to znaczy tego, który w Anglii

zaczął się w połowie XVII stulecia i udoskonalany był w późniejszym okresie. J.S. Mill radzi oczywiście obywatelom Wielkiej Brytanii, aby trzymali się tego „kursu”.

W epoce Oświecenia kraje Europy kontynentalnej miały swoich kreatorów i swoich propagatorów racjonalizowania życia społecznego „od dołu”. Przywiązywali oni zresztą szczególnie duże znaczenie do tej „swojskości” oraz „swoistości” i odmieniali ją na różne sposoby. W wydaniu myślicieli francuskich (takich jak Voltaire czy Condorcet) oznacza to, że wprowadzie wielu zwykłych ludzi brało i bierze udział w takim wielkim dziele, jakim jest racjonalizowanie życia społecznego, ale w najistotniejszych dla jego realizacji momentach oraz miejscach najważniejsza rola przypada oświeconym Francuzom. Podobnie myśleli tacy filozofowie niemieccy jak Herder czy Hegel – tyle tylko, że w tej najważniejszej „rozgrywce” o racjonalność życia społecznego główne role odegrać mieli Niemcy, zwłaszcza ci, którzy żyją w krajach protestanckich. To stawianie na własne nacje było zresztą później kontynuowane i przekształćane w konkretne programy polityczne oraz nacjonalistyczne ideologie.

W drugiej połowie XVIII i w pierwszej XIX stulecia miały one charakter filozoficzny i historiozoficzny, zaś zasadnicze różnice między filozofami francuskimi i niemieckimi wyrażały się m.in. w tym, że pierwsi z nich swoje wizje racjonalności i racjonalizacji życia społecznego formułowali w opozycji do religii (zwłaszcza katolickiej), natomiast drudzy poszukiwali porozumienia z religią chrześcijańską (w szczególności z luteranizmem) i oczekiwali wzajemnego zrozumienia. W każdym z tych krajów bez większego trudu można znaleźć wyjątki od tej reguły. We Francji stanowią je czołowi przedstawiciele społecznego utopizmu – tacy jak H.Ch. Saint-Simon. Jest on nietypowy nie tylko z uwagi na swój stosunek do religii i religijności, ale także na swój utopizm – zrywający z tradycją stanowienia rozumu przez jakiegoś mitycznego Utoposa i odwołujący się do możliwości sprawczych żyjących i chodzących po ziemi tzw. industrialistów. W Niemczech takim filozofem kreślącym wizję życia społecznego w opozycji do religii był najpierw L. Feuerbach, a później podążający wskazaną przez niego drogą niektórzy niemieccy socjaliści i komuniści. Stosunek do religii i religijności oczywiście nie jest i być nie może jedynym kryterium różnicującym myśl socjalistyczną i komunistyczną.

Te funkcjonujące początkowo na marginesie wielkich sporów filozoficznych, światopoglądowych i ideowych wizje życia społecznego już w drugiej połowie XIX stulecia stały się poważnym wyzwaniem dla biorących udział w tych sporach filozofów, polityków i teologów, a w XX stuleciu poważnym zadaniem do realizacji w praktyce dla niejednego ze społeczeństw. W wykładach tych odwołuję się do poglądów społecznych dwóch czołowych przedstawicieli francuskiego socjalizmu – P.J. Proudhona oraz J. Jaurès’a. Łączy ich przekonanie, że wszystko to, co ma istotne znaczenie dla życia społecznego zaczyna się na samym dole, to znaczy na poziomie takich zwyczajnych ludzkich potrzeb jak potrzeba zaspokojenia głodu czy ochrony przed chłodem, a o tym jak te potrzeby są zaspokajane (i czy w ogóle są zaspokajane) decyduje nie tylko ludzka praca, ale także, a w niejednym ze społeczeństw nawet przede wszystkim to, jak są dzielone jej wytwory, oraz jak są rozpisane role społeczne między poszczególnymi grupami społecznymi, zwłaszcza między właścicielami środków służących wytwarzaniu dóbr materialnych i tymi, którzy ich potrzebują, aby móc pracować i je wytwarzać.

P.J. Proudhon w swojej *Filozofii nędzy* zawarł swoisty akt oskarżenia nie tylko właścicieli tych środków, ale także prywatnego władania tym, co może i powinno służyć całemu społeczeństwu. Wprawdzie w rozprawie *O sprawiedliwości w rewolucji i w Kościele* znacznie złagodził to oskarżenie, jednak pozostawił szerokie pole dla takich reform społecznych, które mogłyby uczynić stosunki społeczne bardziej rozumnymi, a samo życie różnych grup bardziej szczęśliwym. Na pytanie: kto miałby tych reform dokonać? odpowiada, że powinni to być wszyscy uczestnicy życia społecznego (począwszy od prostych robotników, a skończywszy na elitach intelektualnych); rzecz jasna, każdy w miarę jego możliwości. W tym opartym na wierze w naturalne potrzeby i zdolności ludzkie reformatorskim kolektywizmie nie pozostaje w gruncie rzeczy miejsce dla żadnych „wielkich planistów” – ani dla Boga, ani dla królów, ani nawet dla polityków czy „politykujących” filozofów, bowiem wszystko to, co mogli oni zrobić już zrobili i okazało się, że zrobili to nie tak, jak być powinno.

J. Jaurès dokonał w tym programie socjalistycznych reform niejednej korekty oraz dopisał do niego niejeden rozdział. Szczególnie ważny jest ten, w którym mówi się, że należy raczej poszukiwać tego, co ludzi łączy niż tego, co ich dzieli oraz zaleca się rozmawianie z każdym (nawet z naj-

większymi wrogami) na każdy temat – rozmawianie dopóty dopóki nie znajdzie się jakiegoś zadowalającego obie strony rozwiązania. Do tego oczywiście potrzebni są zarówno zwykli ludzie dobrej woli, jak i chcący oraz potrafiący ze sobą rozmawiać przywódcy polityczni. Jaurès do ostatnich dni swego życia wierzył w to, że takie osoby stoją na czele partii politycznych oraz państw i nie dopuszczą do wybuchu takiego wielkiego konfliktu zbrojnego, jakim stała się I wojna światowa.

Inaczej drogę do rozwiązania najpoważniejszych problemów społecznych widzieli K. Marks i F. Engels. Ich myślenie o życiu społecznym przechodziło sporą ewolucję (od heglowskiego idealizmu do materializmu), ale niezmiennie było w nim przekonanie, że racjonalność życia społecznego jest „dawana z dołu”, a nie „z góry”. Owe „doły” stanowić mają (i stanowią) ludzie ciężkiej i źle wynagradzanej pracy (tzw. „proletariat”). Droga prowadząca do zmiany tej sytuacji nie jest wprawdzie łatwa, niemniej w miarę prosta – w pierwszym jej etapie ów „proletariat” powinien uświadomić sobie prawdziwe źródła swojego położenia społecznego, w drugim zorganizować się w taką siłę, która sprawi, że „doły” staną się społeczną „górami”, w trzecim dokonać tej zmiany, natomiast w czwartym umacniać je dopóty dopóki całkowicie nie zniknie zagrożenie dla utrzymania przez „proletariat” zdobytych pozycji. Wszystko inne to tylko dodatki do programu radykalnej zmiany istniejącej w rozwiniętych krajach kapitalistycznych sytuacji społecznej; Marks i Engels do końca życia byli przekonani, że właśnie w tych krajach w pierwszej kolejności dojdzie do powstania społeczeństwa komunistycznego (upewniała ich w tym przejęta w znacznej mierze w „spadku” po Heglu „logika dziejów”).

Na każdym z wyróżnionych tutaj etapów w „tle” pojawiają się ci, którzy swoją dziejową rolę widzą najpierw w wyjaśnieniu „proletariatowi” przyczyn jego złego położenia społecznego oraz wskazywaniu mu drogi prowadzącej do jego zmiany, a później w stanięciu na ich czele i prowadzeniu go od zwycięstwa do zwycięstwa. W przekonaniu autora *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* K.R. Poppera są oni kolejnym wcieleniem owego „Wielkiego Inżyniera”, który pojawił się już na kartach *Państwa* Platona. Jeśli rozpoznanie to jest trafne, to trzeba przyjąć, że marksowska koncepcja komunizmu tylko z pozoru należy do grupy tych wizji, w których zakłada się, że racjonalność życia społecznego jest stanowiona „z dołu”. Wydaje się to jednak kwestią dużo bardziej złożoną niż

sądził Popper. Trzeba tutaj bowiem dokonać po pierwsze wyraźnego i jednoznacznego rozgraniczenia między teorią i praktyką komunizmu, po drugie przyjęcia założenia, że Marks i Engels świadomie lub nieświadomie uprawiali tzw. „czystą propagandę”, to znaczy nie traktowali formułowanych przez siebie haseł dosłownie, po trzecie zaś, że tak naprawdę zmierzali w gruncie rzeczy do jednego celu, to znaczy przejęcia władzy – w słowach przez „proletariat”, a w praktyce przez jego ideowych i politycznych przywódców. Każdy z tych punktów rodzi różnego rodzaju wątpliwości.

Mniej znaków zapytania związanych jest z wizją komunizmu W. Lenina. Jej autor nie widział zresztą specjalnej potrzeby analizowania „wielkich sprzeczności kapitalizmu” – zarówno z uwagi na to, że uznał analizy Marksa i Engelsa za wystarczające, jak i dlatego, że w kraju, w którym przyszło mu realizować wizję komunizmu, faktycznie tego kapitalizmu było niewiele, bowiem w momencie dokonania przez niego przewrotu nazywanego Rewolucją Październikową Rosja była w gruncie rzeczy krajem feudalnym. Program społeczny, który przedstawił po powrocie z emigracji w 1917 r. (tzw. „tezy kwietniowe”) zdumiewa zarówno swoim radykalizmem, jak i swoją lapidarnością – składał się bowiem jedynie z trzech krótkich punktów, które zresztą stosunkowo łatwo można było sprowadzić do jednego: „cała władza w ręce bolszewików”.

Dla celów propagandowych, ale tylko propagandowych (o czym świadczą jego pisma) mówił on – w zależności od zmieniającej się sytuacji – najpierw o przejęciu władzy przez „rady robotnicze i żołnierskie” (w momencie, gdy ważyły się losy władzy komunistów w Rosji doszły do tego jeszcze „rady chłopskie”), a później okazało się, że od „rad robotniczych” ważniejsze są „rady komisarzy ludowych”, zaś na końcu, że nawet ci komisarze nie są tak ważni, jak stojący na szczycie tej komunistycznej piramidy władzy Pierwszy Komunistyczny Związek Radziecki, to jest Josif Wissarionowicz Stalin (noszący początkowo „skromny” tytuł Sekretarza Generalnego Partii, a w okresie wielkiej wojny ojczyźnianej Wodza Naczelnego i Ojca Narodu). Twierdzenie, że ten ostatni dokonał „wypaczeń” w myśli Lenina o tyle jest wątpliwe, że myśli tej przyświecała w gruncie rzeczy jedna idea – przejęcie całej władzy przez komunistów i niedzielenie się nią z nikim, nawet z „wczorajszymi towarzyszami”, a przecież właśnie to zrobił Stalin. Można oczywiście w tym przypadku mówić o „wielkim

inżynierze” i „wielkiej inżynierii społecznej”, bowiem od drugiej połowy lat trzydziestych minionego wieku społeczeństwo radzieckie zaczynało przypominać wielki kombinat produkcyjny, a ten „wielki inżynier” jednym podpisem mógł radykalnie zmienić nie tylko losy wielkich grup społecznych, ale nawet bieg wielkich rzek (i takich zmian dokonywał), a przy okazji wypowiadał się (jako „wielki uczone”) nie tylko w kwestiach ekonomicznych, ale wielu innych (m.in. językoznawczych i historycznych). Określenie „wielki” biorę w cudzysłów, bowiem mam poważne zastrzeżenia zarówno co do sposobu stanowienia tej wielkości, jak i sposobu jej mierzenia.

Post scriptum

W swoich wykładach przyjmuję jako pewien „aksjomat”, że racjonalizm i racjonalizacja życia społecznego zarówno same stanowią swoistą wartość społeczną, jak i przyczyniają się do wprowadzania istotnych społecznie wartości. Należy to jednak do tego rodzaju „aksjomatów”, które podlegały i podlegają dyskusji. Zwraca na to uwagę Alan Sica w swojej książce *Weber, irracjonalność i porządek społeczny*. W części zasadniczej monografia ta zawiera analizę weberowskiej wizji życia społecznego, natomiast we wprowadzeniu do niej jej autor przypomina toczącą się od dawna dyskusję nad społeczną rolą czynników racjonalnych i irracjonalnych. Kwestia ta była przedmiotem sporu między włoskim ekonomistą i socjologiem Vilfredo Pareto (1848–1923), autorem teorii mówiącej o wiodącej roli czynników irracjonalnych w życiu zbiorowym oraz Maxem Weberem, autorem „czysto racjonalnego modelu” (archetypu) życia społecznego – w jego świetle racjonalne zachowania ludzkie „są powiązane w sposób dający się ująć socjologicznie, z racjonalnym lub nieracjonalnym [...] substratem osobowości”¹.

¹ „Ta quasi-psychologiczna obserwacja staje się obserwacją ważną pod względem socjologicznym z tego powodu, że subiektywność podlega interakcji w obrębie swojej własnej formacji, wraz z nakazanymi społecznie i kulturowo tego konsekwencjami. Większość teoretyków skądinąd zakłada, że istnieje zbieżność między zrationalizowaną kulturą i zrationalizowaną osobowością – założenie, którego dowody, zwłaszcza na poziomie społeczno-psychologicznym są niewystarczające”. Por. A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1990, s. 3 i d.

Autor tej monografii przypomina, że w filozofii nowożytnej pojawił się swoisty „triumwirat” – tworzyli go: J. Locke („Jego teorie rządu i zachowań ludzkich mają za swój fundament istotę ludzką zdolną do «racjonalnego działania»”), J.J. Rousseau („atakujący prawdopodobieństwo istnienia «rozumnej» organizacji społecznej” i „propagujący wizję przednowoczesnego porządku społecznego”) oraz Voltaire („kpiący z Rousseau” i „wysuwający najdalej idące oczekiwania związane z pomyślnym zastosowaniem rozumu ludzkiego do rozwiązywania problemów ludzkiego życia”). Pomiędzy tymi myślicielami i Weberem pojawili się m.in. tacy filozofowie społeczni jak Hegel, Fichte, Schopenhauer, Kierkegaard i Nietzsche, „proponujący swoją odpowiedź na pytanie o miejsce racjonalności w historii, w kulturze i w osobowości” („Każdy z nich na swój sposób rozwiązywał to *filozoficzne* napięcie między czynnikami racjonalnymi i irracjonalnymi”). Zdaniem A. Sica, założenie o racjonalności zachowań ludzkich (oznaczających, że działania te są przewidywalne) stanowi *sine qua non* m.in. etyki liberalno-demokratycznej.

Wszystkie te wizje i założenie mieszczą się między „biegunami”, z których każdy „reprezentuje typ idealny myślenia i działania”; „jeden reprezentuje racjonalność, zaś drugi jej przeciwieństwo”, natomiast z całości wyłania się obraz:

- *racjonalności* jako „(1) zdolności do upewnienia się i działania na podstawie zasady przyczynowo-skutkowej w celu osiągnięcia określonego efektu końcowego; lub (2) pragnienia osiągnięcia idiosynkratycznych przyjemności lub wartościowanych rodzajów doświadczenia, tworzonych prywatnie i ukierunkowanych na zwiększoną wydajność efektu końcowego, gdy zachodzi związek pomiędzy przyjemnością i konfliktem wydajności, innymi słowy, gdy hedonizm przeciwstawiony jest biurokratycznej kalkulacji;
- *irracjonalności* jako (1) szeregu działań lub wierzeń, które nie są poddane dosłownemu wyjaśnieniu racjonalnemu, niezmiennych z perspektywy obserwatora, jak też nieczęstych z perspektywy uczestnika. [...], lub też (2) formy zachowań lub wierzeń, które kontrolują działania podmiotu w kwestii przyjemnych, nieprzyjemnych lub ambiwalentnych wyników oraz pozostają poza absolutną kontrolą tegoż podmiotu lub jego świadomych życzeń;

- *nieracjonalności* jako (1) zachowania, które tworzone jest w wyniku wyzwania rzuconego procedurze racjonalnej; pomimo że droga racjonalności może być strategicznie podkreślona, jest jednak ignorowana w interesie osiągnięcia nieracjonalnego efektu końcowego i środków (które stają się zgodnie ze standardową definicją same efektem końcowym)”².

W tak określoną racjonalność, irracjonalność i nieracjonalność autor tej monografii wpisuje tzw. (przez niego) „weberowskie napięcia” – takie jak napięcie między „ascetyczną etyką zbawienia” a największą z sił irracjonalnych, to znaczy życiem seksualnym („Erotyzm wydawał się być niczym wrota do najbardziej irracjonalnego i przez to również najbardziej prawdziwego jądra życia”)³. Generalna ocena A. Sica osiągnięć samego Webera w rozwiązywaniu tych „napięć” sprowadza się do stwierdzenia, że „nie był on w stanie lub nie chciał” usytuować tego problemu w obszarze swoich akademickich badań oraz zainteresować nim „współczesnego mu obywatela w jego walce o «rozumne» życie w późnoimperialnej Europie”. Wskazany przez niego tropem badawczym poszli natomiast inni socjologowie – tacy m.in. jak Talcott Parsons („opisał to, co stało się później znaną ścieżką filozoficznych debat – miejsce rozumu w zachowaniach indywidualnych i zbiorowych”) czy Florian Znaniecki, Pitrim Sorokin i Karl Mannheim („wszyscy oni przyczynili się do socjologicznego zrozumienia relacji irracjonalności”).

Autor tej monografii zwraca m.in. uwagę na istotne wpływy na to swoje „niedoszacowywanie” badań nad społeczną rolą czynników irracjonalnych w życiu społecznym ze strony polityków oraz ideologów społecznych – m.in. takich jak K. Marks i marksiści, którzy nie tylko deprecjonowali to, co w życiu społecznym jest irracjonalne, ale także krytykowali tych, którzy chcieliby badaniom nad tym nadać wyższą rangę⁴. To

² Tamże, s. 5 i n.

³ Przywołuję przy tej okazji opinię Julien Freun, która w swojej rozprawie *The Sociology of Max Weber* (w części zatytułowanej: *The Antagonism of Values*) napisała, że mimo znaczącego wkładu M. Webera do „postępu w wiedzy, dotyczącej tej sfery ludzkiej aktywności, racjonalizacji i intelektualizmu”, „nie przyczynił się on w najmniejszym stopniu do wyjaśnienia imperium irracjonalizmu” (tamże, s. 13).

⁴ Przykładem takiej krytyki badań podejmowanych przez samego Webera jest rozprawa Georga Lukácsa pt. *History and Class Consciousness*. Natomiast o Marksie A. Sica pisze, że „atakował każdy komponent rzeczywistości społecznej, który wydawał mu się anachronicz-

negatywne podejście do takich badań „lewackich radykałów” koresponduje z podejściem niektórych badaczy sytuujących się na politycznej „prawicy” – takich m.in. jak Wright C. Mills („będąc na przeciwnej pozycji i stawiając inne cele, ustanowił «rozum i wolność» jako dobro najwyższe”). Irracjonalności w życiu społecznym bronić mieli natomiast reakcyjni politycy, tacy jak Hitler, co zresztą dostarczyło dodatkowych argumentów tym, którzy umieszczali ją w obszarach badawczo zakazanych lub moralnie podejrzanych („słabość Hitlera do pewnych motywów wagnerowskich i nietzscheańskich była argumentem dla tych, którzy głosili, że irracjonalność jest de facto reakcją na zło, oraz że jedynie rozum jest dobry”).

Sformułowana na podstawie tych rozpoznań i oceny generalna teza autora tej monografii sprowadza się do stwierdzenia, że „teorie społeczne wymiotły irracjonalność z ludzkiego życia, a przecież dzięki Weberowi wiemy, że jedne z najbardziej fundamentalnych odpowiedzi na pytania znajdują się w sferze irracjonalnej”. W kolejnych rozdziałach stara się oczywiście rozwinąć i uzasadnić tę tezę, śledząc – opierając się na weberowskich wskazówkach – obecność w życiu społecznym wielu irracjonalnych „działań, zachowań, wierzeń i impulsów”, „pozostających jednak poza absolutną kontrolą podmiotów lub ich świadomych życzeń”. Wbrew tytułowi tej książki, nie jest ona wyłącznie o irracjonalności w życiu społecznym, lecz również o jego racjonalności, bowiem jedno i drugie stanowić ma „weberowską ambiwalencję”, to znaczy coś, co współistnieje poprzez wykluczanie się lub dopełnianie, a najczęściej pod jednym względem wykluczanie się, zaś pod innym dopełnianie.

ny, odporny na zmiany i niepostępowy, lub który nie pasował do teorii rewolucyjnego postępu” (tamże, s. 25 i d.).

Bibliografia

- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2000
- ARYSTOTELES, *Polityka*, Warszawa 2001
- BANASZAK M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3 i 3*, Warszawa 1989
- BAUMAN Z., *Globalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, w: „Studia Socjologiczne” nr 3/1997
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983
- BLANQUI A., *Wybór pism*, Warszawa 1975
- BOCHEŃSKI J.M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996
- BOROWSKI A., *Renesans*, Kraków 2002
- BOSSUET J.B., *Discurs sur l’histoire uniwerselle*, Paris 1966
- BURCKHARDT J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991
- CHESTERTON G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959
- CONDORCET A.N., w: *Oeuvres completes de Voltaire*, Paris 1859
- CONDORCET A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957
- COURTOIS S., WERTH N., PANNÉ J.L., PACZKOWSKI A., BARTOSEK K., MARGOLIN J.L., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999
- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984
- DROZDOWICZ Z., *Liberalizm europejski*, Poznań 2005
- DUROSELLE J.B., *Les débuts de catholicisme sociale en France (1822–1870)*, Paris 1951
- DZIŻYŃSKI J., *Proudhon*, Warszawa 1975
- FAGUET E., *Le comte de Saint-Simon*, *Revue des deux mondes*, 1894 (b.m.w.)
- Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973
- FORSTER G., *Kleine Schriften*, Leipzig 1964
- FRIEDRICH DER GROSSE, *Die Politischen Testamenten*, München 1941
- GILSON E., *Tomizm*, Warszawa 1998
- GRABOWSKI J.E., *Saint-Simon. Utopia – Filozofia – Industrializm*, Warszawa 1936

- GUCHET Y., *Technique et Liberté*, Paris 1967
- HAZARD P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958
- HEGEL G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969
- HEINZMANN R., *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999
- HELLER M., NIEKRICZ A., *Utopia u władzy*, t. 1 i 2, Wrocław 1989
- HERDER J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962
- HERDER J.G., *Wybór pism*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987
- HIMMELFARBE G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004
- HOBBS T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954
- JAURÈS J., *Wybór pism*, Warszawa 1970
- JOHANSSON U., *Transformation of gendered work: Dualistic stereotypes and paradoxical reality*, Lund 1997
- KASIA A., *Św. Augustyn*, Warszawa 1960
- KOŁAKOWSKI L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988
- KOZYR-KOWALSKI S., *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972
- KRASUSKI J., *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004
- KRISTELLER P.O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985
- KUDEROWICZ Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, część 6, Lublin 1985
- KUŹNIAR R., *Globalizacja, geopolityka i polityka zagraniczna*, w: „Sprawy Międzynarodowe” nr 1/2000
- LE GOFF J., *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000
- LE GOFF J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997
- LENIN W.I., *Dzieła wybrane*, t. 1 i 2, Warszawa 1955
- ŁEMPICKI Z., *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1966
- MACHIARELLI N., *Wybór pism*, Warszawa 1972
- MACHIARELLI N., *Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973
- MARKS K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1956
- MARKS K., ENGELS F., *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962
- MARKS K., ENGELS F., *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1949
- MARTIN H.P., SCHUMAN H., *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1996
- MILL J.S., *Utylitaryzm*, Warszawa 1959

- MILL J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995
- MILL J.S., *O wolności*, Warszawa 1959
- MORE T. (Morus), *Utopia*, Warszawa 1954
- Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii, Warszawa 1972
- NOVAK M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993
- Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris 1859
- PIEKARCZYK S., *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo: konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968
- PLATON, *Państwo*, Kęty 2001
- PLATON, *Polityk*, Warszawa 1956
- PLATON, *Prawa*, Kęty 2001
- POPPER K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I i II, Warszawa 1993
- PROUDHON P.J., *Système des contradictions économiques*, t. I, Paris 1923
- RANKE L., *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2005
- RITZER G., *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999
- ROBERTSON R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1999
- ROMANO R., *Miedzy dwoma kryzysami. Włochy Renesansu*, Warszawa 1978
- ROSSI P., *Filozofowie i maszyny*, Warszawa 1978
- SAINT-SIMON C.H., *Oeuvres choisies*, t. II, Bruxelles 1859
- SAINT-SIMON C.H., *Pisma wybrane*, t. 1 i 2, Warszawa 1968
- SARDA U SALVANY F., *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995
- SCHLUCHTER W., *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985
- SICA A., *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1990
- SMITH A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, Warszawa 1954
- SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976
- Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983
- SZACKI J., *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965
- SZACKI J., *Spotkania z Utopią*, Warszawa 1980
- ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, t. 1–4, Warszawa 1953
- ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, Kęty 2002
- TITONE V., *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Molano 1969
- TREVELYAN G.M., *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961
- TURGOT A.R., *Oeuvres*, t. II, Paris 1844
- RAU Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000

- RENAN E., *Dialogi i fragmenty filozoficzne*, Warszawa (b.r.w.)
- RENAN E., *L'Avenir de la science: pensées de 1848*, Paris 1968
- RUGGIERO G., *The History of European Liberalism*, Boston 1959
- ROUSSEAU J.J., *Discurs sur l'origine de l'inégalité*, Paris 1967
- ROUSSEAU J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956
- ROUSSEAU J.J., *Umowa społeczna*, Kęty 2002
- VOLTAIRE, *Oeuvres historiques*, Paris 1957
- WEBER M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996
- WEBER M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984
- WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tybingen 1956
- WEILER M., *Pour connaitre la pensée de Renan*, Grenoble 1945, s. 43 i in.
- WOLLSTONECRAFT M., *A Vindication of the Rights of Women*, w: *Western Philosophy an Anthology*. Ed. By J. Cottingbam, Blackwell Publishing 2006
- WOŁGIN W.P., *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, Warszawa 1958

Indeks nazwisk

A

Adejmant 33
Albert z Kolonii 62, 63
Alberti Leone Battiste 75, 77-79, 81, 208, 209
Aleksander IV 63
Aleksander Wielki 39
Ambroży, bp 54
Amyntas II 39
André J.V. 133
Antiochos z Askalonu 53
Apulejusz 54
Arkazilaos z Pitane 53
Arystoteles 7, 20, 31, 39-47, 49-52, 64, 66, 120, 205
Aureliusz Augustyn (św.) 7, 53-57, 65, 66, 87, 206
Awerroes 63

B

Bacon Francis 133
Bakunin M. Aleksandrowicz 167
Banaszak Marian 68-70
Barnave Antoine 93
Bartosek Karel 198
Baszkiewicz Jan 91, 93

Bauer Brunon 178
Bauman Zygmunt 152
Bazard A. 150
Beccaria Cesare 104-106, 108, 109, 209
Bentham Jeremy 120
Berger P.L. 52, 68
Bernard z Sieny 82
Bernstein Edouard 166
Berthelot Pierre-Eugène-Marcelin 13
Blanc Louis 156, 189
Blanqui Louis-Auguste 156, 170, 173, 189
Bocheński Jan Maria 189
Borgia Cesare 83, 84, 87
Borowski Andrzej 74
Bossuet Jacques Bénigne, bp 8, 9
Brabantu Siger 63
Bracki W. 177
Bramante Donato 75
Braunschweig-Bevern Elżbieta Krysztyna 90
Buccleuch 112
Burckhardt Jakub 73
Burke Edmund 112
Burns Mary 178

Buxton Thomas Fowell 48
Bülów Bernhard von 171

C

Cabet Étienne. 133
Carlyle Thomas 122
Cassirer Ernst 16
Cavaignac E Louis-Eugène, gen. 156
Cavour Camillo B. 70
Chalcydiusz 54
Champgrand (pseud. Bawr) 144
Charmenides 31
Chesterton Gilbert K. 62
Comte Auguste 149
Condorcet Jean Antoine Nicolas 10, 11, 211
Copa Nicolas 60
Cottingbam J. 51
Couthon Georges 91
Courtois Stéphane 198
Cromwell Oliver 122
Cyceron Marcus Tullius 54
Czernyszewski Nikołaj 190

D

d'Alembert Jean Le Rond 143
Dante Alighieri 63, 85, 122
d'Etaples Jacques Levèvre 60
Diderot Denis 122
Dion 32
Dionizos I Starszy 32
Dionizos II Młodszy 32
Douari Merlin de 93
Drozdowicz Zbigniew 111, 125
Duroselle J.B. 155
Dühring Karl Eugen 179
Dziżyński Jan 158

E

Enfantin B. 150
Engels Fryderyk 16, 25, 153, 154, 169, 170, 175-179, 181, 182, 184, 186, 189-191, 203, 213, 214
Erazm z Rotterdamu 60
Euklides 31

F

Faguet Émile 103, 145
Fallaci Oriana 109
Fauré Christine 101, 102, 104
Feuerbach Ludwik 182, 211
Fichte Johann Gottlieb 165, 216
Filip II 39
Filon z Laryssy 53
Forster Georg 17
Franklin Benjamin 47, 112
Freun Julie 217
Friedan Betty 52
Fryderyk II Wielki (Friedrich der Grosse) 31 24, 90, 91, 122
Fryderyk I, kr. Prus 90

G

Georg Stefan 26
Gibon Edward 112
Giddens A. 151
Gilson Étienne 62, 64-66
Glaukon 34
Grabkowski J.E. 149, 150
Guchet Yves 147
Gundolf Friedrich 26

H

Hazard Paul 50

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 20-25, 36, 165, 178, 181, 203, 211, 213, 216
Heine Heinrich 178
Heinzmann Richard 56
Heller Michał 195, 199, 202
Henryk VIII, kr. Anglii 140, 142
Herder Johann Gotfried 17-20, 211
Hermejas 39
Hertzek Th. 133
Himmelfarb Gertrude 47, 48, 118
Hitler Adolf 218
Hobbes Thomas 88
Homer 43
Hugon od św. Wiktora 58
Hus Jan 20, 59
Hutcheson Francis 112
Hythlodeusz Rafał 134, 135

I

Innocenty I, pap. 58
Isokrates 85

J

Jan XXII, pap. 64
Jan XXIII, pap. 71
Jaurès Jean 164-167, 169-172, 188, 189, 212
Jefferson Thomas 47
Johansson U. 52

K

Kalwin (Calvin) Jean 60, 61, 79
Kamieniew Lew (wł. Rozenfeld) 198
Kant Imanuel 165, 186
Karneades z Cyreny 53
Karol V 50

Karol I Wielki, kr. Franków 143, 144
Kartezjusz (Descartes) 11
Kasia Andrzej 54
Katarzyna II Wielka, car. Rosji 108
Kautsky Karol 26, 166, 193
Kiereński Aleksandr 194
Kierkegaard Sören Aabye 216
Kilwardby Robert 64
Kircher A. 133
Klapisch-Zuber Christiane 79-81
Klemens IV, pap. 63
Kołakowski Leszek 157, 158, 164, 166, 172, 178, 189
Kozyr-Kowalski Stanisław 26, 179, 180, 189, 190
Krasicki Ignacy 133
Krasuski Jerzy 172, 173
Kristeller Paul Oskar 74, 75
Kropotkin Piotr Aleksiejewicz 167
Krupska Nadieżda 191, 198
Krytias 31
Kuderowicz Zbigniew 23
Kumor Bolesław 69
Kuźniar R. 151

L

Laertios Diogenes 39, 40
Lanjuinais Jean Denis 93
Lask Emil 29
Lassalle Ferdynad 177
Le Chapelier Isaac-René-Guy 93
Le Goff Jacques 58, 63, 68, 77
Le Pen Jean-Marie 110
Leibniz Gottfried Wilhelm 168
Lenin Włodzimierz Ilicz (wł. Uljanow) 16, 166, 175, 189, 190, 192-199, 202, 203, 214

Leon X, pap. 85, 145
Leon XIII, pap. 131
Léonard E.G. 26
Leroux Pierre 155
Lesseps Ferdinand-Marie de 144
Liebknecht Wilhelm 168
Likurg 159
Locke John 216
Loyola Ignacy 69
Luckmann T. 52
Ludwik Napoleon, ces. Francji 156, 157
Ludwik XIV, kr. Francji 95, 143
Ludwik XVIII, kr. Francji 148
Lukács Georg 217
Luter Marcin 8, 23, 59, 60, 79, 83, 146, 165, 167

L

Łempicki Zygmunt 73

M

Macaulay Trevelyan George 48, 59, 135, 140, 142
Machiavelli Niccolò 7, 82-87, 90, 91, 206-208
Madison James 48
Mahomet 122
Maistre Joseph de 69
Malthus Thomas Robert 117, 118, 160
Manes (Mani) 20, 54
Manheim Karl 217
Marat Jean-Paul 91
Margolin Jean-Louis 198
Marks Karol 16, 25, 36-38, 129, 153-156, 165-167, 169, 170, 175-177, 179, 181-191, 203, 213, 214, 217

Martin H.P. 151
Martow Lew (wł. Julij Cederbaum) 191, 192
Mazzini Giuseppe 70
Medici Giulio 85
Michelet Jules 73
Mill James 119, 120
Mill John Stuart 119-131, 210, 211
Millerand Aleksandr 165
Mills Wright C. 218
Monteskiusz (wł. Montesquieu Charles-Louis de Secondat) 94-99, 102, 104, 105, 208, 209
Morus (More) Thomas 133-136, 138-143, 150, 203, 207, 208
Mounier Jean-Joseph 93

N

Napoleon Bonaparte, ces. Francuzów 23, 24, 122, 157, 158
Niekricz Aleksander 195, 202
Nietzsche Friedrich 216
Novak Michael 71, 129-131

P

Paczkowski Andrzej 198
Palye 28
Panné Jean-Louis 198
Pareto Vilfredo 215
Parsons Talcott 217
Pelagiusz 57
Piatakow Gieorgij (wł. Kijewski) 198
Piekarczyk Stanisław 19
Pius IV, pap. 89
Pius IX, pap. 71
Pius XII, pap. 71

Platon 7, 31-37, 39, 45, 53-55, 85,
120, 134, 141, 159, 181, 202,
203, 205, 208, 213

Platten F. 194

Plechanow Jerzy (Gieorgij) 166, 191,
193, 194

Plotyn 54

Popper Karl R. 36-38, 46, 109, 141,
181, 183, 186-188, 202, 213, 214

Proudhon Pierre-Joseph 25, 155-164,
188, 212

R

Radek Karol (wł. Karol Sobelsohn)
198

Rakowski Christian 198

Ranke Leopold von 68, 89

Rau Zbigniew 27

Reale Giovanni 32, 40, 45-47

Renan Ernest 11-13

Ricardo David 117, 120, 129, 160

Rickert Heinrich 27, 29

Ritzer G. 151

Robertson H.M. 26

Robertson R. 151

Robespierre Maximilien-François-Ma-
rie 91, 93

Rodotà Stefano 108

Romanian 54

Romano Ruggiero 76

Rossi Paolo 49, 50

Rousseau Jean Jacques 14-16, 18, 216

Ruggiero Guido de 112, 117, 118, 156

Ruskin John 119

S

Saint-Just 91

Saint-Simon Claude H. 143-151, 211

Sarda u Salvany Felix 71

Sarkozi Nicolas 110

Savonarola Girolamo 83

Say J.B. 160

Schluchter Wolfgang 27-29

Schopenhauer Arthur 216

Schuman H. 151

Sée H. 26

Sica Alan 215-217

Siebeck (J.C. Mohra) 27

Sieyès Emmanuel-Joseph 102

Smith Adam 112-120, 129, 160, 209,
210

Soderoni Piero 84

Sokrates 31, 33, 34, 186

Sorokin A. Pitrim 26, 217

Stalin Josif Wissarionowicz (wł. Dżu-
gaszwili) 201, 202, 214

Stirner Maks 178

Szacki Jerzy 133

T

Tempier Étienne 64

Templer Stefan 63

Teofrast 39

Thiers Adolphe 156

Thompson E.P. 119

Titone Virgilio 105

Tkaczow Piotr 190

Tomasz z Akwinu (św.) 7, 62-67, 69,
87, 206

Toynbe A.J. 187, 188

Trazyllos 32

Trocki Lew (wł. Bronstein) 198

Troeltsch Ernst 30

Trybusiewicz Janusz 143, 145

Turgot Anne Robert 9

Tycjan 50

U

Urban IV, pap. 63

V

Vasari Giorgio 49

Veiras D. 133

Verri Pietro 105

Vespucci Amerigo 134

Voltaire (François Marie Arouet) 9,
11, 15, 18, 133, 211, 216**W**

Walzer Michael 109

Weber Marianna 27

Weber Max 25-30, 62, 215-217

Weiler Maurice 12

Werth Nicolas 198

Westphalen Jenny von 176

Wilberforce William 48

Wollstonecraft Mary 51

Wolsey Thomas 134

Wołgin W.P. 189

Wyclif John 20, 59

Z

Zasulicz W. 191

Zinowjew Grigorij (wł. Radomysl-
ski) 198

Znaniecki Florian 217