

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
Ignatianum University in Cracow
The Institute of Political and Administrative Science

HORYZONTY POLITYKI HORIZONS OF POLITICS



HOMO POLITICUS ET RES PUBLICA

e-ISSN 2353-950X
ISSN 2082-5897

2024, Vol. 15, N° 50

WYDAWCA / PUBLISHER

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie / Ignatianum University in Cracow

Zespół redakcyjny / Editorial Board

Wit Pasierbek SJ (redaktor naczelny / Editor-in-Chief)

Piotr Świercz (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor)

Monika Grodecka (sekretarz redakcji / Secretary)

Wojciech Arndt, Matthew Carnes (USA), Rocco D'Ambrosio (Italy)
Patrick J. Deneen (USA), Tomasz Grabowski, Anna Krzynówek-Arndt, Rafał Lis
Krzysztof C. Matuszek, Jan Rokita, Mateusz Pękała

Rada naukowa / International Advisory Council

prof. dr hab. Włodzimierz Bernacki (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Poland)
prof. dr Stephen Hicks (Rockford University, United States of America), prof. dr Abel
Filomeno Jacob (Pontificia Università Gregoriana, Italy), prof. dr Marek Inglot
(Pontificia Università Gregoriana, Italy), prof. dr David B. Ingram (Loyola University
Chicago, United States of America), prof. dr Alvydas Jokubaitis (Vilniaus Universitetas,
Lithuania), prof. dr hab. Zdzisław Krasnodebski (Universität Bremen, Germany,
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Poland), prof. dr Faustino José Martínez Martínez
(Universidad Complutense de Madrid, Spain), prof. dr Ulrich Riegel (Universität
Siegen, Germany), prof. dr Stuart Sheilds (University of Manchester, United Kingdom),
prof. dr hab. Bogdan Szlachta (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet
Ignatianum w Krakowie, Poland), prof. dr hab. Ryszard Terlecki (Uniwersytet
Ignatianum w Krakowie, Poland), prof. dr Ben Tonra (University College Dublin,
Ireland), prof. dr hab. Krzysztof Wach (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie,
Poland), prof. dr Howard Williams (Aberystwyth University, United Kingdom),
prof. dr dr Hans-Georg Ziebertz (Universität Würzburg, Germany)

Redaktor tematyczny / Theme issue editor: Wit Pasierbek, Piotr Świercz

Redaktor statystyczny / Statistics Editor: Katarzyna Frodyma

Redakcja tekstów / Copy Editor: Klaudia Biń

Proofread by: Michael Timberlake

Projekt graficzny i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaręczyński

Wszystkie artykuły są recenzowane, a ich streszczenia indeksowane w międzynarodowych
bazach danych / All articles are peer-reviewed, and their summaries are abstracting in inter-
national databases, including: ProQuest, EBSCO, CEEOL, CEJSH, RePEc – EconPapers, BazEkon,
Index Copernicus, Google Scholar, ERIH Plus

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną i oryginalną

e-ISSN 2353-950X ISSN 2082-5897

Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki
w ramach programu „Wsparcie dla czasopism” – umowa Nr RCN/SN/0397/2021/1

Adres redakcji / Publisher Address

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 651

dyżur redakcji / office hours: pn.-pt. / Mo.-Fr. 10.00-14.00

e-mail: horyzonty.polityki@ignatianum.edu.pl

<https://horyzontypolityki.ignatianum.edu.pl>

Informacje dla autorów są dostępne na stronie internetowej czasopisma Horyzonty Polityki.
Guidelines for authors are available on the website of Horizons of Politics.



Table of Content / Spis treści

Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



Edytorial: Homo politicus et res publica	5
Editorial: Homo politicus et res publica	9

ARTYKUŁY TEMATYCZNE / THEMATIC ARTICLES

Zdzisław Krasnodębski	15
Rządy prawa czy rządy ludzi? Władza i prawo w sporze o „praworządność”	
Bogdan Szlachta	45
Człowiek jako „zwierzę polityczne”? „Indywidualiści” przeciwko „republikanizmowi”	
Hans-Georg Ziebertz	65
The modern “homo politicus” as a transnational cosmopolitan citizen?	
Adam Chmielewski	81
Politics, Lies, and Moral Exoticism. Re-Reading Hannah Arendt on the Crises of the Republic	
Dorota Pietrzyk-Revees	99
Virtues and institutions as the foundations of a <i>res publica</i> in Wawrzyniec Goślicki and Gasparo Contarini	
David B. Ingram	125
The Crisis of Democracy and the Legitimate Rule of Law: Kelsen, Populism, and the Politics of Recognition	
Leszek Nowak	147
Miejsce polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w ujęciu Michaela Oakeshotta	
Rocco D’Ambrosio	171
Italian society and politics to the test of the pandemic	

ARTYKUŁY VARIA/ VARIA ARTICLES

Ulrich Riegel	193
Worldviews and Religious Education. Modelling a fairly New Relationship	
Klaudia Kijańska	213
Konstytucyjna wolność zrzeszania się jako gwarancja realizacji potrzeb politycznych jednostki	
Iwona Barwicka-Tylek	229
Aristotle's concept of <i>zoon politikon</i> : on political benefits of being not too perfect	
Tomasz Tulejski	243
Poglądy antyfederalistów na kształt Unii w czasie Konwencji Filadelfijskiej i procesu ratyfikacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych	

RECENZJE / REVIEWS

Małgorzata Kułakowska (rec.)	263
Szlachta B. (Red.) (2022). <i>Wielokulturowość</i>	
Agnieszka Puszkow-Bańka (rec.)	277
Świercz P. (Red.) (2021). <i>Etyka polityczna</i>	



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



Edytorial *Homo politicus et res publica*

Czasopismo naukowe Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Publicznej Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie powstało w roku 2010 najpierw jako półrocznik, a od roku 2013 ukazuje się jako kwartalnik. Tą publikacją świętujemy pierwszy poważny jubileusz, złoty – wydanie 50. numeru.

Główne założenia Redakcji czasopisma, które postawiła sobie u samego początku, dotyczyły gruntownej refleksji nad *homo politicus* i *res publicae*. Z tym wiązały się tematycznie poszczególne numery czasopisma, obejmujące przede wszystkim problematyki związane z naturą polityczną człowieka i systemami społecznymi, politycznymi, by ostatnio zajmować się pochodzeniem i statusem władzy jako takiej oraz władzy politycznej.

Celem niniejszego numeru jubileuszowego jest refleksja nad tradycyjnie fundamentalnymi zagadnieniami filozofii polityki: nad polityczną naturą człowieka (*homo politicus*, *zoon politikon*, *animal politicum*) oraz nad państwem rozumianym jako *res publica* i odróżnionym tym samym od wszelkich *res privati*.

Idea politycznej natury człowieka wywodzi się z klasycznej filozofii greckiej. Już w refleksji presokratejskiej możemy odszukać jej przesłanki. Wyrażały się one przede wszystkim w spojrzeniu na człowieka i politykę przez pryzmat *arche/archai*. Zarówno życie jednostek, jak i *poleis* podporządkowane jest tym samym zasadom, które kierują całym światem. Najbardziej dojrzałą formę idea ta przybiera w refleksji nurtu pitagorejskiego. Emblematycznie ilustruje ją trójpodział kosmosu: 1. *makrokosmos*, czyli świat jako całość; 2. *kosmos*, czyli poziom życia państwa-miasta (Spartanie określali swoją *polis* mianem kosmosu); 3. *mikrokosmos*, czyli poziom jednostki, w której czynnikiem kierującym jest dusza (*psyche*).

Najpełniejsze ujęcie zagadnienia polityczności ludzkiej natury przedstawia, oczywiście, Arystoteles. W *Polityce* Stagiryta uzasadnia polityczną naturę człowieka poprzez odwołanie się do genealogii *polis*. Pierwszą wspólnotą, zrodzoną z naturalnych inklinacji człowieka (podobnie jak innych organizmów żywych) do pozostawienia po sobie potomstwa, jest rodzina (dom – *oikos, oikia*). Jest nią, według Arystotelesa, związek męski i żeński celem płodzenia. Na dom składa się jeszcze jeden aspekt – relacja pan-niewolnik, również uznana przez Arystotelesa za naturalną. Rodzina powstała – czy też dom powstał – jak ujmuje to Stagiryta, dla zaspokojenia potrzeb dnia codziennego. Wspólnotą, która jako pierwsza wykracza poza potrzeby codzienności, jest gmina wiejska (*kome*), będąca kolonią rodziny. I wreszcie zwieńczeniem całego procesu jest *polis* – to w niej, jako wspólnocie autarkicznej, realizuje się natura człowieka. Znamiennej cechą *polis* jest ustanawianie i realizacja sprawiedliwości. Wprowadza to dodatkowy aspekt do natury politycznej. Nie chodzi w nim tylko o zabezpieczenie życia, ale przyczynianie się do tego, jak ujmuje to Arystoteles, „aby życie było lepsze”. W *Etyce nikomachejskiej* twórca Lykeionu rozwija problem przyrodzonej człowiekowi polityczności również w kontekście etycznym, wiążąc go z przyjaźnią i koncepcją *to ergon tou anthropou* – swoistego, specyficznie ludzkiego celu do spełnienia w działaniu wspólnotowym. Celem tym, w którym w pełni aktualizuje się natura człowieka, jest właśnie budowanie wspólnoty politycznej, wspartej na sprawiedliwości. W ten sposób etyka i polityka stają się w filozofii Arystotelesa nierozzerwalnie związanymi z sobą aspektami tej samej ludzkiej natury. Najbardziej praktycznym jej przejawem jest realizacja *to koine sympheron* – korzyści wspólnej czy też, jak ujmie to w komentarzu do *Polityki* św. Tomasz z Akwinu – *bonum commune*, dobra wspólnego. W ten sposób koncepcja człowieka jako *zoon politikon* kładzie również fundamenty pod ideę *res publicae*.

Myślicielem, który przejął większość ustaleń Arystotelesa w kwestii ludzkiej natury i celu istnienia państw, adaptując je do doktryny chrześcijańskiej, był św. Tomasz z Akwinu. Przyjmie on, że człowiek jest z natury *animal politicum et animal sociale*. Celem państwa jest realizacja *bonum commune*, której Akwinata nadaje, zgodnie z doktryną Kościoła, wymiar transcendentny. Nauczanie św. Tomasza stanie się fundamentem katolickiej nauki społecznej, która zachowuje tezę

o naturalności życia politycznego i jego nierozzerwalnego związku z etyką, zwieńczoną kategorią dobra wspólnego.

Jednak już w starożytności koncepcja Arystotelesa spotkała się z krytyką niektórych nurtów filozoficznych, takich jak epikureizm czy kynizm. Również nie wszystkie nurty chrześcijaństwa podzielały to stanowisko. Machiavelli odrzucił tezę o nierozzerwalności etyki i polityki. Prawdziwy jednak atak na arystotelizm nastąpił w europejskiej refleksji politycznej za sprawą Thomasa Hobbesa, który odrzucił tezę o naturze politycznej i zredukował cel państwa, ogołacając je z wymiaru etycznego i transcendentnego. Większość nowożytnych i współczesnych nurtów filozofii polityki zdaje się podążać ścieżką wyznaczoną przez autora *Lewiatana*. Czy oznacza to jednak, że idee *animal politicum* i klasycznie ujętej *res publica* straciły ostatecznie swe znaczenie w życiu tak intelektualnym, jak i społeczno-politycznym?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, redaktorzy tomu chcą poddać analizie kwestię aktualności owych tradycyjnych kategorii zarówno w filozofii (teorii) polityki, jak i w jej aspekcie praktycznym. Niniejszy tom stanowić ma pewien przyczynek do analizy problemu, wskazać pewne ujęcia zagadnienia i zainicjować szerszą dyskusję.

Szanowni Państwo,
przypisywana Cynceronowi, rzymskiemu filozofowi, sentencja *Tempus est optimus magister vitae* („czas to najlepszy nauczyciel życia”) najlepiej oddaje krótką, aczkolwiek bogatą historię czasopisma naukowego „Horyzonty Polityki”. Dzięki wszystkim, którzy z nami współpracują: autorom, recenzentom, redaktorom, składaczom, tłumaczom, czytelnikom i wielu innym, możemy „uczyć się życia” i realizować nasze „naukowe marzenia”, i ambitne cele. W imieniu całej Redakcji bardzo Państwu dziękujemy. Życzymy sobie wzajemnie lepszego i mądrego życia.

Wit Pasierbek
Piotr Świercz
redaktorzy numeru



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



Editorial: *Homo politicus et res publica*

The scientific journal of the Institute of Political Science and Public Administration at Ignatianum University in Cracow was established in 2010 and was first published as a biannual and since 2013 as a quarterly. With this issue, we celebrate our golden anniversary – the publication of the 50th volume of the “Horizons of Politics”.

From the very beginning of the journal’s existence, the main objective of its Editorial Board was an in-depth reflection on *homo politicus* and *res publicae*. The successive issues were dedicated to these themes and at first focused on analyses of diverse aspects of man’s political nature and social and political systems and more recently on the origins and status of power generally and political power.

The aim of this anniversary volume is to reflect on traditionally fundamental issues in the philosophy of politics: man’s political nature (*homo politicus*, *zoon politikon*, *animal politicum*) and the state understood as *res publica*, and thus distinct from all *res privati*.

The idea of man’s political nature derives from classical Greek philosophy and was first formulated in Presocratic reflection, in which it was expressed primarily in perceiving man and politics through the prism of the *arche/archaia*. Both the life of individuals and the life of *poleis* were subordinated to the same principles that governed the entire world. This idea took its most mature form in the Pythagoreans’ philosophy and was emblematically illustrated by the tripartite division of the cosmos: 1. *macrocosmos*, i.e., the world as a whole; 2. *cosmos*, i.e., the level of the city-state (the Spartans called their *polis* cosmos); and 3. *microcosmos*, i.e., the level of the individual, in which the soul (*psyche*) was the guiding factor.

Undoubtedly, the broadest reflection on the politicality of human nature was offered by Aristotle. In his *Politics*, this philosopher from Stagira explained man's political nature by referring to the genealogy of the *polis*. The family (household – *oikos, oikia*) was the first community born out of man's natural inclinations (which humans share with other living organisms) to have offspring. He treated the family as the union of a male and a female for the purpose of having children. He mentioned another aspect of the household – the master-slave relationship – which he also treated as natural. The family came into existence – or rather the household came into existence – as he wrote, “for the supply of man's everyday wants”. The village commune (*kome*), which was the colony of the family, was the first community to transcend the needs of everyday life. And finally, as the culmination of the entire process, the *polis* appeared – it was in the polis, treated as an autarkic community, that human nature was realised. A prominent feature of the polis was the establishment and implementation of justice, which introduced an additional aspect to the political nature: the purpose of the polis was not merely to secure life but to contribute to, using Aristotle's words, “a perfect and self-sufficient life”. In his *Nicomachean Ethics*, the founder of the Lyceum discussed man's inherent politicality also in an ethical context, linking it to friendship and the concept of *to ergon tou anthropou* – a peculiar and specifically human goal that can be achieved in communal action. This goal, in which human nature was fully actualised, was to build a political community based on justice. In this way, in Aristotle's philosophy ethics and politics became inseparable aspects of the same human nature. Its most practical manifestation was the realisation of *to koinē sympheron* – the common interest or, as Saint Thomas Aquinas wrote in his commentary on Aristotle's *Politics* – *bonum commune*, the common good. Thus, the concept of man as *zoon politikon* also laid the foundations for the idea of *res publicae*.

The thinker who took over most of Aristotle's ideas regarding human nature and the purpose of the state was Saint Thomas Aquinas, who adapted them to the Christian doctrine. He assumed that man was by nature *animal politicum et animal sociale*. The purpose of the state was the realisation of *bonum commune*, to which he assigned, in accordance with the doctrine of the Church, a transcendent dimension. The teaching of Saint Thomas became the foundation of

Catholic social teaching, which has retained the thesis that political life is natural and is inseparably linked with ethics crowned with the category of the common good.

However, Aristotle's concept was criticised already in antiquity by some philosophical schools, e.g., Epicureanism and Cynicism, and in later periods by some denominations of Christianity. Machiavelli renounced the thesis of the inseparability of ethics and politics, but the real attack on Aristotelianism in European political reflection came from Thomas Hobbes, who rejected the thesis of the political nature and limited the purpose of the state by stripping it of its ethical and transcendent dimensions. Most modern and contemporary branches of political philosophy seem to follow the path set by the author of *Leviathan*. Does this mean, however, that the ideas of *animal politicum* and the classically conceived *res publica* have ultimately lost their significance in both intellectual and socio-political life?

In an attempt to answer this question, the editors of this issue want to analyse the relevance of these traditional categories both in the philosophy (theory) of politics and in its practical aspect. They hope the articles published in this volume will contribute to the analyses of the problem by indicating several approaches to it and by initiating broader discussion in this area.

Ladies and Gentlemen,

The maxim *Tempus est optimus magister vitae* (time is life's best teacher), attributed to the Roman philosopher Cicero, perfectly expresses the short but rich history of the scientific journal "Horizons of Politics". Thanks to all those who work with us: authors, reviewers, editors, typesetters, translators, readers, and many others, we are able to 'learn life', realise our 'scientific dreams', and achieve ambitious goals. On behalf of the entire Editorial Board, we would like to thank you very much. Let us wish each other better and wise lives.

Wit Pasierbek
Piotr Świercz
issue editors

ARTYKUŁY TEMATYCZNE

THEMATIC ARTICLES



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



ZDZISŁAW KRASNODEBSKI

<http://orcid.org/0000-0002-2063-2879>

Universität Bremen, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

DOI: 10.35765/HP.2610

Rządy prawa czy rządy ludzi? Władza i prawo w sporze o „praworządność”

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Analiza używanych w dyskursie politycznym pojęć, często redukowanych do sloganów, takich jak *rule of law*, „konstytucjonalizm”, „demokracja”. Refleksja nad relacją między rządami prawa a władzą polityczną i jej swoistością w demokracji. Wskazanie na ewolucję pojęcia konstytucji oraz na konstytucjonalizm jako szeroką filozofię polityczną. Zastosowanie tej analizy do polityki UE oraz sporu na linii Polska – Unia Europejska na temat praworządności.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Analiza pojęciowa, rozważania teoretyczne z elementami historycznymi.

PROCES WYWODU: Artykuł przechodzi od krótkiej prezentacji znaczenia „praworządności” – *rule of law* – w obecnej polityce i retoryce UE do kwestii politycznej natury konfliktu między Komisją Europejską a Polską i Węgrami, by następnie podjąć ogólny problem związku między władzą polityczną i prawem w demokracji oraz toczących się dyskusji naukowych na ten temat. W dalszych krokach przedstawia główne argumenty przeciw „konstytucjonalizmowi” jako filozofii politycznej i odnosi je do Unii Europejskiej, a w szczególności do sporu z Polską. Na zakończenie przedstawia zmianę dyskursu w Polsce po wyborach parlamentarnych 2023 roku.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Ujawnienie płytkości obecnego dyskursu politycznego w UE i w Polsce oraz wykazanie, jak trudny i głęboki jest problem relacji między demokracją a władzą większości parlamentarnej, przykrywany sloganem „rządy prawa”.

Sugerowane cytowanie: Krasnodebski, Z. (2024). Rządy prawa czy rządy ludzi? Władza i prawo w sporze o „praworządność”. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 15–44. DOI: 10.35765/HP.2610

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wniosek dotyczący UE – swoista konstytucjonalizacja Unii odbywa się kosztem demokracji w państwach członkowskich, ale jednocześnie prowadzi do wzmocnienia władzy politycznej Komisji Europejskiej. Wniosek dotyczący Polski: o ile możemy mówić o zwycięstwie „konstytucjonalizmu” unijnego w Polsce po ostatnich wyborach, o tyle na poziomie krajowym mamy do czynienia z „demokracją majoritarną”, z bezwzględną przewagą władzy politycznej nad prawem, umożliwiającą jego ignorowanie lub nawet działanie wbrew niemu.

**SŁOWA KLUCZOWE: PRAWORZĄDNOŚĆ, DEMOKRACJA, WŁADZA
POLITYCZNA, KONSTYTUCJONALIZM, UNIA
EUROPEJSKA**

Abstract

THE RULE OF LAW OR THE RULE OF THE PEOPLE?
POWER AND LAW IN THE DISPUTE OVER
THE ‘RULE OF LAW’

RESEARCH OBJECTIVE: To analyse the terms used in political discourse, often reduced to slogans, such as “rule of law”, “constitutionalism”, “democracy”. To reflect on the relationship between the rule of law and political power in a democracy. To indicate the evolution of the concept of constitution and of constitutionalism as a broad political philosophy. To apply this analysis to EU politics.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Conceptual analysis, theoretical considerations with historical elements.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article proceeds with a brief presentation of the meaning of the “rule of law” in current EU policy and rhetoric, to the question of the political nature of the conflict between the European Commission and Poland and Hungary, before addressing the general problem of the relationship between political power and law in a democracy and the ongoing scholarly debates on this topic. It goes on to present the main arguments against “constitutionalism” as a political philosophy and relates them to the European Union. It concludes by outlining the change of discourse and politics in Poland after the parliamentary election of 2023.

RESEARCH RESULTS: Revealing the shallowness of the current political discourse in the EU and in Poland and demonstrating how difficult and deep is the problem of the relationship between democracy and parliamentary majority power, covered up by the slogan “rule of law”.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The constitutionalization of the Union is taking place at the expense of democracy

in the Member States. It leads to a strengthening of the political power of the European Commission. While we can speak of the victory of EU "constitutionalism" in Poland after the last elections, at the national level we are dealing with "majoritarian democracy", with absolute predominance of political power over the national law, making it possible to ignore it or even to act against it.

**KEYWORDS: RULE OF LAW, DEMOCRACY, POLITICAL POWER,
CONSTITUTIONALISM, EUROPEAN UNION**

SPORNY TEMAT: PRAWORZĄDNOŚĆ

Od 2015 roku praworządność stała się nieoczekiwanie jedną z głównych kwestii politycznych i najgorętszych tematów w Unii Europejskiej. Niespodziewanie – gdyż żadne z państw europejskich nie doświadczyło załamania porządku prawnego, rewolucji, rebelii czy zamachu stanu, jak to zdarzało się często w XX wieku. Dlaczego więc „rządy prawa”, praworządność stały się – obok polityki klimatycznej, „Zielonego Ładu” – kwestią, o której obecnie mówi się najwięcej, sercem polityki UE, nadającym „wyższy sens” jej istnieniu?

Podział władzy, organizacja sądownictwa czy sposób interpretacji rządów prawa w państwach europejskich również nie były wcześniej idealne. Nie brakowało przykładów zbyt ścisłego powiązania wymiaru sprawiedliwości z polityką czy skandali i przykładów bezsilności sądownictwa. Nie było też, i nadal nie ma, jednego modelu organizacji sądownictwa – czy to pod względem rozumienia niezawisłości sędziów, sposobu ich powoływania, czy też sposobu badania konstytucyjności ustaw parlamentarnych. To samo dotyczy podziału władzy, który przecież bywa zupełnie różnie realizowany – choćby w scentralizowanej Francji z systemem prezydenckim i w federalnych Niemczech z systemem gabinetowym, by posłużyć się przykładem dwóch największych państw UE.

Oczywiście znamy powód, dla którego tak się stało. Bezpośrednim powodem był spór Komisji Europejskiej z Węgrami, a potem z Polską, gdy w tych krajach rządy objęły partie prawicowe, konserwatywne, dokonujące znacznych zmian w polityce swoich krajów i zmian instytucyjnych, ale przede wszystkim niezgodzące się na centralizację Unii, a więc – zgodnie z oficjalną nomenklaturą – „anty europejskie”.

Ten polityczny konflikt przedstawiano jako zderzenie dwóch form instytucjonalnych życia politycznego – demokracji liberalnej, która ma być obowiązującym ustrojem politycznym w państwach członkowskich Unii, oraz demokracji nieliberalnej, która – zdaniem krytyków – miała wcześniej czy później doprowadzić do autorytaryzmu lub dyktatury.

JAKA DEMOKRACJA, CZYJA DEMOKRACJA?

Niektórzy autorzy nie ukrywają, że istota sporu o „praworządność” jest polityczna i wynika on z rywalizacji dwóch politycznych wizji ładu społecznego. Według trojga autorów związanych z Central European University jest on efektem długofalowej strategii „sił narodowo-konserwatywnych”, które dążyły do przełamania hegemonii liberałów:

Twierdzimy, że radykalizacja węgierskiego i polskiego stanowiska wobec rządów prawa, UE i norm liberalnych jest wynikiem długo-terminowego kontr-hegemonicznego projektu sił nacjonalistyczno-konserwatywnych. Projekt ten kieruje się strategicznym celem, jakim jest zastąpienie liberalnego porządku nowym, nacjonalistycznym, ultrakonserwatywnym porządkiem chrześcijańskim (Bohle, Greskovits & Naczyk, 2023, s. 5).

Jaki miałby być jednak ów nowy, „nacjonalistyczny, ultrakonserwatywny chrześcijański porządek”, na czym polega jego „nacjonalizm” i „ultrakonserwatywny” charakter? Rządzący w Polsce i na Węgrzech nie kwestionowali zasad demokracji parlamentarnej, nie dążyli przecież do zaprowadzenia państwa wyznaniowego, nie głosili wyjścia z Unii, mniejszości narodowe zachowywały swoje prawa itd. Z artykułu dowiadujemy się, że chodzi o idee takie jak: majorytarne rozumienie władzy; odrzucenie pluralizmu i wielokulturowości; nacjonalizm gospodarczy oraz kontestację organizacji międzynarodowych/regionalnych i UE w imię suwerenności i tożsamości narodowej. Chodzi o antyliberalne idee, wśród których są nowe i dawne konserwatywne idee dotyczące aborcji, praw mniejszości i kwestii płci; większość ich promotorów jest antyimigrancka i wykazuje skłonności patriotyczne i religijne (Bohle, Greskovits & Naczyk, 2023. s. 14).

Na rzekomy ultrakonserwatyzm składają się więc poglądy, które jeszcze do niedawna były podzielane przez znakomitą większość społeczeństw, także tych „zachodnich”. „Ultrakonserwatywny” jest więc dzisiaj pogląd, że płeć ma podstawy biologiczne, że małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny, że suwerenność państw pozostaje podstawą porządku politycznego w Unii Europejskiej, że państwa muszą chronić swoje granice zewnętrzne i że muszą być względnie spójne kulturowo i mają ograniczone możliwości absorpcji nowych przybyszów z innych kręgów kulturowych, że aborcja jest złem, a nie prawem człowieka. Wszystko to niewiele lat temu uznawane było za oczywiste – i dlatego także za zupełnie „niepolityczne”. Teraz za oczywiste uważa się ich odwrotność. W istocie więc rzekomy „ultra-konserwatyzm” to raczej reakcja zdrowego rozsądku na radykalizację liberalizmu, na skrajności współczesnej lewicowo-liberalnej ideologii, uznającej się za „centrową” (Krasnodębski, 2022).

Ale gdyby nawet ta charakterystyka „sił narodowo-konserwatywnych” była prawdziwa, to przecież demokracja polega na ścieraniu się różnych koncepcji politycznych i ideologicznych oraz na wolnym wyborze obywateli, mogących decydować o tym, którą z tych koncepcji chce wcielać w życie, nie ma więc nic złego, że formułuje się program polityczny inny niż ten proponowany przez lewicowych liberałów. Prawica ma przecież takie samo prawo być obecna w życiu politycznym, brać udział w rywalizacji politycznej jak lewica czy „centrum”. I trudno dyskwalifikować wyborców tylko za to, że są „patriotyczni i religijni”. Jeśli liberalna demokracja miałaby oznaczać nie tylko ogólne zasady instytucjonalne i pojemne reguły prawne i dopuszczałaby do udziału w rywalizacji politycznej jedynie pewne polityczne partie i nurty, jedynie programy, decyzje i wartości zgodne ze światopoglądem uchodzącym za jedynie słuszny, to wówczas mielibyśmy do czynienia już nie z demokracją liberalną, lecz systemem ideokratycznym, który odrzuca autentyczny pluralizm polityczny, dąży do homogeniczności ideowej, narusza prawa polityczne części obywateli, a czasami nawet ich większości. Demokracja liberalna byłaby po prostu demokracją wyłącznie liberałów, i to skrajnych – niezależnie, za jaką nazwą by się skrywali – i tylko oni mieliby prawo do rządzenia. Na pewno nie miałyby ona wiele wspólnego z modelem demokracji Johna Rawlsa, zakładającym istnienie różnych „rozległych doktryn” w społeczeństwie (Krasnodębski, 2023, s. 67–91).

W gruncie rzeczy nie byłaby już demokracją, lecz postdemokracją (Crouch, 2008, 2021).

To, że w wielu krajach mamy już do czynienia z takim monopolem, tłumaczy apatię wyborców. Przekonanie, że nic się zasadniczo nie zmieni w wyniku wyborów, zniechęca do udziału w nich. Natomiast rywalizacja ideowa jest jedną z głównych przyczyn wysokiej frekwencji w polskich wyborach od 2015 roku, gdyż wyborcy mieli poczucie, że od ich głosu zależy rzeczywista zmiana polityki – w jedną bądź drugą stronę.

WŁADZA I PRAWO

Kwestia praworządności była i jest tylko jednym z przejawów politycznego starcia „konserwatystów” z „liberałami” – i w gruncie rzeczy jest instrumentalnie traktowana przez „liberałów”. W każdym razie nie jest bynajmniej kwestią „regresu demokracji” na peryferiach, gdzieś daleko, w krajach postkomunistycznych, z dala od „rdzenia” Europy – dotyczy spraw zasadniczych, które pojawiają się wszędzie na „Zachodzie” – takich jak relacja między władzą wykonawczą a sądowniczą, która jest sporna także w krajach uznawanych za dobrze urządzone i demokratyczne. Tylko uprzedzenia kulturowe i polityczne interesy nie pozwalają tego dostrzegać nawet wybitnym teoretykom prawa lub politologom. Mają oni wiele interesujących rzeczy do powiedzenia, lecz gdy odnoszą się do sporu Polski z UE, powtarzają – bez głębszego namysłu – slogany kursujące w mediach, sprzeczne z ich własnymi tezami, formułując owe slogany na poziomie teorii i zdecydowanie poniżej ich poziomu intelektualnego.

Czym jest praworządność? Wydaje się, że to oczywiste – rządzenie według zasad obowiązującego prawa – władza nie może być despocyjna, musi podlegać normom prawa, nie może być sprawowana w sposób arbitralny. Ograniczenie władzy politycznej służy ochronie praw jednostki przed działaniami instytucji państwowych. Jednak teoretycy prawa przyznają, że nie ma zgody co do tego, czym jest „praworządność”. Andreas Voßkuhle, profesor prawa i były prezes niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego: „wyobrażenia o tym, co *en détail* należy rozumieć przez państwo prawne

(Rechtstaatlichkeit), *rule of law* lub *état de droit*, różnią się w państwach członkowskich” (Voßkuhle, 2021, s. 130).

Omawiając historię pojęcia „państwo prawne”, nieżyjący już wybitny znawca i teoretyk prawa, a przed laty także sędzia wspomnianego trybunału, Ernst-Wolfgang Böckenförde, podkreślał, że *Rechtsstaat* jest „kombinacją słów i konceptualizacją unikalną dla świata niemieckojęzycznego, która nie ma odpowiednika w innych językach”, dodając w przypisie, że „«Rządy prawa» w prawie anglosaskim nie są pod względem treści pojęciowym odpowiednikiem, a francuski język prawny nie ma w ogóle porównywalnego słowa ani pojęcia” (Böckenförde, 1991, s. 144).

W Polsce to pojęcie państwa prawa lub państwa prawnego przywędrowało z Niemiec i zostało przyjęte bez żadnej głębszej dyskusji – „Pojęcie demokratycznego państwa prawnego odnajdziemy w art. 2 Konstytucji. Ale znamy je już od 1989 r., kiedy to pojawiło się jako art. 1 tzw. przepisów utrzymanych w mocy Konstytucji z 1952 r.” (Bodnar, 2020, s. 8)

Polska pozbawiona została niestety własnej żywej kultury prawnej i polega na imporcie kulturowym, głównie z Niemiec. Wynika to z fatalnego dla polskiej kultury prawnej zerwania ciągłości (Kozerska & Scheffle, 2017, s. 53–79) – fatalnego, gdyż trudno jest budować suwerenne silne państwo, zapożyczając rozwiązania prawne i całą filozofię prawa z innych kontekstów kulturowych i politycznych i oglądając się nieustannie na inne centra władzy. Także i w tej sferze życia politycznego po 1989 r. mieliśmy do czynienia z „modernizacją imitacyjną”, która pozwalała przetrwać struktutom, osobom i nawykom z czasów PRL.

Andreas Voßkuhle stwierdza jednak, że można wskazać na pewne zasadnicze cechy „praworządności”:

Kluczowe znaczenie mają tu z jednej strony zobowiązanie władzy publicznej do przestrzegania prawa, a z drugiej kontrola przez niezależne sądy. Przede wszystkim gwarancja skutecznej ochrony prawnej jest kamieniem węgielnym państwa konstytucyjnego, które dąży nie tylko do *rule by law*, ale właśnie do *rule of law*. Obejmuje to zasady takie jak pewność prawna, rozpoznawalność i określoność, wolność od sprzeczności, wykonalność i ochrona uzasadnionych oczekiwań (Voßkuhle, 2021, s. 130).

Na tak ogólne sformułowanie można by przystać, gdyby nie to, że z powodu swojej ogólności od razu budzi ono szereg wątpliwości, od których rozstrzygnięcia zależy sens tych ogólników oraz które dzielą politycznie i intelektualnie.

Ja skupię się na jednym najważniejszym pytaniu – związku prawa z władzą polityczną. Czym są rządy prawa (*rule of law*) w odróżnieniu od rządów za pomocą prawa (*rule by law*)? Jest oczywiste, że w nowoczesnym państwie rządzi się za pomocą aktów prawnych – choć przecież nie tylko, gdyż w ogólnych ramach prawa podejmowane są konkretne decyzje, ponadto każde prawo ma luki, a życiem społecznym, interakcjami między ludźmi rządzą także inne, pozaprawne reguły.

Problem jest jednak głębszy: czy rzeczywiście rządzić może „prawo” i co to znaczy, że prawo „rządzi”? Z reguły przyjmujemy, że rządy prawa są czymś dobrym, rządy ludzi czymś złym, a w każdym razie potencjalnie niebezpiecznym. Wydaje się, że tego rodzaju oceny opierają się z jednej strony na rozumieniu prawa jako reguł płynących z samego rozumu, a z drugiej na niechęci do zjawiska władzy, jako czegoś sprzecznego z rozumem, wręcz atawizmu zwierzęcego. Rządzić to znaczy mieć władzę, czy wpływać na działania ludzi nawet wbrew ich woli.

Jaki jest związek prawa z władzą, zwłaszcza z władzą polityczną? Pośród różnych form władzy władza polityczna zawiera w sposób najbardziej wyraźny element przemocy. Gianfranco Poggi pisze o władzy politycznej, którą odróżnia od władzy gospodarczej i ideologiczno-normatywnej:

Tym, co kwalifikuje władzę (...) jako polityczną, jest fakt, że opiera się ona ostatecznie na zdolności rządzącego do sankcjonowania w sposób przymusowy nieprzestrzegania przez podwładnego poleceń, i z natury rzeczy (choć często nie wprost) odnosi się do tej zdolności. To zakorzenienie doświadczenia politycznego, gdy wszystko jest już powiedziane i zrobione, w surowej rzeczywistości fizycznego przymusu może być kolejnym powodem (lub przynajmniej stałą możliwością w tle), dla którego władza polityczna ma tak duże znaczenie jako jedna z form zjawiska władzy. Władza polityczna jest bowiem wyjątkowa pod tym względem, że bezpośrednio kładzie na szali coś tak podstawowego, jak integralność i ochronę przed krzywdą i zranieniem cielesności jednostki, a tym samym faktycznie lub potencjalnie budzi emocje, do których wszyscy ludzie są zdolni jako istoty czujące, jako

istoty zwierzęce. Najsilniejszą i najbardziej powszechną taką emocją jest strach – strach przed bólem, fizycznym naruszeniem, przymusowym skrępowaniem lub śmiercią z rąk Innego (Poggi, 2001, s. 30–31).

Nikt nie może zaprzeczyć, że powiązanie między polityką – a więc i władzą polityczną – a prawem istnieje także we współczesnych państwach „prawnych”, będących liberalnymi demokracjami, wymiar sprawiedliwości jest częścią systemu władzy politycznej, ale zarazem ma ją ograniczać, pozbawiać elementu arbitralności. Jak pisze znany specjalista od prawa międzynarodowego:

Jest rzeczą bezsporną, iż nigdy nie można całkowicie rozdzielić prawa od polityki. Niezależnie od wyznawanej teorii prawa czy filozofii politycznej nie można negować nierozdzielnych więzów łączących prawo i politykę. W rozwiniętych społeczeństwach różni się kształtowanie strategii politycznej i metodę jej realizacji. W Wielkiej Brytanii Parlament stanowi prawo, podczas gdy sądy orzekają i wydają wyroki. Podobny podział utrzymuje się w Stanach Zjednoczonych między Kongresem a systemem sądowym. Taki podział ma oczywiście na celu zapobiec koncentracji zbyt dużych uprawnień przez jedną z władz. Tym niemniej to władza polityczna tworzy prawo i w pierwszej kolejności kształtuje system prawny (Shaw, 2000, s. 30–31).

Prawo jest bezsilne bez władzy, która je wprowadza w życie, ale jednocześnie władza uznawana jest za coś, co prawu może zagrażać, co w pewnych sytuacjach pozwala prawu obchodzić, nagiąć, zawieszać, łamać:

Prawnicy doskonale wiedzą, że prawo potrzebuje władzy, aby zapewnić jego egzekwowanie. W przeciwnym razie prawo nie ma rzeczywistości społecznej. Ale prawnicy wiedzą również, że władza może być czynnikiem, który uniemożliwia egzekwowanie prawa, a nawet je wypacza (Maiwald, 2003, s. 1073–1074).

Związek władzy politycznej z prawem polega jednak nie tylko na implementacji prawa lub jego interpretacji, ale także na jego stanowieniu – nie wypływa ono z czystego rozumu, lecz jest efektem procesu politycznego. Stanowienie prawa jest procesem politycznym i zadaniem dla polityków. Prawo ustanawiane jest w procesie politycznym i może być zmienione, łącznie z konstytucją czy prawem

zasadniczym, tyle że te jest trudniej zmienić, gdyż potrzebna jest mocniejsza większość. Co więcej – to dopiero istnienie organizmu politycznego czyni prawo możliwym:

Rządy prawa (*Rechtsstaat*) zawsze mają na celu ograniczenie państwowej władzy i panowania w interesie wolności jednostki, zredukowanie rządów ludzi na rzecz „rządów prawa”; prymat prawa nad polityką pojawia się jako powtarzający się postulat myśli konstytucyjnej. Jednak rządy prawa nie pytają o warunki wstępne, które sprawiają, że konstytucyjny porządek wolności jest w ogóle możliwy, a mianowicie o istnienie państwa jako jednostki władzy politycznej, jego kompetencje do podejmowania wiążących ostatecznych decyzji w sprawie legalności oraz o stan pokoju w państwie, który jest w ten sposób ustanowiony i zagwarantowany. Myślenie w kategoriach rządów prawa ma tendencję do uzasadniania i wyjaśniania współczesnego państwa wyłącznie w kategoriach prawa, ale nie do rozumienia go jednocześnie jako autorytatywnego nosiciela tworzenia prawa, które ustanawiając normalną sytuację – stan pokoju w państwie – jest warunkiem normatywnej ważności prawa, warunkiem normatywnego obowiązywania prawa stanowionego. Dialektyka prawa i władzy oraz prawa i państwa nie znajduje odzwierciedlenia w koncepcji rządów prawa. Dlatego też, jeśli rządy prawa nie są traktowane (tylko) jako część, ale jako całość porządku państwowego, rezultatem jest „introwertyczne” myślenie konstytucyjne, które lekceważy warunki możliwości rządów prawa. Choć tak ważne dla dzisiejszego porządku państwowego jest zabezpieczenie wolności w ramach rządów prawa, to jednak żadne państwo nie może zostać ukonstytuowane ani utrzymane wyłącznie poprzez przyznanie wolności w ramach rządów prawa. Wymaga ono jednoczącej więzi, siły gwarantującej jednorodność, która poprzedza tę wolność i utrzymuje państwo jako podmiot polityczny (Böckenförde, 1991, s. 168–169).

Bez państwa nie ma „państwa prawa”, a podstawą państwa jest względna jednolitość narodowa, wytworzona dziejami. Dlatego też Böckenförde twierdzi – wbrew temu, co się dzisiaj sądzi w odniesieniu do Unii Europejskiej – że nie można ukonstytuować jedności politycznej samym prawem. Także w demokracji władza nie zanika, lecz zostaje przypisana narodowi/ludowi, jest ona pewną formą sprawowania władzy. Jest samorządzeniem się narodu.

Demokracja nie oznacza braku rządów, na przykład dlatego, że, jak mówi Kelsen, podmiot i przedmiot rządów pokrywają się, ale pewną formę rządów w grupie ludzi i nad nią. Nie chodzi o to, że nikt nie

powinien sprawować władzy i rządzić, ale – jak wyraża to już greckie słowo *demo-kratia* – ma to robić lud. Demokracja również zakłada, że rządy i sprawowanie władzy są niezbędne dla uporządkowanego współistnienia ludzi, że nie każdy może robić, co mu się podoba. Jednak takie rządy i sprawowanie władzy nie powinny leżeć w gestii jednostki ani grupy, ani obcych, ani nadprzyrodzonych autorytetów, na które następnie znowu powołują ludzi, rządzący i sprawujący władzę autokratycznie, ale w gestii tych ludzi, którzy tworzą jedność polityczną i wspólnotę. Demokracja nie oznacza zatem bezrządu, ale samorządność ludzi, ich konstytutywny udział i zaangażowanie w decyzje i przedsięwzięcia, którym podlega każda jednostka (Böckenförde, 1999, s. 107).

Naród rządzi jednak nie bezpośrednio, lecz przez swych przedstawicieli. I zawsze pojawiają się spory o to, kto go naprawdę reprezentuje. W demokracjach parlamentarnych jest to najczęściej także spór o rolę większości parlamentarnej, o rolę opozycji, wreszcie o instancję, która mogłaby sprawdzać konstytucyjność praw ustanowionych przez parlament, a więc przez tę większość. Wbrew temu, co twierdzi Voßkuhle, badanie konstytucyjności praw ustalanych przez instancję sądową nie jest powszechnie uznawane za niezbędne dla „praworządności”. Kiedyś dwaj wielcy teoretycy prawa z obszaru niemieckiego Hans Kelsen i Carl Schmitt spierali się na ten temat (Grimm, 2020).

Schmitt argumentował, że decyzja o tym, co w istocie głosi konstytucja, a co nie, zawsze musi być ze względu na ogólność prawa konstytucyjnego, dopuszczającego wiele interpretacji, decyzją polityczną, a nie prawną, dlatego wypowiadał się przeciw powołaniu specjalnego sądu, który miałby takie kompetencje. Taki sąd musi być instytucją polityczną, a nie prawną. Po II wojnie światowej wzrosło znaczenie sądów konstytucyjnych i wydawało się, że historia przyniosła raz na zawsze rację Kelsenowi. Także w krajach transformacji pokomunistycznej prawie we wszystkich krajach ustanowiono trybunały konstytucyjne. W Polsce powstał on już w roku 1986, wówczas jego sędziowie stali na straży konstytucji PRL i nie sprawiali większych kłopotów generałowi Jaruzelskiemu i generałowi Kiszczakowi.

Jednak nie w wszystkich krajach należących do UE istnieją takie sądy. Przypadek niemiecki jest szczególny – chodziło o to, by ochronić się przed niebezpiecznymi tendencjami politycznymi w narodzie, który stworzył III Rzeszę, rozpętał II wojnę światową i dopiero miał być reedukowany. Niemieckie prawo zasadnicze wyrosło

z uzasadnionego braku zaufania do wyborów politycznych Niemców jako narodu i było przeniesieniem zasad sformułowanej w Stanach Zjednoczonych doktryny konstytucjonalizmu na teren niemiecki. To dlatego w USA Niemcy cieszą się tak dobrą opinią jako kraj praworządny i dobrze zarządzony.

W naszych czasach sądy, poszerzając możliwości interpretacji, zaczęły tworzyć prawo. A zatem przejęły wprost rolę polityczną – wyrokując także o tym, jak rozumieć podstawowe wartości i jak mają być one wcielane w życie, stając się tym samym ośrodkami inżynierii społecznej zgodnie z tymi wartościami. Mnożą się głosy, że następuje zakłócenie równowagi w podziale władz, że coraz więcej decyzji o charakterze politycznym podejmują sędziowie. Norbert Lammert, były wieloletni przewodniczący Bundestagu, ostrzegał niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny przed „uprawianiem polityki innymi sposobami”, mianowicie na drodze rozstrzygnięć sądowych (Lammert, 2017).

O dawna istnieje świadomość, że prawa wybranej większości parlamentarnej do realizacji swojej polityki są podważane. W Stanach Zjednoczonych dyskutowano to jako *countermajoritarian difficulty*, przez co rozumiano:

problem uzasadnienia sprawowania kontroli sądowej przez niewybranych i rzekomo nieodpowiadających przed nikim (*unaccountable*) sędziów w ustroju, który skądinąd uważamy za demokrację polityczną (Friedman, 2002).

A zatem problemem nie jest już to, czy władza ma być sprawowana środkami prawnymi, czy powinna być regulowana prawem, lecz na ile decyzje sądów – szczególnie sądów zajmujących się sprawdzaniem konstytucyjności ustaw – stały się same ośrodkami władzy politycznej.

Rządy sądów lub rządy prawa są zawsze w rzeczywistości rządami ludzi, tyle że w takiej sytuacji nie są to wybrani przez obywateli ich przedstawiciele, lecz sędziowie. Prawo zawsze ustanawiają i stosują ludzie. Dopiero teraz pojawiają się spekulacje, że w przyszłości sztuczna inteligencja zastąpi ich przy formułowaniu wyroków, przynajmniej w mało skomplikowanych, rutynowych sprawach (Benedikt, Schwartmann & Stelken, 2023). Sędzia, który wydaje wyroki, ma władzę. Może skazać, ukarać mniej lub bardziej surowo, może także uniewinnić. Mówi się, że władza ma wynikać jedynie z prawa i nie jest władzą osobistą. Ale tam, gdzie prawo pozostawia szerokie

granice możliwości interpretacji, rządy prawa coraz bardziej stają się rządami sędziów, gdyż decyduje ich ocena, ich interpretacja.

Rządy sędziów nie są „rządami prawa”, lecz rządami ludzi z ich wszystkimi zaletami i wadami, poglądami politycznymi oraz interesami. Prawo zawsze podlega interpretacji, a uznanie, że jakaś decyzja jest zgodna z prawem, jest zawsze rezultatem takiej interpretacji i jak każda interpretacja zależy od szerszego kontekstu:

to, co uchodzi za decyzję zgodną z prawem, różni się w zależności od kultury prawnej. Naszym zdaniem konstytucjonalizm w wąskim rozumieniu wymaga, aby sędziowie uzasadniali swoje decyzje, odwołując się do tego rodzaju powodów, które ich kultura prawna traktuje jako zgodne z prawem (Tushnet & Bugarcic, 2021, s. 26).

Ostatecznie nie można się więc obejść bez odwołania się do szerszego kontekstu kulturowego, kultury prawnej, ogólnej atmosfery i zasadniczej zgody co do prawa.

Nawet w ramach hierarchii sądów sędziowie mają swobodę w interpretowaniu prawa i ostatecznie podejmują decyzje spośród pewnej liczby możliwych rozwiązań. Możliwości tej nie powinno się jednak nadużywać, ponieważ istnieją czynniki zmniejszające wpływ polityki na proces sądowy. W pierwszej kolejności jest to element psychologiczny zawarty w tradycji tak zwanego „zwyczaju prawnego”. Wytworzyła się szczególna atmosfera prawna, wspierana przez system polityczny, uznająca niezależne istnienie instytucji prawnych i metod działania określanych jako „sprawiedliwe” lub „legalne”. W większości państw jawną ingerencję w proces sądowy uznano by za atak na fundamentalne zasady i zdecydowanie odrzucono. Stosowanie języka prawniczego i uznanych procedur w połączeniu z prestiżem, jakim cieszą się prawnicy, wzmacnia system i podkreśla dystans między organami legislacyjno-wykonawczymi a systemem sądowym (Shaw, 2000, s. 30–31).

Uważa się jednak, że sędziowie – w przeciwieństwie do polityków – mniej są uzależnieni od koniunktury politycznej, od nacisków opinii publicznej, że są mniej „polityczni” i bardziej „neutralni” i niezależni. W jakim sensie sędziowie są „niezależni”? Mają przecież nie tylko swoje poglądy, lecz także powiązania polityczne i ekonomiczne. Na przykład obecny prezes niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, który to trybunał uchodzi za wzór „niezależności”, był politykiem CDU, wiceszefem frakcji parlamentarnej tej partii

w Bundestagu. O obsadzie tego trybunału decydują negocjacje i targi między partiami – tymi, które należą do establishmentu i są jak się mówi w Niemczech *etabliert*.

Oczywiście o wiele łatwiej jest pokazać, na czym polega zależność sędziego niż jego niezależność:

Standardowym przykładem braku niezawisłości sądów jest „wymiar sprawiedliwości na telefon”, gdy przed rozstrzygnięciem sprawy sędzia dzwoni do polityka i pyta, jakiego wyniku polityk oczekuje (Tushnet & Bugaric, 2023, s. 26).

Ale pomijając taki zupełnie jasno zrozumiały stosunek zależności, gdy politycy w bezpośredniej interwencji decydują o wyroku, istnieją przecież znacznie bardziej skomplikowane i ukryte rodzaje zależności. Co więcej:

Idea niezawisłości sędziowskiej komplikuje się, ponieważ chcemy, aby sędziowie byli odpowiedzialni wobec czegoś – a także niezależni. Odpowiedzialność ma znaczenie, ponieważ całkowicie niezależny sędzia mógłby egzekwować prawo, bazując na swoich uprzedzeniach wobec jednej ze stron lub swoich specyficznych poglądach na temat tego, czego wymaga dobry porządek publiczny (na przykład opierając się na zniekształconej interpretacji jasnego przepisu) (Tushnet & Bugaric, 2021, s. 26).

Tam, gdzie istnieje spoista elita, sędziowie i sądy są częścią elity państwowej i istnieje poczucie więzi między przedstawicielami różnych rodzajów władzy, dominuje odpowiedzialność za państwo. Gdy jednak władzę zdobywa większość parlamentarna będąca krytyczna wobec dotychczasowej elity, której częścią są także sędziowie, konflikt z sądami jest nieunikniony i mimo że rzekomo dotyczy kwestii praworządności, jest w swej istocie sporem dwóch ośrodków władzy o to, kto może podejmować ostateczne decyzje.

SKUTKI KONSTYTUCJONALIZMU

Niektórzy krytycy idą jeszcze dalej, sądząc, że przyczyna jest znacznie głębsza i że obecny kryzys demokracji jest nieuchronnym skutkiem „konstytucjonalizmu”, będącym specyficzną filozofią polityczną.

W najogólniejszym sensie konstytucjonalizm to nic innego – jak czytamy w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* niż wymóg „praworządności”: „rząd może i powinien być prawnie ograniczony w swojej władzy, a jego autorytet lub legitymizacja zależy od przestrzegania tych ograniczeń” (Waluchow & Kyritsis, 2023). Jednak dzisiaj stał się on obowiązującą „filozofią rządzenia”:

konstytucjonalizm nie jest już postrzegany jako przydatne instytucjonalne rozwiązanie w ustanawianiu systemu ograniczonej władzy; jest obecnie uznawany za specyficzną, ambitną i szeroko zakrojoną filozofię rządzenia (Loughlin, 2022, s. 18).

Zmienił się przy tym sens „konstytucji”. Kiedyś uważano, że ogólne ramy wspólnoty politycznej wyznacza pisana konstytucja, czasami że to wręcz ona funduje wspólnotę polityczną – jak w przypadku USA i innych krajów, w których naród jako wspólnota powstał wraz z ukonstytuowaniem się państwa.

We współczesnym rozumieniu konstytucja jest świadomie skonstruowanym artefaktem. Konstytucja to dokument przyjęty w imieniu narodu, który definiuje uprawnienia rządu, określa podstawowe prawa obywateli i reguluje relacje między ustanowionymi instytucjami rządowymi a ich obywatelami. Konstytucjonalizm wyraża przekonanie, że sprawowanie władzy politycznej, w tym ustroju, musi podlegać ograniczeniom dyscyplinarnym nałożonym przez ten specjalny tekst (Loughlin, 2022, s. 1).

Dzisiaj jednak konstytucja zmieniła charakter – przestała być wyrazem woli narodu, który w takim pisanym dokumencie formułuje podstawowe zasady swojej politycznej organizacji, lecz stał się zespołem ogólnych wartości, norm i przepisów. Można by konstytucję określić mianem niewidzialnej i „kosmopolitycznej”?

Zrodzony w USA i potem zmutowany konstytucjonalizm stał się dzisiaj obowiązującym globalnie wzorem, odrywając się od demokracji:

Konstytucjonalizm, opracowany jako zbiór zasad dla nowej republiki opartej nie na „przypadku lub sile”, ale na „refleksji i wyborze”, przekształcił się w zbiór zasad ustanawiających globalny porządek oparty raczej na abstrakcyjnych zasadach racjonalności, pomocniczości i proporcjonalności. Ten globalny projekt musi jednak jeszcze

ustanowić swój autorytet jako system i pozostaje kontrowersyjnym przedsięwzięciem. I w niektórych systemach politycznych jest on postrzegany nie jako kwestia wyboru, ale siły i konieczności (Loughlin, 2022, s. 21).

Tak rozumiany konstytucjonalizm zagraża demokracji, obezwładnia władzę polityczną, choć jak podkreśla Grimm:

Funkcją konstytucji jest legitymizowanie i ograniczanie władzy politycznej, ale nie zastępowanie jej. Konstytucje stanowią ramy dla polityki, a nie matrycę wszystkich decyzji politycznych (Grimm, 2016, s. 299).

Nawet ci teoretycy prawa, którzy są gorącymi zwolennikami konstytucjonalizmu, przyznają, że występuje w nim wewnętrzne napięcie (choć niekoniecznie sprzeczność nie do pogodzenia, wbrew temu, co twierdził Carl Schmitt). Jest to sprzeczność między demokracją, a więc decyzjami politycznymi, a uprawnieniami, których bronią sądy i konstytucja. „Demokracja może podważyć prawa. Prawa mogą przytłoczyć demokrację” – pisze Grimm (2016, s. 298.). Radykalna demokracja minimalizuje reguły prawne ograniczające pole działań politycznych. Gdy mówi się o populizmie, zwraca się uwagę na to pierwsze zagrożenie. Znacznie rzadziej wspomina się jednak o niebezpieczeństwie odwrotnym – gdy konstytucjonalizm ubezwłasnowolnia politykę i większość parlamentarną. W tym wypadku możliwości podejmowania decyzji przez rządzących zostają bardzo ograniczone przez prawo. Fundamentalizm uprawnień (*rights foundationalism*), prowadzi do uwiąznięcia demokracji:

Powodem jest to, że wszystkie sprawy regulowane na poziomie konstytucyjnym nie są otwarte na decyzje polityczne. To, co zostało postanowione w konstytucji, nie jest przedmiotem, ale przesłanką decyzji politycznych. Oznacza to również, że wybory nie mają znaczenia, jeśli chodzi o prawo konstytucyjne. Ostatecznie cała polityka sprowadza się do wykonywania konstytucji. Władza publiczna przenosi się z samych ludzi i ich wybranych przedstawicieli na sądy (Grimm, 2016, s. 298–299).

Ostatecznie podważona zostaje sama podstawa dawnej demokracji konstytucyjnej, samo źródło jej konstytucji – mianowicie naród czy

lud, który ją sobie nadał i który może ją przecież zmienić. Konstytucjonalizm stał się zagrożeniem dla demokracji konstytucyjnej, gdyż ta „zawdzięcza swoją władzę konkretnemu narodowi (*people*) na określonym terytorium” (Loughlin, 2022, s. 196). I to właśnie to zagrożenie jest główną przyczyną zjawiska zwanego populizmem. Ruchy polityczne wrzucane do jego worka jako populizm mogą „być rozsądną odpowiedzią na osłabienie demokracji konstytucyjnych przez rozszerzający się wpływ konstytucjonalizmu” (Laughlin, 2022, s. 199).

PRZYPADEK UNIJNY

W przypadku Unii mamy do czynienia z przypadkiem takiego post-demokratycznego, postnarodowego konstytucjonalizmu, choć Unia oficjalnie nigdy nie miała i nie ma konstytucji, gdyż – jak wiadomo – została ona odrzucona w referendum francuskim i holenderskim w roku 2005. Unia Europejska powołana do życia jako organizacja międzypaństwowa, stała się wyrazem nowego konstytucjonalizmu, w którym nie potrzeba już jednego spisanego tekstu konstytucji, jest modelowym przykładem „rządów” prawa bez demosu, bez ludu, bez owych „konkretnemu narodowi na określonym terytorium”. Można jednak mówić o konstytucjonalizacji Unii:

W odniesieniu do UE słowo „konstytucjonalizacja” musi... mieć inne znaczenie niż zwykle. Nie oznacza ono ani procesu tworzenia konstytucji, ani przenikania prawa powszechnego przez prawo konstytucyjne w drodze wykładni, co jest charakterystyczne dla wielu państw z silnym sądownictwem konstytucyjnym. W Europie wyrażenie to jest raczej używane do scharakteryzowania wyniku dwóch przełomowych orzeczeń Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości (ECJ), które nadały traktatom skutki typowe dla prawa konstytucyjnego (Grimm, 2016, s. 301).

W jej przypadku osłabienie elementu demokratycznego na rzecz reżimu prawnego jest zatem większe niż w przypadku państw narodowych i przełomowa decyzja była decyzją sądu, a nie demosu (Grimm, 2021, s. 328–341).

Jeśli państwo jest podstawą prawa i nie może być „państwa prawa” bez państwa, z samym tylko prawem, to co się dzieje, gdy państwo

ulega osłabieniu i erozji? Twierdzi się, że erozja taka to rezultat procesów globalizacji gospodarczej i rozwoju prawa międzynarodowego. Ale ciągle jeszcze to państwa są podstawą porządku politycznego świata. To sprawia, że prawo międzynarodowe – jako efekt uzgodnień między państwami – jest w większym stopniu „upolitycznione” niż prawo w obrębie państwa – w przypadku tych w miarę dobrze urządzonych:

Arbitrami porządku światowego są w ostateczności państwa i to one zarówno stanowią normy (ignorując na moment drugorzędą, choć rosnącą, rolę organizacji międzynarodowych), jak i je interpretują i stosują. Chociaż można wyróżnić „międzynarodowy zwyczaj prawny” ukształtowany wśród urzędników i pracowników organizacji międzynarodowych, nie istnieje mechanizm niezbędny do jego instytucjonalizacji. Polityka sytuuje się znacznie bliżej centralnego punktu systemu, niż ma to miejsce w ramach krajowych porządków prawnych, a siła jest zdecydowanie bardziej widoczna (Shaw, 2000, s. 31).

Globalizacja osłabia jednak państwa narodowe, zwłaszcza te mniejsze i uboższe. Sprawia tym samym, że władza staje się anonimowa, nie wiadomo do końca, kto rządzi i jak sprawuje władzę, a więc także, kto i przed kim odpowiada za podejmowane decyzje:

zglobalizowany świat rozpada się na częściowe struktury regulacyjne i sieciowe, a ci, którzy posiadają i sprawują władzę – władza, zwłaszcza władza anomiczna, nie znika – stają się nieuchwytni (Böckenförde, 1991, s. 118).

Tak jest również w przypadku Unii, która z jednej strony opiera się na traktatach międzypaństwowych, ale z drugiej strony wytworzyła instytucje ponadnarodowe, a całą swoją ideową podbudowę opiera na coraz śmielej i coraz bardziej otwarcie głoszonym założeniu o konieczności likwidacji państw narodowych. Procesy decyzyjne w Unii przebiegają w ukryciu. Nikt tak naprawdę do końca nie wie, jak i dlaczego rodzą się w Komisji Europejskiej inicjatywy ustawodawcze, jak są implementowane przyjęte regulacje itd. Wpływ obywateli na te decyzje jest bardzo pośredni. Jednocześnie państwa członkowskie oddały Unii znaczną część swojej suwerenności:

Państwa członkowskie przyznały UE suwerenne prawa, z których może ona korzystać w sposób autonomiczny. Dotyczy to wszystkich

gałęzi działań państwa: przyznano uprawnienia ustawodawcze, wykonawcze i sędownicze. Działania UE w ramach wykonywania tych uprawnień, w tym normy prawne, są bezpośrednio ważne w państwach członkowskich. Zgodnie z orzecznictwem Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (ECJ), mają one pierwszeństwo przed prawem krajowym – nawet najwyższym prawem krajowym, prawem konstytucyjnym. Chociaż prawo UE nie może znieść prawa krajowego, ponieważ oba pochodzą z odrębnych źródeł i brakuje normy kolizyjnej, takiej jak choćby art. 31 niemieckiej ustawy zasadniczej. Prawo krajowe, które sprzeciwia się prawu europejskiemu, nie może być stosowane, dopóki to ostatnie pozostaje w mocy. Nawet jeśli UE nie ma obowiązkowych środków potwierdzania ważności swojego prawa w państwach członkowskich, nie zmienia to faktu, że w ramach prawa europejskiego nie może ono już działać w sposób samostanowiący (Grimm, 2016, s. 274).

Warto przy tym jeszcze raz podkreślić, że zasada nadrzędności prawa europejskiego nad krajowym nie jest zapisana w traktatach, lecz wynika z orzeczeń Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Można więc powiedzieć, że to dopiero te orzeczenia, a nie decyzja państw dokonały – i dalej dokonują – owego transferu suwerenności. Jak pisze Grimm:

Chociaż traktaty europejskie są ze swej natury traktatami międzynarodowymi, Europejski Trybunał Sprawiedliwości od samego początku interpretował je nie jako prawo międzynarodowe, ale jako prawo krajowe (Grimm, 2021, s. 333–334).

Nadrzędność prawa europejskiego nie jest zapisana w traktatach, lecz wynika jedynie z orzeczeń TSUE. Dzisiaj w Unii Europejskiej traktuje się ją jak dogmat, a każde jej podważanie – za godny potępienia występki przeciw integracji europejskiej. Ale w związku z między państwowym charakterem traktatów ciągle jest ona ograniczona. Fakt, że to państwa członkowskie jednomyślnie przyjęły traktaty i że tylko one mogą je zmienić, sprawia, że Unia nie jest państwem federalnym, że państwa członkowskie pozostają „panami traktatów”, które nie są konstytucją, a Unia nie może tworzyć własnej podstawy prawnej:

UE nie uzyskała jeszcze prawa do określania własnej podstawy prawnej. Składa się ona z traktatów prawa międzynarodowego, które państwa członkowskie zawarły za jednomyślną zgodą. Traktaty nie są

jedynie trybem powstawania podstawy prawnej. W przeciwieństwie do podstawy prawnej państw federalnych podstawa prawna UE nie jest oddana do dyspozycji Unii, ale pozostaje w rękach państw członkowskich. Tylko one są upoważnione do jej zmiany. Wymaga to kolejnego wzajemnego porozumienia traktatowego. Państwa członkowskie pozostają, jak można powiedzieć, „panami traktatów”. Nawet nieudany europejski traktat konstytucyjny nie próbował tego zmienić. Oznacza to również, że państwa członkowskie autonomicznie określają, jakie suwerenne prawa przypisują UE i w jaki sposób UE ma z nich korzystać. UE nie może decydować, które suwerenne prawa państw członkowskich chce przejąć. Państwa członkowskie zachowują *Kompetenz-Kompetenz*. Jeśli chodzi o podstawę prawną, UE jest kontrolowana z zewnątrz (Grimm, 2016, s. 274–275).

Dlatego trybunały konstytucyjne państw członkowskich zachowują prawo do sprawdzania, czy organy unijne, w tym TSEU, nie działają poza przyznanymi im kompetencjami, *ultra vires*, co jest jednak kontestowane przez instytucje unijne.

SPÓR Z POLSKĄ

W przypadku sporu z Unią nie idzie więc o kwestię relacji między władzą sądowniczą a władzą wykonawczą i ustawodawczą w ramach państwa, lecz także o to, na ile instytucje unijne – w tym także TSUE – mogą ingerować w ten spór. Od 2015 instancjami sprawdzającymi polski system prawny stały się Komisja Europejska i Europejski Trybunał Sprawiedliwości, powołując się na wyższość prawa europejskiego nad krajowym oraz na wartości europejskie, mimo że wartości takie jak „godność ludzka” można bardzo różnie rozumieć i jest to przedmiotem sporu politycznego. Próby ugruntowania prawa na wartościach są filozoficznie więcej niż wątpliwe (Böckenförde, 1991, s. 67–91).

O ważności przyjętych decyzji politycznych i ich zgodności z prawem mają wyrokować także KE, PE oraz – jako ostateczna instancja sądownicza – Europejski Trybunał Sprawiedliwości. Spór ten ma ogólniejsze znaczenie, niż się zazwyczaj przyjmuje, mianowicie trwale naruszył on dotychczasową równowagę między państwami a Unią, tworząc nowe uprawnienia Komisji Europejskiej, które będzie ona mogła wykorzystać przeciwko innym państwom, jeśli uzna to za politycznie korzystne i stosowne.

Spór o praworządność z Polską po raz kolejny postawił problem relacji prawa europejskiego z konstytucjami państw członkowskich. W przypadku Polski doszło zresztą do dziwnego odwrócenia ról. Komisja wszczęła postępowanie z art. 7, oskarżając polski rząd o naruszenie Konstytucji RP. Następnie jednak to Komisja i Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej zażądały, aby polska konstytucja mogła być ignorowana przez sędziów w niektórych przypadkach.

Z kolei według polskiego Trybunału Konstytucyjnego zasada coraz ściślejszej integracji europejskiej, zapisana w art. 1 Traktatu o Unii Europejskiej, znajduje swoje granice w Konstytucji RP i nie może naruszać tożsamości konstytucyjnej państwa polskiego. Podobnie postąpił niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny, orzekając o zgodności traktatu lizbońskiego z niemiecką ustawą zasadniczą, i wskazał na granice integracji wyznaczone przez niemiecką ustawę zasadniczą. Niemieccy prawnicy wskazywali, że prymat prawa europejskiego obowiązuje jedynie w granicach wyznaczonych przez zasadę powierzenia, zapisaną w art. 5 Traktatu o Unii Europejskiej. Trybunał wielokrotnie orzekał również, że państwa członkowskie są „panami traktatów”. Niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny nie zamierza rezygnować ze swojej zdolności zarówno do kontrolowania, czy instytucje UE nie przekraczają przyznanych im uprawnień, jak i do obrony konstytucyjnej tożsamości Republiki Federalnej. Jak stwierdził profesor Peter M. Huber, sędzieja Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, podczas spotkania z delegacją Komisji AFCE Parlamentu Europejskiego, która odwiedziła Federalny Trybunał Konstytucyjny 15 grudnia 2022 r., jego obowiązkiem jako sędziego jest również ochrona państwowości Niemiec.

Niemieccy prawnicy kwestionowali także bezstronność Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Cytowany wyżej prezes niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w latach 2010–2020, profesor Andreas Voßkuhle, oskarżył Komisję i TSUE o budowanie państwa federalnego tylnymi drzwiami. Przytoczył on również opinię Dietera Grimma, że TSUE nie jest sądem apolitycznym, ale „sądem z agendą”, z programem politycznym, i wprost zanegował obiektywizm TSUE, stwierdzając: „Nie można być bardziej stronnikiem” (Kaufman 2021). Zarzut ten został niedawno powtórzony w innej formie przez innego – aktywnego do niedawna – sędziego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, Petera Müllera. Podobny

pogląd wyraziły dziesiątki niemieckich prawników w opiniach opublikowanych w niemieckiej prasie.

Zaniepokojone głosy dochodziły również z innych krajów. Podczas niedawnej kampanii prezydenckiej we Francji Michel Barnier, niegdyś komisarz UE i główny negocjator umowy wyjścia Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej, mówił o potrzebie odzyskania przez Francję suwerenności prawnej. Inni kandydaci na prezydenta stanowczo podkreślali, że francuska konstytucja jest najwyższym prawem we Francji. Błędem byłoby sądzić, że opinia ta jest jedynie chwytem wyborczym.

Można więc mieć poważne wątpliwości co do tego, czy sama Komisja działała w ramach prawa przyznanego jej przez państwa członkowskie w traktatach. Artykuł 13.2 Traktatu o Unii Europejskiej stanowi:

Każda instytucja działa w granicach uprawnień przyznanых jej w Traktatach oraz zgodnie z procedurami, warunkami i celami w nich określonymi.

Tymczasem wydaje się, że mamy do czynienia z procesem, w którym zarówno Komisja, jak i PE stale rozszerzają swoje kompetencje wbrew tej zasadzie kosztem państw członkowskich, ingerując zarówno w porządek prawny, jak i polityczny niektórych z nich. Komisja twierdziła, że może odgrywać aktywną rolę w procedurze art. 5. W ślad za tym wprowadzono proces monitorowania praworządności w państwach członkowskich. Na pierwszy rzut oka widać, że raporty są uzależnione od ogólnej oceny politycznej w danym kraju. Państwa są traktowane nierówno. Niektóre są poddawane stroniczej kontroli, inne mają swego rodzaju immunitet. Na przykład Niemcy są zawsze chwalone przez KE, podczas gdy wybitni prawnicy, tacy jak profesor Hans-Jürgen Papier, prezes Trybunału Konstytucyjnego w latach 2002–2010, ostrzegają przed erozją rządów prawa w Niemczech (Papier, 2019).

Kolejnym krokiem na tej drodze było ustanowienie tzw. mechanizmu warunkowości, który uzależnia wypłatę środków finansowych od przestrzegania zasad praworządności. Te nowe kompetencje oznaczają, że Komisja Europejska, a wraz z nią cała Unia, ogromnie zwiększyła swoją władzę, czego najlepszym przykładem są porozumienia z Węgrami i Polską w ramach Instrumentu na rzecz Odbudowy

i Zwiększania Odporności w sprawie „kamieni milowych” związanych z praworządnością, w których szczegółowe wnioski ustawodawcze są uzgadniane z Komisją, a następnie przedstawiane parlamentom krajowym do przyjęcia. Komisja wykorzystuje swoje nowo nabyte uprawnienia w sposób arbitralny, co czyni ją organem coraz bardziej politycznym.

Wszystko to pokazuje, że problem narasta. Komisja zdaje się zapominać, że nie jest superrządem ponad rządami państw członkowskich, Europejski Trybunał Sprawiedliwości zaś o tym, że nie jest najwyższym sądem Europy, stojącym ponad sądami i trybunałami państw członkowskich. Zgodnie ze swoją podstawą prawną Unia nie jest państwem federalnym *in statu nascendi*, ale związkiem państw o ograniczonych kompetencjach. Proces rozszerzania kompetencji instytucji unijnych i ograniczania praw państw członkowskich postępuje jednak bardzo szybko, a przyjęte przez Parlament Europejski sprawozdanie, w którym zaproponowano daleko idące zmiany traktatów, ograniczające kompetencje państw członkowskich, ma na celu ulegitymizowanie i przyspieszenie tego procesu.

KOLEJNY ROZDZIAŁ DOPISANY PRZEZ ŻYCIE

Istota konfliktu Polski z Unią dotyczyła tego, do jakiego stopnia większość parlamentarna może podejmować decyzje polityczne, które natrafiają na krytykę i opór z strony sądów, oraz czy stanowi o tym prawo europejskie.

Po 1989 roku zbudowano w Polsce ustrój, w którym władza polityczna została rozproszona i podlegała wpływom ośrodków zewnętrznych. Znaczna część tzw. społeczeństwa obywatelskiego finansowana była z zewnątrz, znaczna część mediów została przejęta przez zagraniczne koncerny medialne, cała transformacja odbywała się przy dużym wpływie kapitału zagranicznego i była monitorowana przez zachodnie ośrodki polityczne. Wpływów tych nie uważano za szkodliwe lub ograniczające polską demokrację, gdyż rozumiano je jako oczywistą konsekwencję zwrócenia się zgodnie z wolą i pragnieniem większości Polaków ku demokratycznemu „Zachodowi”, który wyznaczał standardy demokracji i liberalizmu. Akceptując cel, akceptowano również metody. Środowisko prawnicze przetrwało

okres przemian ustrojowych bez zmian personalnych, bez lustracji i sprawdzania odpowiedzialności sędziów za lata opresji, w dodatku zdecydowano się na system powoływania sędziów, który w dużej mierze oparty był na samorekrutacji. To sędziowie w dużej mierze decydowali, kto zostanie sędzią.

Trybunał Konstytucyjny stał na straży bardzo łagodnej transformacji ustrojowej. Przypomnijmy, że to Trybunał Konstytucyjny zatrzymał próbę bardziej stanowczej lustracji w roku 2007, uznając ówczesną ustawę za niekonstytucyjną w wielu punktach. Pisano wówczas:

Likwidując spuściznę po totalitarnych systemach komunistycznych, demokratyczne państwo oparte na rządach prawa musi stosować środki formalnoprawne takiego państwa. Nie może stosować żadnych innych środków, ponieważ wówczas nie byłoby lepsze od totalitarnego reżimu, który ma zostać całkowicie zlikwidowany. Demokratyczne państwo oparte na rządach prawa dysponuje wystarczającymi środkami, aby zagwarantować, że sprawiedliwości stanie się zadość, a winni zostaną ukarani. Nie może ono jednak i nie powinno zaspokajać żądzy zemsty, zamiast służyć sprawiedliwości. Musi natomiast respektować takie prawa człowieka i podstawowe swobody, jak prawo do należytego procesu, prawo do wysłuchania czy prawo do obrony, oraz stosować je także wobec tych osób, które same ich nie stosowały, gdy były u władzy (Trybunał Konstytucyjny, Wyrok z 11 maja 2007 r., K 2/07).

Po 2015 znaczna część środowiska prawniczego, przede wszystkim sędziowie, znalazła się w konflikcie politycznym z rządem i większością parlamentarną, której program zakładał głęboką zmianę polityczną, i wyrastał z krytyki obowiązującej dotąd strategii rozwoju Polski. Ale konflikt między „demokracją” a „konstytucjonalizmem”, między władzą polityczną wybraną w demokratycznych wyborach a środowiskami prawniczymi w Polsce, nie był jedynie konfliktem wewnętrznym, jak w przypadku silniejszych państw europejskich, lecz od samego początku był konfliktem z instytucjami zewnętrznymi, unijnymi. Komisja zareagowała zgodnie z filozofią nowego konstytucjonalizmu, dzieląc opinie liberalnych środowisk prawniczych i ich broniąc. Fakt, że traktowała zapisy konstytucji RP bardzo wybiórczo, ujawniał jednak, że istota sporu jest polityczna. W istocie rząd PiS dlatego był atakowany, bo uchodził za „antyeuropejski”, to znaczy niezgadający się do końca z polityką UE oraz sceptyczny

co do dalszej integracji. Gdyby był „proeuropejski”, skończyłoby się – jak pokazuje wiele przykładów – co najwyżej na łagodnej reprimendzie i przypomnieniu, że praworządność jest bardzo ważna.

Zdawało się przy tym, że wybory w październiku 2023 roku zakończą napięcie między demokracją a konstytucjonalizmem w Polsce. Wyborcy oddali głos na „proeuropejskich” obrońców „praworządności”. Nastąpiła jednak nieoczekiwana zmiana akcji i zamiana ról. Nowy rząd podjął działania, które nawet niektórzy dotychczasowi obrońcy „praworządności” uznali za łamanie prawa oraz naruszanie konstytucji. Zmienił się cały dyskurs. Większość obrońców praworządności i krytyków „demokracji większościowej” zaczęła głosić poglądy zupełnie odwrotne do tego, co twierdziła wcześniej. Teraz doszła do przekonania, że polityka w pewnych sytuacjach musi pozostać ponad prawem i większość parlamentarna może naruszać reguły i zasady prawa. Tak ma być w sytuacji „przywracania praworządności”. W tej epoce przejściowej zasady mają nie obowiązywać i trzeba przeprowadzać „restaurację”, naruszając prawo, a nawet stosując metody autorytarne.

Jako pierwszy napisał o tym wprost już 21 października w „Berliner Zeitung” Klaus Bachmann: „jeśli nowy rząd naprawdę chce rządzić, musi skierować całą siłę państwa policyjnego, które PiS zbudował przeciwko PiS i prezydentowi” (DoRzeczy, 2023). Innymi słowy: aby w przyszłości zdemontować „państwo policyjne”, które rzekomo zbudował PiS, by rządzić efektywnie i w bliżej nieokreślonej przyszłości wrócić do „demokratycznego państwa prawa”, trzeba użyć metod państwa policyjnego.

Znana profesor etyki Magdalena Środa zwierzała się w mediach społecznościowych:

Mimo że ciągle głoszę pochwałę praworządności, nie mogę się oprzeć argumentom odnoszącym się do konieczności siłowego instalowania demokracji. O ile inaczej się nie da. A czasem się nie da. PiS ustanawiał swoją autorytarną władzę siłą, jego „praworządność” była efektem sejmowej maszynki do głosowania. Osiem lat rządów oparł na bezprawiu. Naiwnym jest ktoś (a słyszę wiele takich głosów), kto myśli, że dziś demokrację uda się zaprowadzić czysto demokratycznymi środkami (Środa, 2023).

O konieczności odejścia od prawa zaczęli także mówić sami prawnicy, i to wybitni. Marek Safjan, sędzia TSUE, który na łamach Gazety

Wyborczej stwierdził, że „Trzeba wyrwać się z pułapki prawniczego formalizmu” (Safjan, 2023). Profesor Mirosław Wyrzykowski, były sędzia Trybunału Konstytucyjnego: „Konstytucja nie może być przeszkodą dla przywracania porządku konstytucyjnego” (Wyrzykowski, 2024). Inny autorytet tego obozu politycznego, który utworzył koalicję rządzącą, profesor Wojciech Sadurski, ostrzegał w artykule opublikowanym na łamach tej samej gazety, że „konstytucja to pułapka” (Sadurski, 2004). A prawnik młodszego pokolenia Dawid Kulpa, powołując się na Carla Schmitta, dodawał, że „Jeżeli ktoś naprawdę na serio traktuje interes państwa, to wie, że ponad porządkiem normatywnym określonym w Konstytucji jest porządek konkretny, który dyktuje rację stanu”. Przekonywał, że „w nadzwyczajnej sytuacji, w jakiej się znajdujemy, polską racją stanu jest przywrócenie demokratycznego państwa prawa, w tym wolności słowa w mediach publicznych” (Kulpa, 2023). Można więc powiedzieć, że także w Polsce przynajmniej chwilowo teoria Kelsena jest w odwrocie, a historia zdaje się przyznawać rację Schmittowi.

Sam Donald Tusk w jednej ze swych konferencji prasowych rzecz sprowadził do rozumienia prawa i jego interpretacji:

Jeśli chodzi o uporządkowanie sytuacji w mediach publicznych, sprawa jest prostsza niż się komukolwiek wydaje. Nie wymaga tajemniczych działań. Nikt nie spodziewa się miękkich rozwiązań. Wszystko będzie zgodnie z prawem, tak jak my je rozumiemy (Niezależna.pl, 2023).

To już nie Trybunał Konstytucyjny ma decydować, co jest zgodne z prawem, a co nie, lecz środowisko polityczne. Lepiej chyba oddaje jego myślenie wpis na platformie X z 14 stycznia 2024: „Tak jak skończyła się pisowska okupacja Polski, tak skończą się okupacje przez PiS państwowych urzędów. Tylko reputacja okupantów zostanie z nimi na długo”. Jeśli potraktujemy te słowa poważnie, oznaczają one, że obecny premier polskiego rządu nie uznaje wyników demokratycznych wyborów w 2015 i 2019 roku, kwestionuje istnienie legalnego rządu polskiego w latach 2015–2023 i innych instytucji, a także prawnych regulacji z tamtego okresu. Tak jakby Polska w latach 2015–2023 nie istniała jako państwo. W konsekwencji trzeba uznać, że „okupanci” i ich kolaboranci nie mają prawa do istnienia w życiu publicznym, że prawo stanowione w tym okresie nie obowiązuje i że w związku z tym może robić, co mu się podoba, by przywrócić „praworządność”.

W dodatku, jak słusznie zauważył Jan Rokita, chyba po raz pierwszy odmawia się uznania niektórych sądów za sądy (Rokita, 2024), przy czym dyskwalifikacja sądu jako sądu bardzo często odbywa się przez odwołanie się do opinii i decyzji unijnych.

Polityka „przywracania praworządności” nowego rządu zyskała i zyskuje uznanie ze strony Komisji Europejskiej, która nie widzi problemu w tym, że dokonuje się ona metodami niezgodnymi z obowiązującym prawem.

Sędzia Sądu Najwyższego Kamil Zaradkiewicz napisał na platformie X (wpis w języku angielskim, przekład własny; obecnie konto zawieszone):

W Polsce mamy do czynienia z bardzo niebezpiecznym trendem, ponieważ grupa sędziów i popierających ich polityków obecnego rządu odkryła nowy sposób realizacji własnych celów – a mianowicie zapewnienie sobie kontroli poprzez ignorowanie/nieuznawanie orzeczeń tych sądów, które są ich zdaniem „niepoprawne”, co jest czynione bezkarnie w wyniku licznych zabiegów prawnych i medialnych. Oznacza to w szczególności faktyczną delegalizację TK i SN (w nowych składach). Oczywiście działania te nie mają żadnych podstaw prawnych, ale stworzono pozory tych podstaw w postaci też z orzecznictwa TSUE – stały się one dla uzurpatorów swoistymi „metanormami” ustroju państwa.

Można powiedzieć, że po raz pierwszy odbywa się przebudowa porządku prawnego państwa należącego do UE zgodnie z zaleceniami i decyzjami instytucji unijnych (przynajmniej tak jest w deklaracjach rządzących). Obóz rządzący zgodził się na to, że o istnieniu lub nieistnieniu niektórych instytucji państwowych – takich jak izby Sądu Najwyższego – mają decydować – lub przynajmniej współdecydować – instytucje unijne: Europejski Trybunał Sprawiedliwości oraz Komisja Europejska.

Ale to, co się stało po 15 grudnia 2024 r., pokazuje, że to zwycięstwo unijnego „konstytucjonalizmu” daje w Polsce wolną rękę politykom „proeuropejskim” do łamania polskiego prawa, więc działania na poziomie narodowym wbrew zasadom tej filozofii, jeśli tylko przestrzega traktaty europejskie. W czasie swojej wizyty w Polsce na konferencji prasowej 20 grudnia 2023 powiedziała o tym wprost Vera Jourová, wiceprzewodnicząca Komisji Europejskiej odpowiedzialna za kwestie praworządności:

Oczywiście każdy polski rząd może reformować wymiar sprawiedliwości, jednakże w trakcie tej reformy należy szanować traktaty europejskie (Jourová, 2023).

W ten sposób traktaty stają się tą „niewidzialną” konstytucją Polski, a jej wykładnią mają się zajmować instytucje europejskie zgodnie z ich rozumieniem wartości europejskich. Nie mają natomiast takiego prawa niektóre instytucje państwa polskiego, łącznie z Trybunałem Konstytucyjnym. Natomiast na poziomie krajowym większość rządowa nie musi przestrzegać „lokalnego” porządku prawnego. I dopiero teraz mamy do czynienia w Polsce z „demokracją większościową”, w której „słuszna”, bo popierana przez elity UE, większość nie musi się – przynajmniej na razie – troszczyć o „prawny formalizm”, i w ogóle o obowiązujące prawo polskie, jak długo uznaje ów swoisty „konstytucjonalizm” unijny.

BIBLIOGRAFIA

- Benedikt, K.v., Schwartmann, R., & Stelken, P. (2023, 6 września), *Künstliche Intelligenz als Advocatus Diaboli*. Frankfurter Allgemeine Zeitung. <https://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/ki-und-die-justiz-einsatz-bringt-chancen-und-risiken-19155329.html> (dostęp: 03.03.2024).
- Böckenförde, E.-W. (1991). *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böckenförde, E.-W. (1999). *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie, Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bodnar, A. (2020). Laudacja dla Profesora Mirosława Wyrzykowskiego z okazji wręczenia Odznaki Honorowej Rzecznika Praw Obywatelskich „Za Zasługi Dla Praw Człowieka”, wygłoszona 4.09.2020. W A. Bodnar & A. Płoszka (Red.), *Wokół kryzysu praworządności, demokracji i praw człowieka. Księga jubileuszowa Profesora Mirosława Wyrzykowskiego* (ss. 7–16). Warszawa: Wolters Kluwer.
- Bohle, D., Greskovits, B., & Naczyk, M. (2023). *The Politics of Europe's Rule of Law Crisis. DI Working Papers, 4*. Wien: Central European University.
- Crouch, C. (2008). *Postdemokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Friedman, B. (2002). The Birth of an Academic Obsession: The History of the Countermajoritarian Difficulty, Part Five. *The Yale Law Journal*, 112(2), 153–259.

- DoRzeczy (2023, 22 października). „Państwo policyjne przeciw PiS”? Niemiecki komentator radzi opozycji. <https://dorzeczy.pl/opinie/495237/panstwo-policyjne-przeciw-pis-niemiecki-komentator-radzi-opozycji.html> (dostęp: 03.03.2024).
- Grimm, D. (2016). *Constitutionalism: Past, Present, and Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimm, D. (2020). *Recht oder Politik? Die Kelsen- Schmitt Kontroverse zur Verfassungsgerichtsbarkeit und die heutige Lage*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Grimm, D. (2021). *Verfassungsgerichtsbarkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 328–341.
- Jourová, V. (2023, 20 grudnia). Jourová zabrała głos ws. praworządności w Polsce. Do Rzeczy. <https://dorzeczy.pl/opinie/528222/bodnar-na-konferencji-z-jourova-to-dla-nas-zaszczyt.html> (dostęp: 03.03.2024).
- Kaufmann, A. (2021, 22 czerwca). *Ex-BVerfG-Präsident Voßkuhle zum Streit um EZB-Urteil „Befangener kann man nicht sein”*. Legal Tribune Online. <https://www.lto.de/recht/justiz/j/ex-bverfg-praesident-andreas-vo-kuhle-zu-europischer-rechtsgemeinschaft-rechtsstaatlichkeit-ebz-entscheidung-eugh-polen-ungarn/> (dostęp: 03.03.2024).
- Kozerska, E., & Scheffle, T. (2001). *Retoryka ciągłości: o dziedzictwie prawnym II Rzeczypospolitej i rządów komunistycznych*. Acta Universitatis Wratislaviensis. Vol. 378: *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*, 39(2), 53–79.
- Krasnodębski, Z. (2022). Introduction. Conservatism for Europe against Radicalism. W P. Wróblewski (Red.), *Tradition and Change. Scruton's Philosophy and its Meaning for Contemporary Europe* (ss. 9–15). Warszawa: Semper.
- Krasnodębski, Z. (2023). *Kurtyna podniesiona*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kulpa, D. (2023, 28 grudnia). *Likwidacja TVP. Obrona konstytucji czy zagrożenie? Prawnik nie ma wątpliwości*. Business Insider. <https://businessinsider.com.pl/prawo/opinie/likwidacja-tvp-to-zagrozenie-czy-obrona-konstytucji-prawnik-nie-ma-watpliwosci/mx23rlf> (dostęp: 03.03.2024).
- Lammert, N. (2017). *Produktive Spannung*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Loughlin, M. (2022). *Against Constitutionalism*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Maiwald, M. (2003). *Recht und Macht*. *Juristen Zeitung*, 58(22), 1073–1080.
- Niezależna.pl (2024). „Wszystko będzie zgodnie z prawem, tak jak my je rozumiemy” – zapowiadał Tusk w sprawie mediów publicznych. <https://niezależna.pl/media/tv-republika/wszystko-bedzie-zgodnie-z-prawem-tak-jak-my-je-rozumiemy-zapowiadat-tusk-w-sprawie-medio-w-publicznych/507546> (dostęp: 03.03.2024).

- Papier, H.-J. (2019). *Die Warnung: Wie der Rechtsstaat ausgehöhlt wird. Deutschlands höchster Richter a.D. klagt an*. München: Heyne.
- Poggi, G. (2001). *Forms of Power*. Cambridge–Oxford: Blackwell.
- Rokita, J. (2024). *Proceduralizm i przemoc*. Teologia Polityczna. <https://teologiapolityczna.pl/jan-rokita-proceduralizm-i-przemoc> (dostęp: 03.03.2024).
- Sadurski, W. (2024, 2 stycznia). *PiS używa konstytucji jako pułapki na demokratów*. Gazeta Wyborcza. <https://wyborcza.pl/7,75968,30553768,pis-uzywa-konstytucji-jako-pulapki-na-demokratow.html> (dostęp: 03.03.2024).
- Safjan, M. (2023, 28 listopada). *Państwo prawa bez zwłoki. Trzeba wyrwać się z pułapki prawniczego formalizmu*. Gazeta Wyborcza. <https://wyborcza.pl/7,75968,30449535,panstwo-prawa-bez-zwloki-trzeba-wyrwac-sie-z-pulapki-prawniczego.html> (dostęp: 03.03.2024).
- Shaw, M.N. (2000). *Prawo międzynarodowe*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Środa, M. (2023, 25 grudnia). Wpis na Facebooku. https://www.facebook.com/Magdalena.Sroda/posts/914731926687235?ref=embed_post (dostęp: 03.03.2024).
- Trybunał Konstytucyjny (2007). Wyrok z 11 maja 2007 r., K 2/07. https://trybunal.gov.pl/fileadmin/content/omowienia/K_2_07_PL.pdf.
- Tushnet, M., & Bugarcic, B. (2021). *Power to the People: Constitutionalism in the Age of Populism*. Oxford: Oxford University Press.
- Voßkuhle, A. (2021). *Europa, Demokratie, Verfassungsgerichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Waluchow, W., & Kyritsis, D. (2023). "Constitutionalism". W Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/constitutionalism/> (dostęp: 03.03.2024).
- Wyrzykowski, M. (2024, 26 stycznia). *Nie ma dwóch porządków prawnych. Nowe władze podnoszą kraj konstytucyjnie upadły*. OKO.press. <https://oko.press/prof-wyrzykowski-nie-ma-dwoch-porzadkow-prawnych> (dostęp: 03.03.2024).

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



BOGDAN SZLACHTA

<http://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

Uniwersytet Jagielloński
bogdan.szlachta@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2574

Człowiek jako „zwierzę polityczne”? „Indywidualiści” przeciwko „republikanizmowi”

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest przedstawienie dwóch sposobów pojmowania człowieka dominujących w zachodniej myśli politycznej: liberalnego i republikańskiego.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule postawiono następujące pytania: Jaka jest istota podejścia republikańskiego, wywodzonego zwłaszcza z rozważań Arystotelesa? Czy „natura gatunkowa” skłania go do życia w grupach społecznych, szczególnie w doskonałej, bo samowystarczalnej wspólnocie państwowej? Czy moment polityczny dopełnia jedynie „naturalny” moment społeczności człowieka? Jaka jest istota podejścia liberalnego, które od XVII w. „konkuruje” z podejściem republikańskim? Czy człowiek zyskał inne charakterystyki, niż przydawano mu ongiś? Czy wprawdzie tworzy on – jak u Hobbesa – państwo jako instancję nadającą mu walor polityczny, która umożliwia mu dopiero tworzenie grup społecznych? Czy raczej – jak u Locke’a – ustanawia on zbiorowość, by ta chroniła posiadane przez niego uprawnienia przyrodzone, i nadaje jej walor polityczny?

PROCES WYWODU: Zaprezentowano istoty obu podejść oraz dokonano krytycznej analizy argumentów podnoszonych przez ich zwolenników. Oba podejścia zostały następnie odniesione do współczesnych debat dotyczących społeczeństw wielokulturowych realizujących projekt demokracji liberalnej.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Przedstawione w tekście wywody ukazują napięcia nie tylko między podejściami republikańskim (w pewnym zakresie

Sugerowane cytowanie: Szlachta, B., Człowiek jako „zwierzę polityczne”? „Indywidualiści” przeciwko „republikanizmowi”. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 45–64. DOI: 10.35765/HP.2574

bliskim także katolickiej nauce społecznej) i liberalnym, ale także między różnymi ujęciami właściwymy drugiemu z nich. Każde z tych napięć rzutuje na współczesne sposoby prezentowania rozwiązań odnoszących się do społeczeństw wielokulturowych. Oddziałują na nie również odmienne antropologie obierane przez zwolenników każdego z tych podejść i każdej z ich odmian.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Analizowane napięcia są wciąż aktualne we współczesnej refleksji nad człowiekiem (jednostką, podmiotem, osobą ludzką) pozostającym w relacji z innymi ludźmi (jednostkami etc.). Ujawniają się one również w rozważaniach o powinnościach ciążyących na podmiocie/osobie w zestawieniu z zyskującym na znaczeniu konsekwencjalistycznym ujęciem utilitarystycznym.

SŁOWA KLUCZOWE: REPUBLIKANIZM, WSPÓLNOTA POLITYCZNA, SKŁONNOŚCI PRZYRODZONE, INDYWIDUALIZM, UPRAWNIENIA PRZYRODZONE

Abstract

MAN AS A "POLITICAL ANIMAL"? "INDIVIDUALISTS"
AGAINST "REPUBLICANISM"

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to present two ways of understanding man dominating in Western political thought: liberal and republican.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The article poses the following questions: what is the essence of the republican approach, derived especially from Aristotle's considerations? Does the "nature of the species" lead him to live in social groups, especially in a perfect, self-sufficient state community? Does the political moment merely complete the "natural" moment of human society? What is the essence of the liberal approach, which has been "competing" with the republican approach since the seventeenth century? Has man acquired different characteristics than he was once given? Does he first create, as in Hobbes's case, the state as an instance that gives it political value, which only enables it to create social groups? Or, as in Locke's case, does he establish a collectivity to protect his natural rights and give it political value?

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The essence of both approaches is presented and a critical analysis of the arguments raised by their proponents is made. Both approaches were then applied to contemporary debates concerning multicultural societies pursuing the project of liberal democracy.

RESEARCH RESULTS: The arguments presented in the text show the tensions not only between the republican approach (to some extent also close to

Catholic social teaching) and the liberal one, but also between the different approaches characteristic of the latter. Each of these tensions affects contemporary ways of presenting solutions relating to multicultural societies. They are also influenced by the different anthropologies chosen by the proponents of each of these approaches and each of their variations.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

The analyzed tensions are still valid in the contemporary reflection on the human being (individual, subject, human person) found in relation to other people (individuals, etc.). They are also revealed in the considerations about the duties incumbent on the subject/person in comparison with the consequentialist utilitarian approach, which is gaining in importance.

KEYWORDS: **REPUBLICANISM, POLITICAL COMMUNITY, NATURAL
INCLINATIONS, INDIVIDUALISM, NATURAL RIGHTS**

Przed wcieleniem Syna Bożego, zamordowaniem Gajusza Juliusza Cezara, upadkiem republiki rzymskiej, a nawet przed podbojami Aleksandra Macedońskiego nazwanego Wielkim kwitła filozoficzno-polityczna refleksja Greków; refleksja, z której czerpali i chrześcijanie, i – przed nimi – Rzymianie, a jeszcze wcześniej uczeń знаmienitego greckiego filozofa Arystotelesa ze Stagiry, ucznia innego znamienitego filozofa, Platona, który z kolei wiele zawdzięczał swemu mistrzowi, Sokratesowi. To, że Sokrates skończył marnie, że nie zyskał poklasku w demokratycznych Atenach, który wyniósłby go do zaszczytów, lecz skazany w nich został na śmierć za „psucie młodzieży”, a nawet za bezbożność, było ważnym kontekstem dla jego ucznia i ucznia jego ucznia, jest też ważnym elementem namysłu nad zagadnieniem poruszonym w niniejszym szkicu. Skoro bowiem całość, do której należy filozof, nie jest skłonna go cenić, lecz decyduje się go zabić, to czy filozof jest zwierzęciem lub nawet człowiekiem politycznym? Czy jego zwierzęco-polityczny lub człowieczo-polityczny walor włącza go tylko do politycznej całości, czy również uzasadnia wyłączenie go z niej? Pytania te nie są tuzinkowe, dlatego – choć nie stawia się ich często – winny być podejmowane: idzie i o to przecież, że „jakoś” uzasadniamy lub tłumaczymy sobie przynależność, a może nawet włączanie się poszczegółnej jednostki do politycznej całości, „jakoś” również tłumaczymy sobie jej ewentualną eliminację z takiej całości. Oba „momenty” są ważne, oba też

budziły zainteresowanie licznych myślicieli politycznych, także tych, których wspomnę poniżej.

Zacząć jednak wypada od pewnego wyjaśnienia: jeśli chcemy mówić o „politycznej” zwierzęcości bądź „politycznym” człowieczeństwie, a nie o „społecznej” („społecznym”), to sprawę komplikujemy. Wpierw – wedle niektórych, z pewnością nie wszystkich ujęć – jednostka „trafia” do grupy społecznej, a ta ewentualnie zyskuje polityczny walor, przez który „wyraża siebie”, o sobie decyduje, być może jako niezależna zbiorowość „my” zestawiająca się krytycznie z inną zbiorowością bądź innymi zbiorowościami, z inną grupą społeczną bądź innymi grupami społecznymi, z innym bądź innymi „nie-my”. Komplikacja to niemała, wymagająca bowiem refleksji i o społecznej zbiorowości, i o zbiorowości politycznej, która być może „wyrasta” z pierwszej lub „politycznym walorem” tamtą „dopełnia”. Spory związane z tą komplikacją związane nie będą przedmiotem naszego namysłu, ograniczymy go bowiem do dwóch zaledwie sposobów myślenia, które – w przekonaniu piszącego te słowa – wciąż (mimo istnienia różnych wariantów konserwatyzmu, liberalizmu, socjalizmu, a nawet katolickiej nauki społecznej) – wyznaczają zasadnicze elementy myślenia o tytułowym zagadnieniu. Nawet w niedawnym sporze komunitarystów i libertarian albo i liberałów elementy obu tych sposobów myślenia się pojawiały, bo są one stale obecne w naszych poszukiwaniach tego, co zwiemy dzisiaj „liberalną demokracją” lub „demokracją liberalną”. Pierwszy z tych sposobów, nazwijmy go „republikańskim”, kładzie akcent na wspólnotę ludzi „jakoś” powstającą, mającą zapewne wpierw społeczny walor, a dopiero następnie polityczny. Drugi sposób myślenia, nazwijmy go „indywidualistycznym” (na użytek niniejszego tekstu, by uniknąć nieporozumień wynikających z różnego pojmowania liberalizmu), kładzie akcent na jednostkę, która nie tyle uczestniczy w owym „jakoś”, ile określa je, decyduje, że pojawi się ono lub zostanie podjęte. To trywialne stwierdzenie dopełnijmy mniej trywialnym: wspólnota jako całość społeczna, jeszcze nie polityczna, może włączać kolejne jednostki, „wchłaniać” je w siebie, jako taka nosi jednak w sobie „załazek” polityczności, który „jakoś” ujawnia, ma go być może za dopełniający tę polityczność albo nawet nakierowany na jej strzeżenie. To podejście pierwsze, z którym zestawić należy wstępnie drugie: „załazek” polityczności nie tkwi we wspólnocie

jako całości społecznej, lecz w jednostce wobec każdej zbiorowości pierwszej, decydującej o jej zaistnieniu, wręcz ją „konstytuującą”. Pomijamy równie interesującą konfrontację dwóch sposobów myślenia o powstawaniu wspólnoty społecznej lub nawet politycznej. Po pierwsze tego, który zakłada uprzedniość personalnie uchwytanego jej twórcy – tworzącego, jak starotestamentowy Kain, „miasto”, narzucającego jego członkom normy przez siebie ustanawiane i wymuszającego dla nich respekt (schemat powielony na początku V w. po Chr. przez św. Augustyna, mającego nawet „miasto”, do którego należał, Imperium Rzymskie, za „bandę rzezimieszków”) – wobec zbiorowości przez siebie tworzonej. Po drugie tego sposobu, który zakłada, iż zbiorowość powstaje przez podobną akcję personalnie uchwytanego zwierzchnika, być może wybieranego przez nią do roli piastuna najważniejszego urzędu w formie rządów również przez nią obranej, mającego dbać o jej przetrwanie jako całości już istniejącej – jak w ujęciu choćby przedstawicieli szkoły z Salamanki, a w znaczącym zakresie już św. Tomasza z Akwinu.

Nasze zainteresowanie budzi zatem to podejście, w którym źródło polityczności tkwi w „jakoś” powstającej zbiorowości społecznej, oraz to podejście, w którym źródło takie nie w niej tkwi, lecz w tym, co ją poprzedza. Pierwsze z tych podejść ujmuje danego człowieka w relacji nie do osobowego Boga, eksponuje nie jego „osobowy” walor z racji bycia uczynionym „na obraz i podobieństwo” osobowego Stwórcy, lecz w relacji do wspólnoty pojmowanej jako całość społeczna w pierwszej, a jako polityczna w drugiej kolejności. „Polityczność” człowieka jako członka takiej wspólnoty kojarzona byłaby nie ze zmaganiem toczonym przez rozmaitych „aktorów politycznych”, jak choćby w powielanym za Carlem Schmittem ujęciu, lecz z jego trwaniem w tym, co jako „jakoś” uporządkowane istnieje jako wspólnota ujawniająca się (również sobie samej) choćby w ustanawianych przez siebie i dla siebie normach prawnych; wspólnota wspierająca się nadto na przyjmowanej jako własna koncepcji dobra i na kształtujących się w długim okresie, niewywodzonych od kogokolwiek obyczajach. Drugie z tych podejść, które podobnego zakorzenienia człowieka w zbiorowości nie zna, nie zna także podobnej jej uprzedniości wobec niego, traktując go jako źródło („ostateczną instancję”) tego, co ma on za korzystne (dla siebie) lub za dobro (przez siebie i dla siebie ustalone). W tym ujęciu „polityczność” tkwiłaby w człowieku także jako

ewentualnie współzawodniczącym z innymi o przetrwanie choćby jako to oto ciało jedynie albo nawet zmagającym się z nimi, podobnie w tym przypadku jak w wielce wpływowym dzisiaj, popularnym nie tylko pośród „agonistów”, ujęciu Schmitta.

„REPUBLICANIZM”

Winniśmy zapewne wyjść od Platona, zdaniem którego jedna jest sprawiedliwość, wiele zaś postaci niesprawiedliwości jako zwyrodnień tamtych, jedno „zgodne z naturą” państwo, w którym ona panuje, i jedna sprawiedliwa dusza jako pierwowzór państwa, choć wiele jest odmian zwyrodniałych duszy ludzkiej. Niesprawiedliwość ma za znamię „rozpad i walkę wewnętrzną, bunt jakiejś części przeciwko całości duszy”, bunt tego, co władać nie powinno (Platon, 1961, IV, 433–435a, 441c–444b), to, co „nie uwzględnia właściwej miary”. Zabezpieczenie przed rozpadem, walką i buntem to zadanie znających właściwą miarę (Platon, 1960, III, 691d), zgodnie z którą „każdy powinien robić tylko te rzeczy, do robienia których został wyznaczony przez naturę, a tym samym przez prawo” (równoważność bardzo istotna, której drugi człón wskazuje, że prawo nie może być dowolne, ale – o ile ma być sprawiedliwe – winno być relacjonowane do „natury”).

Kiedy każdy obywatel i każda klasa wykonuje w najlepszy sposób swoje funkcje, wtedy życie państwa rozwija się w sposób doskonały i mamy do czynienia właśnie z państwem sprawiedliwym (Reale, 1996, s. 296–297, z powołaniem na: Platon, 1961, IV, 432b).

Sprawiedliwość jako poznawalna miara odnoszona do dusz (a nie, „po lekarsku”, do ciał), nie była „tworem ludzkim”.

Niech to stwierdzenie stanowi rację tezy, iż Platon unaoczniał znaczenie zbiorowości ludzi nie tylko obejmującej różne ich położenia, ale i powodującej się tym, czego ludzie nie ustalają, lub mającej się tym powodować. Jego uczeń szukał istoty sprawiedliwości między stanowiskiem tych, dla których miała ona być miarą *a priori*, i tych, dla których miała za źródło konwencję. Także Arystoteles kojarzył ją wszak z więzią spajającą ludzi we wspólnoty, a jej wymiar z podstawą porządku w nich istniejącego. Przekonywał, że „każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy w każdym

działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje)”; powstaje, a nie jest tworzona świadomie przez jednostki, które miałyby rozstrzygać, czy warto ją utworzyć czy też nie warto, mając na względzie własne, partykularne interesy. Także państwo jest wspólnotą, a raczej jest to państwowa wspólnota, „najprzedniejsza ze wszystkich” wspólnot, bo wszystkie inne obejmująca i mająca „najważniejsze ze wszystkich zadanie”. Najprzedniejsza wspólnota powstaje w sposób naturalny, wbrew Platonowi niepodobna tedy orzekać, iżby król mógł wykonywać władzę naczelną wedle „swego uznania” (Arystoteles, 2001, s. 25). Zbiorowość – i to zbiorowość o walorze politycznym – nie jest czymś sztucznym, powstaje „nie z wolnego wyboru” jednostek, lecz na mocy „naturalnego popędu” („Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak i u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty” – Arystoteles, 2001, s. 25; podkr. B.Sz.) do włączania się w zbiorowości i trwania w nich (w rodzinie dla pozostawienia potomstwa, we wspólnocie lokalnej, a wreszcie we wspólnocie państwowej dla zrealizowania innych swych możliwości czy zaspokojenia – jak mawia się znacznie częściej, bo bardziej „nowocześnie” – innych potrzeb, możliwie wielu). „Zdani są na siebie dla swego zachowania ten, kto włada z natury, i ten, kto mu jest poddany”, ten zatem, kto „dzięki rozumowi zdoła przewidywać” i „rozkazuje”, i ten, kto „potrafi tylko zlecenia te wykonywać za pomocą sił cielesnych” z natury jest „poddany”. Ustalenie to nie dotyczy relacji rządzącego do rządzonych, lecz relacji pana do niewolnika; nie dotyczy też relacji głowy rodziny do innych jej członków, o trwanie których i zaspokajanie ich potrzeb codziennych ma ona zabiegać (Arystoteles, 2001, s. 26; z domem lub rodziną albo i z gospodarstwem domowym, w którym mają być zaspokajane codzienne potrzeby, zwiążę Arystoteles wiedzę określaną mianem „ekonomii”, której – wbrew „naszym” przyzwyczajeniom – nie należy mylić z wiedzą innego rodzaju, mianowicie z „polityką”), podobnie jak monarchowie w powstających z natury koloniach i gminach wiejskich nie prowadzący innych wedle własnych mniemań ani nie poddający się opiniom poddanych, bo nie będący „woźnicami” przez nich wynajmowanymi do spełnienia jakichś zadań. Państwo

to dla Stagiryty „wspólnota, która już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”, mająca „umożliwiać” nie „życie”, ale „życie dobre”, stanowiąca cel, do którego „zmierzają” inne wspólnoty, by dzięki jego osiągnięciu zdobyć w niej „pełną [swą] doskonałość” (Arystoteles, 2001, s. 27). Nie dość jednak, że „państwo należy do tworów natury”; także „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” ze względu na swą gatunkową naturę lub formę odróżniającą go od innych zwierząt, także żyjących przecież w stadach, niezdolnych jednak nie tylko wymówić „tego, co pożyteczne czy szkodliwe”, ale także „tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”. Tym, co odróżnia „człowieka od innych stworzeń żyjących”, jest wyjątkowa „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości” posiadana tylko przez niego; zdolność, dzięki której może on, jedyny, współtworzyć z innymi podobnymi mu w tym zakresie istotami wspólnotę państwową, a nie stado, jak zwierzęta: tylko „wspólnota takich istot”, korzystających z mowy pozwalającej wskazać to, co korzystne, i to, co niekorzystne, lecz zarazem to, co sprawiedliwe, i to, co niesprawiedliwe, „staje się podstawą rodziny i państwa”. Państwa znajdowanego „pierwej aniżeli rodzina i każdy z nas”: nie idzie o czas powstawania, bo państwowa wspólnota jest późniejsza od jednostki i od rodziny, do której ta wstępuje przed wykształceniem się wspólnoty samowystarczalnej. Idzie o rangę: całość „musi być pierwszej od części”, państwo skupiające wiele jednostek i wspólnot mniejszych pierwszej od składowych (Arystoteles, 2001, s. 27–28).

Człowiek, który w powstającej z natury wspólnocie państwowej trwa, jest nazywany „zwierzęciem politycznym”, bo realizuje – jak ręka w ludzkim organizmie – „zadanie praktyczne”. Ręka z kamienia też zwie się ręką, ale nie służy całości. Państwo oglądane jako zbiór jednostek orzekających, iż współtworzą całość, acz realizują swe partykularne interesy, przestaje nim być. Zbiór jednostek to nie wspólnota państwowa, bo każdy element tego zbioru jest obok innych ledwie, a nie wraz z nimi, sobie „służy”, a nie całości, do której należy: jednostka nie jest wszak samowystarczalna, jak państwo, winna tedy pozostawać

w tym samym stosunku [do państwa], co i 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.

Ten, kto służy obok innych całości, pozostaje w niej obok innych, już nie zwierzęciem jest, choćby politycznym, lecz politycznym człowiekiem przekraczającym „poziom zwierzęcia”, stającym się „doskonale rozwiniętym i najprzedniejszym ze stworzeń”, bo podlega „prawu i sprawiedliwości” honorowanym jedynie we wspólnocie państwowej. Bez niej czy poza nią ktoś, kto ma wygląd człowieka, nie jest człowiekiem politycznym, przemienia się w zwierzę lub staje bogiem, nie jest już bowiem w stanie właściwie używać swych „zdolności umysłowych i moralnych”, traci „poczucie moralne”, staje się – to chyba jednak podobieństwo do zwierzęcia, choć i greccy bogowie upodabniani byli niekiedy do niego – „najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności”. Gdy we wspólnocie państwowej trwa, zna sprawiedliwość jako jej „znanie”, bo „wymiar sprawiedliwości to podstawa porządku” polegającego wszak „na ustalaniu tego, co jest sprawiedliwe” (Arystoteles, 2001, s. 28). Stagiryta powiada, że zasadniczo

wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym (Arystoteles 1996, 1129a–1131a).

Nie jest sprawiedliwa decyzja prawodawcza ubogich zmuszająca bogatych do dzielenia się z nimi majątkiem ani decyzja tyrana uzasadniająca nieczne czyny wydawane przez wzgląd na jego „przewagę” lub „namiętności wstrząsające [jego] duszą” (Arystoteles, 2001, s. 29).

„INDYWIDUALIZM”

Można wiele mówić o kontynuatorach podejścia zarysowanego przed dwoma i pół tysiącami lat przez Greka aktywnego w Atenach. Nie mnożąc zbyt wielu słów, powiedzmy, że w zmieniającym się Rzymie trwało nastawienie podobne, jak w Grecji wolnych jeszcze miast-państw; że także w nim, a w pewnym zakresie nawet w społeczności żydowskiej, kładziono akcent na udział człowieka

we wspólnocie politycznej, na jego zasadniczo polityczne zatem zakorzenienie. Zasługa dla niej warunkowała nie tylko swobody i splendor obywatelowi, ale także pamięć zbiorowości o nim jako człowieku, którego niepodobna zapomnieć. Warto atoli wspominać nie tylko Cyserona czy Filona z Aleksandrii, ale także chrześcijan, którzy uznali, że Wcielony Bóg nie tylko się pojawił w ustanowionym przez siebie stworzeniu, by odkupić upadłego człowieka, ale także wskazał nowy cel: indywidualne zbawienie. Niezwykła zmiana, jaka dokonuje się nie rychło, lecz z wolna, przemieniła myślenie tych, którzy wciąż pamiętali o „klasycznej koncepcji «państwa»” i dawnym w nim zakorzenianiu ludzi. Ci, którzy ongiś mieli religię za jedno z narzędzi utrwalania ich więzi ze wspólnotą polityczną, ujrzeni, iż winni dążyć poza nią, ku osobowemu a jedynemu Bogu. Rola, jaką odegrał monoteizm w kształtowaniu ujęć krytycznych dla republikanizmu, wiodących ku ustanowieniu monarchii inaczej myślanej niż nawet u Arystotelesa, jest znacząca. Równie znaczące jest jednak to, że człowiek nie mógł już być postrzegany ani jako zwierzę (wszak ustanowiony został na obraz i podobieństwo Boga), ani jako zwierzę polityczne, ani zwłaszcza jako polityczny li tylko człowiek, skoro był już relacjonowany jako osoba ku Komuś od siebie wyższemu, niebędącego już politycznym tylko „bytem”, niebędącego polityczną, choćby samowystarczalną wspólnotą. Procesy, jakie dokonywały się od schyłku „pogańskiej starożytności”, przez rozwój chrześcijaństwa, aż po Odrodzenie, wznagające się różnie pojmowanego humanizmu, często zwracającego człowieka ku wspólnocie politycznej raczej niż ku Bogu, starałem się ongiś opisać w książce traktującej o demokracji liberalnej. Warto bowiem dostrzegać, że nurty indywidualistyczne, zapowiadane w pewnym zakresie w ujęciach przedchrześcijańskich, zwłaszcza przez cyników i cyrenaików, przez medio- i neoplatoników, a nawet przez stoików i neostoików, zostały wzmocnione przez chrześcijan; że wykształcony w jezuickich szkołach Kartezjusz odwracał człowieka od tego, co go otacza, i zwracał ku sobie, by mógł odnaleźć właśnie w sobie „wiedzę pewną”, to, co mu się jawi jasno i wyraźnie, co jest oczywiste. Twórca filozofii „wsobnej” znów krytycznie oglądał zredukowanie człowieka do roli uczestnika zbiorowości. Jego kontynuatorzy wyjaskrawili to jego ześrodkowanie na sobie, podejmując starania o uwolnienie go od wpływu otoczenia, które wyznaczyły konteksty narodzin refleksji indywidualistycznej

kojarzonej zazwyczaj z ujęciami „liberalnymi”. Ujęcia te, zaproponowane zwłaszcza przez dwóch Anglików: Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, wiodły w różnych kierunkach, ześrodkowane jednak były na „suwerenności” już to państwa, już to jednostki, obu pozostających mimo uprzedniej wobec nich zbiorowości, tak społecznej, jak i politycznej. Nie wspominali jeszcze o tym, co dzisiaj traktowane jest jako „pewne” w naukach społecznych, uprawiający które mają Michela Foucaulta za odkrywcę ujęcia znoszącego przebrzmiały „dyskurs suwerennościowy”, nie dostrzegali, że wszelkie formy władzy należy „analizować w terminach panowania jednych nad drugimi”, bo i „każde prawo”, i „każda forma władzy, wszystko jedno jaka”, i „każdy typ rządów” to „nieskończony – i nieskończenie historyczny – ruch stosunków panowania jednych nad drugimi” (Foucault, 1998, s. 115–117). Myśl Foucaulta zawiera apel o przywrócenie „politycznego historycyzmu” zablokowanego wpierw przez Hobbesa, a potem przez dialektyczny materializm marksistów, o usunięcie kontekstu prawa natury/naturalnego i kontekstu suwerenności, wymagając zarazem identyfikowania władzy i czystego, wolnego od wszelkiego kontekstu normatywnego „panowania”, w tym przewidywanego przez „liberalną koncepcję władzy politycznej” wciąż eksponującą „schemat umowa-ucisk” jako „schemat prawny”; konieczne staje się przyjęcie innego schematu: „wojna-represja lub dominacja-represja, w którym właściwa opozycja nie dzieli”, jak w dawnym schemacie (nie tylko liberalnym, ale także Arystotelesowskim) „działań prawnych od bezprawnych”, ale – jak w schemacie nowym – „walkę od podległości” (Foucault, 1998, s. 29–30). Mimo kontrowersyjności sformułowanej przez Foucaulta interpretacji Hobbesa, w koncepcji którego suweren miałby być podmiotem „czystego panowania-władzy”, nie zaś tym, który bezinteresownie rozeznaje „treść rozumu, czyli normy prawa natury” i – zaopatrzwszy je w sankcję – wymusza respekt dla tych norm od każdego poddanego powodującego się – podobnie jak w stanie natury – „czysto partykularnym” instynktem samozachowawczym, warto wskazać nie tylko to, że Foucault znajduje „dyskurs o czystym panowaniu” jako nowy w XVII w., a nie dopiero trzy stulecia później, ale także to, że w jego ujęciu ta „czysta władza” wiąże się bezpośrednio i nierozdzielnie z wiedzą. Należałoby zapytać: z wiedzą o czym lub wiedzą czego? Czy Hobbes i marksiści rozważający problem panowania

uwzględniają jakąś wiedzę i pragną ją (przy użyciu władzy) narzucić? Jeśli tak, to jaka jest treść tej wiedzy? Rozumiemy, że z pewnością, skoro dokonując swoistej „redukcji” lub „blokowania”, zwracają się przeciwko „politycznemu historycyzmowi”; co jednak proponować będą w zamian, jeśli ten rodzaj historycyzmu nie będzie stanowić źródła treści wiedzy łączonej przez nich z analizowanym zjawiskiem „czystego panowania”?

Nie prawodawstwo, choćby oparte – jak w krytyce Stagiryty – na „uchwałach ludu”, być może powodowane przez demagogów-pochlebców, i posłuch wymagany dla niego, lecz dominacja i podporządkowanie – to centralne zagadnienie analizowane obecnie, odsyłające też do kwestii sprzężenia władzy i umacniającej dominację wiedzy, a nawet do innych (choćby jak język) „maszyn uprzedmiotowiających” człowieka w ramach państwa i na różnych poziomach życia społecznego. Człowiek ma „polityczność” swej wspólnoty za niebezpieczną, za negującą jego odrębność i wyjątkowość, gubiącą jego „autentyczność”, którą należy odzyskać dzięki identyfikacji tego, co uprzedmiotawia, i zniesieniu wszelkich „maszyn” ujarzmiających. Ujęcie proponowane przez Foucaulta i jego naśladowców prowadzi do negacji i społecznego, i politycznego wymiaru człowieka, oba bowiem są naznaczone obecnością różnych „maszyn”: idzie więc o to, by go „wyzwolić” spod ich wpływu, by – być może – mógł on ustanawiać własny projekt w swej subiektywności i mógł go realizować niepowstrzymywany przez mnogie „maszyny”, przez „włoskowatą władzę” jako „coś, co krąży, a raczej coś, co funkcjonuje tylko w łańcuchu”, nie dając się przywłaszczyć nikomu niby towar; przez „władzę sprawowaną w sieci”, po której „jednostki nie tylko krążą, ale też zawsze znajdują się w pozycji, która każe im zarazem władzy podlegać i ją sprawować”, czyniąc je nie tylko „bezwolnymi obiektami dla władzy”, ale i „jej trybami”. Hobbes i Locke nie są równie radykalni: pierwszy z nich ustanawia „Lewiatana” jako „sztucznego człowieka, będącego jednocześnie stworzonym automatem i jednolitą całością, który obejmuje wszystkie rzeczywiste jednostki, którego ciałem są obywatele, a duszą suweren”. Oto „mechanika władzy” ustanawiająca „dyskurs prawny”, mająca reguły za rezultaty „suwerennej woli” ujawnianej (czyż to nie paradoks?) przez zdepersonalizowaną instancję określaną jako „państwo” pozostające w relacji z każdym z obywateli, lecz nie z jakąś zbiorowością przez nich (choćby jako

jednostki) tworzoną (Foucault 1998: s. 38–47). Foucault krytykujący „dyskurs suwerennościowy” błądzi, gdy mówi, że także Hobbes nie znał „neutralnego podmiotu”; przeciwnie, wydaje się, że pragnął on wskazać nie – jak francuski myśliciel – zmagania każdego z każdym, lecz właśnie instancję niewalczącą, zaprowadzającą ład, niedziałającą w niczym imieniu, „neutralną” skutkiem tego niezakorzenia w relacji z grupami społecznymi, instancję nową, relacjonowaną tylko w odniesieniu do każdej z jednostek czy raczej do każdego z obywateli. Foucault nie błądzi jednak, gdy głosi, że Hobbes przydaje „społeczeństwu” „strukturę binarną” (Foucault, 1998, s. 59), choć ten zdaje się myśleć o dwoistości zewnętrznego wobec obywateli państwa oraz obywateli znajdujących poza, a zarazem wobec niego. Podobnego dyskursu suwerennościowego nie znalazłby Foucault u Locke’a, ten bowiem nie mówił ani o „wielkiej, absolutnej, dramatycznej i mrocznej władzy” suwerena, „która polegała na możliwości skazywania na śmierć”, ani o „biowładzy” sprawowanej „«nad» populacją jako taką, nad człowiekiem jako istotą żywą”, ciągłej, uczonej „władzy, która ma możliwość «skazywania na życie»” (Foucault, 1998, s. 244). Późniejszy od Hobbesa Anglik, doświadczający nie wojny domowej, ale rewolucji zwanej chwalebą, przekonuje, że jednostka posiada niekwestionowalne, chronione zakazem ich naruszania mającym walor prawa natury bądź prawa rozumu, uprawnienia przyrodzone, niewynikające tedy z ustanowienia jakiejś instancji prawodawczej ani nieustalające się w ramach prawa zwyczajowego. Ma je każdy i nawet „absolutny prawodawca” mierzący swe orzeczenia tylko miarami „pożytku publicznego” nie może ich naruszać, w szczególności nie może – jak mógł u Hobbesa – ich zawęzić. Jego rola streszcza się w przydawaniu uprawnieniom ochrony prawnej, w interpretowaniu znanego każdej jednostce zakazu prawa natury.

Nie różnice między Hobbesem i Locke’em winny nas jednak zajmować, lecz to, co obaj przyjmują, a co wpływa na ich pojmowanie „polityczności” człowieka. Obaj szokują: biorą za punkt wyjścia nie człowieka powodowanego skłonnościami znajdującymi na poziomie już przedświadomym, zwłaszcza skłonnością do życia społecznego, do przynależenia do grup i w nich pozostawania w relacji z innymi, lecz człowieka zabiegającego o przetrwanie jako to oto ciało lub o zachowanie swych uprawnień przyrodzonych. Szokuje jednak u obu nie tyle to, co wynika z odrębności, a nawet „zamknięcia

w sobie” jednostek znajdujących w „stanie natury” jako „sytuacji teoretycznej” raczej niż „historycznej”, ile przyjmowane przez nich założenie o zasadniczym „nieukontekstowaniu” każdego w stanie tym pozostającego człowieka. Nie ma on zakorzenienia społecznego (nie istnieją jeszcze żadne grupy społeczne), politycznego (nie istnieje jeszcze żaden „byt polityczny”) ani nawet (co szczególnie szokujące) kulturowego, nie tkwi z innymi w żadnym ich wyprzedzającym i „wspólnie kontekstującym” dziedzictwie, z którego mogliby zaczerpnąć wspólne przeświadczenia, wzorce postępowania, a nawet język. Człowiek taki, co podnosić będzie wielu konserwatystów XVIII i XIX w., jest „abstrakcyjny”, niepodobna nawet rzecz, że „wydrażony”, skoro nie było w nim zrazu niczego, co by mogło być „wydrażane”. Hobbes odrzuca „naturalistyczne” wyjaśnienie Arystotelesa co do powstawania grup społecznych, a w końcu wspólnoty najdoskonalszej, zwanej państwem. Stroni jednak nie tylko od dawnych ujęć i uzasadnień, ale także od kształtującego się w długim okresie składu społecznego różnicującego jednostki sytuowane w stanach i w grupach wyznaniowych, kreśląc wizję człowieka powodującego się instynktem samozachowawczym, dobierającego środki do celu przez siebie realizowanego, którym było przetrwanie tego oto ciała. Rozum i wola danego człowieka miały subiektywny jedynie walor, realizując uprawnienie przyrodzone, pojmowane jako możliwość dokonania każdego czynu zmierzającego do spełnienia wymagań instynktu, do przechowania w istnieniu tego oto ciała, także czynu naruszającego zdrowie czy – w skrajnym przypadku – negującego życie innego ciała. Człowiek korzystał z uprawnienia, znajdując się w „pustce normatywnej”, ani bowiem żadna grupa społeczna, ani żaden „byt polityczny” jeszcze nie istniały i znikąd niepodobna było otrzymać reguł moralnych bądź prawnych. Hobbes daje nowy język opisu, nie martwiąc się już, „czy jest on adekwatny wobec istniejących instytucji politycznych”. Spójność jego teorii zapewnił „w pełni projektujący charakter”, wskazujący początek licznych prób osadzania ludzi głównie w „relacjach władzy” (Waśkiewicz, 2012, s. 106). Hobbes obserwował proces rozpadu czy rozkładu życia społecznego, w którym – jak w Anglii króla Karola I i lorda protektora Cromwella – trudno było odnaleźć ośrodek jednoczący, bo dwa środowiska toczyły walkę podobną tej, jaką on opisywał w stanie natury. Początek władzy należało odnaleźć nie w naturze i nie w dawnych

relacjach, nie w pretensjach związanych z reprezentowaniem Boga na ziemi przez króla z Bożej łaski lub „lud Boga” jako zbiorowość wybraną jakoby przez Niego, ale w umowie; umowie szczególnej, bo zawieranej przez poszczególnych ludzi z wyobrażanym przez nie państwem jako „instancją”, której postanowienia – niby „Boga śmiertelnego” – godzili się honorować jako normy prawa natury, prawa rozumu bądź po prostu prawa państwowego; nadto godzili się poddawać regulowanym przez tę instancję przymusowi z jej strony, nakierowanemu nie na spełnianie dowolnych czy arbitralnych jej postanowień, lecz na ochronę ich życia jako życia poszczególnych obywateli.

Interpretacja eksponująca „abstrakcyjność” państwa jest problematyczna, Hobbes pisze bowiem nie tylko, że

jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu,

ale także, iż

jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli.

Moc i siła każdego jest przenoszona nie na zdepersonalizowaną instancję, ale na jednego człowieka lub zgromadzenie ludzi, by móc sprowadzić wolę wszystkich obywateli do jednej woli, z której wypływa prawo. Jeden człowiek lub jedno zgromadzenie ma „ucieleśniać zbiorową osobę” obywateli współtworzących „zbiorową osobę” mającą walor nie tyle społeczny, ile już polityczny: każdy z nich staje się „mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę”. Każdy winien zatem jako uczestnik tak myślanego „mocodawcy” podporządkować „swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi”, bo należy do „jednej i tej samej osoby”, której „przekazał swe uprawnienia do rządzenia” sobą. „Wielość ludzi” zjednoczona zostaje tym samym „w jedną osobę”

zwącą się „państwem”, która każdemu z nich ma zapewniać „pokój i obronę” (Hobbes, 1954, s. 151–152). Uprawnienie do zachowań mających chronić życie człowieka należy zrazu tylko do niego, ten jednak przenosi je na państwo, a raczej na reprezentanta bądź reprezentantów nie tyle ludzi, ile jednej osoby, do której one należą. To sprawia, że wywodząc władzę tej jednej osoby od poszczególnych jej składowych, Hobbes uznaje, iż jedynie ich subiektywne przeświadczenie, że państwo zapewni im przetrwanie, uzasadnia jego ustanowienie i pozostawanie z nim w relacji. Jednostki podlegają władzy indywidualnie, istnienie zbiorowości zaś jest poprzedzone pojawieniem się władzy państwa sprawowanej przez kogoś w jego imieniu; każdy obywatel podlega tej samej władzy państwa z osobna, jest ona bowiem „relacją między suwerenem i jednostką” niezapśredniczoną w społeczeństwie. Moment „społeczny”, tak ważny dla ujęcia republikańskiego, jest dyskredytowany: pozostaje relacja indywidualna wiązana z zapewnianiem bezpieczeństwa ciałom obywateli, człowiek nie jest już społeczny, jest jednak polityczny, bo pozostaje w relacji przez siebie nie tyle dopuszczonej, ile ustanowionej, w relacji do istotniejszego od niego, mającego mu zapewniać pokojową koegzystencję z innymi państwa. Zwierzęcość nie jest polityczna, nie jest nawet społeczna, o ile myślimy o człowieku jako ją w sobie mającym: w „stanie natury” ani nie zbliża się on do nikogo innego, nie łączy się z innymi w stado (rodzinę, ród, wspólnotę lokalną), ustanawia natomiast wraz z innymi „jedną osobę” i jej się poddaje. Pomijając kluczowe dla tego ujęcia pytanie, jak przejść od tego, co ściśle subiektywne, do tego, co wiąże człowieka z innymi ludźmi budzącymi uprzednio głównie strach, powiedzmy, że niesie ono atrakcyjny projekt nie tylko przez ukazanie „neutralnego światopoglądowo”, a może raczej „neutralnego kulturowo”, „ściśle «biopolitycznego»” państwa, ale także przez wyjawienie, jak człowiek z natury niebędący bytem ani społecznym, ani politycznym zyskuje (ustanawia dla siebie?) walor polityczny, który następnie dopełnia społecznym (Giorgio Agamben zauważy, że jednostki odziera z ludzkich atrybutów „biowładza” w przypominającej obóz koncentracyjny liberalnej demokracji; obóz to *nomos* „politycznej przestrzeni, w której obecnie żyjemy”, a jego „więźniowie” są ograbieni ze „statusu politycznego i całkowicie sprowadzeni do nagiego, cielesnego życia” (Agamben, 2008, s. 233; zob. Szlachta, 2016, s. 57–67, wraz z przywołanymi tam publikacjami); ujęcie to uzasadnia także projekt, w którym normy

prawne (nakierowane jedynie na ochronę życia ciał obywateli) wyprzedzają inne normy, w tym moralne i obyczajowe, w ujęciu republikańskim konstytuujące życie zbiorowości, „cywilizujące” jednostki i czyniące je „obywatelami”.

PARADOKS NOWOŻYTNOŚCI

U Hobbesa dokonuje się ruch paradoksalny: człowiek, podobny w stanie natury do zwierzęcia, bo jak ono obawiający się o swe przetrwanie i konkurujący z innymi o nie, choćby ich kosztem, nie jest ani bytem społecznym, ani bytem politycznym; nie idzie o to, że nie jest on, podobnie jak zwierzęta (wbrew arystotelikom, znajdującym podobną skłonność społeczną w każdym zwierzęcym gatunku), skłonny do włączania się w życie stadne, grupowe, lecz o to, że nie będąc „z natury” swej bytem społecznym, może się takim stać, a nawet takim się staje dzięki uprzedniej wobec jego „społeczności” „polityczności”. Choć ta ostatnia także nie tkwi w nim, to przez ustanowienie państwa jako instancji zewnętrznej a wspólnej dla danej jednostki i tych, które również opuszczają jakoby nieznosny, bo pełen niebezpieczeństw stan natury, dokonuje się dzieło „ukonstituowania” „polityczności” jako relacji przemieniających się w obywateli jednostek do instancji, wobec której zobowiązują się one. „Polityczność” znajdowana przez Arystotelesa i republikańców po „społeczności” jednostki, „polityczność” dopełniająca u nich „społeczność” z natury będącą w każdej jednostce (niebędącej przez to ani zwierzęciem, ani bogiem, lecz właśnie człowiekiem), znajdowana jest jako pierwsza wobec „społeczności”, jako ją wręcz warunkująca. To niezwykle odwrócenie dokonujące się we „wczesnej nowożytności”, wręcz „fundujące” szczególne, nas zajmujące podejście indywidualistyczne (niewydobywane, jak choćby u cyników, przez porzucenie czy zanegowanie tego, co społeczne i polityczne zarazem, jako że nie ma jeszcze ani tego, co społeczne, ani tego, co polityczne) prowadzi do ustanowienia wprawdzie „polityczności”, a następnie „społeczności” danej jednostki, do ustalenia pierwwej jej relacji do państwa, do jej przemiany w obywatela, by ten mógł tworzyć jakieś (w istocie dowolne, choćby „zbiorowość rodzinną” czy „zbiorowość kościelną”) grupy społeczne w ramach prawa ustanowionego przez państwo (a może raczej za jego „przyzwoleniem”).

To sposób myślenia szczególny: to, co nie tkwi „w naturze ludzkiej”, ma docierać do człowieka „z zewnątrz”; to państwo go „polityzuje”, choć to on je ustanawia. Podobny paradoks znajdziemy u drugiego z zajmujących nas „indywidualistów”, mianowicie u Locke’a. Nie idzie mu już o to, że człowiek jest jak zwierzę powodujące się instynktem, lecz o to, że jest on zdolny – znając zakaz prawa natury – strzec swych uprawnień przyrodzonych. Podobnie jak u Hobbesa nie ma on wprawdzie skłonności do życia społecznego, której owoc ma być strzeżony przez prawo i organy je stosujące – niedziałające arbitralnie, lecz dopełniające to, co społeczne – ale ma rozum znający „treść prawną”, znający ją podobnie, jak wszyscy „intelektualnie dojrzały” ludzie. Locke przewiduje jednak wprawdzie ustanowienie „społeczeństwa cywilnego”, następnie zaś wyłonienie organów je dopełniających, mających „walor polityczny”. Sprawa jest inaczej wtedy rozwiązywana niż przez Hobbesa: jednostki włączają się (dokładniej: ustanawiają) całość społeczną po to, by ta (bezinteresownie lub raczej bezstronnie) strzegła zakazu prawa natury, by chronić uprawnienia składających się na nią jednostek, po czym powołują organy działające w imieniu tej całości. Idzie jednak nie o ochronę tego, co dzięki skłonności przyrodzonej swych składowych powstało, lecz o ochronę tego, co one same ustanowiły jako „twór sztuczny”, niemający korzenia w naturze, jako twór świadomie ukształtowany, mający za cel dostarczanie ochrony temu, co właściwe jednostkom ustanawiającym zbiorowość. Człowiek nie jest zgodnie z tym ujęciem podobny zwierzętom, nie jest z pewnością „zwierzęciem politycznym” – jako różny od zwierząt jest człowiekiem politycznym, decyduje o staniu się takim, skoro ustanawia gwoź przydania mocniejszej ochrony temu, co jego, swym uprawnieniom przyrodzonym, swoistą – jak mówić będą konserwatyści – „spółkę celową” raczej niż grupę społeczną i nadaje jej polityczny walor przez wyłonienie jej organów mających cel takiej „spółki” realizować.

Dotknęliśmy zaledwie dwóch projektów, między którymi odnaleźć możemy liczne inne, korzystające z elementów znajdujących w nich jako „paradygmatach” określających nasze myślenie polityczne także dzisiaj, gdy zwolennicy wielokulturowości nawet przywołują już to republikańskie ujęcie, by zaznaczyć znaczenie „tożsamości zbiorowości” dla jednostek jako ich członków (choćby tylko mniejszościowych grup kulturowych, większościowe bowiem

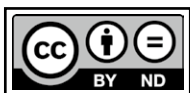
bywają ukazywane jako „opresyjne” i są skłaniane do porzucenia swych „hegemonicznych pretensji”), już to ujęcie indywidualistyczne, by bronić „prywatności” członków grup lub raczej odrębności grup kulturowych (upodabnianych do jednostek mających jakoby przyrodzone uprawnienia). Także w nasilających się dyskusjach, jakże ważnych dla „rozliczeń postkolonialnych” części społeczeństw czy zbiorowości (których niektórzy członkowie zwykli na klęczkach przeproszać za błędy przeszłości wynikające z „hegemonicznych pretensji” poprzednich pokoleń), wraca tedy namysł nad sposobami pojmowania człowieka w jego uwikłaniu już nie w naturę jednak, lecz w kulturę, która tamtą unieważnia lub jej nie dostrzega. Utyskiwania zwolenników ujęcia republikańskiego są bagatelizowane zwłaszcza w tych wielokulturowych zbiorowościach, w których jednostki próbuje się przedstawiać jako autorów „autentycznych projektów życia” (zob. szerzej Szlachta, 2022).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arystoteles (1996). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. W *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. W Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. VI: *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1960). *Prawa*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1961). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Reale, G. (1996). *Historia filozofii starożytnej*. T. II: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Szlachta, B. (2016). Liberalna demokracja jako obóz koncentracyjny? Kilka uwag o mnożących się (skandalicznych?) opiniach. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 3778. *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*, 38(4), 57–67.
- Szlachta, B. (2022). *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*. Warszawa: Instytut De Republica.
- Waśkiewicz, A. (2012). *Paradoksy idei reprezentacji politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



HANS-GEORG ZIEBERTZ

<http://orcid.org/0000-0001-7750-0669>

University of Würzburg
hans-georg.ziebertz@uni-wuerzburg.d

DOI: 10.35765/HP.2536

The modern “homo politicus” as a transnational cosmopolitan citizen?

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: This article takes up the concept of “homo politicus” and seeks a contemporary understanding in the context of a globalized world.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the classical understanding, “homo politicus” was the member of a municipal or national civil society who is aware of his or her responsibility towards the community and contributes to it productively. Today, the population is confronted with the fact that the world has become a “global village”. In this context, “homo politicus” can’t be limited to a national identity because contemporary challenges do not recognize national borders. This means that globalization demands a corresponding critical-global perspective on political responsibility, how to achieve a just and peaceful future. The article is conceived theoretically-analytically and hermeneutically.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article reflects on different conceptions of the term “homo politicus”, it addresses the temptation of a nationalistic narrowing and analyses the concepts of state and nation for a design of “homo politicus”. In the literature, an alternative concept to “homo politicus” is found in the form of “citizenship”. Finally, the article discusses the ambivalent role of religions with regard to a trans-national perspective, but also points out their spiritual potential.

Suggested citation: Ziebertz, H.-G. (2024). The modern “homo politicus” as a transnational cosmopolitan citizen? *Horizons of Politics*, 15(50), 65–80. DOI: 10.35765/HP.2536.

RESEARCH RESULTS: The result of the reflections is to develop the idea of “homo politicus” towards a trans-national cosmopolitan citizenship. Many religions have the spiritual potential to promote this development.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: Global or cosmopolitan citizenship is a key aspect of “homo politicus”. It means that everyone is a global citizen and can claim certain rights (e.g. the right to education, a decent standard of living, etc.), but also has duties towards the global community, e.g. by being aware of the impact of one’s actions on the present and future of humanity, striving for a sustainable way of life.

KEYWORDS: **HOMO POLITICUS, HUMAN RIGHTS, COSMOPOLITICAL
CITIZENSHIP, COMMUNITARISM, RELIGION**

The term “homo politicus” describes man as someone who lives in a community. The lowest level of *living in a community* is simply being part of that community without actively participating in anything. But this seems like a rather theoretical idea, an option that is hardly realisable, because can one imagine that a human being is only part of a community without a certain degree of participation? Living in a community always includes that someone moves and behaves within this community, that he or she follows ongoing social discourses, that he or she forms an opinion for him- or herself, or – much more strongly – that he or she even actively influences the general formation of opinion, for example by using social media.

One can debate whether “homo politicus” is only the person who is actively engaged in shaping the community. Presumably, however, one will also have to concede that even the passive person is a “homo politicus”, not only because he or she is part of a community, but also because it is not without consequences for the community if, for example, a high percentage shows abstinence in elections, does not pay taxes, etc. In this perspective, anyone who does not live alone on an island – and for whom is that true? – is inevitably a “homo politicus”.

But this is a trivial observation because it does not help us much. If everyone is a “homo politicus”, what follows from that? Does this have any implications or consequences? What is the benefit of a purely static assertion? If the issue of the politically involved person in the modern world comes into picture, the concept of “homo politicus” needs to be contextualised. Although this term has a long

history in philosophy and political science, conceptual alternatives are available today that may be better suited to capture the political character of man’s being-in-the-world, for example, the terms citizen and citizenship. These concepts are not about an ontological form of being, but about the practical conditions of life, about the rights and duties of a citizen in relation to the society in which he lives. When we delve into the issue of citizenship, we cannot get past a substantive-normative debate about which “homo politicus” is desirable and for which model of society a vision of citizenship is developed. Furthermore, it will be asked whether and under what conditions religions are inherently capable of assuming a community-building role.

CITIZENSHIP AS A MATTER OF RIGHTS

It is an achievement of the post-feudal period in Europe that people were no longer serfs of a landlord, but were given the status of citizens, who were granted certain rights. Giving people rights was a slow but continuous process that reached its preliminary culmination in the UN Universal Declaration of Human Rights in 1948 (UDHR), followed by corresponding declarations and documents to this day. What was special about the Declaration of Human Rights was that it gave individual citizens protection, security and a whole range of freedoms that they could sue for in a court of law. These individual rights gave protection from encroachment by other people, groups, or the state. Against the background of the atrocities committed against people during the Second World War, the declaration of the member states of the UN was of particular importance. Based on the implicit dignity of human beings, it granted the individual human beings decisive rights.

Human rights are very comprehensive, and they are addressed to every human being. When it comes to the rights of a citizen, human rights are touched upon because they are a basis for specific legal statements, but citizenship rights are at the same time more specific because they relate to a specific community. In the modern world, this is usually the state.

In the discussion about the concept of citizenship in post-war society the focus was on defining citizenship through rights, especially those freedoms established by the UN in the UDHR 1948, mentioned

above. It was said that people should feel as full and equal members of a state by enjoying certain rights. The perspective started from the state, which must give its citizens rights and guarantee the use of these rights. It is a top-down perspective, also called *passive citizenship*, where citizens receive something that they can claim because everyone is inescapably member of a state and as such, he or she may enjoy certain rights. There is the right to hold rights (cf. to the following Ziebertz, 2021).

CITIZENSHIP AS GIVING AND TAKING

In more recent research it has been questioned, whether this perspective, which seems to function like a one-way street, is sufficient. Does the community only have rights to provide, and the citizen is, above all, the recipient who can claim these rights? What about the opposite perspective? Can the community or the state also expect something from its citizens? Do citizens also have duties towards the community? Is the fulfilment of expectations possibly only a voluntary matter, or can they also be expressed as duties? In other words: Are there also obligations associated with citizenship, duties *and* demands?

Kymlicka and Norman (1994, p. 360) point out that it is not unusual for the state to expect certain attitudes and actions from its citizens. Public policy already relies on the responsible behaviour of citizens, f.i. in adequate health care, that old and young people live together in solidarity and take care of each other, that citizens pay their taxes, that they contribute to the protection of the environment and behave in a socially appropriate way towards each other. The conclusion is that society can only function if people are willing and able to cooperate with each other and practise self-restraint. That is what the state needs from its populace in order to achieve “a fuller, richer and yet more subtle understanding and practise [sic] of citizenship” (Cairns & Williams, 1985, p. 43). Neither understanding nor practice can be secured through coercion.

It is not questioned that citizens shall enjoy rights and freedoms, but it is feared that a state can only guarantee these rights in the long term if its citizens also make efforts to ensure that these rights can continue to exist in the future. Citizens have the obligation to stand

up for the strengthening of the order that, at the same time, grants these rights and freedoms to all people. This concept can be shaped in different ways, but it certainly has implications of a communitarian idea of citizenship.

CITIZENSHIP AND THE NATIONALIST TEMPTATION

In modern states, citizenship is primarily based on a contract between the citizens and the state. There are multiple aspects whereby the balance between the two is maintained. The crucial foundations are the constitution and the legal system. These preconditions are admittedly very different whether one takes the conditions of a liberal democratic society or an autocratic state as a reference – something about which will be said later. Nevertheless, a distinction must be made between the state and the concept of the nation. The state is the primary framework in which citizenship takes place and for whose mutual relationship there are numerous rules, for example that the citizen pays taxes, and the state provides education, health care, defence, etc. in return. However, whether the state is a sufficient entity to which citizens are obligated remains to be discussed. At this point, it is first interesting to inquire what it means when citizenship is referred to the nation rather than the state. What are the connotations of the nation *vis-à-vis* the state?

A few years after the end of World War II, Hannah Arendt (1952, p. 275) contributed an interesting reflection on this question. She argued that the state had been conquered by the nation. For Arendt the conquest happened as a transition from *the State as an instrument of the law* into *the State as an instrument of the nation*. In order to understand this thesis, one must be reminded of the contemporary historical background of the time in and after World War II and the experiences of states that have exaggerated the concept of the nation. These experiences were particularly abysmal for the Jewish scholar. Against the background of her experiences with Nazi Germany, the scope of this reflection becomes clear. It was the core of the nationalist ideology that only nationals can be citizens, meaning only people of the same national origin and race can enjoy the protection of legal institutions.

In the post-war period, the category *national* retained its importance, as when people of a different nationality came to a country, for example to take up work, they were met with the idea that (if they weren't going back) they would need some law of exception until or unless they are completely assimilated into the nation and (!) divorced from their country of origin (cf. Isin & Turner, 2007, p. 12). The function of this heteronomous conception of assimilation is to achieve conformity. Supporters of this idea argue that the more groups are assimilated with cultural mainstream patterns, the less they feel the necessity to emphasise differences and peculiarities (Banks, 2008, p. 131). They think that assimilation will solve the problem of deviation. This, however, presupposes that there is something in common, whereupon assimilation is to happen, be it common values, common myths, symbols, memories, traditions, language, and religion (Roche, 2001, p. 75). As is well known, an ought presupposes a can. Whether this coincidence of commonalities can be realistically assumed at all may be regarded as doubtful.

It is precisely this deep desire for unity that stands behind the assimilation concept that is currently being taken up by right-wing groups and nationalists (Banks, 2008, pp. 132–134). It is to study in Israel, Hungary, Poland and many other countries. Their key-idea is of a unitary society with a shared identity, where oneself – of course – represents the dominant culture. The propagation of a homogeneous mono-cultural society meets a deep desire which results from the feeling of insecurity in the face of socio-cultural transformations. Nationalist and right-wing movements promise that heterogeneity can be reduced if citizenship is limited to national origin and ethnic belonging. This means that these implications of nation define citizenship much more narrowly and exclusively than the concept of the (liberal) state. It works through in-group and out-group thinking, which ultimately includes many forms of discrimination.

NATION AND STATE QUESTIONED

The concept of nation elevates the concept of state and makes the relationship between citizenship and nation an exclusive case. In the current age criteria of nation as origin, ethnicity and religion are empirically questionable, because all societies are to a greater or lesser

extent involved in the process of pluralisation and globalisation. One can also critically question the limitation of citizenship to the state. The world's individual countries are becoming more diverse and pluralistic, the attempt of enforcing homogeneity against plurality creates a great potential for violence. The more the idea of unity based on nationalist commonalities are put into practice, the more dangerous they are for liberal democracy.

Of course, there is a state's right to maintain order, both internal and external, which requires formulating some definition of what holds a country together if reference to the rule of law is not sufficient. One also finds that citizens have a need for continuity and security. This means that no state can practice limitless openness. His guarantee of a safe and orderly life applies first and foremost to the citizens of this state, who in turn provide services for the state. But may welfare be limited to the tax-paying citizens and are the citizens only obliged to show solidarity towards their state?

The problematic nature of the concept of *nation* has been pointed out. But what could make the term *state* problematic regarding citizenship? If citizenship becomes a concept exclusively linked to the state, it can, as example, cause trouble for those who belong to the state but remain out of the country itself (Koopmans et al., 2005). National boundaries are eroding, because millions of people have citizenship in one state (passport) but work and live in another. Examples are Polish workers in Britain, Italians in Germany, Albans in Italy, Algerians in France, etc. Currently, the world is experiencing the largest migration flows, which adds to the issue. Even if citizenship is essentially linked to the state in which one lives and from which one holds a passport, this limitation cannot be fully convincing in view of the upheavals in the world. And there are examples that show how people manage citizenship flexibly. Research in countries that explicitly pursue multicultural policies (e.g. Australia, Canada) shows that there is a high percentage of the first and second generations of migrants who are proud of their origins but at the same time have a patriotic attachment to their new country (Banks, 2008, p. 134). These considerations make clear that it is not forward-looking if citizenship is reduced to the identity of the state specified on one's passport.

EXTENDING TO A TRANS-NATIONAL COSMOPOLITAN PERSPECTIVE OF CITIZENSHIP

Today we are observing an interesting phenomenon. On the one hand, there is an increase in nationalist tendencies, which are hostile to multilateral ideas. On the other hand, there are people and groups who demand and practice a transnational orientation. An example is the young Greta Thunberg who succeeds in motivating young people all over the world to work for the global climate. The surprising phenomenon is that both, nationalism, and transnationalism, are becoming stronger at the same time, although they are opposing concepts. Not only Greta, but many activists in the field of peace, justice and sustainable environment point out that thinking within national boundaries is no longer sufficient to meet the challenges and threats facing the world (Brooks, 2014). Instead, they demand responsibility for people all over the world, going far beyond the notion that citizenship is a matter of national territory (cf. Kymlicka & Norman, 1994).

Kant and Pufendorf already reflected on a conception of a trans-national cosmopolitan citizenship when they developed the idea that there can be the existence of a universal community of humankind alongside the system of states and that principles can be developed which transcend nation-state-thinking, for example regarding international relations, values, securities, etc. (Nussbaum, 2002). Under this school of thought, all people are treated as citizens of a universal state of humanity, thought of as a collective entity. If within the nation-state co-nationals are the point of reference, then the same identity can be extended to foreigners. Trans-national cosmopolitan citizenship ensures that sense of moral community is not confined to co-nationals as point of reference but enlarged to members of separate sovereign states (Taylor, 2003; Linklater, 2002, p. 328). In this approach the idea of the collective WE can be found. Jürgen Habermas (1981) has shown in his discourse theory that it is not adequate to determine the collective will through individual reflection, but that it is a communicative process in which everyone who can be affected by a decision should potentially participate in the communication.

Citizenship in the sense of the passport someone holds can be confined to a state border, but awareness of the meaning of citizenship

in the modern world extends beyond that border. Meanwhile, the consequences of many decisions made in a polity have an impact beyond national borders. Trans-national cosmopolitan responsibility is committed to the universal human society.

Trans-national cosmopolitan citizenship has to put up with being called an *idealistic idea*. It is questioned if there is a real equivalent to cosmopolitanism regarding belonging, a shared culture and political participation. Criticisms of this concept are based on the assumption of an analogy between cosmopolitan citizenship and citizenship of a nation state. This analogy is built when it is said that the concept of cosmopolitan citizenship only makes sense if humanity is led and secured by a world state, similar to what the nation state is doing today. But this is not where proponents of cosmopolitanism want to go (Linklater, 2002, pp. 318–320). Supporters of this conception instead call attention to the fact that trans-national cosmopolitan processes already exist and that there is already considerable empirical evidence of how and in what direction trans-national and cosmopolitan citizenship is developing. Examples include the many covenants the UN has adopted to establish rights of world citizens and the many noteworthy initiatives towards global ethics and a culture of human rights. International non-governmental organisations (INGOs) participate in UN conferences and contribute their positions; international efforts for the implementation of women’s rights are organized by UN departments with the participation of women’s organizations from many parts of the world. There are indeed many social and environmental movements in which these group participate on a global level (Linklater, 2002, pp. 326–329).

The many consulting and decision-making processes have a performative effect and its ‘clou’ is that facets of global ethics and participatory political processes emerge while one talks and negotiates about them. These actions trigger the reflection that the time has come for transnational responsibility. It is precisely this that national policy should take up and strengthen: to convince citizens of nation states to develop an interest in the world as a whole and to commit themselves more decisively and sustainably to societal welfare, the reduction of inequality and violence and the preservation of the environment. This is not only a moral appeal, rather there is a legal basis for it, which is often forgotten: citizens are implicated in an international

regime of multiple responsibilities and obligations *because* the nation states have ratified them. So, it is high time to implant the thought in people's minds and hearts, to think of citizenship as existing beyond the state border.

The idea of a universal discourse appeared utopian when Habermas first presented his theory. Today, Facebook, Twitter and Co. show that this possibility already does exist, and that ongoing technical development will further facilitate the possibility of global opinion-forming: the electronic revolution overcomes the problem of space. This development will certainly have an impact on the definition of citizenship. Isin and Turner (2007, p. 24) state: "The electronic commonwealth will indeed constitute a de-territorialized and denationalized entity". Parochial thinking, possibly fed with such ideas as ethnocentrism and inward-looking patriotism, represents the nostalgia of a common past, but it is now unsuitable and cannot be sustained for future generations.

Today, if one is to design a profile of "homo politicus" that promises to productively meet the challenges of the contemporary world, a trans-national cosmopolitan orientation arguably cannot be ignored. Trans-national cosmopolitan citizenship expresses the necessity of the development of an identity that is attached to the global world and to humankind around the globe. The need for trans-national thinking can only be denied if, from the comfortable perspective of a wealthy country in Europe or America, one is cynically opposed to the development of the world in the face of global poverty, violence, the victims of human rights, etc.

THE AMBIVALENCE OF RELIGIONS REGARDING TRANS-NATIONAL COSMOPOLITAN IDENTITY

The answer to this question is not simple. One may think positively of theological positions that God's word is addressed to all people, that God does not divide different people but brings them together, that God's love does not distinguish between me and the others, etc. But one must also think of the actions of religions that turn these theological positions into their opposite, that exalt themselves above others, that sow division and hatred, and that precisely do not

promote the unity of humanity. Are religions, then, by their basic configuration, capable of promoting a trans-national cosmopolitan consciousness?

A historical and empirical examination of the problem shows that religions have been strongly associated with national identity throughout the ages (cf. Ziebertz, 2023). There are numerous examples where religions function as important pillars for national identity. We can mention Catholicism and its historically significant influence on national identity in Poland, Spain, Ireland or Quebec, how Protestantism has shaped the national identity of the Nordic countries and how Christian Orthodoxy has contributed to the national identity of Greece and other Eastern European countries. The same can be said about Islam and the identity of the countries on the Arabian Peninsula. Here, too, denominations play an important role, if one looks, for example, at Sunnis and Shiites and their power as founders of a national identity in Iraq or Iran. Similar observations can be made for Hindu people in India. There is empirical evidence that many religions not only have the function of contributing to national identity, but they also participate in the ideological isolation from an environment of other faiths or allow themselves to be instrumentalised for this purpose.

The national orientation of a religion is linked to another, not unproblematic issue. The concept of trans-national cosmopolitan citizenship is undoubtedly best developed within a democratic state. However, it is important to say that, for religion's support of national identity it does not matter whether the country is democratic or not (Taylor, 2003). Religions have made pacts with both dictators and with liberation movements. Richard Rorty is disillusioned when he says that, in spite of all the good a religion does, religious institutions endanger the health of democratic societies (Rorty, 2005). Critics emphasise that there is no compelling justification for a positive relationship between religion and democracy. With regard to Christianity, Turner sees the ambivalence of religion towards the state as grounded in Augustine's thinking. Augustine had established a perspective on the state as a necessary evil and its main justification was its ability to create order, although the state order could never be just (Turner, 2002, p. 266). Before the II. Vatican Council the Catholic Church taught the “doctrine of indifference” as developed by Pope Leo XIII, according to which any form of state can be accepted on condition that

it respects the fundamental requirements of natural law as taught by the Church (Rhonheimer, 2012, p. 165). With *Gaudium et spes* (Vatican Council II) the church developed a more positive view on democracy, which Pope John Paul II further elaborated in *Centesimus annus* (1991, especially no. 44–47). The Church insists that democracy must commit itself to the higher truth to acquire its full value, and the Catholic Church claims to be an institution that judges the democratic system from a higher and more independent perspective, because the sacred-eternal always enjoys primacy over the earthly-temporal (Rhonheimer, 2012, pp. 172–187). This differentiation can also be found in the Reformation, especially with Calvin.

With regard to Islam, Shi'ism and Sunni Islam differ in their convictions about the source of authority and leadership within the Islamic community. According to Turner Shi'ism holds the doctrine of the Hidden Imamate in which the secular state has no ultimate authority over the community. The core of this leadership theory is the infallible authority of an imam that is pure, perfect and all-knowing. Sunnism accepts four different caliphates and dynasties as legitimate forms of government, but it is all about a leadership of the Prophet that combines religious and political power (cf. Turner, 2002, p. 264ff). Although there are such Islamic authors as Hasan Eshkevari, Mohsen Kadivar and Mohammed Shabestari (cf. Amirpur, 2009) who have developed liberal approaches wherein the secular is not invariably subordinate to religious doctrine, the political mainstream in Islam sees itself as a politico-religious program that derives legal and political institutions from Islamic theology and law. If the self-understanding is that Islam is rather a state itself or defines the state as a component of religion it is, according to Rhonheimer (2012, p. 315), difficult to see any bridge to the principles of democracy.

SPIRITUAL CONTRIBUTION

Overall, it will have to be said that not only do religions differ in terms of their possible contribution to transnational citizenship, but there are also differences within a religious tradition when it is represented in different countries. However, the picture is not only gloomy and negative.

When talking about religions (in plural), it is not intended to level out the many nuances between religions. Generally, one can say that religions provide universal claims, universal ethical principles, show support for human rights (with certain exceptions) and share the conviction in favour of equality of all human beings in the context of God’s creation. Among other values, religions teach empathy and the duty of care and they demand hospitality to be extended to strangers. Most religions have an ethic that demands responsibility for “one’s neighbour” (Klöcker & Tworuschka, 2005), and this does not only mean the immediate neighbour, as in Matthew 25:40 “whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me” and in Luke 10:27 “Love your neighbor as yourself”. In the Christian religion, the doctrine of the kingdom of God is virtually a transcendence of secular nationalisms, whereby it is not earthly life and no national community, but the kingdom of God that symbolizes human salvation. Without wishing to single out Catholicism exclusively, the Pope’s commitment can be highlighted, for example, when he advocates a world order in which existing goods are distributed more fairly, in which effective measures are taken to protect the environment, or in which cooperation is practised instead of confrontation. Other religious leaders have also expressed themselves similarly in the past.

This means that religions still can release the power for a universal humanity. The idea of universality, inherent in all religions, opens a perspective that is close to the idea of cosmopolitan citizenship, and it might be assumed that religious people are particularly receptive to this concept. In any case, one may demand of the religions that they make this capital fruitful for a better world society by also promoting it within their own religion and making this capital an integrated part of preaching and religious education. In many cases, religions will also have to work inwards to break down parochial narrowness.

Even if it may be assumed that there is a similarity between religious universalism and the cosmopolitan idea of citizenship (Turner, 2002, p. 272), the question remains as to whether religious and secular notions of universalism are linked or whether they exist in parallel and independent from each other. It seems that many writers, such as Max Weber, are convinced of the latter, the independency. He said that the greater the ascetic rejection of this world, the more the

sacred and the profane became separated. While a religion claims the monopolistic authority over spiritual services, the state holds the monopoly of power within a given territory. The result is a twofold understanding of citizenship, first a spiritual citizenship within the religious community (in the Christian religion this would be people as living within the body of Christ, in Islam the ummah as community of all Muslims regardless of family ties, nationality, race and social position) and second a profane citizenship within the political community (Turner, 2002, p. 260).

However, Weber's theory emerged 100 years ago and both social systems and religions have since changed. In the context of secularisation – which means deconfessionalisation, dwindling relevance of dogmatic convictions for the way of life and privatisation of faith – parallel notions of universality are not very likely. There is a probability that religious people think universalism not only in terms of transcendence to the ultimate, but also in the context of the world's immanence. Conversely, it might be that the concept of cosmopolitan responsibility makes use of trans-empirical justifications such as religious sources.

In the context of modern secular societies, no religion can claim the monopoly to comprehensively define universal humanity. In a global perspective, every religion is particular. Just as human rights are elaborated without a reference to God because one wants to avoid religious conflicts if, for example, a religion claims sovereignty of definition, and also because non-religious people have a right to negative freedom of religion, one can state that human rights contain many convictions and values inherent in religions. While no single religion can claim having the valid interpretation of human rights, every religion can support the rights that are also part of its beliefs, such as the recognition of intrinsic human dignity and the right to life. Because human rights are not subject to a particular religious doctrine can they lay claim to universal validity. Religions can and should contribute religious ideas to a transnational cosmopolitan profile of "homo politicus", but they must accept that this profile ultimately needs a secular rationale to be generally accepted. According to Habermas (2005, p. 118) a particular religion needs to develop the competence to translate religious language into secular language in order to be understood by fellow citizens who are either

non-religious or belong to a different religious tradition. Conversely, religious people can expect the secular part of society to take their contribution seriously.

REFERENCES

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Armipur, K. (2009). *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*. Freiburg: Herder.
- Banks, J.A. (2008). Diversity, Group Identity, and Citizenship Education in a Global Age. *Educational Researcher*, 37(2), 129–139.
- Cairns, A., & Williams, C. (1985). *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Isin, E.F. & Turner, B.S. (2007). Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies. *Citizenship Studies*, 11(1), 5–17.
- Klöcker, M., & Tworuschka, U. (Eds.) (2005). *Ethik der Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koopmans, R., Statham, P., Giugni, M., & Passy, F. (2005). *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1994). Return to the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics*, 104(2), 352–381.
- Linklater, A. (2002). Cosmopolitan Citizenship. In Isin E.F., & Turner B.S. (Eds.), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 317–332). London: Sage.
- Nussbaum, M.C. (2002). *For Love of Country?* Boston: Beacon Press.
- Rhonheimer, M. (2012). *Christentum und säkularer Staat. Geschichte-Gegenwart-Zukunft*. Freiburg: Herder.
- Roche, M. (2001). Citizenship, popular Culture and Europe. In Stevenson, N. (Ed.), *Culture and Citizenship* (pp. 74–98). London: Sage.
- Rorty, R. (2005). Anticlericalism and Atheism. In Rorty, R., & Vattimo, G., *The Future of Religion*, S. Zabala (Ed.) (pp. 29–41). New York: Columbia University Press.
- Taylor, Ch. (2003). Religion, Politische Identität und Europäische Integration. *Transit. Europäische Revue*, 26(2), 166–186.
- Turner, B.S. (2002). Religion and Politics: The Elementary Forms of Citizenship. In Isin, E.F., & Turner, B.S. (Eds.), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 260–275). London: Sage.

- Ziebertz, H.-G. (2020). Are religious people the better democratic citizens? In Unser, A. (Ed.), *Religion, Citizenship and Democracy* (pp. 13–38). Cham: Springer.
- Ziebertz, H.-G. (2023). Religious Freedom and the Relationship between State and Religion. In Anthony, F.V., & Ziebertz, H.-G. (Eds.), *Human Rights and the Separation of State and Religion* (pp. 11–31). Cham: Springer.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



ADAM CHMIELEWSKI

<http://orcid.org/0000-0001-6001-5309>
University of Wrocław
adam.chmielewski@uwr.edu.pl
DOI: 10.35765/HP.2464

Politics, Lies, and Moral Exoticism. Re-Reading Hannah Arendt on the Crises of the Republic¹

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is a critical analysis of Hannah Arendt's views on the role of truth in politics and their validity in the context of contemporary global politics.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The problem of the role of truth in politics has become increasingly relevant today due to the noticeable increase in political undertakings justified by false claims. In the article, the issue is addressed by analyzing several such actions of global significance, among them the Vietnam War, the Iran-Contra affair, and the US invasion of Iraq, as well as the public justifications for these actions formulated by the American administrations.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The argument proceeds from an analysis of the course of political and military events that led to the United States' war against North Vietnam, as well as analogous processes preceding American military involvement in the Middle East and Central America. These analyses are subsequently confronted with Arendt's statements regarding *The Pentagon Papers*.

RESEARCH RESULTS: While many of Arendt's observations remain valid, there are significant differences between the factually unfounded justifications of political actions critically appraised by Arendt and those of contemporary

¹ This paper was written with the financial support of the National Science Centre grant no 2020/39/B/HS1/00706.

policies. The differences are especially expressed in the frequency of the resort to false justifications in politics and the invoked doctrinal basis for them.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

The overall analysis points to the growing significance of political aesthetics in contemporary politics: the art of political problem-solving is increasingly replaced by the art of image building. The analysis of selected mendacious justifications in politics suggests also a paradox: excessive focus on the creation of a favourable image in politics, a prerequisite in democratic conditions, not infrequently brings about counterproductive results because political actions, if primarily trimmed for superficial public approval, tend to disappoint democratically formulated expectations.

KEYWORDS: **POLITICAL EPISTEMOLOGY, TRUTH, POLITICAL
AESTHETICS, DEMOCRACY, MORAL EXOTICISM**

INTRODUCTION

The problem of truth and lies in politics, both domestic and international, continues to agitate the public at large. The gravity of the issue may be realized by a re-rereading of Hannah Arendt's essay on lies in politics, occasioned in 1971 by the publication of *The Pentagon Papers*, from a contemporary perspective. In this paper, I explain the origin of Arendt's influential paper through reference to the infamous Tonkin Gulf incidents and Robert McNamara's decision to document the history of American intervention in Vietnam, an event which deeply affected not only American politics, society, and culture, but also the international politics as a whole. An analysis of subsequent developments suggests that despite the concerted efforts of the media and intellectuals, the painstakingly documented and publicized history did not bring the expected result of preventing America's politics from committing similar mistakes. The re-reading of Arendt's paper from a contemporary perspective suggests also that democratic systems increasingly gravitate away from the ideal of knowledge-based and common-good-seeking governments, and gradually relapse into the political-aesthetic regimes of crowd management by means of images and emotions.

AN INCIDENTAL WAR

On August 2, 1964, the US Navy destroyer USS Maddox was 28 miles off the coast of North Vietnam. Three North Vietnamese torpedo boats, probably mistaking her for a South Vietnamese Navy ship, approached her within five nautical miles. Maddox fired three warning shots in their direction. From a distance of two and a half miles, the Vietnamese attacked her with torpedoes and machine-gun fire. Maddox managed to evade the torpedoes and responded by firing about 280 shells of 76 mm and 127 mm calibre. Four American planes entered the action. Vietnamese boats were damaged, four Vietnamese soldiers were killed, and six were wounded. The only damage on the American side was a single bullet hole in the American ship and the loss of a part of a wing in one of the aircraft.

This was the first incident in the Gulf of Tonkin. Two days later, in the second incident, USS Maddox and USS Turner Joy, operating in stormy conditions only 11 miles off the coast of Vietnam, confused by faulty radio and radar data, again opened fire, but this time at random because no one attacked them.

Already on August 7, both houses of the United States Congress passed a resolution authorizing President Lyndon B. Johnson to use conventional military forces in Southeast Asia. Only two Democratic Party senators declined to support the document. One of them, Ernest Gruening, objected to the resolution saying:

The serious events of the past few days, the attack by North Vietnamese vessels on American warships and our reprisal, strikes me as the inevitable and foreseeable concomitant and consequence of U.S. unilateral military aggressive policy in Southeast Asia [...]. We now are about to authorize the President if he sees fit to move our Armed Forces [...] not only into South Vietnam, but also into North Vietnam, Laos, Cambodia, Thailand, and of course the authorization includes all the rest of the SEATO nations. That means sending our American boys into combat in a war in which we have no business, which is not our war, into which we have been misguidedly drawn, which is steadily being escalated (Congressional Record, 1964).

This was the opinion of a minority. Though the memory of the three years earlier Bay of Pigs debacle was still fresh, on August 10, President Johnson ordered 184,000 troops to be sent to Vietnam. In the

culminating year of 1969, 550,000 American soldiers and almost a million soldiers from South Vietnam and Korea fought in Vietnam. In 1973, after nine years of war, most American troops left Vietnam. Hostilities ended on April 30, 1975, with the hasty escape of the remaining Americans and their Vietnamese supporters from Saigon.

America was not the first Western power to flee Vietnam. France's century-long brutal colonization of Vietnam began with Napoleon's decision to invade the country in 1857 and ended with the fall of the French garrison at Dien Bien Phu in May 1954, when France was forced to recognize the superiority of Ho Chi Minh's guerrillas aided by Communist China. Two decades later, the same guerrilla tactics defeated America's military might.

THE PENTAGON PAPERS

On June 17, 1967, Secretary of Defense Robert McNamara formed a secret team. His task was to write an encyclopaedic history of American military involvement in Vietnam. Half of the 36 analysts were active military personnel, the other half were academics and employees of the federal administration. The purpose of the research was to protect future US governments from the mistakes made in this war. The team's work ended on January 15, 1969, resulting in 47 volumes containing 7,000 pages of analysis and documents.

This is how the famous, and infamous *Pentagon Papers* originated. Fifteen existing copies of the report were classified, but Daniel Ellsberg, one of its authors, passed it on to the press. The existence of *The Pentagon Papers* was revealed by the *New York Times* and the *Washington Post* in 1971. One needs to stress, however, that immediately after the Tonkin incidents the *New York Times* wrote about the alleged attack as the beginning of "a mad adventure by the North Vietnamese Communists" (Chomsky & Zinn, 1972, p. 48). The full content of the files was fully declassified only in 2011.

THE COMFORT OF MORAL EXOTICISM

As predicted, the eleven-year-long American war in Vietnam spilt into neighbouring Cambodia and Laos. It claimed the lives of approximately 3.8 million Vietnamese soldiers and civilians, over 310,000 Cambodians and approximately 62,000 Laotians. 10 million people emigrated from Vietnam. The war left one million widows, 880,000 orphans, over 360,000 crippled, three million unemployed, and five million hectares of forest burned with napalm and Agent Orange. More than 58,000 American soldiers died in the war.

Russia's aggression against Ukraine in 2022 brought home the fact that if that distant conflict in Vietnam raged closer to our borders, and their victims had been less exotic, the enormity of destruction, human death and suffering would have aroused stronger condemnation. Similarly, the Western public would continue to remain oblivious to the predicament the Palestinian nation endured since the Nakba of 1948 caused by Western policies, had it not been for the Hamas terrorist attack in 2023 and subsequent genocide of the Palestinian people in Gaza by Israel. But there is something that overrides the comfortable Euro-Atlantic moral exoticism. For it turned out that in the case of the Vietnam War, the resolution of America's legislature, which marked the beginning of the never-declared and shamefully lost war by the US, was based on a lie. On August 2, 1964, the American ships were the first to open fire; on August 4, 1964, American ships deployed massive fire though no one attacked them, possibly misled, perhaps deliberately, by false radar data.

A calculated fraud was exposed further in statements by members of the crews of the United States vessels involved in the incident, long before the Pentagon Papers were published (Chomsky & Zinn, 1972s, p. 48).

The entire course of this war was also based on a systemic lie. As in each war, truth was its first casualty.

In this respect, this war was no different from other American political actions and military interventions in the international arena. Ten years later, during Ronald Reagan's second presidential term, the American administration illegally sold arms to the Iranian government, in violation of President Jimmy Carter's strict embargo on

selling weapons to that country. The American illegal arms sale to Iran was preceded by a global deceptive diplomatic campaign aimed at convincing the world public that the arms embargo on Iran should be strictly adhered to by all countries. This allowed the Americans to monopolize the arms trade with Iran and gain more revenue. Some of it was secretly and illegally diverted to finance the Nicaraguan Contras who aimed to overthrow the democratically elected Sandinista government in Nicaragua. Forced to explain himself about the Iran-Contra affair, Reagan lied several times, saying that he knew nothing about the illegal activities of his administration.

The activities of the Contras were additionally financed by the proceeds from drug trafficking in the United States. They smuggled drugs in collusion and with the acquiescence of the Central Intelligence Agency, then led by the later President George Bush. The smuggling, in which Manuel Noriega, a commander of the Panamanian military forces, and a well-paid CIA spy, was a major contributor, opened up new channels for the supply of drugs to the America, led to drug addiction of millions of Americans, an unprecedented rise in organized crime, and the declaration of a costly though ineffective war on drugs. This war on drugs was declared by President Reagan whose administration contributed to the aggravation of the problem like no other factor.

In 2003, the American troops invaded Iraq to overthrow Saddam Hussein. This war claimed at least 150,000 victims on the Iraqi side and almost 4,800 on the side of the Coalition of the Willing. The justification for the invasion of Iraq was presented by the Secretary of State Colin Powell at the United Nations General Assembly. He argued that Hussein was in possession of weapons of mass destruction. These weapons were never found because they were never there. Nor did Hussein's regime have anything to do with the al-Qaeda attack on the United States in September 2001. Powell lied. The twenty-year war in Afghanistan, from which American troops withdrew in 2022, replicating the retreat from Saigon in 1975, caused over 200,000 victims, destruction of the country and unprecedented political strengthening of the Taliban.

POLITICAL TWINS

Hannah Arendt's essay on *The Pentagon Papers*, "Lying in Politics", was written at the request of the *New York Review of Books* and published on November 18, 1971. Later it became a part of her book *Crises of the Republic* which includes four more essays about other, though closely related American crises (Arendt, 1972). For over half a century, Arendt's essay remains an important point of reference in thinking about truth and lies in politics. Unlike her other essays, it has aged the least and even gained in relevance. As if politicians around the world, not just in America, were competing to reaffirm its pertinence.

The human condition, as understood by Arendt, involves three spheres constituted by work, production, and action (Arendt, 1958, p. 7). Action is the domain of politics which is the realm of freedom. Freedom as a condition of action is the freedom to disagree with the existing reality, the freedom to question it and to depart from it to be able to formulate goals that allow one to achieve a better state than the current reality. Freedom of thought is the freedom to deny what exists, to judge existing states of affairs, and to accept or criticize them. Freedom presupposes the human ability to leave the place assigned to one by reality in order to be able to change it. Humans owe this ability to the imagination. Therefore, consciously questioning the facts, the ability to depart from reality, and the ability to change the facts, the ability to act, are all interconnected (Arendt, 1972, p. 5).

An understandable opposition against lies in politics stems from a belief that it is possible to base political action on truthfulness to the facts. However, the moral demand that motivates such a belief, though popular, is utopian. The bad news is that politics has only rarely, if ever, been based on truth. The demand to base politics on truth presupposes a simplistic understanding of both truth and politics. Facts alone – in Latin *facta* means things done – are defenceless, and their truthfulness is not binding. To assume a permanent place in man-made space, they need testimony and credible witnesses. *Arcana imperii*, i.e. the art of politics, always involved deception, deceit and mendacity which were, and are, considered legitimate tools of political action. In her analysis of Kant's political philosophy, Arendt makes the point even more clearly. Employing the Pythagorean

distinction between spectatorial and active attitudes at the festival, she shows that truth is only available to the disengaged spectator. As an onlooker playing no part in the spectacle, he is impartial. He is a spectator who has given up *doxa*, i.e., opinion and fame, and judging things in a contemplative way, he strives for truth. The man of action, however, who does take part in festivities, is partial by definition. Due to his involvement, he can only know the opinion, *doxa*. He remains attached to the “*the dokei moi*, the ‘it-seems-to-me’, and the desire to seem to others” (Arendt 1992, p. 55–56). The business of the politician, as a man of action, is thus deception and trickery rather than truth, and he is confined to the world of appearance, opinion, and illusion which fill the political spectacle. Therefore, truthfulness has never been a political virtue. As Martin Jay wrote, political virtue is not the truth but mendacity (Jay, 2010). Lies and politics are twins.

That is why Plato granted the right to create a utopia of a perfect state only to philosophers who had privileged access to the truth, but he thought they were free to help themselves to a noble lie. Machiavelli did not aim at creating a perfect republic; he believed that its ruler need not follow the precepts of virtues but should make people believe that he possesses these virtues. By claiming that virtuous conduct is not the essence of political action but the virtuous image of a prince, Machiavelli laid the foundations for modern politics. Arendt stressed that when Machiavelli said that rulers must be taught how not to be good, he did not mean that they ought to be taught how to be evil and wicked but simply how to act according to political, as distinguished from moral and religious, or criminal principles (Arendt, 2003, p. 80; Chmielewski, 2021, p. 53–54). Demands to base politics on truth are now being voiced only by idealists such as Václav Havel and other alethic populists (Chmielewski, 2018).

Arendt says that moral condemnation of mendacity will not make the lies disappear from politics. If lying were not efficacious in political action, it would never have a place in politics. It is common because it is effective. No wonder it informs international politics as well. Arendt’s essay recalls the key moment when a lie entered the global stage with impudence and firmly entrenched itself there. In her views, contemporary politics is being propped with two new types of the art of lying. The first is the specialized art of image management which has transformed political ideas and politicians themselves into

consumer goods, and politics into a space for the market-like exchange of images. The second type of the art of lying is the expertisation of politics which is about making decisions dependent on the advice of experts specializing in solving social and political problems.

For Arendt, *The Pentagon Papers* are a description of the quagmire of lies, deceit, and self-deception that became a permanent feature of America's domestic and foreign policy. She demonstrates how reliable knowledge obtained by American intelligence was consciously ignored by both managers of the image of the state and the president, as well as by specialists in problem-solving. The Gulf of Tonkin incident was not a *casus bello* for America, but only a pretext. So what was this war about?

Officially, the objective was to prevent the region from the domino effect; it was believed that should communism win in one country, it would spread to neighbouring ones. The Americans were aware that the brutality of French colonialism in Indochina fostered support for communism. Dwight Eisenhower admitted that if the elections, agreed to by the Geneva Accords in 1954, were to be held in Vietnam, 80 per cent of the Vietnamese would support Ho Chi Minh and his socialism. But America's only idea to save the region from communism was more brutality which only increased the local support for communism. Convinced of their omnipotence, experts thought that this war could be won with complete disregard for Vietnamese culture and contempt for the military capabilities of this nation, which, despite a technological weakness in comparison to the might of American military technology, eventually succeeded in winning this war. The same mistake was made later in Afghanistan, Iraq, and elsewhere. The war in Libya, unleashed in 2011 by France with the participation of America, before it got stuck in the present unresolvable deadlock, succeeded in destroying the country, claimed many thousands of victims, initiated a wave of migrants to Europe, and sends tremors along geopolitical faultlines which continue to be felt until today.

Arendt concludes that the Vietnam War was not fought to stop the Soviet-Chinese "communist plot" which did not exist at the time anyway, or to stop Chinese expansion into Indochina. It was not about the prosperity and freedom of the Vietnamese people, American territorial gain, or material benefits. Eventually, America's war in a faraway corner of the world was just an extension of its domestic policy.

POWERLESS WORDS

The bitter pill we have to swallow is that the tremendous effort by the McNamara team that compiled *The Pentagon Papers*, the great risks taken by Daniel Ellsberg, the editors of the *New York Times*, and the *Washington Post*, in going public with them, and the Arendt's criticism, all turned out to be meaningless. They did not influence the US foreign policy in any way. The aim of McNamara's team was to protect future US governments from the mistakes made in Vietnam. But it was not be. *The Pentagon Papers* turned out to be a warning that no one wanted to listen to. The effort put into telling and spreading the truth was in vain. Words, though true, proved powerless. The people who should have been most interested in the report not only did not know its contents but could not even locate it. The source of this comfortable political amnesia was the fear of punishment for criminal decisions, and the Western moral exoticism: it enabled all interested parties not only to forget about the unnecessary deaths of their own soldiers, and the embarrassing problem of veterans but also to avoid responsibility for the deaths of millions of Vietnamese, the less worthy exotic "gooks".

No one wanted to listen to Philip Roth's "modest proposal" either. In an anti-war essay written in 1970 after visiting Cambodia, he demanded that America bomb Indochina with airdrops of food, clothes, shoes, and air conditioners, which he rightly argued would be much cheaper than bombs and would more likely convince the Asian peasant to love America. "Instead of spraying him with bullets, drop a sack of flour at his feet. That'll make him stop and think" (Roth, 1975, p. 169).

ECHOES OF VIETNAM AND THE CLOSED-EYES POLICY

This war was counterproductive. It didn't solve any problems. Yet presently its distant echoes are getting louder. Now, as then, the growing likelihood of China's attack on Taiwan threatens to trigger a domino effect, i.e. Chinese expansion to other countries. As then, the Western world is increasingly afraid of the consequences of the

Russian-Chinese alliance. And like then, America sends its forces to Vietnam again. This time, however, they are not regiments of troops, but squadrons of diplomats and businessmen aiming to convince the Vietnamese to ally with America. This policy would have been more credible if America had paid a single cent of the \$3.5 billion war reparations pledged in 1973 for the casualties, damage, and compensated for post-war sanctions that stifled Vietnam's development potential. When the sanctions were lifted, Vietnam's economy was hampered by neoliberal policies that fostered corruption, extreme social stratification, and severe poverty: today, the richest five per cent of Vietnamese appropriate a quarter of the national income.

The leading problem of American politics is its political epistemology. According to Donald Rumsfeld, knowledge consists of known knows; known unknowns; and unknown unknowns. As a psychoanalyst, Slavoj Žižek remarked on an important omission in this now widely cited (Shermer, 2005) epistemology as it is missing the category of unknown knowns (Žižek, 2006).

But there is a more fundamental error in this epistemology; it is about deliberately closing one's eyes to knowns that are known. The gravity of error may be explained by the fact that the above questionable political epistemology has been propped by a no less perilous political ontology. The depth of the rift between reality and politics here involved may be conveyed by a statement by Ron Suskind, an adviser to President George W. Bush. A year into the invasion of Iraq, he publicly criticized the belief that the truth about reality had anything to do with politics. Rejecting political realism, which demands that solutions to real problems be sought through careful examination of reality, he said: "That's not the way the world really works any more. We're an empire now, and when we act we create our own reality" (Suskind, 2004). The concept of "alternative facts", known from the time of Donald Trump's presidency, shows how deeply this doctrine is embedded in American politics.

Suskind's view is another version of the doctrine of "where there is a way there is a will". But it is also in line with Arendt's concept of "thinking without banister" (Miller, 1995) which she borrowed from her teacher Martin Heidegger, and with her conception of politics as freedom of action. The irony is that this doctrine of imperial omnipotence disconcertingly coincides also with Richard Rorty's postmodern

view that we should give up the idea of finding the truth and instead should see knowledge as made: "We cannot regard truth as a goal of inquiry. The purpose of inquiry is to achieve agreement among human beings about what to do, to bring about consensus on the ends to be achieved and the means to be used to achieve those ends" (Rorty, 1999, p. xxv). The view agrees also with Rorty's impunity conception of truth, according to which "truth is something what... our peers will let us get away with saying" (Rorty, 1979, p. 176). While the conception adequately reflects the fact that only few dare to object to the opinions of the mighty, it overlooks the fact that is the surest way to their fall.

Some of Arendt's opinions are far from uncontroversial. At the beginning of her essay, she states that factual truths that are usually unquestioned are never compellingly true (Arendt, 1972, p. 7), and then condemns successive American administrations for disregarding the facts by writing that

the relation, or, rather, nonrelation, between facts and decision, between the intelligence community and the civilian and military services, is perhaps the most momentous, and certainly the best-guarded, secret that the Pentagon papers revealed (Arendt, 1972, p. 21).

She condemns the pervasive post-Machiavellian notion that half of politics is about image making, and the other half is about making people believe those images (Arendt, 1972, p. 8), but defends Plato against accusations of justifying a lie in politics, however noble. Moreover, Arendt wrote almost nothing about the fact that the Vietnam War was a great deal for the American military-industrial complex. Yet even though she fails to provide a systematic answer as to the proper place and role of truth in politics, her later essays devoted to political philosophy (Arendt, 1961; 2003) are brimming with informative insights into the complexities of the practical and theoretical recognitions and denials of truth in politics. In particular, her conception of a politician as confined to the world of deception helps to understand the more recent phenomenon of post-truth. If in the pre-post-truth world, the politician, though lied, was aware of his mendacities and their consequences, and might have been ashamed of them, in the post-true world, he shamelessly repudiates the truth altogether and cynically refuses any accountability for doing so.

BITTER HOPE

Although the present argument has been illustrated by examples taken mainly from American politics, it does not mean that the problem is exclusively American, or characteristic of contemporary politics only. The concern about, and focus on, American politics is justified by the fact that a cavalier attitude toward truth, abundantly expounded by a country which presents itself as a paragon of moral uprightness, radiates onto other countries and encourages their politicians to emulate it. Yet it would be a mistake not to mention other examples.

The political significance of lies may be illustrated by the British supporters of the Leave Campaign who employed the deceitful slogan: "We send £350 million a week to the European Union. Let's fund the NHS instead. Let's take control". Reflecting upon the success of Brexit, its ideologue Dominic Cummings wrote: "Would we have won without £350m/NHS? All our research and the close result strongly suggests No" (Withers, 2023; also Mount, 2021). This lie not only helped to achieve victory for Brexiters but also helped destabilize Britain and undermine the still-young organism of the European Union.

The politics of the really-existing socialism, a utopian vision supposedly erected upon the foundation of true knowledge, was fuelled by mendacity. Some resorted to lies out of servility, or the desire to assume positions of privilege. For others, condoning and resorting to lies was a survival method, a part of mimicry and adapting to nefarious circumstances. With currency and market exchange abolished, the economy of really-existing socialism was commanded by arbitrary decisions out of touch with reality. Although they had at their disposal all instruments to control thought and action, totalitarian regimes lost their confrontation with reality. They failed because they were based on a lie.

But the power of lies was known in the political practice of the more distant past as well. In June 1098, the participants of the First Crusade, besieged in Antioch by Muslim troops, exhausted by hunger and fighting, held to their posts only to delay certain death that awaited them. Seeing the desperation of his companions, Peter Bartholomeus announced that Saint Andrew the Apostle had appeared to him and revealed that in the Antiochian St. Peter's Basilica there

was buried a relic of extraordinary strength, the spearhead of the Holy Lance that pierced the side of the crucified Christ. When the Crusaders were unable to find it in the dug-out pit, Peter jumped into it and soon emerged with the spearhead he had allegedly found. The thus-deceived Crusaders were so enthused by the bogus find that despite extreme exhaustion, they successfully repelled the enemy and saved the First Crusade, thus securing the political presence of European powers in the Middle East for the next three centuries (Asbridge, 2012, p. 77–78).

Similar examples abound. The omnipresence of lies in politics suggests that at no point in history has politics obeyed the truth. It is rather the other way around: politics uses the truth only when it is convenient. Given Plato's encouragement of the employment of γένναϊον ψεῦδος, or "noble lie", as an essential instrument of politics (Plato, *Rep.*, 389b), Machiavelli alone cannot be held accountable for countenancing the use of lies in politics: he was only remarking upon a long-established political practice. More than that: if one is to believe Aeschylus who claimed that even god is not averse to deceit in just cause (Aeschylus, 1926, p. 479), the tradition of mendacity may claim even nobler origin. Humans only expanded this practice to include unjust causes as well.

CONCLUSION

Re-reading Arendt's book today leads to several conclusions. First, people seek power not to solve problems, but for the sake of power alone. In a democratic system, politicians deal with real problems only when it helps them to build their self-images that will enable them to continue to exercise power. The current decline of democratic politics stems from the fact that it has renounced the essence of politics and transformed itself into a repulsive image of itself.

Secondly, in a democracy where power depends on the capricious and easily manipulated electoral vote, the image of a powerful but always wobbly political authority turns out to be more important than truth and goodness. The art of image management and the expert art of problem-solving are no longer different: nowadays they work on the same team.

The third conclusion, emphatically confirmed by *The Pentagon Papers*, goes in the opposite direction. Nothing tarnishes the public image of politicians more than their obsessive concern about their self-image alone. People's perception of reality can hardly be manipulated all the way down. This observation is supported by a paradox of democratic politics, one of many: the focus on a favourable image in politics, a prerequisite inescapable due to the very nature of democratic politics, is usually counterproductive when associated with vying for superficial public approval only instead of genuinely addressing democratically expressed expectations. This should be a warning for politicians in democratic regimes who entrust their political fate to the supposedly unfailing effectiveness of lies. A lie, which lives only in so far as it preys on truth, certifies its existence and is dependent on the truth.

There is no denying that truth is an elusive concept. Yet, despite the many existing, question-begging, and justifiably criticized definitions, there is a way to make sense of truth by conceiving it as an outcome of a socially established cognitive regime capable of producing reliable and adequate knowledge of the natural and social world (Chmielewski, 2022, p. 1687). The problem with today's democracy is that it operates as if such knowledge were no longer relevant. Instead, it has become a political-aesthetic regime which tries to manage societies by means of images and emotions only, to the peril of the self-appointed managers, and the managed people alike.

REFERENCES

- Aeschylus. (1926). *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*. Herbert Weir Smyth (Trans.). London–New York: William Heinemann.
- Arendt, H. (1972). *Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers*. In H. Arendt, *Crises of The Republic* (pp. 1–47). London–San Diego–New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Asbridge, Th. (2012). *The Crusaders. The War for the Holy Land*. London–New York: Simon & Shuster.
- Chmielewski, A. (2018). “Post-Truth and Alethic Populism”. *Public History Weekly*, 6(34). DOI: 10.1515/phw-2018-12869.
- Chmielewski, A. (2021). “Post-Truth and Consequences”. In M. Gudonis, & B.T. Jones (Eds.), *Post-History in a Post-Truth World. Theory and Praxis*, (pp. 47–65). London: Routledge. DOI: 10.4324/9780429319204-4.
- Chmielewski, A. (2022). “Critical Rationalism and Trust in Science”. *Science & Education*, 31, 1671–1690. DOI: 10.1007/s11191-021-00317-9.
- Chomsky, N., & Zinn, H. (1972). *The Pentagon Papers. Critical Essays*, The Senator Gravel Edition. Vol. V. Boston: Beacon Press.
- Congressional Record (1964, 6–7th August). “The Senate Debates the Tonkin Gulf Resolution”. In *The Wars for Viet Nam. Documents*, Vassar College, <https://www.vassar.edu/vietnam/documents/doc9.html> (accessed on 12th April 2023).
- Gray, J. (2008). *Black Mass. How Religion Led the World into Crisis*. London: Penguin.
- Jay, M. (2010). *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*. Charlottesville–London: University of Virginia Press.
- Miller, J. (1995). “Thinking without a Banister”. *London Review of Books*, 17(20), 29–32.
- Mount, F. (2021). “Ruthless and Truthless”. *London Review of Books*, 43(9), 3–7.
- Plato (1997). *Republic*. Trans. G.M.A. Grube. In Plato, *Complete Works*, John M. Cooper, & D.S. Hutchinson (Eds.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: NJ. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1999). “Relativism: Finding and Making”. In R. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (pp. xvi–xxxii). London: Penguin Books.
- Roth, Ph. (1975). “Cambodia: A Modest Proposal”. In Ph. Roth. *Reading Myself and Others*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Shermer, M. (2005). “Rumsfeld’s Wisdom. Where the known meets the unknown is where science begins”. *The Scientific American*, 1st September 2005, <https://www.scientificamerican.com/article/rumsfeld-s-wisdom/> (accessed on 15th May 2023).
- Suskind, R. (2004). “Without a doubt”. *New York Times*, 17th October 2004.
- Withers, M. (2023). “The 10 Biggest Lies of Brexit”. *The New European*, 21th June 2023, <https://www.theneweuropean.co.uk/the-10-biggest-lies-of-brexit/> (accessed on 12th April 2023).

Žižek, S. (2006). "Philosophy, the 'unknown knowns,' and the public use of reason". *Topoi*, 25, 137–142. DOI: 10.1007/s11245-006-0021-2.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



DOROTA PIETRZYK-REEVES

<http://orcid.org/0000-0002-7080-9169>
Jagiellonian University in Krakow
d.pietrzyk-reeves@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2544

Virtues and institutions as the foundations of a *res publica* in Wawrzyniec Goślicki and Gasparo Contarini

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this article is to examine and compare two republican approaches to politics and *res publica* presented in the sixteenth century by Wawrzyniec Grzymala Goślicki and Gasparo Contarini.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Both authors define the core elements of a republican *scientia civilis* but emphasize different aspects as being of primary importance for a well-ordered *civitas libera*. Goślicki saw the best safeguards of a free and well-ordered commonwealth in the character and virtues of the rulers and citizens, whereas Contarini believed that such safeguards could only be found in a good legal and institutional structure that kept corruption at bay. The article follows the contextual method typical for intellectual history to present different arguments that Contarini and Goślicki formulated in their understanding of *scientia civilis* and the best commonwealth looking at both the context of their works and their arguments.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: After introducing the context for the two works the next two parts focus on Goślicki's and then Contarini's vision of *scientia civilis* and the most effective ways to keep corruption and decay at bay followed by comparison and conclusion.

RESEARCH RESULTS: A comparison of these two visions should shed some light on the later development of both polities and republicanism in modern Europe more generally which largely followed Contarini and not Goślicki. It

Suggested citation: Pietrzyk-Reeves, D. (2024). Virtues and institutions as the foundations of a *res publica* in Wawrzyniec Goślicki and Gasparo Contarini. *Horizons of Politics*, 15(50), 99–123. DOI: 10.35765/HP.2544

can also provide an important lesson for our own understanding of politics and political philosophy that should underpin a political order to make it resilient to corruption and backsliding.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

Examining these two authors and their prominent works helps better situate political discourses in the two countries that explain different trajectories of their constitutions and political developments, and for us today provide an interesting lesson on how we should understand politics and *respublica*.

KEYWORDS: **WAWRZYNIEC GOSLICIUS (GOSLICIUS), GASPARO
CONTARINI, *RES PUBLICA*, POLAND-LITHUANIA, VENICE**

INTRODUCTION

Venice was for modern Europe, notably for England and the United Provinces of the Netherlands as well as for the American Founders, a model of stability and a lesson in constitutionalism and political practice. It was admired in Poland, especially in the sixteenth and seventeenth centuries. Poles, however, saw republican Venice not as a model to follow, but as another example of a well-ordered *res publica* that the Polish-Lithuanian Commonwealth was supposed to embody in a similar manner. The two polities differed significantly in terms of their size, climate, the composition of their populations, economy and largely in terms of their political structures. Yet they also shared the aspiration to preserve the republican order of a *civitas libera* and their mixed constitutions. Venice was an aristocratic republic whereas Poland-Lithuania gradually shifted towards a “monarchical republic” with a strong role for the nobility and its representation within the parliamentary system. The deliberative and legislative functions of the Venetian government were built into the institutional machinery of election and rule while in the Polish context they much depended upon political will and compromise of the three estates of the Sejm: the king, the Senate and the House of Envoys (*izba poselska*). In what follows, two different accounts of a *res publica* presented in the sixteenth century by Gasparo Contarini’s and Wawrzyniec Goślicki (Goslicius) chief political works will be discussed and compared in view of presenting some of the key differences in their understanding

of the foundations of a political order: one elevating virtues and character of citizens and rulers, the other praising institutions and formal mechanisms as the best barrier to corruption. A comparison of these two visions should shed some light on the later development of both polities and republicanism in modern Europe more generally which largely followed Contarini and not Goslicius.

THE CONTEXT AND METHOD

The sixteenth century marks the height of Renaissance humanism and republicanism which were deeply influenced by the classical heritage of ancient Greek and Roman philosophy. Contarini and Goslicius were prominent authors of that period representing two different and yet to some degree similar political contexts: the Commonwealth of Venice and the Polish-Lithuanian Commonwealth (*Rzeczpospolita*). The two polities were described in the sixteenth century as embodying a model of a *res publica* (or commonwealth), though unlike Venice *Rzeczpospolita* was a hereditary monarchy and in 1572 it became an elective monarchy based upon the principle of *electio viritim*. Similarly, in England Sir Thomas Smith (1982) used the term *Repubblica Anglorum* to describe the constitution of the English Commonwealth which like Poland and since 1569 Poland-Lithuania was a mixed monarchy (Bałuk-Ulewiczowa, 2011; Collinson, 1987). In contrast to later periods, the term *res publica* was used by these authors to depict a good political order of a mixed form and a free political community. *Res publica* was not meant to be the antithesis of a monarchy. Even in Venice, which was not a monarchy, the monarchical element of its constitution, the office of the doge, played an important role in providing balance and harmony within the mixed constitution of what could perhaps be called an aristocratic republic (Contarini, 1599). The term *res publica* became popular in the Renaissance along with the political writings of Cicero and was understood in the Ciceronian manner (Cicero, 1999, p. 19). In both the Polish and the Italian contexts, *res publica* denoted a free, independent and self-governing political community, a *civitas libera* that guaranteed liberty in its two crucial dimensions. The first dimension of liberty concerned the very *societas civilis*, the free commonwealth that was not dependent upon

any external master but was able to follow its own will. The second dimension concerned the liberty of citizens who enjoyed personal freedom, had property and political rights, and the only bidding power they needed to respect came from the law. In other words, they had no master except the law, but they were also supposed to share a commitment to the preservation of the commonwealth and the obligation to act for the achievement of the common good (Skinner, 1990). In Venice, a top-down process of establishing liberty took place in the eighth century when the very foundations of the Republic were established. In Poland, on the other hand, a bottom-up process secured civic and political liberties to the nobility and culminated in the second half of the sixteenth century with the Henrician Articles and the principle of elective monarchy (Rau et al., 2016). Consequently, while the Polish institutional structure of a mixed constitution was seen as successful by the upper strata of society because it provided a foundation for the liberty of the citizens, the Venetian institutional structure was seen as successful because of its endurance and the safeguards that it provided for the republic against corruption and decline. Both polities turned firmly against absolutism and favored a mixed government with strong foundations for civic liberty. Both commonwealths eventually collapsed but they enjoyed free institutions much longer (especially Venice) than any other early modern state and at the same time avoided such dramatic events as civil war, regicide and religious wars.

By the end of the sixteenth century a number of political treatises advocating aristocratic republicanism were translated into English including Francesco Patrizi's *A Morale Methode* (1576), Valerius' *The Casket of Jewels* (1571), Laurentius Grimalius Goslicius' *The Counsellor* (1598) and Gasparo Contarini's *The Commonwealth and Government of Venice* (1599), in order to strengthen the reception of republican ideas in England, and especially the idea of citizens' participation in the law-making process (Peltonen, 2002). These works shared republican concepts that gained prominence in Florence, Venice and Poland in the fifteenth and the sixteenth centuries and found advocates among English authors by the end of the sixteenth century. Neither Polish nor English authors, however, argued against monarchy. They were in favour of a mixed polity, *monarchia mixta*, or, to use the term which gained currency in recent scholarship, a "monarchical republic"

(Collinson, 1987), which was to be based on the supremacy of the and aimed to preserve the liberty of its citizens.

A mixed government as presented first by Aristotle combined two types of mixture. One was a mixture of two or three types of political constitutions (for example, monarchy and aristocracy in Plato, or democracy and oligarchy in Aristotle, and subsequently monarchy, aristocracy and democracy in Polybius and Cicero) and the other was a proper mixture within human character which served to promote virtues. The second mixture is often overlooked by scholars interested in republican ideas, especially those who exclude Aristotle as having a major contribution to what became known in recent scholarship as the classical republican tradition (see especially Pettit, 1997). This omission, however, makes it impossible to understand the work of Goslicius which was much indebted to Plato and Aristotle, and many other Polish republicans of the fifteenth and sixteenth centuries. There is no doubt that some of the Renaissance authors, for example Contarini and Francesco Guicciardini, were skeptical about human nature and did not expect that virtuous character would predominate in any political community. But they did not exclude such character and instead saw institutional arrangements as the best safeguards against corruption. This indicates that rather than focusing on the primacy of virtue and character, they advocated either a balanced, mixed constitution like the one of Venice (Contarini) or a stronger role for the monarch combined with the normative basis of the republican political order (Guicciardini, 1998). In Poland-Lithuania this was the position of Krzysztof Warszewicki (1598) and Piotr Skarga.

The common background in Renaissance humanism (Goslicius studied in Padua and Bologna for his law degree) and in the classical republican tradition, as well as the political experience of their commonwealths, which aspired to achieve *de optimo statu reipublice*, make Goslicius' and Contarini's works very interesting examples of an early-modern republican theory that had important practical implications. Both treatises were to serve similar educational purpose. Goslicius' *De optimo senatore* (The accomplished senator), which was written as a *speculum principium* in a way that was similar to Erasmus' *Institutio principis Christiani* (1515), and numerous other mirrors for princes, was to provide instructions for the rulers, in his case for senators, but went far beyond such a task developing the

republican political theory deeply influenced by Plato, Aristotle and Cicero. Contarini's *De magistratibus et republica Venetorum libri duo* published in 1543 was of a different kind. It presented and discussed the constitution of Venice which for several centuries had successfully provided the institutional basis of the *de optimo statu reipublice* and was admired throughout Europe. In his remarkable treatise, written chiefly during Contarini's diplomatic service in Spain and completed afterwards (Gleason, 1993) he presented a political theory of a well-balanced mixed government which due to its solid institutional structure preserved Venetian *civitas libera* for many centuries. Sixteenth century Venice was thus portrayed as a model of a perfect government that could not be found anywhere else at the time. Interestingly, sixteenth-century Poland was presented by its political writers, such as Stanisław Orzechowski and Jan Zamoyski (1563), as aspiring to be "the second Rome" in a manner similar to their Venetian contemporaries, who were promoting Venice as a "new Rome" (Bowd, 2000, p. 427). This was a clear reference to the republican, mixed form of government as the most esteemed. It is interesting, however, that although both authors addressed the same question of the very foundations of a good political order, their answers differed significantly.

In what follows I will first discuss the approach of Goslicius as influenced by ancient political theory, especially by Plato and Aristotle. This should allow for a more general conclusion on the nature of republican theorizing that became prominent in Poland during the sixteenth century. Interestingly, although Venice was taken by many Polish authors, including Goslicius, as the best contemporary example of a free, well-ordered *rzeczpospolita* (*respublica*), none of them was much preoccupied with the institutional arrangements established by the Venetian constitution. Contarini's discussion of this peculiar institutional context which will be analysed next provides something that was missing in the Polish discourse and engages in a different *scientia civilis*. A comparison of these two visions should shed some light on the later development of both polities and republicanism in modern Europe more generally which largely followed Contarini and not Goslicius.

THE PRIMACY OF VIRTUE IN GOSLICIUS' *SCIENTIA CIVILIS*

The sixteenth century witnessed an exceptional political development of the *Rzeczpospolita*, which contemporary political writers would compare to that of the Roman and Venetian republics. They were not, however, interested in either imitating some of their institutional devices or in learning from their experience. The success of *Rzeczpospolita* was supposed to be as unique as that of Rome or Venice and resulted from the wisdom of its ancestors (Orzechowski, 1972) who designed the foundations for its final shape of a *libera res publica*, a free political community concerned with the public good and based on mixed form of government (*monarchia mixta* which at the same time was *respublica mixta*).

This was the context that was addressed in Goslicius' *speculum De optimo senatore libri duo* which was published in Venice in 1568 (the second edition was published in Basel in 1593). It is remarkable that from the very outset the treatise attracted more written commentary from foreign readers than from domestic recipients, particularly in Elizabethan England (Bałuk-Ulewiczowa, 2007). *De optimo senatore* was dedicated to the Polish king Sigismund Augustus and in many ways it referred to the Polish institutional and social context. Unlike Contarini interested in the real function of constitutional mechanisms, Goslicius argued that what was needed to sustain a good political order was a public philosophy (*civili scientia*), a deductive science that would focus on the very foundations of the polity and the guidance that it needed was derived from reason and the works of the greatest ancient philosophers. The purpose of this science was practical. Dedicating his book to king Sigismund Augustus, Goslicius expected that his work had an important practical dimension for it not only sought knowledge about *respublica* but was supposed to serve the commonwealth (Bałuk-Ulewiczowa, 2007). The starting point of his reflection is a conviction that the wisdom that is needed in a *respublica* above all else comes from the right reason, which is like a God on earth (Goslicius, 1568). Thus, his *scientia civilis*, which we could translate as "public philosophy" or "civic education" seeks knowledge that would promote the good of the public and thus would go beyond contemplation of pure nature of things. Goslicius shared the belief

common in the sixteenth century that philosophy which did not serve the commonwealth was of little use. His aim was to establish the principles of a *scientia civilis* which, like in Aristotle, was teleological, and concerned primarily with the *telos* of the political community. Thus, Goslicius argued that one had to determine first what was “the best life for men” and only then “the best form of government could be found” (Goslicki, 1733, p. 22). At each stage of his inquiry, he praises virtue as the highest principle for guiding action. His main conviction was that the character and well-being of a *respublica* depended on the character (virtue) of its citizens, and if there is no respect for virtue there can be no respect for the law whose source is the right reason. The normative order of a commonwealth – the law guided by reason – could not function well without supportive character traits among citizens; that is, without virtue. Goslicius, like Aristotle, praised mixed character seeking in humans, and not in impersonal rules or mechanisms, the real foundation of the commonwealth. True wisdom was to be attained by experience and virtue referred to the right type of action. What was to bind the individual and the community were, among other things, shared moral values – virtues supported by customs and the law: “For in the private happiness of the subjects consists the general and public happiness of the commonwealth” (Goslicius, 1733, p. 27). The ethical dimension of politics was of primary importance here as it was in Aristotle and Cicero. Goslicius, however, took a radical view that would dominate Polish republican discourse for many decades to come, emphasizing the quality of character in rulers and the ruled and expecting that the rulers or the guardians such as senators can only be guardians if they follow the path of the right reason, or, in other words, take responsibility for the common good (Grześkowiak-Krwawicz, 2012; Wagner-Rundell, 2008). There could be no virtue without the guidance of the right reason (Goslicki, 1733, pp. 7–8). Civic virtue required knowledge (in the Platonic sense) to promote the common good. Similarly to Seneca, Goslicius argued that the best life was a combination of *vita activa* and *vita contemplativa*, both guided by virtue. Although he had no doubt that the law was the real soul of *respublica* (*Lex anima reipublicae*), he saw it through the lens of the right reason that required virtuous conduct of citizens for the preservation of law and order. Without virtuous magistrates the commonwealth could not achieve its goal. Following Plato’s analogy presented in the

fourth book of *The Republic*, Goslicius argued that a commonwealth should possess four virtues: wisdom, courage, moderation and justice – similar to that of a good character of each man (Goslicki, 1733, p. 74). Thus, the moral constitution of a republic was of primary importance because it guaranteed the good life of citizens. Interestingly, as a future bishop Goslicius did not refer much to Christian ethics but was very much influenced by the Platonic-Aristotelian philosophical tradition, which was typical for the Renaissance thought, building a bridge not with the scholastic, but with ancient philosophy.

In practice, virtue meant the right type of action and its antithesis was corruption (Bruni, 1921; Patrizi, 1585; Rinuncini, 1953). Only in some forms of government virtue could play its formative role:

Monarchies and aristocracies are indeed the only forms of government in which the greatest regard is paid to virtue in all public sections, as the surest guide to happiness and the great promoter of the good and welfare of all communities and societies of men (Goslicki, 1733, pp. 133–134).

The account of different types of government presented in *Optimo senatore* served the same purpose as in Aristotle's *Politics* or Cicero's *De Re Publica* which was to identify the best form of a polity – real and ideal at the same time. Goslicius had no doubt that democracy could not be such a form:

For since liberty is the only great end and design of this form of government in which all things are managed and directed at the will and pleasure of the multitude, and subject to their violent and uncertain humours; for these reasons, there is in such a state very little regard to virtue and right reason (Goslicki, 1733, p. 29).

The condition, the character of a *respublica* depended primarily on the character of citizens, their manners, customs and above all virtues:

This form then, and constitution of a republic, we do readily prefer to all others, which naturally produces the best and most vertuous subjects; and wherein the three orders of King, Senate and People, have all the power committed entirely to their care (Goslicki, 1733, p. 35).

On this reading, political virtue serves the public good and the maintenance of public liberty whereas opinion and numbers which govern in democracy are above any true and unwavering standard of political action. If good government is restrained by good laws these have to be established in accordance with the strict rules of justice and good policy; this required *recta ratio*, the right judgment. Goslicius' starting point seems the normative foundation of a *respublica* and even when it is mixed with a description of the real, such as the Polish or Venetian constitution, it is the ideal that serves the purpose of putting the foundations to his *scientia civile*. This mode of thinking is evident in Goslicius' (1733, p. 39) conclusion that the best government is one in which the people are the happiest, and since virtue is the cause and foundation of all happiness, it must necessarily follow that the best government is the one in which the highest place is reserved for the most virtuous. Virtue needed to be proved in the public life and *De optimo senatore* can be read as a treatise on this topic.

In practical terms, the mixed constitution was the best way to achieve harmony and "political concord" which resulted from agreement between the upper, the middle and lower orders of mankind. Goslicius preferred mixed *respublica* as the form which "naturally produces the best and the most virtuous subjects" (Goslicki, 1733, p. 25). He located virtue in the Senate and the king but found it also in the citizenry composed of those who possessed political rights. Mixed government was seen in Poland as a source of unity following Cicero's argument that *res publica* does not exclude anyone. This unity could not be achieved without some supreme authority. The central theme of *De optimo senatore*, especially in its second part, is the examination of the role and character of senators presented in the manner of a *speculum*, an ideal vision which was supposed to have an educational function (Bałuk-Ulewiczowa, 2009). Goslicius had no doubt that the aristocratic element of the mixed constitution which is composed of the most virtuous citizens is the best guardian of the unity and well-being of the whole. His vision of the *respublica mixta* regards the aristocratic senatorial element as carrying the greatest weight politically and it responds to contemporary Polish realities. Additionally, Goslicius supported an elective monarchy arguing that the king should be endowed with the right to rule thanks to his royal virtues and the appropriate qualifications and only such a king

could be regarded as the divinely appointed accomplisher of God's will. Giving the example of Romulus – an elected king – Goslicius presented an outright denunciation of hereditary monarchy as a tyranny arguing that the election of the king is typical for freest peoples and those who hate tyranny (Goslicki, 1733, p. 61).

The very conception of a *respublica* focuses on the *telos* of a political community as evident in Aristotle and Cicero. The most important aspect of these considerations in Goslicius is his conviction that *respublica* has an ethical goal and is based on moral foundations, on the fulfillment of the requirements of virtue. This last qualification corresponds with both the political sphere (public virtue) and with the private sphere (virtuous life) that cannot be entirely separated – a citizen is required to perform civic virtue, but that is possible only if he is already a virtuous person. Contarini, as will become clear in the next section, was more skeptical about this suggestion, arguing that it was almost impossible to secure the highest offices in a polity to the most virtuous and thus, while praising senate, he also stressed the importance of formal rules that would keep corruption at bay.

For Polish political writers in the sixteenth century, the Commonwealth of Venice was the key point of reference along with the Roman Republic. They saw in the Polish constitutional arrangements and the way the political structure functioned including the sphere of liberty under the law a clear resemblance to the other two free commonwealths. Goslicius must have been familiar with Contarini's approach and the way the Venetian constitution functioned. However, his philosophical perspective (like that of other Polish republican writers of the sixteenth and seventeenth centuries) was different and more radical. In *De optimo senatore*, he praises Venice in remarkable words:

It was the particular glory of the Lacedemonians that they remained without any alteration in their manners and customs, in their laws and constitutions, or in the form of their government, for seven hundred years together; and a much greater share of the same glory justly belongs to the Commonwealth of Venice which commonwealth has for a thousand years remained unaltered and unshaken, and without any visible change in its constitution (Goslicki, 1733, pp. 33–34).

The passage can be read as a statement of his political creed,

a belief and trust in the permanence and excellence of the Venetian constitution, and also the conviction that Venice should serve as the model for Poland to emulate, or indeed the model Poland was already emulating (Bałuk-Ulewiczowa, 2009, p. 104).

In fact, he might have been convinced that Venice and Poland-Lithuania had indeed achieved a stable and lasting political order, as both were mixed republics, although based on slightly different principles. Like Contarini, Goslicius finds the very foundation of Polish laws, customs and liberty in the virtues of the predecessors – “the old Poles”: “Their first and greatest wisdom was to make virtue their sole guide” (Goslicki, 1733, p. 114). His *scientia civilis* follows this conviction much further than Contarini. Focusing on the ethical dimension of politics he seems to be treating the institutional dimension as of secondary importance, as if assuming that institutions are only a mechanism that can be modified and improved as long as the very essence of the republican order is intact, and as long as they serve this very essence.

The centrality of virtue in Goslicius’ treatise is evident at all levels of reflection that he presents. It is seen as the most desirable foundation of a good political order and built into the structure of a mixed government where the middle order, that of senators, is expected to be always guided by virtue in all political reasoning and decision-making. It is hard to determine how realistic this account could be. Frequent reference to Plato would suggest that Goslicius is presenting a philosophy of government which is purely normative and thus prescriptive; the frequent mentions, however, of the Polish constitution and especially of the authority of the monarch and that of the senate indicates that his account is also a reflection upon the existing form of government which exceeds other forms in virtue and prudence that arises from the chief virtue which is wisdom. Reference to Cicero’s lost *De res publica* and his phrase *moderatoris rei publicae*, the phrase found already in Stanisław Zaborowski (1507), also suggests the practical underpinning of his work. Goslicius does not present a political program, but a *speculum*, a mirror for those who are naturally destined to be virtuous and through their wisdom and the recognition of the common good can unite the whole political community (Stępkowski, 2009). The mirror he created

was designed to have a two-way effect: the presentation and promotion of Poland-Lithuania to the international reading public, and of the Italian humanist intellectual and political culture to his compatriots,

and his contribution to political literature written in the *speculum* mode “was a specific Polonisation of the image of the Ideal Senator” (Bałuk-Ulewiczowa, 2009, p. 128).

GASPARO CONTARINI AND THE “MECHANIZATION OF VIRTUE”

At the beginning of the sixteenth century, the miracle of Venice and its stable constitution became subject of great interest in the rest of Italy and later in Europe, notably in Poland-Lithuania and England. Venetian historiographies further reinforced the myth of Venice (Skinner, 2002). The Venetian Republic was praised by Henry of Rimini (1472) at around 1300 as the best embodiment of a mixed government, and the myth was articulated by Pier Paolo Vergerio in his *De Republica Veneta* (ca.1400) in which he saw civic greatness combined with the preservation of peace as of central importance for Venice’s success (Grubb, 1986; Martin, 1993; Gaeta, 1961). In 1500, Domenico Morosini followed this with his *De bene instituta Republica* and in 1520s Gasparo Contarini composed his masterpiece *De magistratibus et republica Venetorum*, published posthumously in 1543. Contarini’s family was prominent in the public life of Venice for several centuries and its ancestry went back to the founding moment of the Venetian republic in the eight century (Gleason, 1993). Unlike the previous works on Venice, Contarini’s treatise “had a traceable impact in many countries” (Pocock, 1975, p. 320). To become “the great source that fed republican thought in monarchical centuries” (Gilbert, 1967, p. 184). Contarini portrayed the Republic of Venice as unique among Italian city states and this picture became of special importance at the time when monarchical and absolute rulers started to dominate Europe. Three of his ancestors had been elected to the office of Doge and five other members of his family held this position after his death. He studied at the University of Padua to

begin his service to the Venetian Republic in 1518 as a member of the Great Council, and at some point a member of the Council of Ten, the special executive council for secret affairs and state security. His main occupation, however, was within the diplomatic service (Gleason, 1993). Contarini was also a theologian and a highly successful prince of the church who was made cardinal in 1535 by Pope Paul III. Interestingly, his views on Venice and politics presented in *De magistratibus* were secular and similar to the views of the future bishop Laurentius Goslicius. Closely involved in public affairs of his Serenissima Venezia, he had an ideal background and position to compose a political work of great importance for his contemporaries in Venice and in Europe, and for future generations of republican authors who would find in it an invaluable source of political knowledge.

Venice portrayed by Contarini was a free commonwealth, a *civitas* that was born free and sovereign and remained such due to the true harmony of its well-designed mixed form of government, its preoccupation with liberty, justice, virtue and wisdom in public life. Similar statement can be found in Polish republican treatises of the sixteenth century (Opaliński, 2002; Pietrzyk-Reeves, 2020), although, especially in the work of Andrzej Frycz Modrzewski, they also encouraged constant civic vigilance and improvement of both the laws and the mores so that corruption could be kept at bay.

Contarini's work addresses the most important problem in republican political theory which Goslicius and others were also preoccupied with: how it may be possible to construct and maintain constitutional arrangements of a well-functioning republican order and promote a credible commitment to them, when the body politic itself is constituted by imperfect and self-centered human beings. It portrays the problem of collective human action based on a long-lasting experience of the Venetian Republic and draws conclusions for future generations. Contarini learnt from the Venetian constitution and Venetian history that the real source of a *libera respublica* was in the law, in those sacred laws established by Venice's fathers and seen as the only source (except God), higher than man himself, of a lasting political order. Man's fallibility could not be overcome, but it could be neutralized or constrained by a higher order of rules translated into an institutional framework that shapes political action.

De magistratibus et Republica Venetorum presents the complex institutional structure of the Venetian republic and situates Venetian experience in a historical and philosophical context, but above all it reveals how institutional and legal arrangements could sustain a thriving republic allowing for true citizenship in the Aristotelian sense of ruling and being ruled in turn and securing a credible and lasting commitment to the principles of the political community. This is the most important aspect of Contarini's work for our analysis. The government of law is always superior to the rule of man; this statement is perhaps the best justification for a mixed polity, whether it is a mixed monarchy or a mixed aristocracy. Both Contarini and Goslicius praised the law as a unifying principle of a *res publica*, but they also understood that civic unity required some supreme authority, a monarch or a Doge whose was to give special care to the common good, its preservation and the perfection of civil agreement to direct everything with "moderation and practical wisdom" (Contarini, 1599, p. 40). The same topic was addressed in 1459 by Poggio Bracciolini's *Laudem Rei Publicae Venetorum* in which he observed that the key to Venice's achievement was the fact that the city was ruled by many ancient and noble families, so that public offices were entrusted only to persons of outstanding capacities within the ranks of the nobility. In such a system no role was prescribed to the body of the people, be it the entire nobility like in the Polish case where the principle of equality, birth alone, was decisive when it came to political rights, including the right to participate in legislation. With such measures Venice could avoid internal discord and dissension. In Goslicius, it was political virtue located in both the monarch and the senate that served the public good and the maintenance of civil liberty.

Contarini's political theory emerged along his analysis and praise of the Venetian constitution. His method was empirical, and similar to that of Aristotle's presented, for example, in his *Constitution of Athens*, but his conclusions were general and prescriptive, and as such they were meant to contribute to contemporary European political ideas and understanding (Pullan, 1973; Gilbert, 1968). The exposition of the principles upon which the Venetian government was based also served a domestic purpose, as it was a lesson for contemporaries on the key constitutional principles that needed to be preserved also in the future.

Venice as a “self-conscious republic of the Renaissance type” (Bouwsma, 1968) managed to avoid political crisis which troubled republican Florence at the time. This was due not only to historical circumstances, but above all due to its harmonies and well-established constitution. In comparison with the Polish fundamental laws that Goslicius referred to, the Venetian constitution came into being much earlier and was crafted by the wisdom of its great ancestors. While the Polish political order was still in the making around 1570s, especially when it came to the rules of succession, the Venetians could rely on an institutional structure that had provided stability and political concord for a few centuries. The guardians of the political order in both commonwealths were the nobles – the mind and the soul of the state whose created social order reflected the hierarchical cosmic order. The fundamental role of the aristocracy in Venice was well depicted in the humanist literature and continued to provide a starting point of the political analysis found in Contarini. Although Venice was perceived as an aristocratic republic in which the nobility governed, the state relied on the consent of the governed, and their trust in the guardians of the commonwealth (Gleason, 1993). The mixed system of government required moderation which the nobility was able to provide (Contarini, 1599, p. 19). This moderation which Aristotle portrayed as the main virtue of the middle class in a mixed polity, in the Polish context was located in virtuous character whereas in Venice it was translated into a wider legal-institutional structure which would secure moderation when the moral character was likely to fail. Civic concord in Venice found its source not only in the mixed government, but also in the wisdom of the nobility without which moderation could not be attained. It was, however, the institutional order embedded in wise laws that were established by the founders of the Republic that provided not only for a special role of the nobility and their enjoyment of liberty, but above all for a just, stable and long-lasting commonwealth. In this process, wisdom and other key virtues of the ancestors of Venice guided them in such a way that they could understand the requirements of justice and turn them into the very foundation of the new political order. Such an order, however, was not to rely purely on virtue – the sense of justice of those who govern, but on an institutional mechanism which would guarantee that the just order functioned even when its guardians

lacked in virtue. In other words, the Venetians benefited from the laws that eliminated passions, kept corruption at bay and led to rational decisions (Contarini, 1599). This very aspect of the Venetians' constitution, clearly understood and valued in Contarini's account, was described in recent scholarship as the "mechanization of virtue". This phrase is particularly useful when explaining the differences between Goslicius' and Contarini's positions and more broadly for a comparison of the very foundations of both commonwealths.

Like Goslicius, Contarini regarded virtue as playing an important role in a well-ordered commonwealth; it was not virtue alone, however, that secured community's well-being, but virtue built into a complex institutional structure of a mixed constitution. Virtuous conduct of various types of magistrates would not arise simply from their virtuous character but from an institutional structure that kept corruption at bay. In remarkable words, he recognizes, as it were, the foundational role of virtue which gives rise to an institutional order:

Our ancestors delighted not on vaineglorie or ambition, but had only their intensive care to the good of their country and common profit. With this then exceeding virtue of mind did our ancestors plant and settle this such a commonwealth (Contarini, 1599, p. 6).

The ancestors and founders of Venice

used such a moderation and temperature, such a mixture of all estates, that this only city retains a princely sovereignty, a government of the nobility and a popular authority, so that the forms of them all seem to be (Contarini, 1599, p. 21).

An actualization of virtue is not located in human character alone, but in human conduct which is shaped by lasting institutional principles. This process is perhaps best described in contemporary scholarship as "the mechanization of virtue". The phrase was used by Pocock (1975, p. 285) when referring to Contarini's observation that Venetians managed to construct laws that made citizens act in a virtuous manner and thus contributed to the endurance of the republican institutions and the republican spirit:

If one thought of *virtù*, as one might, as the taking of decisions directed at the public good, and if one thought of the *sala del consiglio grande* as an enormous physical device for eliminating extraneous pressures and ensuring — almost enforcing — rationality in choosing for the public good, then one thought of Venetian government in a way for which such a phrase as “the mechanization of *virtù*” though anachronistic, is not inappropriate. No less than the image of a Polybian perfection of equilibrium, the belief that the Venetians had achieved this was a potent element of the *mito da Venezia*.

That myth asserted that Venice created a wide range of regulations for decision-making which ensured both the rationality of every decision and the virtue of every decision-maker. Venetians were not “inherently more virtuous than other men, but they possess institutions which make them so” (Pocock, 1975, p. 324). The mechanization of virtue was a process of subjecting human passions to some firm principles and rules that supported and at the same time demanded moral and ethical behaviour. The virtue of the founders of Venice was translated into the laws that became “sacred” and their role was to preserve virtue and protect from corruption of any kind. It was not so much the moral character of the citizens, as Goslicius assumed, but rather the legal mechanisms – the establishment of fundamental enduring laws and legal principles – that was of key importance for the Venetian commonwealth in which sovereignty, the *summa imperii*, belonged not to men, but rather to the law (Silvano, 1993, p. 88).

In reality, the mechanization of virtue was a response to a pessimistic view of human nature which we also find in Florentine political writings of the time, especially in Machiavelli and Guicciardini. This pessimistic view was less prominent among Polish and Lithuanian political writers of the sixteenth century such as Goslicius, Frycz Modrzewski, and Andrzej Wolan (Pietrzyk-Reeves, 2020). If philosophical reflection on politics is to some extent guided by historical or factual evidence, then obviously it would be difficult to disagree with the skeptical view of human nature, but philosophical reflection usually goes beyond facts and is interested in the essence of things, in the very nature of what it investigates. For the Polish political culture of the sixteenth and seventeenth centuries, Goslicius’ position might not have been very practicable, but it certainly dominated political discourse and seemed to be in tune with what we would call today

the national character which was not likely to be borrowed from other nations even if they were as successful as the Venetians.

Contarini's work had a clear purpose of educating other nations in political matters. *De magistratibus et republica Venetorum* remained a primary source of knowledge on how Venetians themselves understood the institutional robustness of the republic and the essence of their commonwealth. It "became the great source that fed republican thought in monarchical centuries" (Gilbert, 1967, p. 184), an inspiration for many political theorists in Italy and beyond, especially in Poland and England in accordance with Contarini's wish which he clearly expressed. In Florence Savonarola sought to remodel the Florentine polity on Venetian principles (Bowd, 2000), whereas in England James Harrington took the Venetian institutional framework of government as a model of an enduring political order free of factional politics (Wootton, 1994; Worden, 1994) and his work, inspired by Contarini, was to have a significant impact upon the American Founding Fathers, thus making Contarini at least an indirect source of influence upon American constitutionalism. For the Polish-Lithuanian Commonwealth, however, the model of Venice served to confirm the righteousness of its own political and institutional choice that led to the establishment of a republican order that was expected to be equal in greatness to that of both Rome and Venice (Pietrzyk-Reeves, 2012).

CONCLUSION

Goslicius had no doubt that it was the Commonwealth's interest and task to educate citizens, "to make all her citizens and subjects good that she herself may be so too" (Goslicki, 1733, p. 87). The goal of such education was to instill virtue. The political theory presented in *De optimo senatore* shows one of the central strands within Polish republicanism. The reliance on the virtuous character of citizens and their commitment to the public good would remain one of the major aspects of the republican discourse in the seventeenth century, at the time when English and Dutch republicans would turn against monarchy to look for the best institutional solutions to protect liberty of citizens and the rule of law. The language of virtue which dominated

political discourse in Poland-Lithuania was well rooted in the ancient Greek ideal of a good life in a political community, which required above all virtuous character. It was guided by the conviction that "Virtues make man happy and blessed, and not only man but also the Commonwealth" (Górnicki, 1961, p. 453). Goslicius uses this language to build his political theory and more broadly a project of civic education for the monarchical republic of Poland-Lithuania. Others followed, emphasizing repeatedly that the only safeguard against corruption can be found in the right conduct guided by civic virtue (Grześkowiak-Krwawicz, 2018). The concept of virtue became an essential part of a coherent ideal of the Rzeczpospolita. Goslicius' work is very demonstrative in this respect as it utilizes both philosophical argumentation and political practice or practical wisdom. He did not look for other examples of a well-ordered commonwealth such as Venice to learn from them or imitate their concepts or practical solutions as he believed that his own Commonwealth was already in possession of sufficient solutions, although there was still much room for the improvement of moral character. Hoping for such an improvement, many other republican writers in the sixteenth and seventeenth centuries, and the in first half of the eighteenth century (Pietrzyk-Reeves, 2015), would, as it were, neglect the need for serious institutional and legal reforms that could improve the functioning of state institutions on the one hand, and the situation of the two other estates, the city dwellers and the peasants, on the other hand. It is not the aim of this article to explain why this was the case, but perhaps a preliminary explanation can be found in the privileged position and the number of Polish-Lithuanian nobility whose understanding of this position was closely linked with their service to the Commonwealth and their constant need to secure their liberty as citizens. Thus, the shift of emphasis from virtue to institutions evident for example in Sir Thomas Smith and manifest in the seventeenth century in James Harrington, followed then by the American Founders and Hume, had no fertile ground in the discourse of Poland-Lithuania until late eighteenth century.

One of the major conclusions of Contarini's close analysis of all positive aspects of the Venetian political order can be summarized in a sentence that is found in book one of his treatise:

I cannot well resolve whether mankind be more beholding for any other thing to nature (the mother of all things), than it is for this invention of laws,

and even if virtuous men were found to take care of the government,

yet neither on this condition were the rule of man to be wished for before the government of laws: for he being of a mortal and frail nature could not long enjoy that function, when laws (as I said) do in a manner concur with eternity (Contarini, 1599, p. 24).

What can bring perfection to a government is then found in the eternity, stability and predictability of the laws and not in the expectation that virtuous citizens will guarantee that the political community and its liberty will flourish. The myth of Venice, which inspired a lot of attention in Italy and Europe from early times, had two important political aspects: “the one was that Venice was the city of liberty, the other that Venice was a city of domestic peace and stability” (Gilbert, 1968, p. 466). The same could have been largely said about Poland in the sixteenth century until the first interregnum in 1572–1573.

Goslicius and Contarini agreed that the goal of the commonwealth, first defined by Aristotle, was the well-being of the people. But Contarini was quick to add:

There have been many commonwealths which have far exceeded Venice as well in empire and in greatness of estate, as in military discipline and glory of their wars; yet there have not been any, that may be compared with this of ours, for institutions and laws prudently decreed to establish unto the inhabitants a happy and prosperous felicity (Contarini, 1599, p. 10).

The institutional order of Poland-Lithuania was still in the making at the end of the sixteenth century and its painful gaps were to be revealed during the first and second interregna in 1572–1573 and 1574–1576. Having the right to legislate and accept or block any law the nobility had to seek consent only within the upper stratum of society. Goslicius understood that danger and saw a solution in securing a strong position to the senate in the mixed government so that those who were truly virtuous had a privileged position in the decision-making process. This, however, could not be a practicable

solution in the later epoch, when the consent of all citizens was required under the institution of *liberum veto*, and it could not work with the election of the king which was based on equal participation of all noblemen (*electio viritim*).

REFERENCES

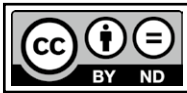
- Bałuk-Ulewiczowa, T. (2009). *Goslicius's Ideal Senator and His Cultural Impact over the Centuries: Shakespearean Reflections*. Kraków: PAU.
- Bałuk-Ulewiczowa, T. (2011). Goslicius's Treatise of the Ideal Senator: The Englishman's Epitome of Polish Republicanism. *Kultura i Polityka*, 9.
- Bouwsma, W. (1968). *Venice and the Defence of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Bowd, S.D. (2000). The Republics of Ideas: Venice, Florence and the Defence of Liberty, 1525–1530. *History*, 85(279), 404–427.
- Bracciolini, P. ([1459] 1982). *Oratio in Laudem Rei Publicae Venetorum*. Florence.
- Bruni, L. (1921). *Historiarum Florentini populi libri XII e rerum suo tempore gestarum commentaries*. Emilio Santini (Ed.). Citta di Castello.
- Cicero (1999). *On the Commonwealth and On the Laws*. J.E.G. Zetzel (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Collinson, P. (1987). The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 69(2), 394–424.
- Contareno, G. (1551). *De magistratibus et Republica Venetorum libri quinque*. Venetiis: Apud Baldum Sabinum.
- Contarini, G. (1599). *The Commonwealth and Government of Venice*. L. Lewkenor (Trans.). London.
- Czartoryski, P. (1963). *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gleason, E.G. (1993). *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*. Berkeley: University of California Press.
- Gaeta, F. (1961). Alcune considerazioni sul mito di Venezia. *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 23.
- Gilbert, F. (1967). The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice. *Studies in the Renaissance*, 14.
- Gilbert, F. (1968). The Venetian Constitution in Florentine Political Thought. In N. Rubinstein (Ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence* (pp. 463–500). London: Faber and Faber.

- Gleason, E. (1993). *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.
- Górnicki, Ł. (1961). *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich* [1616]. In Ł. Górnicki, *Pisma*. Vol. 2. Warszawa: PIW.
- Goslicius, L. (1568). *De optimo senatore libri duo*. Venetia.
- Goslicius, L. (1593). *De optimo senatore libri duo*. Basilea.
- Goslicki, W. ([1733] 2010). *The Accomplished Senator*. In *Two Books*. Mr. Oldisworth (Trans.). London. Reprint Gale Ecco.
- Grubb, J. (1986). When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography. *Journal of Modern History*, 58(1), 43–94.
- Grześkowiak-Krwawicz, A. (2012). *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. Leiden: Brill.
- Grześkowiak-Krwawicz, A. (2015). *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Guicciardini, F. (1998). *Discorso di Logrogno*. In A. Moulakis, *Republican Realism in Renaissance Florence: Francesco Guicciardini's Discorso di Logrogno*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Henry of Rimini (1472). *Tractatus de Quatuor Virtutibus Cardinali*. Strasbourg.
- Koranyi, K. (1967). *La costituzione di Venezia nel pensiero politico della Polonia (Eta del Rinascimento)*. In M. Brahmer (Ed.), *Italia, Venezia e Polonia. Tra umanesimo e rinascimento* (pp. 206–214). Wrocław: Ossolineum.
- Kot, S. (1947). *Venezia vista dai polacchi nel corso dei secoli*. Venezia: F. Montuoro.
- Martin, J. (1993). *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Muir, E. (1981). *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton: Princeton University Press.
- Opaliński, E. (2002). Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance. In Q. Skinner, & M. van Gelderen (Eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*. Vol. 1 (pp. 147–168). Cambridge: Cambridge University Press.
- Orzechowski, S. (1972). *Mowa na pogrzebie Zygmunta I* [Funeral Oratio]. In S. Orzechowski, *Wybór pism* (pp. 3–88). Wrocław: Ossolineum.
- Palczowski de Palczowice, P. (1604). *Status Venetorum sive Brevis tractatus de origine et vetustate Venetorum*. Cracoviae.
- Patrizi, F. (1585). *De institutione reipublicae libri novem*. Paris.
- Peltonen, M. (2002). Citizenship and Republicanism in Elizabethan England. In Q. Skinner, & M. van Gelderen (Eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*. Vol. 1 (pp. 85–106). Cambridge: Cambridge University Press.

- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2012). *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2015). Kontynuacja i zmiany w polskim republikanizmie XVII i XVIII wieku. *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 67(1), 45–74.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2020). *Polish Republican Discourse in the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pullan, B. (1973). The Significance of Venice. *Bulletin of The John Rylands University Library*, 56(2), 443–461.
- Rau, Z. et al. (Eds.) (2016). *Magna Carta: A Central European Perspective of Our Common Heritage of Freedom*. London: Routledge.
- Rinuccini, A. (1953). *Lettere ed orazioni*. V.R. Giustiniani (Ed.). Firenze.
- Sallust (2017). *The Conspiracy of Catiline*. Q. Curtius (Trans.). In Sallust, *The Conspiracy of Catiline and The War of Jugurtha*. Fortress of the Mind Publication.
- Silvano, G. (1993). *La "Repubblica de' Viniziani". Recherche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*. Firenze.
- Skinner, Q. (1990). The Republican Ideal of Political Liberty. In G. Bock, Q. Skinner, & M. Viroli (Eds.), *Machiavelli and Republicanism* (pp. 293–309). Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*. Vol. 2: *Renaissance Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, T. (1982). *De Republica Anglorum: The Maner of Gouvernement or Policie of the Realme of England*. M. Dewar (Ed.). Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Stanisław of Skarbimierz (1997). *Mowy wybrane o mądrości*. Kraków: Arcana.
- Stępkowski, A. (Ed.) (2009). *O doskonałym Senatorze studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Gosliciusiego*. Warszawa: Kancelaria Senatu RP.
- Varsevicii, C. (1598). *De Optimo Statu Libertatis Libri Duo*. Cracoviae: Jan Januszowski.
- Wagner-Rundell, B. (2008). *Common Wealth, Common Good: The Politics of Virtue in Early-Modern Poland-Lithuania*. Oxford: Oxford University Press.

- Wootton, D. (1994). Ulysses Bound? Venice and the Idea of Liberty from Howell to Hume. In D. Wootton (Ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Worden, B. (1994). Harrington's *Oceana*: Origins and Aftermath, 1651–1660. In D. Wootton (Ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Zaborowski, S. ([1507] 1878). *Tractatus de natura iurium et bonorum regis et reformatione regni ac eius reipublicae regimine incipit feliciter*. In M. Bobrzynski (Ed.), *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit monumenta litteraria*. Cracovia: Acad. Litterarum.
- Zamoyski, J. (1563). *De Senatu Romano libri duo*. Venetiis: Ziletti Giordano.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



DAVID B. INGRAM

<http://orcid.org/0000-0002-2435-3949>

Loyola University Chicago
dingram@luc.edu

DOI: 10.35765/HP.2575

The Crisis of Democracy and the Legitimate Rule of Law: Kelsen, Populism, and the Politics of Recognition

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: This essay examines how deliberation and recognition contribute to our understanding of democracy as a form of government combining two sources of legitimacy, one based on a legal procedure and the other based on ideological faith commitment.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Although joint deliberation about policy aims and recognition of person's political identities are often assumed to be complementary (Habermas, 1996; Honneth, 2014; Taylor, 1994), I argue that this need not be the case. Political identities oriented by faith commitments pose a challenge to deliberation oriented by rational compromise. A one-sided emphasis on deliberation or recognition as exclusive sources of democratic legitimation threatens to debase the *res publica* to an arena of identity politics whose populist proclivities are antithetical to liberal democracy. Exacerbating this trend is the phenomenon of political polarization caused in large part by the economic stratification and socio-cultural fragmentation of a global, digital form of capitalism. My method for examining and resolving the problem relies on notable philosophers who have written about the legal and political implications of deliberation and the politics of recognition: Charles Taylor, Jürgen Habermas, and Hans Kelsen.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The paper begins by summarizing the importance of recognition for political life and its ambivalent humanistic and nationalistic (and sub-nationalistic) senses (Part 1). I then turn to Kelsen's critique of recognition as incompatible with the rule of law, followed by his

Suggested citation: Ingram, D.B. (2024). The Crisis of Democracy and the Legitimate Rule of Law: Kelsen, Populism, and the Politics of Recognition. *Horizons of Politics*, 15(50), 125–146. DOI: 10.35765/HP.2575

qualified endorsement of recognition, understood as a necessary political ethos underwriting a liberal, deliberative form of democracy (Parts 2 and 3). Turning to our contemporary democratic crisis, I show how structural transformations within and between political parties and the public sphere have given rise to authoritarian forms of populism (Part 4). I conclude by noting how imperatives within digital capitalism produce ambivalent effects regarding the restoration of the *res publica* to a forum for political deliberation.

RESEARCH RESULTS: The paper shows that competition between deliberative and recognitive forms of democratic legitimation is not rivalrous but mutually beneficial.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The paper concludes that the current legitimation crisis has fostered a populist reaction against liberal democracy. It proposes an innovative approach to understanding this reaction in terms of the failings of one-sided deliberative and recognition-based forms of democratic politics. It recommends a restoration (or reinvention) of these forms in healthy combination at the level of party-based political reform and reform of the public sphere.

KEYWORDS: DEMOCRACY, POPULISM, Kelsen, Taylor, Habermas

INTRODUCTION

Deliberative and recognitive conceptions of democratic ethos align with two conceptions of how we conceive the legitimation of law as morally obligatory: as an outcome of fair cooperation oriented toward rational conciliation for the sake of the common good or as a direct entailment of a mutually recognized ethos whose adherents regard as true. In the former (deliberative) conception, a fair procedure that recognizes individuals as bearers of a universal human right not to be coerced without their rational consent holds primacy over individuals' particular value commitments (Habermas, 1996). By contrast, a politics of recognition bids us to acknowledge the embeddedness of our particular value commitments (interests, identities, and perspectives) in ways of life held on faith alone, the existential urgency of which is beyond deliberative compromise (Mouffe, 2013).

Theorized as exclusively deliberative or recognitive, democracy fails to provide ethical justification for law. I argue that this fact explains today's widespread belief that democracy is suffering

a legitimization crisis, specifically broad discomfort with traditional political parties whose elite leadership is popularly viewed as too willing to compromise their party's constituents' interests for the sake of passing laws that their opponents can support. Conversely, it also explains current skepticism about anti-elitist populist movements that seek to replace these leaders with charismatic, authoritarian figures who claim to speak for the people and their narrowly recognized vision of the law (Urbinati, 2019).

My essay explores the theoretical and practical possibility for mitigating, if not resolving, the current crisis of democracy. I hypothesize that mitigating this crisis would necessitate revitalizing traditional political parties as parties of intra- and inter-party deliberation that simultaneously recognize (and prioritize) the particular value commitments of their constituents. I suspect that the condition for promoting such a transformation would include de-polarizing the public politically (e.g., educating them about media disinformation and manipulation) and fostering trust and cooperation based on policies that reduce social inequality and other causes of political antagonism.

Before proceeding further, allow me to clarify my approach. A perennial philosophical question that arises whenever one is applying a normative ethical theory to evaluate and/or explain social reality is: How can this theory be justified as setting forth ideal norms for criticizing and reforming really existing social practices and institutions? My approach assumes that the iconic theories it proposes to examine can be justified only to the degree that they describe actual normative expectations that most participants in political life share, and indeed must share, if that form of life is to count as democratic for them. Because these expectations – to secure peaceful cooperation under mutually acceptable legal conditions and to acquire governing power as a member of a party whose members recognize their own understanding of law and polity as uniquely true – stand in a relationship of tension, it is important to know whether (and if so, how) this tension can be managed so as to preserve a stable and ethically vibrant democracy.

I submit that a stable and ethically vibrant democracy manages this tension by emphatically maintaining a legitimate rule of law, which, following Hans Kelsen's pioneering legal philosophy, constitutionally limits the politics of recognition in a way that endorses

a liberal democratic ethos of deliberation and recognition. Such a vision of legitimacy should nurture political parties that function to pursue partisan agendas by means of inter- and intra-party forms of impartial deliberation and compromise. I test this hypothesis by examining the rise of new populist movements and parties that appear to function differently, by being less partisan along the familiar Left/Right political spectrum and less deliberative in identifying with mandates of a charismatic leadership. My essay incorporates a philosophical analysis of populism and political parties in terms of their competing ethical assumptions, which, to reiterate my earlier thesis, can be correlated with argumentative deliberation and social recognition, respectively. It concludes by recommending policies by which political parties can better integrate their partisan and deliberative functions with new forms of digital populism, thereby becoming more democratically inclusive and accountable. In this regard I assume that national solidarity, deliberative political behavior, and political polarization (identity politics and partisanship) are sensitive to growing economic stratification and dislocation.

1. IDENTITY AND THE POLITICS OF RECOGNITION

When Charles Taylor composed his famous essay on the politics of recognition over thirty years ago (Taylor, 1994), he challenged the liberal idea that equal treatment before the law entailed recognizing only the bare humanity that we share with everyone else. To this liberal idea he added another that stressed the ethical urgency of recognizing our identities as individuals and members of groups.

Despite the Romantic ideal of authenticity, which says that each should strive to realize their innate personalities by living only in conformity to themselves, Taylor, citing a venerable tradition extending from Aristotle to Hegel, maintained that our individuality only emerges by conforming to and identifying with others in relations of solidarity. Individuation depends on socialization. Who we are is determined by our relationships with others. It is others after whom we model our behavior and from whom we derive our beliefs, values, and feelings of love and hate. This elemental dependence on others presupposes a positive attachment to at least

some of them. Whether or not I can be said to identify with them, I certainly identify with and internalize part of what they stand for. This identification would not happen unless they affirmed me. It is they, after all, who encourage my behavior, beliefs, feelings, and desires. Thus, who I am depends on others not only encouraging me to be a certain way but on their abiding confirmation of my being the person they approve of. In this respect, my certainty of who I am depends on others recognizing me as such.

So understood, the politics of recognition that Taylor addresses reflects the fact that we relate to each other politically not merely as embodiments of one and the same humanity, the dignity of which requires universal legal recognition in the form of equal rights and sameness of treatment. Rather, we also relate to each other as individuals whose distinct interests, values, and social perspectives, in short, attachments to 'friends like me' and antagonisms toward 'foes like them,' generates partisan moral recognition and group identification. Here, unlike my rational, cosmopolitan "identification" with humanity, affective solidarity with others like me matters most directly and as is often the case most supremely. This becomes apparent in cases involving group-specific entitlements, such as affirmative action quotas, religion-based exemptions, guaranteed proportional political representation of women and minorities, and regional self-governance of indigenous peoples and sub-nationalities. In these instances, the demand for differential and exceptional treatment exceeds the demand for formal, uniform protection against discrimination. Such demands, in turn, cannot but divisively influence the way we understand our legal rights; we thus find ourselves embroiled in a dual-sided political struggle for the hearts and minds of others.

This tension can also be framed in terms of the classical opposition between reason and experience as competing sources of morality. Recognition of our universal humanity is made possible by means of conceptual abstraction; it reveals a largely innate species-relative capability potential, such as the mature ability to hold oneself and others to rational account, that marks out a minimum threshold for respecting the dignity of persons.

Reason might not be as free standing of social recognition as some philosophers claim it is. Even if it were, so that recognizing a person's

humanity were possible without socially interacting with them, it would not suffice to recognize their individuality; for I discover the individuality of the other not by abstraction, but by social engagement. Furthermore, to fully understand the other's individuality involves some appreciation of it; the less we appreciate a person the more likely we are to dismiss or overlook aspects of their personality that are positively noteworthy (demonizing someone almost invariably reduces them to a caricature or faceless stereotype). Such appreciation esteems what they have done or lovingly nurtures who they are and aspire to be (Honneth, 1996; Ingram, 2021). They in turn enable me to discover myself by affirming and confirming who I am. In this way we find ourselves attached to and identified with particular persons in relationships of ethical solidarity that cannot be extended to humanity as such without suffering dilution. Limited communities of partial (and partisan) care thus compete with cosmopolitan moral duties to unknown strangers. Taken to the extreme, such tribal proclivities threaten to extinguish our respect for equal human rights and democratic fairness.

Liberal theorists such as John Rawls (1993), Jürgen Habermas (1996), and Taylor (1994) have proposed to mitigate this tension by proposing the idea that our partisan loyalties should be held in check by our fundamental duty as citizens to live together peacefully according to a mutually accepted legal framework establishing fair terms of cooperation. The underlying assumption here is that because our shared identity as citizens committed to peaceful coexistence is rational, it should take precedence over and inform our non-rational, non-shareable partisan identities.

But is that always so? Peaceful coexistence – no matter how oppressive – is not always rationally preferable to civil war. Religion, with its potential subordination of secular life to otherworldly salvation, presents another challenge to this line of reasoning. As Taylor and others have observed, any secular belief of deep existential import can rise to the level of religious commitment. Duties of citizenship might also be upheld as part of a superordinate civic faith. Whether that faith is tied to a cult of patriotic nationalism (as Rousseau taught) or to more cosmopolitan ideals, such as respect for human life and individual dignity, there is no escaping the fact that liberal notions of democratic citizenship, despite their rational claim to universality, are

no different than non-rational ideologies, both secular and religious, that claim to be universally true. Indeed, human rights and civic duties, no less than religious beliefs, can be “weaponized” to suppress social revolts of oppressed groups. Lacking the natural foundation of myth, such modern ideologies must prove their truth in a politics of recognition. In sum, secular liberalism marks out an identity (a locus of identification) that competes with, rather than transcends, other identities.

2. Kelsen’s Defense of the Rule of Law As a Counterweight to the Politics of Recognition

Recognition theory privileges the social and political dimensions of human life over the legal. According to this theory, recognition of one’s humanity and the universal rights that correspond to it merges with recognition of one’s nationality and the rights that a majority (or even minority) legislates in the name of “the people”. The temptation to identify the polity with “the people” as sovereign legislator, however, must be resisted. As Hans Kelsen argued over a century ago (Kelsen, 1920a), the theological concept of a sovereign popular will is incompatible with the rule of law. The idea that law is founded on voluntary recognition, as in a social contract (real or tacit) between sovereign subjects (or nations), is incoherent.

According to the doctrine of recognition positive law is valid only if it is recognized by the individuals subject to it, which means: if these individuals agree that one ought to behave according to the norms of positive law. This recognition, it is said, actually takes place, and if this cannot be proved, it is assumed, fictitiously, as tacit recognition. The theory of recognition, consciously or unconsciously, presupposes the ideal of individual liberty as self-determination, that is, the norm that the individual ought to do only what he wants to do. This is the basic norm of this theory (Kelsen, 1967, 218–283).

Self-authorized legal obligation equates normative legal duty with action guided by prudential self-interest: We (I) should do what we (I) want to do. But self-contracting legislators lack authority to act,

their 'laws' remaining indistinguishable from arbitrary power-backed commands (or threats) devoid of authorization from a constitution or customary *Grundnorm* (Kelsen, 1967).

As compelling as Kelsen's rejection of mutual recognition as a contractual basis for rights is, his own legal positivist conception of a sovereign and self-authorizing legal order can no more be logically sustained than can the conception of a sovereign personal authority (or sovereign nation). Leaving aside the paradoxes associated with an infinite regress of authorizations or of a quasi-theological self-authorized norm, there remains the fact that lower acts of legislation, adjudication, and application concretely interpret – and by so doing legislate and authorize – higher legal authority.

The circular nature of legal authorization as a dynamic process effaces the foundational (hierarchical) image of the rule of law and suggests instead a more diffuse model that also softens the distinction between law as a theoretical concept and law as a political process of recognition.

Kelsen himself maintained that under conditions of modern ethical pluralism, any preference for peaceful coexistence would necessarily favor liberal democracy as the political procedure most likely to procure this goal under a stable rule of law. In common parlance, democracy is simply the principle that the people must be consulted, either through direct plebiscite or indirect election of lawmakers, to ensure that the law reflects the will of the majority. Most important from Kelsen's perspective (and in contrast to Carl Schmitt's) is that the will of the majority doesn't precede and pre-determine the law, as if there already existed a homogeneous "will of the people" (Schmitt, 1988). Rather, the will of the majority first comes into existence as a result of a democratic procedure. To cite Kelsen's early essay on democracy:

Here precisely resides a decisive advantage of democracy and its majoritarian principle, that it nonetheless secures by means of the simplest organization a certain political integration of a society legally regulated by a state (*Staatsgesellschaft*) [...] That the 'will of the state' created juristically is supposedly the 'will of the people' is thus itself a fiction – albeit a fiction closest to reality – so long as the procedure for creating the will is democratically organized (Kelsen, 1920b, 28; my emphasis).

The key idea expressed in the above passage is that a political will must be created out of an aggregate of conflicting wills through a process of “integration”. This understanding of democracy goes against the simple view of democracy as a procedure for weighing and ranking preferences through a counting of votes. If what we mean by democracy is nothing more than the aggregation of preferences, then democracy cannot function as a true decision procedure for lawmaking because a dominant preference – assuming one could emerge that would avoid familiar paradoxes associated with collective choice cycling – would fall short of what we mean by a majority will.

In order for democracy to function as a procedure for integrating conflicting preferences into a majority will – not to mention a “people’s will” or a popular mandate – it must also facilitate critical public deliberation on the opportunity costs associated with our preferences. This deliberative understanding of democracy is clearly articulated in Kelsen’s later essay on democracy, where he writes:

Because the permanent tension between majority and minority, government and opposition, results in the dialectical process so characteristic of the democratic formation of the will of the state, one rightly may say: democracy is discussion (Kelsen, 1955, p. 25–26; my emphasis).

Assuming that Kelsen is correct that discussion is necessary for the democratic integration of conflicting preferences into a dominant majority will, we must ask how much integration is needed to constitute such a will. Here, Kelsen rejects the idea that integration entails anything like a consensus on generalizable interests, or a general will. As he puts it, “the content of [democratic] legal order may be a compromise” that balances particular interests (Kelsen, 1955, p. 28). Beyond having one’s interests included in a political compromise, which might not always happen in the short term, there remains another kind of political integration that is perhaps most essential to democracy: political agreement on the approximate fairness of the democratic process sufficient to generate acceptance of the outcome.

Here, Kelsen reminds us that modern democracy only functions to integrate the minority into the majority so long as it constitutionally entrenches a foundational principle of liberalism:

Modern democracy cannot be separated from political liberalism. Its principle is that the government must not interfere with certain spheres of interest of the individual, which are to be protected by law as fundamental human rights or freedoms. It is by the respect of these rights that minorities are safeguarded against arbitrary rule by majorities (Kelsen, 1955, p. 28).

The compliance of minorities with democratic majority rule depends on their being protected from majoritarian tyranny through their secure exercise of basic, constitutionally entrenched rights. However, as we have seen, given that Kelsen's circular account of lawmaking and legal authorization entails that the concrete prescriptive content of rights must be interpreted and legislated by those in power, constitutional norms do not provide an absolute barrier to majoritarian tyranny. Here we return to the problematic dialectical merging of the rule of law and the politics of recognition.

Now, one way to restore legal checks on majoritarian tyranny (recalling the connection between political self-determination and deliberation) is to

include in our definition the idea that the social order [...] in order to be democratic, must guarantee certain intellectual freedoms, such as freedom of conscience, freedom of press, etc. (Kelsen 1955, p. 4).

Without the protection of dissenting voices, the discussions necessary for generating an autonomous political will would be incapable of integrating groups of widely opposed interests and ideologies. A more ambitious way to include minority voices in the deliberative process, Kelsen suggests, is to guarantee minority representation in government itself. That said, purely legal remedies along these lines will likely not succeed in fairly incorporating minority opinions into the process of political will formation unless they are accompanied by an ethos of civility that motivates political actors – along several dimensions of mutual recognition – to refrain from imposing their private wills on their fellow compatriots imperialistically.

3. THE POLITICS OF RECOGNITION IN KELSEN'S ACCOUNT OF DEMOCRACY

The reluctance of political actors to impose their will tyrannically, I argue, requires that politicians and citizens mutually recognize each other as persons meriting equal moral respect. According to Kelsen, this “feeling for equality” presupposes

that all individuals are of equal political value and that everyone has the same claim to freedom [...] and recognizes himself in the other (Kelsen, 1955, p. 25–26; my emphasis).

One manifestation of this kind of recognition is the respect shown to fellow political interlocutors who enjoy fundamental human rights to speak, associate, and disseminate public opinion. Here the accent is on recognition of each person's human dignity, or moral autonomy.

Another manifestation of mutual recognition is *reciprocity*. In recognizing oneself in the other, one recognizes common interests and ends that can (indeed must) be furthered through cooperation. At the very least, consociates must collaborate in speaking to one another, influencing one another, and shaping opinions that will form part of the wider public discussion regarding justice and welfare, as well as shape policies impacting the scope of their freedom. This notion of reciprocity – of proposing just and beneficial forms of social cooperation – brings us back to the idea of political society as a social contract. It emphasizes the ethical duty of citizens in a democracy to join in solidarity in the pursuit of securing their common welfare in a just manner. Without civic solidarity, democratic life is ill equipped to withstand legally permitted forms of majoritarian tyranny.

Solidarity may or may not entail a willingness on the part of those so conjoined to make reasonable sacrifices. Citizens are nonetheless called upon to sacrifice some of their freedoms for the common good during national emergencies and they are called upon to sacrifice some of their wealth in guaranteeing that those among them who are worst off can enjoy roughly equal opportunities to exercise political and civil freedom through accessing provisions of health, education, and welfare. Hence, Kelsen notes that the citizen of a democracy “represents the *altruistic* type, for he [sic] does not experience the

other as an enemy but is inclined to see in his fellow man his friend" (Kelsen, 1955, p. 26; emphasis added). With Schmitt's definition of the political as an antagonism between friend and foe no doubt in the back of his mind, Kelsen here maintains the contrary view that citizens of a liberal democracy are ethically committed to recognizing each other as friends who care for each other. Just as parents seek to instill confidence in their children so that they can express their individuality, so too citizens of a democracy are willing to make altruistic sacrifices for the sake of enabling each member of society to become fully autonomous agents who confidently express their individual opinions.

Finally, Kelsen observes that citizens of a democracy are predisposed to resolving their differences through peaceful means, through the force of reason, impartial evidence, and critical reflection on their own fallibility and the opportunity costs imposed on others by single-minded pursuit of their own interests. Legitimation of the law follows from adherence to deliberative procedure rather than from revelatory recognition of a substantive ethical truth that is dogmatically held as certain and unquestioned.

Because [democracy] guarantees internal peace, it is preferred by the peace-loving, non-aggressive type [...] [T]he respect for science corresponds perfectly to that kind of person which we have described as specifically democratic. In the great dilemma of volition and cognition, between the wish to dominate the world and that to understand it, the pendulum swings more in the direction of cognition than volition [...] because with this type of character the will to power, the intensity of ego experience, is relatively reduced and self-criticism relatively strengthened (Kelsen, 1955, p. 28).

The above citation reaffirms the importance of recognizing what John Rawls in *Political Liberalism* describes as "reasonable pluralism" and the "burdens of judgement" in conducting oneself with civility in democratic deliberation (Rawls, 1993, p. 58–66; Vinx, 2007). Knowledge of the reasonableness of strong differences of opinion in a free society, viz. moral and cognitive/epistemic relativism, counsels that one regard one's interests and deeply held convictions from the standpoint of others. Recognizing that others – whose reasonable interests conflict with one's own, and whose identities have

been shaped by different comprehensive cultural worldviews than one's own – might not be rationally persuaded to embrace one's own interests and convictions, obligates us to refrain from tyrannically imposing these interests and convictions in the course of our political deliberations and voting conduct.

To conclude, Kelsen's understanding of liberal democracy as a deliberative procedure of lawmaking invokes an ethical conception of mutual recognition as a precondition for the subjectively binding force (legitimacy) of objectively recognized laws. Although Kelsen clearly endorses this ethos, he does so indirectly, by endorsing a corresponding democratic ideal, which he believes is most conducive to securing lawful peace and order in our times. As he describes it, the recognitive expectations of democracy are not chosen or agreed upon so much as given in the enabling conditions for the kind of deliberative democratic practice he highlights. Indeed, these expectations – to recognize fellow deliberative consociates as equal possessors of human rights, as collaborators in a joint venture oriented toward their mutual benefit, as peace-loving critics of their own fallible understanding of what is true, and as friends who care about each other and are willing to make sacrifices on their behalf if need be – might well be built into our basic competence as beings who mutually understand and affirm each other, cooperate together, and resolve differences peacefully through critical discussion (Habermas, 1987, p. 1996).

4. THE STRUCTURAL TRANSFORMATION OF THE *RES PUBLICA*: THE POPULIST THREAT TO DEMOCRACY

The structural transformation of politics over the last thirty years tells a story of polarization in which the public sphere has lost much of its democratic recognitive ethos. Kelsen's intriguing idea that democratic legitimacy depends on cultivating a procedure of deliberation wherein participants relinquish or compromise the dogmas informing their existential, narrative identities finds little traction in today's politics of recognition founded on a more revelatory conception of divine or sacral (secular or otherwise) notion of democratic

legitimacy. Along with Kelsen's legal understanding of legitimacy, civility, respect for basic rights, epistemic modesty, and the spirit of compromise have largely vanished.

Taylor himself describes this degeneration as a three-pronged democratic regression (Taylor, 2023). Democracy, he warns, is becoming too complicated for people to understand, so people either become apathetic or rebel against what they perceive to be a rigged system run by oligarchic elites. This downward slide feeds into a second regression: the exclusion of people from participation, either by their own accord or by the efforts of others. Finally, connected to this politics of exclusion is a kind of majoritarian tyranny, either of the upper and middle classes over the poorer classes or of a dominant 'native' ethnic nationality over immigrants and racial-ethnic-religious minorities.

I propose to elaborate on these points by focusing attention on the regressive transformation of established parties across the political spectrum, which, as Taylor notes, cease to provide straightforward, easily understood political representation, having shed their former, transparent, class-based partisan identities. Changes in work, education, and mass media now favor populist movements that embrace a revelatory, charismatic kind of legitimacy whose democratic logic inclines more towards exclusionary forms of nationalism and authoritarianism. I shall argue that the democratic model of legitimacy that theorists of deliberation and recognition propose can unwittingly contribute to this populist dissolution of class-based parties. I conclude, however, that structural changes in political organization that favor popular revolts against party establishments do not foreclose the reinvention of a genuinely liberal democracy combining deliberation and partisan political recognition in some mutually qualified equilibrium.

The key to reinventing democratic political parties depends on balancing the necessity of expanding voting base while maintaining partisan identity. Adoption of popular platforms with broad appeal does not as such entail diluting or abandoning core partisan commitments but whenever it does the temptation to link these platforms with the populist logic of charismatic leadership cannot be lightly dismissed. All parties center their platforms around universal values such as liberty, equality, security, and well-being but rank, define,

and apply them differently. Established parties dilute and multiply these partisan value interpretations to attract voters beyond their narrow base, creating what Otto Kirchheimer described as *catch all* parties that encompass diverse and by no means harmonious constituencies and platforms (Kirchheimer, 1966). In this respect parties that avoid splintering into narrow sectarianism often die from populist dissolution of their ideological identities (Urbinati, 2019, p. 140).

The political dialectic between parties on the right and left exemplifies this trend. Prioritizing equality, welfare, and positive liberty qua individual and group empowerment, Left parties have sought to broaden their appeal beyond the poor, marginalized, and working classes to include women, minorities, and in some cases immigrants. The decline of blue-collar membership, coupled with the rise of educated and youth membership, has also made Left parties more cosmopolitan, middle class and environmentally conscientious, which in turn has led them to downplay their traditional class identity (notwithstanding their continued support for working class policies) – a phenomenon that the Right can exploit to declare that they, and not the Left, are the true guardians of working class interests.

Platform diversification, generalization and de-differentiation set the conditions requisite for promoting deliberative compromises between party elites and between these elites and rank-and file voters, and ultimately set the conditions for deliberative compromises between elites representing the oligarchic interests of opposing parties. Popular revolts against these insider compromises aim to reassert the democratic primacy of the people against party oligarchs. They segue into populist movements once the people reject partisan parties for being too divisive and unrepresentative of the people's will.

It bears repeating that popular discontent with entrenched party elites in the form of popular social movements reflects an essential, critical resource for revitalizing the representative democratic pretensions of political parties and must be distinguished from populism as an anti-democratic distortion of party organization (Runciman, 2018, p. 65). To appreciate how this transition from popular revolt to populist rebellion transforms the dynamic of democratic politics, recall that the party system evolved as a mechanism for organizing diffuse public opinion around distinctive pro-labor and pro-business interests. The power gap between elite party representatives and

rank and file voters necessitates that the former be held rationally accountable to the latter (Young, 2000). In this way, the local and immediate concerns of average voters can be negotiated with the longer, future-oriented viewpoints of educated party elites as they reconcile older ideological commitments to the technical task of addressing prospective challenges.

As Habermas notes,

governments give priority to their short-term national interests [...] the more strongly they are exposed at home to the undertow of right-wing populism (cited in Urbinati, 227–115).

In so doing populist governments circumvent the deliberative dynamic between educated party elites and average voters that depends on distinguishing voters' short-term and long-term interests, with the latter linking prospective hopes and emancipatory ideological traditions. Indeed, they reject the cornerstone of modern mass parties as Kelsen understands it, that behind each vote lies a plurality of interests and preferences that defy simple aggregation, thereby requiring that platforms and policy-positions be endlessly negotiated.

The indecisiveness and divisiveness of deliberation, which, even when it succeeds in compromising conflicting viewpoints, can be accused of selling out one constituency for another, frustrates the average voter's desire for decisive action in defense of the people's common interest. Partisanship on behalf of the people re-emerges as uncompromising hyper-partisanship; viz., partisanship opposing groups (friends versus enemies) rather than ideologies (Left versus Right) (Urbinati, 102). Populism identifies the friends of the people with only a part of the body politic: the 'good people,' or those who are not in any way affiliated with the enemy: the establishment elites. On the right, these elites are identified with the educated and those for whom they speak (government regulators and international human rights advocates); on the left, they are identified with the rich who monopolize investment (finance and digital capitalists) and their enforcers (the military-industrial establishment).

In truth, 'the people' to whom populist movements appeal are not pre-given as a symbolic authority underwriting the constitution but are created as a passive audience and fictive political identity out of the polarizing propaganda of mass media (Manin, 1997; Morgan,

1988, p. 90–91). Ernesto Laclau describes how the disaggregation of demands put forward by different parties and their re-aggregation as “populist demands [...] through their equivalential articulation, constitute a broader subjectivity” (Laclau, 2005, p. 74). Furthermore, because ‘the people’ are presumed to be one in spirit and will, they can only be represented as one, in the form of a single populist leader. Only the leader can navigate between the Left/Right divide that ‘falsely’ separates them. The authoritarian dynamics of this form of non-ideological, charismatic political representation becomes apparent once the reverse side of the people’s passive, media-constructed identity comes into view; namely, their uncritical, emotional attachment to the leader and acquiescence to his or her dismissal, upon ascension to power, of indecisive parliamentary bodies and constitutional checks (Adorno, 1991).

With their acknowledgement of the need to combine in some healthy balance rational deliberation and partisan commitment, the deliberative and recognitive theories of democracy I have examined would seem antithetical to populism. In practice they are not. Embracing a Schmittian interpretation of democratic life as a form of existential identity politics, Chantal Mouffe openly endorses a Left populism as does her comrade-in-arms, Ernesto Laclau, who once acted as consultant to the populist Argentinian presidential reigns of Néstor and Cristina Kirchner. Conventional left party leadership, they claimed, had sold-out the people for the sake of accommodating the powers that be. Left populism is the solution, which requires “federating the democratic demands into a collective will to construct a ‘we,’ a ‘people’ confronting a common adversary: the oligarchy” (Mouffe, 2018, p. 24).

As Nadia Urbinati astutely observes, Mouffe’s populist movement cannot succeed in coming to power without compromising its identity. An uncompromising populist government cannot govern in the name of the people once it becomes a part of a constitutionally authorized establishment. It must confine itself to redemptive campaign rhetoric and delegate governing to an entrenched civil service, or it must empower the populist leader over and against all branches of constitutional government. In the latter instance it threatens the very democratic conditions of its own populist rule, which, if they were accommodated, would once again set in motion the system of institutionalized checks and balances, civil service administration, and elite-dominated,

party-based compromise on problem solving policies. Michels' law of oligarchy remains the necessary rule of order in any constitutional democracy, our egalitarian, anti-elitist yearnings notwithstanding.

For his part, Habermas's deliberative theory harbors a paradox that mirrors in reverse fashion the tendential transcendence of party politics implicit in Mouffe's partisan model. With the exception of non-partisan bodies devoted to local problem-solving, isolated experiments in deliberative polling, and representative focus groups, deliberative politics has become too elitist, too demanding for most people with average levels of education and political knowledge. Coupled with their relative powerlessness in controlling how elected officials behave in deliberative chambers, average citizens act rationally by eschewing party identification and identifying with simple-to-understand single issues. Mass parties that seek to unite various constituencies around such simple issues lack a strong ideological identity, thereby making it easier for rational voters to pick and choose policy positions from across the political spectrum.

Although politically independent voters are not inherently predisposed to populism, their desire to pick and choose policy preferences from across the political spectrum sets them at odds with parties and disposes them favorably toward populist movements whose platforms straddle the Left/Right divide, as exemplified in Italy's Five Star Movement's support for restrictions on both environmental degradation and immigration. Habermas himself recognizes the danger of political fragmentation posed by a deliberative politics geared toward rational discourse and pragmatic policy analysis concerning immediate problems but he misses the further risk this poses toward the incitement of anti-democratic populism (Habermas, 2009, p. 178).

5. REVITALIZING DEMOCRACY IN THE ERA OF NEO-LIBERAL CAPITALISM AND DIGITAL IDENTITY POLITICS

I have argued that deliberative and recognitive forms of democratic legitimation can unintentionally promote authoritarian populist movements unless they qualify each other. Deliberation oriented

toward impartial problem solving and rational conciliation remains vulnerable to elitism and issue-bound political fragmentation unless it functions as a form of inter- and intra-party-based negotiation wherein ideological narratives of justice and the common good, which present themselves as largely unquestioned faith commitments, help frame the political agenda. Conversely, ideological narratives of justice and the common good succumb to dogmatic rigidification the more they are framed in the recognitive language of pure identity politics and charismatic personification.

If my hypothesis is correct, the party-based alliance between educated elites and average voters in which deliberative and recognitive forms of democratic legitimation once fruitfully – albeit often imperfectly – intermeshed, has receded. In the remainder of this chapter, I would like to briefly comment on whether the structural changes in occupation, education, and social media that contributed to this erosion can offer opportunities for reversing it, and in so doing, revitalize democratic life.

Several structural changes are worth noting in this regard. The importance of digital networks under global capitalism places a premium not only on technical education in information and communication technology but also on cultural education in inventing new ideas and applications. The emergence of the internet and a flexible gig economy poses new challenges to older models of labor organization and exploitation. At the same time, it fragments the workforce and complicates political organization. This tendency bodes well for right-wing populist movements, ill for traditional Left parties founded on labor unions that organize in factories and rely upon on-site, face-to-face accountability linking rank and file with leadership.

Besides favoring tech-savvy youth, network capitalism encourages entrepreneurial branding, crowd sourcing, and the unprecedented exploitation of data to manipulate and reinforce consumption behavior. Aside from its ideology of ‘prosumer’ individualism and focus on immediate stimulation, social media have proven to be a toxic venue for platforms spreading misinformation and addictive reinforcement of all manner of hyper-partisanship. Social media qualitatively change the theatrical aesthetics and rhetoric of traditional political propaganda by immediately eliciting rapidly and widely disseminated plebiscitary acclaim in a continuous stream of posts,

the repetitive reinforcement and addictive attention-grabbing effects of which cement the audience to its leader and provide no relief for private, undistracted reflection.

Needless to say, the potential of social media for expanding and deepening a public sphere geared toward deliberation seems questionable at best (Ingram & Bar-Tura, 2014). Indeed, populist movements are most adept at exploiting social media to draw in members who are invited to participate in the on-line construction of party platforms. Despite the appearance of inclusive popular participation in a deliberative enterprise, this process is highly scripted by an elite who control the digital platform (Garbaudo, 2018, p. 131-141).

For better or worse, there is no turning back to the kind of pre-internet politics in which propaganda and audience crowds were more easily tamed by deliberative public spheres. Digital parties are here to stay. That said, genuine digital democracy cannot be ruled out. As British Labor leader Jeremy Corbyn notes, such democracy depends on creating a digital commons, or a publicly owned and fully accessible digital platform for political organizing, which avoids the domination of elites in privately licensed digital party platforms. Creating such a commons, in turn, depends on narrowing the gap between highly educated and less educated workers. Capitalism's demand for an educated, tech savvy labor force suggests one trend working in this direction; the other is the increasing precarity of an educated middle class that increasingly no longer feels insulated from the economic dislocations and planetary catastrophes suffered by the less educated and more vulnerable.

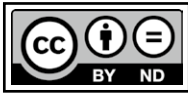
REFERENCES

- Adorno, T.W. (1991). Freudianism and the Pattern of Fascist Propaganda. In D. Ingram, *Critical Theory: The Essential Readings* (pp. 84–192). New York: Paragon House.
- Bernstorff, J.v. (2010). *The Public International Law Theory of Hans Kelsen: Believing in Universal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunkhorst, H. (2009). "Dialectical Snares: Human Rights and Democracy in the World Society", *Ethics and Global Politics*, 2(3), 219–239.
- Gerbaudo, P. (2018). *The Digital Party. Political Organization and On-line Democracy*. London: Pluto Press.

- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. Two, Life-world and System: A Critique of Functionalist Reason*. Transl. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Transl. W. Rehg. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.
- Ingram, D. (1991). *Critical Theory: The Essential Readings*. New York: Paragon House.
- Ingram, D. (2021). Recognition and Positive Freedom. In J. Christman (Ed.), *Rethinking Positive Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingram, D., & Bar-Tura, A. (2014). The Public Sphere as Site of Emancipation and Enlightenment: A Discourse Theoretic Critique of Digital Communication. In D. Boros, & J. Glass (Eds.), *Re-Imagining Public Space: The Frankfurt School in the 21st Century*. New York: Palgrave.
- Kelsen, H. (1920a). *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen: J.C. Mohr.
- Kelsen, H. (1920b). *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen: J.C. Mohr.
- Kelsen, H. (1952). Was ist ein Rechtsakt?, *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 4(3), 263–274.
- Kelsen, H. (1955). Foundations of Democracy, *Ethics*, 66, 1–101.
- Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law*. Transl. M. Knight. Berkeley: University of California Press.
- Kirchheimer, O. (1966). The Transformation of the Western European Party Systems. In J. La Palombara, & M. Weiner (Eds.), *Political Parties and Political Development* (pp. 177–200). Princeton: Princeton University Press.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso Press.
- Manin, B. (1997). *The Principles of Representative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, E.S. (1988). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: Norton.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2018). *For a Leftist Populism*. London: Verso.
- Runciman, D. (2018). *How Democracy Ends*. New York: Basic Books.
- Schmitt, C. (1988). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. E. Kennedy (Trans.). Cambridge: MIT Press.

- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay by Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (2023). *Democratic Regression: Three Easy Paths Toward Regression*. The 2017 American Academy of Berlin Fritz Stern Lecture, American Academy, <https://www.americanacademy.de/democratic-degeneration-three-easy-paths-regression/> (accessed on 13th March 2024).
- Urbinati, N. (2019). *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vinx, L. (2007). *Hans Kelsen's Pure Theory of Law: Legality and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, I.M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



LESZEK NOWAK

<http://orcid.org/0000-0002-7022-5817>

Uniwersytet Warszawski

l.nowak2@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2546

Miejsce polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w ujęciu Michaela Oakeshotta

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest analiza miejsca polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w filozofii politycznej Michaela Oakeshotta.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Problem, jakie miejsce polityka zajmuje i powinna zajmować w ludzkim życiu, należy do najważniejszych zagadnień myśli politycznej. W artykule przedstawiam interpretację stanowiska Michaela Oakeshotta w tej sprawie. Próbuję zrozumieć, dlaczego jego zdaniem polityka ma relatywnie małe znaczenie w ludzkim doświadczeniu. Co do metody, artykuł został napisany w duchu tradycji hermeneutycznej.

PROCES WYWODU: Staram się najpierw odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Oakeshott rozumiał pojęcie doświadczenia. Następnie dowodzę, że funkcja, jaką przypisywał polityce, związana jest z umieszczeniem jej w praktycznej modalności ludzkiego doświadczenia. W kolejnym kroku próbuję odpowiedzieć na pytanie o funkcje polityki w ludzkim życiu. Na koniec wreszcie udzielam odpowiedzi na pytania, w obrębie jakich tradycji myślenia o polityce można umieścić pogląd Oakeshotta i na czym polega specyfika jego stanowiska.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Argumentacja Oakeshotta stanowi przekonującą krytykę stanowisk przypisujących zbyt dużą rolę polityce w ludzkim doświadczeniu. Jego wnioski są ważnym głosem w sporze o rolę polityki, stanowiąc fundamentalną krytykę ideologii dążących do przekształcenia ludzkiego życia przy użyciu narzędzi politycznych, ale także bardziej godnych szacunku stanowisk politycznych głoszących pogląd, że polityka powinna być treścią dobrego życia.

Sugerowane cytowanie: Nowak, L. (2024). Miejsce polityki na mapie ludzkiego doświadczenia w ujęciu Michaela Oakeshotta. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 147–170. DOI: 10.35765/HP.2546

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wnioski wpływające z analizy mogą służyć przede wszystkim zmianie sposobu myślenia o analizowanej tematyce.

SŁOWA KLUCZOWE: MODALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA,
KONSERWATYZM, LIBERALIZM, NOWOCZESNOŚĆ

Abstract

THE PLACE OF POLITICS ON THE MAP OF HUMAN
EXPERIENCE ACCORDING TO MICHAEL OAKESHOTT

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to analyze the place of politics on the map of human experience in the political philosophy of Michael Oakeshott.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The problem of what place politics occupies and should occupy in human life is one of the most important issues in political thought. In this article I present an interpretation of Michael Oakeshott's position on this matter. I try to understand why he thinks politics has relatively little importance in human experience. As for the method, the article was written in the spirit of the hermeneutical tradition.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: First I try to answer the question how Oakeshott understood the concept of experience. I then argue that the function he assigned to politics is related to placing it in the practical modality of human experience. In the next step, I try to answer the question about functions of politics in human life. Finally, I provide answers to the questions within which traditions of thinking about politics can Oakeshott's view be placed and what is the specificity of his position.

RESEARCH RESULTS: Oakeshott's argument is a compelling critique of positions that assign too much of a role to politics in human experience. His conclusions are an important voice in the debate about the role of politics, constituting a fundamental critique of ideologies that seek to transform human life using political tools, but also of more respectable political positions proclaiming the view that politics should be the content of a good life.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The conclusions drawn from the analysis can primarily serve to change the our way of thinking about the subject.

KEYWORDS: MODES OF EXPERIENCE, CONSERVATISM, LIBERALISM,
MODERNITY

MIEJSCE POLITYKI NA MAPIE LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA W UJĘCIU MICHAELA OAKESHOTTA

Celem niniejszego artykułu jest analiza istotnego aspektu myśli politycznej Michaela Oakeshotta, a mianowicie miejsca polityki w ludzkim doświadczeniu. Oakeshott sformułował ważne argumenty w obronie poglądu, głoszącego relatywną nieistotność polityki w ludzkim życiu. Nieistotność polityki nie oznacza, że polityka nie odgrywa ważnej roli w życiu wielu ludzi – jak wiemy, często jest przeciwnie – lecz że nie powinna takiej roli odgrywać, jeśli rozważymy, do jakiego porządku doświadczenia przynależy i jaka może być jej rzeczywista rola sprawcza w poprawie naszego życia. Innymi słowy, z polityką łączymy zbyt wiele nierealistycznych nadziei; tymczasem – jak przekonuje Oakeshott – są w ludzkim życiu rzeczy znacznie ważniejsze niż polityka. Takie ujęcie stawia Oakeshotta – co oczywiste – w opozycji do wszelkich nurtów myślenia o polityce, które łączą z nią nadzieje na przemianę ludzkiej kondycji. Wśród nich znajdują się przede wszystkim ideologie, które na swoje sztandary wzięły ruchy i ustroje totalitarne. Taka interpretacja stanowiska Oakeshotta jest poprawna merytorycznie, ale może zbyt oczywista. Autor *Racjonalizmu w polityce* należał do przenikliwych krytyków ideologicznych złudzeń XX wieku, ale znaczenie jego myśli wykracza poza – nazwijmy to umownie – krytykę totalitaryzmów czy wszelkiego typu myślenia inspirowanego utopijnymi wyobrażeniami. Oakeshott stoi także w opozycji wobec nurtu myślenia o polityce, zasługującego na szacunek – szeroko rozumianej tradycji republikańskiej, której ważnym wątkiem jest przeświadczenie, że człowiek aktualizuje potencje zawarte w jego naturze w polityce. I tak Hannah Arendt – prawdopodobnie najważniejsza reprezentantka tej tradycji w wieku XX – pisała o uczestnictwie w sferze publicznej jako aktywności wzbogacającej ludzką egzystencję i przestrzegała przed skazaniem się na subiektywność związaną z ograniczeniem ludzkiego doświadczenia do życia prywatnego (Arendt, 2000). Polityka z perspektywy tej tradycji jest nie tyle warunkiem dobrego życia, ile jego konstytutywnym składnikiem. Oakeshott taki pogląd odrzucał.

1. POLITYKA A MODALNOŚCI LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA

Żeby zrozumieć stanowisko Oakeshotta dotyczące polityki, warto przynajmniej naszkicować jego sposób rozumienia ludzkiego doświadczenia. To temat, który był przedmiotem jego namysłu przez całe życie. W swojej pierwszej książce *Experience and Its Modes* Oakeshott rozwija teorię modalności doświadczenia (Oakeshott, 1995; Franco, 1990; Franco, 2004; Neill, 2010; Corey, 2006). W późniejszych pracach wielokrotnie powraca do tego tematu, opisując go za każdym razem nieco inaczej – jako „sposób rozumienia” czy „sposób wyobrażenia” doświadczenia (Corey, 2006, s. 51). We wspomnianej książce Oakeshott wyróżnia trzy modalności: praktykę, naukę i historię. W późniejszym esej *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości* (1959) rozszerza koncepcję modalności, dodając do trzech wymienionych powyżej poezję rozumianą szeroko jako doświadczenie estetyczne albo kontemplacyjne.

W koncepcji modalności doświadczenia nie chodzi o analizę różnego typu doświadczeń, lecz o to, jak sobie wyobrażamy (bądź rozumiemy) nasze doświadczenie. Przyjęcie koncepcji modalności oznacza, że sposób, w jaki doświadczamy świata, jest zawsze niepełny.

Praktyczne doświadczenie jest zorientowane na przyszłość i polega na zaspokajaniu pragnień i potrzeb. To świat *sub specie voluntatis*, który składa się z obrazów pożądania i odrazy (nie tylko z nich, ale te obrazy są w nim zawsze obecne), ale także *sub specie moris*, składający się z obrazów aprobaty i dezaprobaty (Oakeshott, 1999, s. 256). To doświadczenie najbardziej powszechne. Ludzie zaspokajają swoje pragnienia, ale tej aktywności zawsze towarzyszy poczucie niespełnienia, braku satysfakcji i powracającego poczucia frustracji.

Nauka to modalność polegająca na ujmowaniu świata w kategoriach przyczynowych i ilościowych. Jest ona skupiona na zrozumieniu natury. Stanowi modalność ludzkiego doświadczenia, która nabrała wielkiego znaczenia od czasów rewolucji naukowej. To dominująca – obok modalności praktyki – modalność doświadczenia we współczesnym świecie. Te dwie modalności są nie tylko dominujące, ale także sobie bliskie.

Wprawdzie używają one różnych języków, jednakże wiele elementów naukowego uniwersum dyskursu posiada odpowiedniki natury praktycznej: zarówno wyobrażenia praktyczne, jak i naukowe dają się układać według przyczyn i skutków, oba typy działania rozróżniają „fakty” od „nie-faktów”, w obu też używa się symbolicznego języka” (Oakeshott, 1999, s. 290).

Oakeshott oczywiście nigdy nie przyjmował postawy antynaukowej, wręcz uważał, że nauka zajmuje trwałe miejsce w ludzkim życiu, a jej głos należy do najważniejszych w „konwersacji ludzkości”. Jednocześnie sądził, że współczesna konwersacja została zdominowana przez praktykę i naukę, czego konsekwencją jest jej monotoność.

Status historii jako modalności ludzkiego doświadczenia różni się pod istotnym względem od dwóch pierwszych. O ile modalność praktyczna jest powszechna, współlistniejąc i wspierając się wzajemnie z modalnością naukową, to status historii jest nieco marginalny. Historia zorientowana jest na zrozumienie przeszłości, a taką potrzebę mają nieliczni. Oakeshott poświęcił bardzo wiele uwagi problemowi badań historycznych; opublikował na ten temat ważne eseje, ale ten wątek jego pisarstwa jest stosunkowo słabo znany. Historia była przez niego rozumiana w sposób radykalnie antypozytywistyczny (Oakeshott, 2004). Badanie przeszłości nie polega na rekonstrukcji rzekomo obiektywnych faktów. Kluczową rolę w rozumieniu przeszłości odgrywa interpretacja. Przeszłość historycy konstruują na podstawie dostępnych materiałów. Podkreślenie roli interpretacji, konstrukcji i uznanie problematyczności kategorii faktu mogłoby zapewne skłonić historyków zorientowanych pozytywistycznie do postawienia zarzutu o nienaukowość i arbitralność. Historia nie była dla Oakeshotta nauką, ale nie należy tego podejścia traktować jako pochwały dowolności czy arbitralności. Historyk konstruuje przeszłość, ale na podstawie dostępnych dowodów. To niezwykle ważny wgląd w ludzkie doświadczenie, dzięki któremu możemy zrozumieć przygodność ludzkiej egzystencji.

Czwartą modalnością doświadczenia jest poezja. Tego pojęcia nie należy jednak rozumieć konwencjonalnie. „Mówiąc o poezji – wyjaśnia Oakeshott – mam na myśli tworzenie pewnego rodzaju obrazów i poruszanie się pośród nich odpowiednio do ich charakteru” (Oakeshott, 1999, s. 263). Ten rodzaj działania Oakeshott nazywa kontemplacją albo zachwytem. Nawiązuje w ten sposób do

klasycznej koncepcji *vita contemplativa*, ale nie należy identyfikować określenia Oakeshotta z tą koncepcją. Jest to raczej swobodne nawiązanie. Oakeshott nie podtrzymuje stanowiska, znanego jeszcze od Platona, traktującego kontemplację jako „bierne doświadczenie bytu” (Oakeshott, 1999, s. 266). Kontemplacja jest działaniem, a tworzone przez nią obrazy „rozpatrywane są jako jednostki, nie zaś jako konkretne przypadki pewnych właściwości, z których każda mogłaby się pojawić gdzie indziej” (Oakeshott, 1999, s. 267).

Kontemplację można więc określić – za Arystotelesem – jako

działanie niebędące pracą – działanie, które, ponieważ jest rodzajem zabawy, a nie załatwianiem interesów, a przy tym jest niefrasobliwe i wolne zarówno od logicznej konieczności, jak i od wymogów pragmatyzmu, wydaje się mieć charakter beczynny. To wrażenie próżniactwa nie jest jednak oznaką letargu; bierze się z samowystarczalności przy każdym zaangażowaniu się w ten typ działania oraz z braku jakiegokolwiek wytyczonego celu (Oakeshott, 1999, s. 269).

Cechą wyróżniającą tego typu działanie jest jego nieinstrumentalny charakter. Mamy tutaj do czynienia z aktywnością o charakterze autotelicznym. Nie jest to ani praca, ani wypoczynek. Raczej coś trzeciego, kiedy umysł ludzki znajduje zatrudnienie, ale nie dąży do osiągnięcia jakiegoś praktycznego efektu. To doświadczenie odrywa nas od żmudnej codzienności, ale nie jest to bierny wypoczynek, który ma tylko na celu zregenerowanie sił dla dalszego praktycznego działania.

Cztery scharakteryzowane powyżej – jedynie ogólnie – modalności doświadczenia powinny być rozróżniane. Są jednak relacje o charakterze praktycznym, które przypominają bardziej nieinstrumentalne doświadczenie estetyczne niż nastawione na efekt działanie praktyczne. Przykłady, które podaje Oakeshott, to miłość i przyjaźń (Oakeshott, 1999, s. 292). Mamy w tych przypadkach do czynienia z aktywnościami z zakresu doświadczenia praktycznego, które przypominają doświadczenie kontemplacyjne. Z wywodu Oakeshotta wynika, że poezja (doświadczenie kontemplacyjne) jest nie tylko chwilą oderwania od niesatysfakcjonującej praktyki, lecz także może zmienić samą praktykę. Oakeshott kończy swój esej rozważaniami na temat swego rodzaju upoetycznienia codzienności:

Słuchanie głosu poezji to nie radość, jaką daje; nie zwycięstwo, ale chwila wytchnienia, przelotne oczarowanie. A może w jakiś niejasny sposób daje ona coś więcej. Ktoś, kto ma uszy otwarte na głos poezji, skłonny będzie opowiedzieć się raczej za zachwytem niż za przyjemnością, cnotą lub wiedzą, a taka skłonność odbija się także w życiu praktycznym jako wrażliwość na obecne w nim poetyckie sygnały (Oakeshott, 1999, s. 295).

Nie jest to więc doświadczenie charakterystyczne wyłącznie dla ludzi, których zawód łączymy z estetyką, lecz coś znacznie więcej. Doświadczenie kontemplacyjne nie jest zamknięte w pewnych sferach życia (muzeach, galeriach, filharmoniach itd.), lecz jest to nowy sposób odczuwania życia, który osiągamy dzięki wrażliwości.

Modalności doświadczenia, wyróżnionych przez Oakeshotta, nie da się uporządkować w sposób hierarchiczny; nie tworzą one także etapów jakiegoś procesu osiągania pełni doświadczenia. Współistnieją ze sobą; każde wyraża ograniczony charakter naszego doświadczenia. Mimo że Oakeshott nie hierarchizował tych modalności, to podkreślał dominację we współczesnej konwersacji idiomu praktyki i nauki, co według niego doprowadziło do zachwiania równowagi i zubożyło tę konwersację. Stała się ona – powtórzmy – monotonna. W tym kontekście wzmocnienie głosu poezji wydaje się pożądane. Ekspozycja tej modalności ludzkiego doświadczenia dokonana przez Oakeshotta nosi cechy apologii.

2. ROLA ROZMOWY I FILOZOFII

Oakeshott przedstawia obraz cywilizowanego życia jako rozmowy. Nie dyskusji, nie polemiki, nie dowodzenia własnych racji, lecz właśnie niekończącej się konwersacji, w której wziąć udział mogą osoby reprezentujące różne głosy. Rzetelne wyjaśnienie pojęcia konwersacji w myśli Oakeshotta wymagałoby zapewne odrębnego studium. Ograniczę się w tym miejscu do ogólnej uwagi, że scharakteryzowane wyżej idiomy powinny respektować swoje ograniczenia, co oznacza, że np. nauka nie może być przewodnikiem dla polityki, ponieważ ta ostatnia należy do sfery praktyki.

Ważna rola w badaniu różnych głosów przypada filozofii. Nie jest ona jednak odrębnym głosem w konwersacji, nie reprezentuje

odmiennego doświadczenia od wcześniej wspomnianych. Jej rolę Oakeshott widzi gdzie indziej:

Filozofię, ów odruch badania i stylu każdego z tych głosów oraz refleksji na temat ich wzajemnych odniesień, należy uznać za działalność pasożytniczą; wyrasta ona z rozmowy – jako że to rozmowa stanowi przedmiot refleksji filozofa – ale nie konkretnego do niej nie wnosi (Oakeshott, 1999, s. 246).

Ta uprzywilejowana pozycja filozofii nie ma nic wspólnego z tym, co zwykle utożsamia się z filozofią jako mądrością, oferującą coś w rodzaju przewodnika w życiu. Według Oakeshotta filozofia nie ma innego zadania poza samym rozumieniem i wyjaśnianiem. Także filozofia polityki nie może być żadnym przewodnikiem dla praktyki politycznej. Oczekiwanie, że dzięki teorii polityki będziemy nie tylko zdolni do lepszego zrozumienia świata, ale także jego zmiany, Oakeshott uważał za dowód niezrozumienia natury aktywności teoretycznej.

Czy uzasadnione byłoby twierdzenie, że Oakeshott uważał teoretyzowanie za aktywność pozostającą bez związku z praktyką? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jego stanowisko bliskie jest podejściu filozofów analitycznych, uważających – jak to ujmował Wittgenstein – że filozofia pozostawia rzeczy tam, gdzie je znalazła. Można by jednak w przypadku Oakeshotta mówić o pośrednim wpływie teorii na praktykę. Działanie wszak wyrasta z przyjęcia pewnego obrazu rzeczywistości. Teoretyzowanie polega głównie na burzeniu iluzji, które są obecne w naszym sposobie myślenia, co może mieć pośredni wpływ na praktykę (Franco, 1999). Należy jednak zaznaczyć, że z punktu widzenia Oakeshotta filozoficzna refleksja o polityce różni się fundamentalnie od teoretyzowania, którego celem jest tworzenie preskryptywnej doktryny (Oakeshott, 1993, s. 150).

3. MIEJSCE RELIGII I EDUKACJI W LUDZKIM DOŚWIADCZENIU

Elizabeth Corey, autorka inspirującej książki, zawierającej oryginalną interpretację filozofii Oakeshotta, zwraca uwagę na kluczową rolę religii dla zrozumienia całości jego myśli. W stosunkowo wcześniej opublikowanym artykule *Religion and the World* Oakeshott

przeciwstawia religię życiu światowemu, nastawionemu na robienie kariery i sukces. Każdy człowiek według niego musi dokonać wyboru, czy chce wieść życie nakierowane na karierę i sukces, czy wybiera życie pełniejsze, które łączy właśnie z religią. Ta ostatnia jest tu swoiście rozumiana jako system wartości, wprowadzający inny sposób pojmowania czy doświadczania świata niż podejście świeckie. Człowiek światowy, reprezentujący to ostatnie podejście, ocenia to, co robi, albo z punktu widzenia wkładu w jakieś powszechnie uznane osiągnięcia ogólne (sztuka, nauka), albo ze względu na konwencjonalnie rozumiany sukces i karierę. I w jednym, i w drugim przypadku wszystko, co robi, jest nakierowane na coś, co znajduje się poza samym działaniem (wkład w jakieś większe dobro albo przyszły sukces), teraźniejszość poświęca w imię iluzorycznej przyszłości. Poświęca „ja” w imię przyszłości, która jest jak jakiś „moloch” konsumujący nasze życie. Oakeshott uważa, że jest to postawa sprzeczna z religią. Nie dbamy o nasze „ja” (Oakeshott nie używa słowa „dusza”), ale o rzeczy, których wartość ma charakter instrumentalny. Religijna postawa wobec świata oznacza pełniejsze, intencjonalne życie w teraźniejszości; uznanie wartości każdej chwili, a nie szukanie spełnienia w zewnętrznych rezultatach naszego działania (Oakeshott, 1993, s. 29–35).

Autorka przywołanej wyżej monografii widzi podobieństwo Oakeshotta do św. Augustyna. Oakeshott uważał, że właśnie autor *Wyznań* i Michelle de Montaigne to dwaj najbardziej niezwykli ludzie, jacy kiedykolwiek żyli. Jeden z rozdziałów swojej książki poświęca porównaniu ich filozofii (Corey, 2006). Rozróżnienie Oakeshotta na życie religijne i światowe (sekularne) porównuje do rozróżnienia wprowadzonego przez św. Augustyna na państwo Boże (*Civitas Dei*) i państwo ziemskie (*civitas terrena*). Takie porównanie może być uzasadnione, jeśli potraktujemy je w sposób swobodny. Ze św. Augustynem łączyła Oakeshotta krytyka pelagianizmu. Żyjący na przełomie IV i V wieku mnich Pelagiusz wierzył, że grzech pierworodny nie zniszczył ludzkiej natury (był tylko „złym przykładem”), człowiek nie dziedziczy zatem jego skutków i może osiągnąć zbawienie poprzez aktywność wolnej woli. Augustyn uważał pelagianizm za błędne odczytanie ludzkiej kondycji, które przynosi tragiczne dla jego zwolenników skutki. Oakeshott posługiwał się pojęciem pelagianizmu, ale oczywiście nie w literalnym znaczeniu.

Dla niego pelagianie są zwolennikami bezpodstawnego antropologicznego optymizmu. Współcześni pelagianie wierzą, że można dokonać gruntownej przemiany ludzkiej kondycji poprzez zaplanowaną działalność partii, ruchów politycznych czy państwa. Słynne krytyki racjonalizmu w polityce czy też postawy, które Oakeshott nazywał polityką wiary, można potraktować jako taką właśnie krytykę współczesnego wcielenia pelagianizmu.

Noel O'Sullivan słusznie zwraca uwagę na dystans Oakeshotta wobec takiego sposobu rozumienia chrześcijaństwa, które nakazywało odwrócenie się od świata czy wręcz przyjęcie postawy wrogości wobec niego (O'Sullivan, 2013, s. 209). Oakeshott z jednej strony odrzuca utopijne oczekiwania wobec życia, wierę, że możemy osiągnąć doskonałość wyłącznie za sprawą własnych działań – postawę, które można symbolicznie połączyć z postacią Pelagiusza. Z drugiej jednak strony – tak jak św. Augustyn – zwalcza pokusę, najpełniej wyrażoną przez herezje manichejskie, potępienia świata i odwrócenia się od niego. Oakeshott bliski jest chrześcijańskiemu sposobowi rozumienia bytu jako czegoś dobrego. Religijna postawa wobec świata polega na wyrobieniu w sobie dyspozycji do kontemplacji stworzenia i zdolności do cieszenia się nim. Oznacza to odrzucenie jakiegokolwiek instrumentalnej postawy wobec świata. Oczywiście zarysowana wyżej postawa religijna nie pozwala na stwierdzenie, czy Oakeshotta w ogóle można uznać za chrześcijanina.

Religia według Oakeshotta – podkreślmy to – należy do sfery życia praktycznego, ale zajmuje w niej szczególne miejsce. Daje pocieszenie w obliczu trosk i nieszczęść, przed którymi nie ma ucieczki. Daje nadzieję na życie pełniejsze, którego doświadczenie codzienne nie zapewnia.

Krytyka instrumentalnego stosunku do świata to temat, do którego Oakeshott powracał w wielu późniejszych artykułach; nie odwoływał się już jednak do religii, patrząc nań z innej perspektywy. I tak w artykule *Work and Play* odróżnia pracę jako działalność, która nastawiona jest na efekt, ma więc charakter instrumentalny, od zabawy rozumianej tutaj (Oakeshott nawiązuje w tym miejscu do książki *Homo ludens* Johana Huizingi) jako działalność autoteliczna. Praca jest częścią naszego praktycznego doświadczenia; dzięki zabawie natomiast mamy dostęp do innego, autotelicznego doświadczenia (Oakeshott, 2004, s. 303–314). Koncepcja działania jako celu samego

w sobie jest ważnym aspektem dobrego życia. Zabawa nie jest wulgarnie rozumianą aktywnością mającą na celu osiąganie przyjemności. Celem jest przekroczenie egzystencji, w której traktujemy to, co robimy, w kategoriach instrumentalnych – może to być praca, ale także konsumpcja.

Oprócz tego kluczowe dla Oakeshotta jest osiągnięcie stanu samorozumienia. Samorozumienie oznacza

naukę – często trudną – odnajdywania swojego miejsca w świecie, rozpoznawania celów, do których warto dążyć, i odrzucania tych, do których nie warto dążyć. Oznacza to także kultywowanie osobistej wrażliwości, która okaże się najtrwalszym ze wszystkich możliwych osiągnięć (Corey, 2006, s. 68).

To dopiero pozwala nam na wyzwolenie z trosk codzienności (życia praktycznego) i osiągnięcie wolności nieznanej ludziom pogrążonym w doświadczeniu praktycznym. Elizabeth Corey cytuje Waltera Patera, autora, w którego pracach Oakeshott zaczytywał się w młodości. Ten znany eseista i pisarz utożsamiany był z estetycznym podejściem do świata. Słowa Patera „życie jest celem życia” to „maksyma, która najlepiej opisuje to intencjonalne życie w teraźniejszości; i polega na kultywowaniu i udoskonalaniu własnego intelektu i emocji poprzez specjalny rodzaj edukacji” (Corey, 2006, s. 68).

Właśnie edukacja jest kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia stanowiska Oakeshotta. Istotna część jego eseistyki dotyczy namysłu nad edukacją i obroną koncepcji edukacji liberalnej. W tym miejscu chcę się jedynie ograniczyć do uwagi, że jest to edukacja liberalna w tym znaczeniu, że wyzwala z przygodnych, codziennych pragnień (Oakeshott, 1989, s. 15). Zobaczyć siebie w lustrze własnej tradycji – tak Oakeshott ujmuje jej cel (Oakeshott, 1989, s. 41).

4. KONSEKWENCJE UMIEJSCOWIENIA POLITYKI W SFERZE PRAKTYKI

Życie praktyczne, w tym polityka, zorientowane jest na przyszłość. Oakeshott uważał, że działanie, które nastawione jest na przyszłość, można porównać do odkładania życia na przyszłość – nie żyjemy w teraźniejszości, lecz konsumujemy ją pod kątem efektów,

które przyniesie w przyszłości. Egzystencja ludzka przypomina Syzyfa, który toczy swój kamień bez końca i celu, nigdy nie doznając spełnienia. Według Oakeshotta życie pełne (na ile to możliwe) może odbywać się tylko w teraźniejszości. Życie znaczące, wartościowe zorientowane jest na teraźniejszość. Praktyka zorientowana na osiągnięcie efektu w przyszłości jest zaprzeczeniem kontemplacji, czy wszelkich sposobów działania, które mają autoteliczny charakter.

Ważnym tekstem dla zrozumienia stanowiska Oakeshotta dotyczącego miejsca polityki na mapie ludzkiego doświadczenia jest esej *Roszczenia polityki* z 1939 roku. Rozwija w nim pogląd o relatywnej nieistotności polityki w ludzkim życiu:

Zasadniczym zadaniem systemu politycznego jest ochrona, a od czasu do czasu też ochrona i modyfikacja uznanego porządku prawnego i społecznego. Nie stanowi on racji sam dla siebie; jego cel i znaczenie leżą poza nim, w społecznej całości, do której przynależy, całości już określonej przez prawo, obyczaj i tradycję, z których żadne nie jest produktem działalności politycznej (Oakeshott, 1999, s. 141).

Polityka według Oakeshotta nie powinna pełnić funkcji kreującej rzeczywistość, nie powinna planować ludzkiego życia. Jest wtórna wobec cywilizacji, która już istnieje:

System polityczny zakłada istnienie pewnej cywilizacji; ma do wypełnienia pewną funkcję w odniesieniu do niej; funkcja ta jednak polega głównie na ochronie, a także w niewielkim stopniu na mechanicznej zaledwie interpretacji i artykulacji (Oakeshott, 1999, s. 141).

Pamiętając o dacie publikacji eseju, można by go potraktować jako krytykę tego sposobu pojmowania polityki, który przyniosły reżimy totalitarne. Jego wymowa wykracza jednak poza ten problem. Takie ujęcie funkcji polityki dobrze wpisuje się w szerszą koncepcję ludzkiego doświadczenia. Polityka jest niezbędna dla cywilizowanego życia; jest jego warunkiem, ale nie może być jego treścią. Potrzebujemy polityki, aby prowadzić życie, które jest wartościowe, ale znajduje się ono poza sferą polityki. Jakiejś formy spełnienia możemy szukać poza polityką; ci którzy obiecują, że możemy go dostąpić w polityce, są dla Oakeshotta fałszywymi prorokami.

O samej aktywności politycznej Oakeshott nie miał zbyt wysokiej opinii:

Pewne ograniczenie perspektywy które wydaje się czymś wyraźnym i praktycznym, a w istocie jest niczym więcej niż tylko myślową mgłą, nieodłącznie wiąże się z działalnością polityczną. Ustalony, nieczuły na wszelkie subtelniejsze dystynkcje sposób myślenia, emocjonalne i intelektualne nawyki, które utraciły autentyczność na skutek rutyny i braku refleksji, pozorne więzi lojalności, złudne cele, fałszywe hierarchie ważności – wszystko to cechuje działalność polityczną (Oakeshott, 1999, s. 141–142).

Tych cech Oakeshott nie wiąże wyłącznie z faktem, że politycy muszą przekonywać ludzi „umysłowo tępych”, aby zrealizować swoje cele. Polityka niesie „fałszywe uproszczenie obrazu życia ludzkiego”, politycy unoszeni są „iluzją wydarzeń”, która daje psychologiczne poczucie uczestnictwa w czymś naprawdę ważnym. Oakeshott nie przeczy, że zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych polityka może odegrać ważną rolę, ale nie jest najważniejszym wyrazem „wrażliwości na zbiorowe interesy społeczeństwa”. Kwestionuje pogląd, że wszyscy mają obowiązek poświęcenia się na rzecz polityki. Istnieją aktywności, których ranga jest dla społeczeństwa ważniejsza od polityki – należy do nich „literatura, sztuka i filozofia”. „Działalność tych ludzi dotyczy wartości, które stanowią rzeczywiste życie i charakter społeczeństwa”. W tych aktywnościach „społeczeństwo uzyskuje krytyczną samoświadomość” (Oakeshott, 1999, s. 142–143). To są ludzie, którzy tworzą i odnawiają wartości społeczeństwa; politycy mogą chronić cywilizację, z której one wyrastają, ale sami nie są jej twórcami. Za zagrożenie dla społeczeństwa uważa Oakeshott „degenerację jego świadomości”. Przed tym polityka nie ochroni społeczeństwa; to mogą uczynić ci, którzy dostarczają form samorozumienia i możliwości odrodzenia.

Polityka nie tylko nie jest zdolna do spełnienia tej funkcji, ale nawet sama prowadzi do degeneracji świadomości. Tak się dzieje, kiedy od poety (pamiętajmy o szerokim znaczeniu tego pojęcia) oczekuje się czegoś w rodzaju programu działania albo inspiracji dla działalności politycznej. Tak czynią ludzie, którzy nie rozumieją, że poeta również działa, ale na głębszym poziomie świadomości. Dostarczając społeczeństwu środków samorozumienia, pozwala mu pojąć naturę dolegliwości, które je trapią. „Właściwa im emocjonalna i intelektualna uczciwość oraz przenikliwość – pisze Oakeshott – jest czymś obcym światu polityki ze swej istoty” (Oakeshott, 1999, s. 144).

Powierzchowna lektura tego zdania mogłaby skłonić do postawienia Oakeshottowi zarzutu naiwności. Nie chodzi w nim jednak o to, że każdy, kto uważa siebie za poetę czy filozofa – albo jest tak postrzegany – posiada te cechy, lecz że to właśnie te cechy definiują prawdziwego poetę czy filozofa. Dzięki temu, że tym ludziom zostawia się wolność od świata i nie narzuca fałszywie pojętych obowiązków, mogą oni – czyniąc to, do czego odczuwają powołanie – „umniejszać niewiedzę społeczeństwa”.

Na tym właśnie polega prawda owej zaniedbanej półprawdy, że artysta, poeta i filozof winni pozostać oddzieleni od „świata”; nie dlatego, że nie mają żadnego udziału w realizacji wspólnych interesów ludzkości, lecz dlatego, że warunkiem ich wkładu jest wolność od świata (Oakeshott, 1999, s. 145).

Prawdziwymi przywódcami społeczeństwa nie są ci, którzy formalnie stoją na jego czele, ale ci, którzy tworzą wartości, według których żyje społeczeństwo.

W tym punkcie warto zgłosić pewną obiekcję – otóż odróżnienie polityka od poety nie jest oczywiste. Łatwo przecież można wskazać przywódców politycznych, którzy byli odnowicielami wartości danego społeczeństwa. *Mowa pogrzebowa* Peryklesa, napisana przez Thomasa Jeffersona *Deklaracja niepodległości* czy *Mowa gettysburska* Abrahama Lincolna – to znane przykłady aktów politycznych, które mają cechy przypisywane przez Oakeshotta działalności artystycznej czy filozoficznej.

W przywołanym powyżej fragmencie Oakeshott pisze o wartości działalności artysty, poety i filozofa dla społeczeństwa. Wartość ta jest jednak jakby produktem ubocznym ich sposobu życia. To przykłady wartościowego życia, które można określić tym mianem, ponieważ takie są ze swej natury, a nie ze względu na korzyści, jakie płyną z tego dla społeczeństwa.

5. KONSERWATYZM I LIBERALIZM OAKESHOTTA

Czy taki sposób rozumienia polityki można umiejscowić w jakiejś konkretnej tradycji myślenia o polityce? Sam Oakeshott zwykle niechętnie odnosił się do używania konwencjonalnie rozumianych

identyfikacji w myśli politycznej i stronił od zabierania głosu w do-
rażnych sporach politycznych. Mimo to niekiedy wypowiadał
się w sposób mniej zdystansowany, co mogło być postrzegane
właśnie jako pochwała pewnych idei i praktyk. Dwa najbardziej
znane eseje, które można potraktować jako tego typu wypowie-
dzi, to *Ekonomia polityczna wolności*, w której z sympatią pisze
o anglosaskiej tradycji libertariańskiej, oraz esej *O postawie kon-
serwatywnej*, który z kolei jest ekspozycją i jednocześnie pochwałą
tej postawy. W literaturze na temat Oakeshotta można odnaleźć
zarówno przekonujące argumenty na rzecz uznania go za konser-
watystę, jak i liberała (Gray, 2006; Devigne, 2012). Sądzę, że nie
trzeba wybierać między jednym a drugim, ale raczej dookreślić,
na czym polega jego konserwatyzm i liberalizm, a wobec jakich
wariantów tych dwóch tradycji się dystansował. Oczywiście mój
zamiar w tej części jest ograniczony – chodzi mi wyłącznie o wy-
eksponowanie tych zagadnień w konserwatyzmie i liberalizmie,
które dotyczą sposobu rozumienia miejsca polityki w ludzkim
doświadczeniu.

Co do konserwatyzmu Oakeshotta, to nie esej *O postawie konser-
watywnej* najbardziej zbliża go do tej tradycji. W tym esej Oakeshott
przedstawia pochwałę intencjonalnego życia w terażniejszości. Od-
najdujemy tutaj więc podobny motyw do tego, który znany jest
z jego esejów o religii, poezji czy zabawie. To co Oakeshott nazywa
postawą konserwatywną, zgodne jest z całością jego filozofii, ale nie
jest to sposób rozumienia tego pojęcia typowy dla zwolenników tej
tradycji. Podkreślmy: konserwatyzm dla Oakeshotta to dyspozycja
do cieszenia się tym, co jest; to życie intencjonalnie skupione na te-
raźniejszości. Nie odnajdziemy tu więc motywu nostalgii za jakimś
złotym wiekiem, rozpaczy nad utraconą tradycją czy lamentu nad
upadkiem. Słowem, nie ma tu wielu motywów charakterystycz-
nych dla współczesnej myśli konserwatywnej. W odróżnieniu od
dwóch najsłynniejszych patronów konserwatyzmu w XX wieku,
Leo Straussa i Erica Voegelina, u Oakeshotta nie odnajdujemy kry-
tyki nowoczesności, żadnej tęsknoty za utraconą tradycją klasycz-
ną czy wiekami prawdziwej wiary. Więcej nawet, Oakeshott był
obrońcą nowoczesności (Podosik, 2013). Z aprobatą odnosił się do
przemian, które doprowadziły do emancypacji jednostki ludzkiej.
Nie ma to więc nic wspólnego z wpływową wersją konserwatyzmu,

polegającego na traktowaniu cywilizacji nowożytnej jako buntu przeciwko Bogu.

Najbliższa konserwatyzmowi jest jego krytyka racjonalizmu w polityce i polityki wiary. Esej *Racjonalizm w polityce* jest prawdopodobnie najlepiej znaną pracą Oakeshotta, zamiast jego streszczania wskażę jedynie na jeden aspekt jego argumentacji, łączący go z pewną odmianą konserwatyizmu w sposobie rozumienia funkcji polityki. We wspomnianym eseju Oakeshott poddaje krytyce pewną postawę umysłową, którą nazywa racjonalizmem. Kim jest zatem racjonalista?

Przede wszystkim obsta je on (on zawsze obsta je) za niezależnością umysłu w każdych okolicznościach, za myślą wolną od zobowiązań wobec jakichkolwiek autorytetów prócz autorytetu „rozumu”. Jego pozycja w świecie nowożytnym uczyniła go wojowniczym: jest wrogiem autorytetu, przesądu i wszystkiego, co opiera się jedynie na tradycji, zwyczajach i nawykach (Oakeshott, 1999, s. 21).

Biorąc pod uwagę to, że polityka należy do doświadczenia praktycznego, racjonalizm żadnej trwałej praktyki nie wytwarza, ale sta je się narzędziem delegitymizacji utrwalonych praktyk. Oakeshott uważał, że racjonalizm wspiera błędne i niebezpieczne przeświadczenie o ludzkiej mocy, o zdolności kreowania rzeczywistości na podstawie odgórnego planu. Racjonalista w polityce to jedna z tych złowieszczych postaci odpowiadających za typową dla nowożytności instrumentalizację polityki – przekształcenie jej w narzędzie realizacji utopijnych fantazji.

Krytyka racjonalizmu zbliża Oakeshotta do konserwatyizmu Burke’a. To właśnie racjonalistyczne doktryny, które mają ambicję przemiany ludzkiej kondycji według jakiegoś rzekomo racjonalnego planu, inspirowały szaleństwa rewolucji francuskiej. Oakeshott uważał Burke’a za solidnego obrońcę, mieszczącej się w angielskiej tradycji politycznej, koncepcji władzy ograniczonej i rozproszonej, ale nie był on nigdy jego intelektualnym bohaterem (Oakeshott, 1993).

Filozofia polityczna Oakeshotta reprezentuje stanowisko, które w literaturze przedmiotu zostało nazwane „polityką niedoskonałości”. Autor tego pojęcia, Anthony Quinton, uznał Oakeshotta za jednego z głównych jego reprezentantów (Quinton, 1978, s. 90–96). Traktowanie polityki jako dziedziny, w której nie jest możliwa

skuteczna realizacja planów doskonalenia ludzkiej kondycji, to motyw przewijający się przez całą twórczość Oakeshotta.

Znajduje swój wyraz m.in. w krytyce polityki wiary. „Na gruncie polityki wiary – przekonuje – działalność rządu rozumie się jako działalność służącą doskonaleniu ludzkości” (Oakeshott, 2017, s. 72). Według zwolenników tej postawy

[c]złowiek ma osiągnąć doskonałość własnym wysiłkiem, a przeświadczenie o tymczasowym charakterze niedoskonałości wpływa tu z wiary w siłę człowieka, nie zaś z zaufania do opatrności bożej (Oakeshott, 2017, s. 73).

Mamy więc do czynienia z dwoma założeniami. Po pierwsze, z wiarą w możliwość osiągnięcia doskonałości. Po drugie, z przekonaniem, że polityka dostarcza skutecznych narzędzi do realizacji tego celu. Z punktu widzenia zwolennika polityki wiary władza nie jest z pewnością złem koniecznym.

Oczywiście ten styl prowadzenia polityki cechuje raczej satysfakcja z władzy niż zakłopotanie nią, i żadna jej doza nie będzie uważana za nadmierną (Oakeshott, 2017, s. 82–83).

Zupełnie inny sposób pojmowania funkcji rządu charakteryzuje politykę sceptycyzmu.

[N]a gruncie polityki sceptycyzmu – pisze Oakeshott – rządzenie pojmuje się jako sprecyzowaną formę działalności, zwłaszcza jako oderwaną od dążenia do doskonałości człowieka (Oakeshott, 2017, s. 87).

Polityczny sceptyk zupełnie inaczej niż zwolennik polityki wiary pojmuje zadania rządu:

Rząd nie jest tu powołany do roli architekta doskonałego sposobu życia ani (jak to ujmuje polityka wiary) lepszego sposobu życia, ani nawet (...) żadnego w ogóle sposobu życia (Oakeshott, 2017, s. 88).

Oakeshott dodaje, że przeświadczenia, zgodnie z którym polityka powinna odgrywać ograniczoną rolę w naszym życiu, nie należy mylić z lekceważeniem polityki jako takiej. Właściwie rozumiana, jest nieusuwalnym składnikiem cywilizowanego życia.

Wywodu Oakeshotta nie należy rozumieć w ten sposób, że istniał kiedyś w Europie ład polityczny stanowiący doskonałe wcielenie polityki sceptycyzmu i powinniśmy dążyć do jego przywrócenia. Realia polityczne zawsze były mieszaniną obu sposobów uprawiania polityki. Oakeshott uważa, że w polityce europejskiej doszło do niebezpiecznego zaburzenia równowagi. Żyjemy w świecie politycznych wiar, które stawiają przed polityką nierealistyczne oczekiwania. Są skuteczne w tym znaczeniu, że podporządkowują sobie politykę, ale rezultat ich działalności pozostaje w rażącej sprzeczności z zamierzeniami.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na wątek, który zbliża Oakeshotta do konserwatyzmu w sposób najbardziej oczywisty – jest nim krytyka pewnych aspektów dziedzictwa Oświecenia. W tym ostatnim, czy mówiąc ściślej: u ważnych jego przedstawicieli, można odnaleźć charakterystyczny dla pelagianizmu optymizm antropologiczny. Konserwatyzm widziany z tej perspektywy stoi w opozycji wobec naiwnego optymizmu, który zachęca do używania narzędzi politycznych dla realizacji nierealistycznych celów. Taki trzeźwy pesymizm Oakeshott cenił nawet u Josepha de Maistre’a, myśliciela pod innymi względami mu obcego.

Można także zasadnie twierdzić, że Oakeshott wspiera pewną formę porządku liberalnego, a jego filozofia polityki pozwala nam lepiej zrozumieć, co w nim jest najbardziej wartościowe. Komentatorzy dzieła Oakeshotta zwykle zwracają uwagę na jego teorię stowarzyszenia obywatelskiego, która znalazła najpełniejszą artykulację w książce *O postępowaniu człowieka*. Do tej kwestii jeszcze powrócę, chciałbym jednak zacząć od jego teorii politycznego indywidualizmu rozwiniętej w cyklu wykładów *Politics and Morality in Modern Europe*. W książce tej Oakeshott przedstawia swój sposób rozumienia indywidualizmu, państwa liberalnego i ich związek z liberalną teorią polityczną.

Rozumienie indywidualizmu przez Oakeshotta jest historyczne. Dla niego był to fenomen, który powstał w wyniku rozpadu struktur średniowiecznych. W średniowieczu ludzie identyfikowali się z grupą – rodziną, korporacją czy partią. Człowiek interpretujący swoją tożsamość w kategoriach indywidualistycznych pojawia się w czasach nowożytnych. Nie oznacza to, że wcześniej nieznane były indywidualności ludzkie – takie twierdzenie byłoby absurdalne – chodzi

raczej o to, że kiedyś takie jednostki się zdarzały; od czasów renesansu mamy do czynienia z coraz większą liczbą społeczeństw, w których ludzkich indywidualności jest na tyle dużo, że nadają im charakter. W swojej interpretacji Oakeshott wiele zawdzięcza klasycznej książce Jakuba Burckhardta *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (Burckhardt, 1991, s. 97); łatwo także dostrzec podobieństwo do interpretacji, którą przedstawia Benjamin Constant w eseju *O wolności starożytnych i nowożytnych*.

Oakeshott, nawiązując m.in. do tych dwóch autorów, pisze, że zarówno moralność indywidualistyczna, jak i polityczna teoria liberalizmu były reakcjami na pojawienie się społeczeństwa, w którym ważną rolę zaczęła odgrywać wyemancypowana jednostka. Ta głęboka moralna i psychologiczna przemiana kondycji ludzkiej miała daleko idące konsekwencje. Nowe samorozumienie tożsamości człowieka doprowadziło do przemiany politycznej. Jednostki poszukiwały nowych form politycznych odpowiednich dla swoich potrzeb.

Ta indywidualna dyspozycja moralna sprawia, że właściwe jest postrzeganie społeczeństw ludzkich jako stowarzyszeń jednostek, a nie wspólnot... Ta moralność indywidualności wiąże się z zasadniczo nowym kierunkiem myśli politycznej...

Zatem nowe rozumienie funkcji rządu można postrzegać jako adaptację do nowych okoliczności historycznych.

Jakie wyobrażenie dotyczące właściwej funkcji rządu powstało w kulturze indywidualistycznej?

Zadaniem rządu nie jest ani narzucanie poddanym przekonań i działań, ani wychowywanie i kształcenie, ani czynienie ich lepszymi lub szczęśliwszymi w inny sposób niż ten, który sami wybrali, ani kierowanie lub zarządzanie nimi (...) rządy uznawane jest za działalność specyficzną i ograniczoną. Wizerunkiem władcy nie jest menadżer, ale sędzia, którego zadaniem jest administrowanie [zgodnie z] regułami gry, w której sam nie uczestniczy (Oakeshott, 1993, s. 21–26).

Oakeshott twierdzi, że liberalni teoretycy na próżno poszukiwali filozoficznego uzasadnienia dla określonej sytuacji historycznej poprzez odwoływanie się do różnych teorii metafizycznych, takich

jak prawo natury. Twierdzi, że teorie te były nie tyle błędne, ile „niepotrzebne”.

Polityczną teorię indywidualizmu należy (...) – pisze – rozumieć jako wyjaśnienie poglądu na funkcję rządu właściwego dla określonych okoliczności. Główną cechą tych okoliczności jest pojawienie się podmiotów, które pragną dokonywać wyborów dla siebie, które znajdują w tym szczęście i które są sfrustrowane narzucaniem im wyborów. Aby zacząć zastanawiać się nad właściwym w tych okolicznościach sposobem rządzenia, nie musimy wykazywać, że tego rodzaju usposobienie ma wieczną ważność, że reprezentuje podstawową strukturę ludzkiej natury lub że nie można sobie wyobrazić żadnej innej dyspozycji; wszystko, co musimy zrobić, to rozpoznać pojawienie się takich podmiotów – mianowicie podmiotów chcących cieszyć się indywidualnością – w wystarczającej ilości, aby właściwe było rozważenie odpowiedniej funkcji rządzenia. Należy wyjaśnić nie wiecznie obowiązującą koncepcję rządu, ale koncepcję rządu odpowiednią dla tego rodzaju podmiotów (Oakeshott, 1993, s. 49).

Podsumowując ten wątek, należy stwierdzić, że polityczny indywidualizm jest dla Oakeshotta akomodacją do pewnej sytuacji historycznej – pojawienia się wyemancypowanej jednostki, która chce postępować zgodnie z moralnością indywidualistyczną. W tej sytuacji ograniczona funkcja polityki wynika z konieczności dostosowania się do sytuacji historycznej. Warto zauważyć, że z tak rozumianą argumentacją na rzecz rządu ograniczonego zgodziłby się nie tylko liberał, ale także – ze względu na uhistorycznienie koncepcji rządu – niejeden konserwatysta.

Chciałbym wprowadzić jeszcze inne pojęcie z teorii Oakeshotta, które wpisuje się w wizję ograniczonej roli polityki w ludzkim życiu. To pojęcie jest dobrze znane, więc nie będę referował dyskusji dotyczącej jego definicji, tylko zwrócę uwagę na to, jakie ma znaczenie dla tematu artykułu.

Pojęciem tym jest stowarzyszenie telokratyczne (albo celowe), które istnieje dla realizacji pewnej koncepcji dobra. Podobnie jak we wcześniejszych przypadkach, nawet jeśli je potraktujemy jako pojęcie idealne, argumentacja Oakeshotta zmierza do pokazania nierównowagi, jaka nastąpiła w polityce europejskiej. Polityka traktowana jest instrumentalnie dla realizacji z góry wyznaczonego celu.

Telokratyczna koncepcja rządu oczywiście oznacza wzmocnienie jego roli w ludzkich sprawach.

W książce *O postępowaniu człowieka* Oakeshott rozwija teorię stowarzyszenia obywatelskiego. Prawdopodobnie najbardziej charakterystyczną jego cechą jest to, że opiera się ono na zasadach nieinstrumentalnych. Zasady te „nie odzwierciedlają żadnego konkretnego projektu, lecz stanowią warunki, dzięki którym jednostki są skłonne do realizowania własnych, różnorodnych projektów”. Jak pisze jeden z jego wnikliwych komentatorów:

Oakeshott oddziela to, co najistotniejsze w idei stowarzyszenia obywatelskiego, od nieistotnych skojarzeń, które z nim wiążemy – takich jak doktryny praw człowieka, państwa minimalnego, leseferyzmu, umowy społecznej czy czegokolwiek innego (Gray, 2006, s. 45).

Dla tych liberałów, którzy wierzą, że liberalizm jest doktryną uniwersalną, pogląd ten dowodzi słabości teorii Oakeshotta. Powstanie stowarzyszenia obywatelskiego nie było według Oakeshotta wynikiem planu, ale raczej splotu okoliczności. Nie wszystkie uwarunkowania historyczne sprzyjają jego powstaniu. Warunki takie należy traktować jako coś wyjątkowego, a nie typowego.

Koncepcja stowarzyszenia obywatelskiego o nieinstrumentalnym charakterze bliska jest wersji liberalizmu, której patronuje Immanuel Kant. Koncepcja państwa celów i obowiązek – wyrażony w imperatywie praktycznym – traktowania człowieka zawsze jako celu, i nigdy tylko jako środka, nie tylko da się pogodzić z ideą stowarzyszenia obywatelskiego, ale wręcz można powiedzieć, że to ostatnie jest jej wcieleniem. Jednocześnie jest bliska Arystotelesowskiej koncepcji państwa na wzór przyjaźni, do której nawiązują niektórzy konserwatyści (Scruton, 2002, s. 32–35), według niej traktowanie społeczeństwa jako materiału, który poddawany jest kształtowaniu przez władzę, jest niedopuszczalne. „Przyjacielska” relacja między państwem a społeczeństwem wymaga respektowania tego, czym to społeczeństwo realnie jest.

Podsumowując ten wątek, jak widać, związki Oakeshotta z konserwatyzmem i liberalizmem są złożone. Trudno jego stanowisko pogodzić z pewnymi wersjami zarówno konserwatyzmu, jak i liberalizmu, które traktują politykę w kategoriach telokratycznych.

Bliskie Oakeshottowi są zarówno warianty jednej i drugiej tradycji politycznej, które państwo uznają za konieczny warunek ładu, ale o ograniczonym charakterze.

ZAKOŃCZENIE

Michael Oakeshott należał do najważniejszych krytyków ideologii i filozofii politycznych usprawiedliwiających przypisywanie polityce funkcję doskonalenia albo wręcz przemiany ludzkiej kondycji. Jego krytyka nie była konsekwencją obserwacji skutków upolitycznienia ludzkiego życia w wielu państwach w XX wieku. Takie obserwacje mogą być potraktowane jako potwierdzenie stanowiska Oakeshotta sformułowanego w jego pierwszej książce *Experience and Its Modes*, w której poddał analizie modalności ludzkiego doświadczenia. Polityka w jego ujęciu przynależy do sfery ludzkiej praktyki, obszaru zaspokojenia potrzeb, któremu zawsze towarzyszy poczucie frustracji. Doświadczeniu praktycznemu zawsze towarzyszy poczucie niespełnienia. Ubogacenie ludzkiej egzystencji, które wspomniana na początku artykułu Hannah Arendt przypisywała właśnie polityce, możliwe było według Oakeshotta dzięki – szeroko i oryginalnie rozumianej – poezji, polityka natomiast, ze swej natury, nie jest do tego zdolna. Wobec polityki formułowane są nierealistyczne oczekiwania, a zbyt duża rola odgrywana przez politykę w ludzkim doświadczeniu jest szkodliwa.

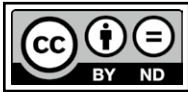
Oakeshott łączy w swojej filozofii polityki wątki konserwatyzmu i liberalizmu. Nie jest to jednak jakiś amatorski eklektyzm, lecz prze-myślana i logiczna konstrukcja intelektualna. Jest on spadkobiercą tych elementów obu tradycji myśli politycznej, które eksponują ograniczoną funkcję polityki. Sprzeciwia się natomiast tym wątkom obu tradycji, które zachęcają do poszerzenia zadań państwa. Jego refleksja polityczna ma charakter sceptyczny, nieufny wobec wielkich projektów politycznych, wyrasta z antropologii filozoficznej, akcentującej ludzką niedoskonałość.

BIBLIOGRAFIA

- Abel, C. (red.). (2010). *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*. Exeter: Imprint Academic.
- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. A. Łagodzka (Tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Burckhardt, J. (1991). *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. M. Kreczowska (Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Corey, E.C. (2006). *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics, and Politics*. Columbia: University of Missouri Press.
- Devigne, R. (2012). Oakeshott as Conservative. In *A Companion to Michael Oakeshott* (ss. 268–289). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Franco, P. (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. New Haven: Yale University Press.
- Franco, P. (2004). *Michael Oakeshott – An Introduction*. New Haven: Yale University Press.
- Gray, J. (2006). *Postliberalism. Studies in Political Thought*. New York–London: Routledge.
- Nardin, T. (2013). *Michael Oakeshott*. Bloomsbury Academic.
- Nardin, T. (2015). *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- O'Sullivan, N.K. (2013). "Michael Oakeshott: Religion, Politics and the Moral Life". *International Dialogue*, 3(18).
- Oakeshott, M. (1989). *The Voice of liberal Learning*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, M. (1993a). *Morality & Politics in Modern Europe – The Harvard Lectures*. New Haven: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1993b). *Religion, Politics and the Moral Life*. T. Fuller (Ed.). New Haven–London: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1999). *Wieża Babel i inne eseje*. A. Lipszyc, Ł. Sommer, & M. Szczubiałka (Tłum.). P. Śpiewak (Oprac.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Oakeshott, M. (2004). *What is History? and Other Essays: Selected Writings*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2008). *O postępowaniu człowieka*. M. Szczubiałka (Tłum.). T. Żyro (Red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Oakeshott, M. (2008). *The Vocabulary of Modern European State*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Oakeshott, M. (2019). *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*. M. Szczubiałka (Tłum.). T. Fuller (Red.). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Oakeshott, M. (2023). *Szkice o historii, stowarzyszeniu cywilnym i polityce*. S. Stecko (Tłum., Oprac.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Podosik, E. (2011). *In Defence of Modernity: The Social Thought of Michael Oakeshott*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Quinton, A. (1978). *The Politics of Imperfection. The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooher to Oakeshott*. London–Boston: Faber and Faber.
- Scruton, R. (2002). *Co znaczy konserwatyzm*. T. Bieroń (Tłum.). Poznań: Zysk i S-ka.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



ROCCO D'AMBROSIO

<http://orcid.org/0000-0002-6581-4035>
Pontifical Gregorian University
r.dambrosio@unigre.it

DOI: 10.35765/HP.2571

Italian society and politics to the test of the pandemic

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this study is to reflect how the pandemic experience has shaped Italian society, under some key aspects.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The pandemic is changing much of our lives: relationships, politics, economics, religious attitudes, European and global scenarios. The essay tries to study the most important dynamics in this epochal change.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The argumentation starts from anthropological and ethics aspects to end with social and political elements of pandemic time.

RESEARCH RESULTS: The essay try to present a multidisciplinary approach to understand the pandemia. The most important result is to “read” the pandemia as a multifaced phenomena.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: It's important to encourage studies where the complexity of our world is interpreted by researchers fo different disciplines. In this particular historical moment, probably, we should do the same lecture about the many wars and conflicts around the world.

KEYWORDS: PANDEMIC, ETHICS, POLITICAL DECISIONS,
ECONOMICAL EHICS

Suggested cittation: D'Ambrosio, R. (2023). Italian society and politics to the test of the pandemic. *Horizons of Politics*, 15(50), 171–190. DOI: 10.35765/HP.2571.

In the days of the pandemic, an unpublished poem by the poet Mario Luzi was discovered (*Avvenire*, 28.2.2021). I'll record it here:

Third Millenium

Third Millenium, your door is still closed
is there a word for passing through?
a password of sovereign surety?
There is, you don't know who gives it
nor even who adjudicates. But there is.
The human mind, heavy and dissatisfied,
desires it, the dura against itself:
Breaking through frivolity and vanity to knowledge
Carrying to safety the essential work
of beauty and knowledge, lightening the load
of conceited fatuity...
From this purgatorial burning
Will be released Man, I hope, naked, reaching out,
To better: to constructive effort,
to peace, to fraternity.

The timely coincidence of its discovery and the metaphors used, almost let it resonate in us, thinking about what is to come, which is the post-pandemic, without forgetting what it was, and again what, at the moment in which I write, it is. We are all aware that we are experiencing an epochal crisis, dramatic for the number of deaths, for the gravely ill suffering with Covid, and for the serious social and economic consequences. We know the data well, maybe a little less the meaning of it all; above all perhaps because we are still immersed in it. Therefore, the search for meaning – as well as the remote environmental and social causes of the pandemic – escapes us. Luzi, with a fascinating profundity, suggests:

Your door is still closed,
is there a word for passing through?
a password of sovereign surety?

So let us look for a *word*, a *logos*, a *meaning* to help us to bear the burden of the moment on a personal and social level. But, at the same time, we cannot forget the political choices ("sovereign surety" Luzi would say) that define daily life and the meaning of what we live, and

that contribute to find-create the “word” which drives the crisis and becomes the helm of that “boat” which carries us all; a much-used metaphor. To start with Pope Francis. The pontiff says:

Like the disciples in the Gospel, we were caught off guard by an unexpected, turbulent storm. We have realised that we are on the same boat, all of us fragile and disoriented, but at the same time important and needed, all of us called to row together, each of us in need of comforting the other. On this boat... are all of us. Just like those disciples, who spoke anxiously with one voice, saying “We are perishing” (v. 38), so we too have realised that we cannot go on thinking of ourselves, but only together can we do this (Francis, *Prayers* 27.3.2021).

1. THE MEANING OF THE PANDEMIC

In the midst of the “storm” the pandemic has shown, and continues to show, how the “word” we are looking for cannot come from a generic and frequently rhetorical “afterwards it will no longer be as before”, but from a return to one’s inner self, which seems to be the most powerful drug against all other viruses such as fear, stupidity, malice, envy, selfishness. It was a state of crisis that determined Socrates’ action and thought. His “know yourself” was not a simple invitation, accepted with attention and gratitude. In fact, he paid for it with rejection, suspicion, slander and death. It was the same story with several biblical prophets; for them, in a state of crisis, it was essential to “return to God” (Hebrew verb “shuv” return) and “conversion” (“teshuvàh”), understood as radical change, “reversal of course”, a “straightening of paths” (Isaiah 40: 3–4). The same story was repeated by Jesus who, beginning His ministry, proclaimed: “The time of fulfilment has arrived, and the kingdom of God is close at hand. Repent, and believe in the Gospel” (Mark 1: 15). “Metanoia” normally translates as *converts*, loading the term, often moralistically. But the Greek μετάνοια, means “change your mind” and “change your mind” comes where the Greek term “nous” means “intellect, mind, thought”.

The pandemic is changing much of our lives: relationships, politics, economics, religious attitudes, European and global scenarios.

But it is not absolutely automatic for “us to change our *nouse*”, our mentality, that is the way we approach ourselves, others, the good God, and Nature, just as there is no guarantee that the pace of change can be positive or that we can learn from the made in the present or in the past. Three cultural and religious traditions – the Greek, Jewish and Christian worlds – remind us that there are no automatic and fatalistic changes, that history is the teacher only for those who become disciples. Pietro Scoppola wrote:

History, as historians know well, contrary to current opinion does not give lessons, does not dictate behaviours, does not tell anyone what to do; but it only helps a little to understand what we are, leaving us all with the responsibility to choose, after placing us in a slightly more elevated position, to view a possibly wider horizon. The lines of necessity do not coincide with those of real growth in human and civil values (Scoppola, 1986, p. 53).

History, even that of the pandemic, “helps us a little to understand what we are”. It is always difficult to ask one who is living in a moment, what is the meaning of what he is experiencing and how his way of existence is changing. We are too immersed in *today*, perhaps even thinking, distracted by so many messages, and psychologically discomforted, that it also touches on pathological aspects. As much as we know that the wisest answers will come later when the whole thing is finally over, no one can deny that we also need answers here and now. Otherwise, we miss the whole sense of time. Augustine can help us to find it: time is “a memory of the past, attention to the present and expectation of the future” (*Confessionum*, XI).

The memory of the past, which is imposed on today, is above all a physical memory. We miss the physical presence, especially of loved ones missing as a result of the virus, (often not permitted to greet us); we miss kisses and hugs with friends and relatives; we miss the meeting places, from school and university, from parish to voluntary work, from dinner to group sport, from cinema to theatre and concert. The memory of the past, now more than ever, is strongly emotive and visibly corporeal. “The body – writes William Davies – has become one of the principal areas of dispute among experts and their moral, emotional and political perspectives” (Davies, 2019, p. 161). How can we blame it if the virus attacks the body, takes breath away, amplifies

fears? How can we apportion blame if most of today's political conflicts are over food, health, work and wellbeing? The memory of this period has elected to be primarily physical, corporeal, emotional. It may be deemed intellectual, but with great difficulty.

But time is also attention *to the present*, Augustine writes. The term used in Latin is *contuitus* (*Confessionum*, XI) i.e. *vision, attention, gaze*. The prefix *con-*, according to some scholars, suggests holding together different elements of the intuitive act. In a complex world there is certainly no lack of the many elements to be held together; indeed, there are too many. It is no coincidence that we are easily distracted; it is no coincidence that a vision of synthesis is lacking, it is no coincidence that those with educational and cultural roles are often lost in analysis, lacking synthesis, not to mention the political classes, in majority and in opposition, who are hostage to consensus, electoral and media-based, and are therefore with short term visions or without vision, and solely concerned with self-interest and power. This fixation today is seen as a deleterious myth: able to be aware of everyone and everything, to know a lot, almost everything, and so on. Those whose study is memory remind us how selective memory is, and they love to guard or to discard it according to emotional or chemical responses which as yet we do not fully understand. But it is so. And we must help to make it better. Attention *to the present* therefore, also means selecting who and what must be seen, met, cherished, loved.

The poet Luzi would say:

There is, you don't know who gives it
nor even who adjudicates. But there is.
The human mind, heavy and dissatisfied,
desires it, the dura against itself:
Breaking through frivolity and vanity to knowledge
Carrying to safety the essential work
of beauty and knowledge, lightening the load
of conceited fatuity...

2. ETHICAL HOLD IN THE PANDEMIC

Pietro Scoppola, as reported above, links the lessons of history to the sense of responsibility with these words: "It helps a little, leaving us all with the responsibility to choose, after placing us a in a slightly

more elevated position, to view a possibly wider horizon." Also, in the words of President Mattarella in Bergamo, the reference to memory returns:

Remembering means, therefore, first of all remembering our dead, and it also means having a full awareness of what happened. Without the illusory temptation to put these dramatic months in parenthesis to resume as before.

But not only that. The *making of memories* carries the assumption of responsibility. Mattarella points out: "Memory charges us with responsibility. Without cultivating it we risk being prisoners of inertia, laziness, of old vices to overcome" (2020). Those who do not *make memories* risk minimising or avoiding taking responsibility. Becoming aware of the past inevitably leads to recognizing the precise responsibilities of today, namely the people involved in their different roles and missions. Obviously, touching on the sphere of personal responsibility involves respect for fundamental ethical and legal principles (the assessment of facts and legal responsibilities, especially criminal and property law; validity of evidence; the presumption of innocence until final conviction; the respect for *privacy*; the possibility of prosecuting the guilty without due process). Think, for example, of the victims of old people's homes and of their closest relatives and friends who have so often felt doubly hurt and humiliated when they have encountered irresponsibility at every institutional level.

In general, it can be said that Covid – obviously – is not making our behaviour better; that is to say what is wrong on a personal and social level survives even the worst viruses. Crises reveal the best in a national community. Think today of the sacrifice of doctors and nurses, health workers, members of public institutions, law enforcement, civil protection, workers, ordinary citizens and those who help as and where they can. But crises also reveal the worst in ourselves and in society. Think of reprehensible matters and attitudes such as the politicians who exploit the misery to bully on TV in order to gain acclaim. They promise collaboration and ten minutes later they say otherwise, or else they are constantly complaining, instead of doing their duty; the media operators who defend idiocy and falsehoods; the workers in the economy who increase their businesses on the backs of the citizens (from masks to sanitising equipment) or those

who speculate on the Stock Exchange; the citizens who “diseducate” with their reprehensible manners, the religious fanatics who preach heresies and nonsense about alleged divine punishment and apocalypse at the gates, or who spread injurious devotion (especially on social media). The list could go on.

These days some statements by doctors and nurses are worthy of attention.

Before I enter the ward my legs tremble but then once I enter everything passes – I often think I can’t make it but then I manage to finish my shift – even if we are dog-tired, we help each another by substituting for one another if needed, by meeting a colleague half way

and so on. The symbolic badge of a nurse falling asleep on the computer keyboard says many things. It tells us that there is not only a physical dimension (of the sick, health personnel, people suffering restrictive measures) or a social one of the politics of institutions, leaders and ordinary people: there exists also an “ethical dimension”. The first step to understanding it is to banish the word “hero” from our vocabulary. Heroes and heroines are “generally either gods who have fallen to the human condition, conquered by other divinities, or humans who have ascended to the divine state by virtue of exceptional merits” (*Online Treccani Encyclopedia*). Their less than human characteristics and their work with exceptional characters lead us, unwillingly, to consider them as being outside and beyond normal standards, as “the exception that proves the rule”, not as a daily example but as a “one off”.

We also remember Galileo’s famous dialogue for Bertolt Brecht’s pen: “Unhappy is the land that produces no heroes”, Andrea exclaims. And Galileo replies, “No. Unhappy the land that is in need of heroes” (Brecht, 1955). Gramsci would say that heroes come into the field when organizations are “debilitated” and armies “weakened” (Gramsci, 1974, p. 63); while Weber called for the word “hero” to be used very moderately (Weber, 1919, p. 230). In fact, the interviewees themselves often reject it, and talk about their work as “duty”, “service”, “dedication” etc. If we free ourselves from the traps that the term contains, we can open up a current and necessary discussion on ethical hold in the Covid-19 crisis, and that post-Covid. In general, as already mentioned, crises bring out the best in us, or, in

other cases, the worst; this is because crises reveal who we truly are, the fabric from which our relationships – familial, friendly, social, religious, political, economic, global – are made. It is no coincidence that we are witnessing, in this period, crimes which are tragically increasing, like domestic violence, embezzlement, fraud, corruption, usury, extortion etc. But at the same time, we are appreciating how many decent people there are in our country and how they do good for others. Of course, we still lack statistical and sociological research which could enlighten us on this subject, so the basis of my observations is not extensive.

What do we mean by “ethical hold”? Sharing the presupposition, the “ethics is our way of existing in the world” (Natoli, 2002) by “ethical hold” we mean fidelity to the ethical principles we made our own, not as a form of perfection (assuming it exists), but as a coherence which maintains its standard regardless of the contingent, personal and social situations, and of the opportunities for ethical deviance to which they are prone. In succinct terms we are not speaking about a superman or superwoman but about a person who, despite his limitations and faults (clearly not serious), does not deviate from the “master” ethical path which he has chosen, made his own, and which he constantly follows.

Emanuel Mounier wrote in 1935 (p. 301):

It is not the institutions that *make* the new man but rather the personal and irreplaceable work of a man on himself. The new institutions can make his work, but they cannot take the place of his own efforts. The same facilities they provide him with, unless he is not sustained by a spiritual and inner force, can lead him with indifference to a renewal of apathy.

In recent months we have often asked, or at least hoped, that everything to come will not be as it was before. Avoiding the obvious rhetorical risk of this statement, it cannot be denied that, in various cases, future actions cannot be delegated to the institutions or to a new electoral term, or, for those who believe, to extraordinary divine intervention. Mounier is very clear on this matter: Even if the institutions were to do their utmost to make the new task easier, without the “personal work” there is a risk of falling into personal and social apathy. In fact, all those resigned and negative comments

are apathetic – “nothing will change – everything will be the same as before or worse – there is no crisis that can change human nature” and so it goes on.

Whoever is apathetic has no pity, that is to say passion: I refer to the passion for what is just and true, supportive and welcoming, correct and noble, good and constructive. Does this passion exist? Do you care about the crisis? I think that the question should be asked of all those who, because of their irreplaceable and valuable roles, are promoters of culture. If we think back to the social and political renewal that took place during the period following the Second World War, to the ethical hold of so many during the nefarious darkness of fascism and of war, how could we deny the invaluable, painstaking, serious work of all those cultural workers (teachers, educators, pastors in religious faith communities) who prepared so many for the future through listening, discussing, and teaching? Ethical hold is not invented, transmitted, by teaching and example. Aristotle would say that every virtue is the fruit of both knowledge and experience. Crises change only to the extent to which there is this educative work, and above all the self-educative in the case of adults, because, Romano Guardini would say the true strength of man is “not in the fist but in the character” (Guardini, 1985, p. 97).

3. THE POLITICAL DIMENSION OF THE PANDEMIC

Many questions the ethical aspects of the choices made by the rulers of our country in managing the pandemic. Let's start by making the obvious but necessary observations: the pandemic has taken everyone by surprise, citizens and politicians alike; it is a complex and often complicated phenomenon: however much as there exists in some countries, especially NATO and the EU, contingency plans for probable biological terrorism attacks (Geri, 2020), the reality has exceeded any analytical expectations. No one with a modicum of awareness would want to be in the situation of those in charge: human choices, especially in politics, are never perfect and always debatable and a matter of opinion. In addition, the relationship between science and power has a long history of light and shadow, as in this pandemic; in moments of crisis, from the human and political point

of view, as the scientific and the collective, that which you sow you reap, as also is brought out the best or the worst in individuals and in institutions. These elements are common to all countries and the daily cross carried by those in power who must also make choices between life and death or at least everywhere to safeguard health. The participants in this drama are different in quality and experience; there are competent men and women, responsible, prepared, conscientious, experienced, sensitive, but there are also those who are ignorant, irresponsible, pedlars of lies, disseminators of *fake news*, wolves in sheep's clothing, the corrupt and the corruptors, approval hunters, jackals, chameleons and so on.

In the face of this complexity and variety ethical judgement is complex. Even though our questions are succinctly expressed in the classic "Is it right ...or this or that not right?", the answer can never be concise because the reality is complex and often complicated too. Not only for students but for everyone. It is difficult to learn to identify subjects and responsibilities, means used, intended purposes, results achieved, effectiveness and veracity of communications – as if to say – the problem itself is compounded by difficulties of interpretations and evaluation.

One thing is certain: ethics (in this case political) do not mean a futile chat. We are talking about people who have died and who could have been saved, of public health destroyed by the various liberalismisms of the Right or the Left; of those who govern seeming to build but not building for the public good: even of the irresponsible deniers. "Responsibility" – as we said – is the word of the moment. It has been just over a century since Max Weber brought back attention to the classic theme of *responsibility* for moral action. So the German thinker's fragment, dated 1919:

Here is the decisive point. We must realise that any ethically orientated action can be controlled by two radically opposed maxims fundamentally different from each other; it can be orientated, that is to say, according to the "ethic of conviction" or the "ethic of responsibility" [...] according to which, one must be held accountable for the (foreseeable) *consequences* of one's actions [...]. The man of the "ethic of responsibility" does not feel *authorised* to pass on to others the consequences of his work to the extent that he could foresee them (Weber, 1919, p. 230).

There have been (and still are) reactions to this profound reflection. More than the contrast between the two “ethics”, Weber intends to recall to mind, especially to the men of power, the mandatory obligation not “to make pacts with the Devil” but to preserve, defend and realise their convictions, principles and projects with “passion and foresight” conscious of having accomplished “a hard and difficult work”. All this, in fact through using the force of responsibility.

But it is precisely this term which gives us an ethical direction. There is in this a rigid sequence: who? – to whom? – in what? – for what purpose? A superficial cultural approach – the classic Platonic *doxa* (Ancient Greek: δόξα doxos), or in popular speech “It’s raining, thieving government!” – is not entitled to make assessments because it accuses an abstract entity of everything. In *doxa* or in superficial chat, this entity “is” Draghi (and, earlier, Conte) and in general all blame is his, nothing excepted. He is even blamed for the fact that citizens do not wear masks. This approach – and it doesn’t take much to understand it – leads to an exponential increase in the irresponsibility in quite a few citizens and politicians as well as in the spread of the virus.

Those charged with making the choices can be judged, not because they have solved the problem of the virus but because, in the real situation and under precise conditions, they have done what is possible, we hope the best, guided by science and conscience, but they certainly have not done *everything* possible, and something has gone wrong. In this pandemic all those who govern have made mistakes but not in all or in the same ways. So, an ethical judgement, unless it is weighed, does not deserve to be heard.

Those who collaborate with those who govern have an extremely difficult task: ethically they are there to reinforce the work of achieving good by containing errors and offering alternative or better solutions. I am thinking, in particular, of three different categories of people all with very high levels of collaboration: ministers, regional presidents and scientists. They certainly do not have the time at home to be *tweeting*, or appearing very thick on television by revealing heaven knows what deity inspired them during the night to find the best solution. The best solution is always the fruit of collaboration, debate, dialogue, verification, confidentiality and assiduous work. The history of schools (open or closed) and the problem of the means of transport not reinforced says a lot.

Criticism, it is often said, must be constructive. Well, apart from a few notable and rare exceptions, several politicians, in majority and in opposition, generally criticise to seem important or to elicit support and inflate themselves “like hot air balloons” (Bodei, 2002, p. 258). Before constructive criticism we must speak of responsible criticism: we speak with knowledge of the facts, remembering our own roles (we have arrived at the absurdity of politicians in government who criticise it as if it were a third rate in comparison to them!) and that we are not in the bar or the stadium but in the courts, national and regional where good is decided as well as the life and death of people.

Finally, communication. Today it is crucial to speak of “infodemy” namely of the increased speed in the spread of falsehoods, especially on *social media*.

I found reading the encyclical of Pope Francis *Fratelli tutti* most illuminating from the ethical point of view (both the religious and the secular). To read, for example: we are a global community, all in the same boat, where one person’s problems are the problems of all. Once more we realized that no one is saved alone; we can only be saved together. As I said in those days,

the storm has exposed our vulnerability and uncovered those false and superfluous certainties around which we constructed our daily schedules, our projects, our habits and priorities... Amid this storm, the façade of those stereotypes with which we camouflaged our egos, always worrying about appearances, has fallen away, revealing once more the ineluctable and blessed awareness that we are part of one another, that we are brothers and sisters of one another (n. 32).

The awareness of being in the same boat brings with it the commitment to plan, with the help of all the others, the course of action. In 1945 Giorgio La Pira published a book entitled *Premises of the Politics and Architecture of a Democratic State*. The text was a scholar’s contribution to a community in the process of reconstruction after the Second World War, and in need of indications, political as much as legal, philosophical as much as practical. I was always struck by the fact that three quarters of the book – the first part on the *Premises* – are dedicated to illustrating the most important visions of the world (*Weltanschauung*), and only the last part, a mere 50 pages, on the architecture of the democratic State, that is to say the legal aspects

of the Republic that was built. One of the clear examples insofar as it speaks of the index and distribution of materials: a plan of State cannot be designed unless inspiration is drawn from a world vision. And it was a lawyer who wrote it!

The text could be a reference for politicians and citizens at a time when we are planning a relaunch after the Covid emergency. The first element that stares us in the face is the problem of dialogue. Are the political forces prepared to talk? And what does it mean to talk when you want to “redesign” a country? We cannot forget here the lesson of the Italian Constituent Assembly. Three cultural and political traditions – social-communist, liberal and Christian – have met to define the founding principles of our national community and to derive from them an architecture of state, both personalistic and pluralist, as La Pira points out. It is not always the political exponents, both in the majority and in opposition, who give proof of wanting a calm and constructive dialogue. There is no dialogue for those who are set against one another or who believe they are the holders of the absolute truths; even worse are those who have dual electoral and power aims.

La Pira would say that, in the case of democracies born after the Second World War, they were able to incorporate *movements* of ideas and people into the political structure, and to *mould* the same political, legal, economic and cultural structure as the States. In this work it is normal and desirable to reconfirm a difference in philosophical and cultural traditions. It does not automatically mean, at the decision-making and political level, the irreconcilability of various positions. Dialogue serves to overcome the distance of positions. It serves to confirm what is fundamental and constitutive in our country and to refute what destroys it.

However, in some respects, today’s work is *easier* than that of the Constituents. Governments, in the process of health and socio-economic recovery, must not write a constitution, nor incorporate or mould people, movements and ethical references. Everything is already incorporated, shaped and mediated: it is called the Constitution. The new political plans, then, have meaning and significance from an ethical point of view, if they are a force for strengthening and implementing better these constitutional principles; certainly not if they are made to upset them. And among the founding principles

emerges the drama of increasingly implementing “political, economic and social solidarity” (*Constitution of Italy*, art. 2).

But here another problem arises: that of the cultural preparation and ethical maturity of the ruling classes, not only political but also social, union, entrepreneurial, and cultural. It is undeniable that Western democracies have been attacked by different pests in recent decades: unbridled liberalism, destruction of welfare, populism, nationalism, corruption, organised crime. La Pira himself would ask: “the ultimate roots of this crisis are roots of thought; the crisis, before being a political and economic crisis, is a crisis of ideas” (La Pira, 1945, p. 15), which affects everyone, citizens and leaders. The latter are not always up to the size of the task. Unfortunately, the world stage offers several examples – mediocre leaders facing complexity and unprecedented urgency.

We hope that recovery is on the horizon, not only that of individual and public health, but also of ethical quality. There are three pressing needs that cannot be avoided if we do not want to hand the Country over to populists and sovereignists.

They are:

- The reform of Italian electoral law: the Country needs lifelong stability. In my humble opinion, adopting the German proportional model, without distorting it (as we usually do), could stabilise the country’s Government in a healthy relationship with other countries (Germany).
- Tax reform: those who have more must pay more: it is not only an evangelical principle but also a constitutional one, and betraying it destroys community ties and increases poverty, anger and rebellion.
- The reform of public administration: it is essential and indispensable. Weber said that “power, first and foremost, in everyday life, is administration” (Weber, 1922, p. 214). For this reason, it not only needs essential technological renewal but also training and strong motivation to make workers feel even more involved in service to the Country.

4. ETHICAL CONSIDERATIONS ON POLITICAL CHOICES IN THE ECONOMY

But it is not just a problem of leadership issues or of groups which sustain or support leaders. Among these, *in primis*, must be stakeholders and economic groups. In January 2021 the organisation Oxfam published a dossier entitled *The Inequality Virus* which portrays a world situation where

the 1,000 richest people in the world have recuperated in just nine months all the losses they had accumulated through the Covid-19 emergency, whereas the poorest will pay for the catastrophic economic consequences of the pandemic for more than ten years.

While, for Italy, the Inequality Report, also by Oxfam, reports that

in mid-2019 – according to the latest available data – the top 10% (in terms of assets) of the population in Italy owned more than 6 times the wealth of the poorest half. At the outbreak of the health emergency the degree of *economic* resilience in Italian families was extremely diversified with a little over 40% of Italians in a state of *financial poverty* (in other words without *sufficient savings*) to live, in the absence of income or other earnings, above the poverty threshold for over three months. Around 10 millions of our poorest fellow citizens, with an average savings value of no more than 400 euros, had no financial cushion to absorb the shock of the pandemic.

Behind the figures are the faces of people, family dramas, professional and economic; those we know from first-hand experience and those remaining few with serious information to give. It takes a certain effort to understand these figures, to meet those who can actively go no further, in the field of voluntary work, or in our neighbourhood, or in relationships, and then to sit down in armchairs to follow the government crisis. It strikes a strident chord, provoking a revolt (hopefully peaceful) in those with the minimum of conscience or responsibility. Most of our politicians, in majority and in opposition, with a few notable exceptions, are far from grasping, touching and caring for this human, health and labour crisis. Parliament is further and further away from the Country. We are well aware of how dangerous this can be because it can reinvigorate forms of populism

and anti-politics; but unfortunately, it is so. In order not to lapse into populist and antipolitical forms, it would be good to focus, to begin with, on two elements: information and integrity.

Information on the pandemic, with very few exceptions, is superficial and hostage to the chasing for the *scoop*, whether it is the phone call about a parliamentary vote or the background of who irresponsibly caused it (certainly not alone but with several hidden supporters). Why is it that the information system is still struggling to explain to us the 209 million euros that is at stake (an enormous sum) and who will administer it and how? Is there a free Press in our country? There are owners everywhere, even in information: the same perhaps who want to participate in the division of the cake? Obviously, we are referring to legitimate businesses, in respect of constitutional principles and laws in force in matters of the supply of public resources, health contracts, or otherwise in major works. And, above all, what vision of the country do we want to realise with all these resources? For example, what weight do culture, school and university carry? Or how important is the development of poor regions (*in primis* some areas of the South), and for the poor a growth in dignity and the possibility of real work opportunities, without being dependent on subsidies and emergency earnings?

But not everything is glowing and the virus has not eradicated the scourge of corruption (with joint partnerships or alliances with criminal organisations); moreover, many fear the danger of a rise in corrupt practices. And whatever we put in our perhaps corrupt pocket – Pope Francis reminds us – is first of all detrimental to the poor (2015, n. 197). Those who have to administer this river of money must be upright, which is something more than simply being honest. Integrity is honesty, but it is also moral rectitude, adherence to one's own mandate and commitments; it is service with "discipline and honour" (*Constitution of Italy*, art. 54), dedication to the public good, to fulfilling "the mandatory duties of political, economic and social solidarity" (*Constitution of Italy*, art. 2).

Unfortunately, the production and distribution of vaccines has shown how the liberal mentality has got the better of some decision-making processes. In an official report (10th February 2021) on a debate in the European Parliament on the vaccines question:

MEPs recognised that the EU underestimated the challenges relating to the mass production of vaccines, and that concrete measures to increase production must be taken as a matter of the highest priority. Many members States in their vaccination programmes. Some members believe that, in order to build public confidence in vaccination efforts and to avoid disinformation, the EU must *tell the truth*. Regarding this, many members have mentioned the necessity for transparency in contracts, as well as complete and clear data on the distribution of vaccines at a national level. Taking into account the large amounts of money invested, several MEPs called for greater parliamentary control over the implementation of the vaccines programme (www.europarl.europa.eu/news).

As in every economic and political choice, that of the production and distribution of vaccines has recent and more distant causes, mostly cultural and political. Since the 1980s we have witnessed the spread of a capitalist culture, not always regulated by ethical and legal principles and, hand in hand (thanks to new technologies and particular socio-political situations) also a movement in which companies have “globalised” production, trade, consumption, Stock Market activities and even Western socio-cultural models. At a dizzying speed the large companies, not only the law. The Member States, unfortunately, are powerless to help, suffering from the rationale of the institutions.

It is a matter of real “capitalist dogma” that the pandemic has seen most in the sensitive area of health (from pharmacies to hospitals, from masks to the funding of new projects). Christian tradition refers to the necessary passage from economics to politics and it is done by way of a political recovery as place and instrument with which the good of individuals as well as groups is harmonised and realised. Only the return to politics that govern the economic processes can guarantee the conditions that allow everyone to grow fully as individuals and as groups (Paul VI, 1971, n. 46). Think of what caused Italy’s excessive and reckless privatisation of the health sector and its consequences in combating the pandemic.

Will the pandemic help us to understand that power always depends on the common good and never with a view to increasing usefulness? After all even when profit is legitimate, that is to say within the correct financial, productive and commercial practices, it can never be a gain at all costs (in this case on the backs of citizens) but must respect a precise hierarchy: 1. worker, 2. work, 3. profit.

The modern approach, however, is based on a very different order: 1. profit, 2. work, 3. Worker (John Paul II, 1981, nn. 6–7). In it economic activity has a single engine, the “maximisation of utility” where the structure of needs is flattened to the structure of a single need, that of utility. The economic system is no longer designed to meet the various human needs, but fundamentally to enrich itself, and this mentality pervades, corrupts and distorts several sectors of the political community. Think of what has happened in large sectors of the European Left, often flattened on the dogma of profit, always and either way.

Reviewing and reforming political choices in the production and distribution of vaccines and hypothesising on a national production with precise State control (subject to licences) is not a return to Communism. Those who often conjure up the spectre of Communism are, in many cases, only defending the hidden interests of the multinationals. What is urgent and inescapable is the strengthening of politics to which, between the Italian puppets and the controlling global interests, above all, it can succumb. It does not need religious faith to subscribe to the plea of Pope Francis, but only authentic interest for the good of all, of every group and background, on the right as on the left and as on the centre:

I cannot place myself ahead of others, letting the law of the marketplace and patents take precedence over the law of love and the health of humanity. I ask everyone – government leaders, businesses, international organizations – to foster cooperation and not competition, and to seek a solution for everyone: vaccines for all, especially for the most vulnerable and needy of all regions of the planet. Before all others: the most vulnerable and needy (Francis, *Blessing Urbi et Orbi Christmas 2020*).

The final wish is taken from Mario Luzi’s poetic text with which this reflection began:

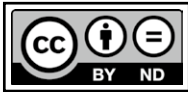
From this purgatorial burning
Will be released Man, I hope, naked, reaching out,
To better: to constructive effort,
to peace, to fraternity.

REFERENCES

- Aristotle, *Nicomachea Ethics*.
 Aristotle, *Politics*.
 Augustine, *Confessionum*.
 Benedict XVI (2009). *Caritas in veritate*.
 Bobbio, N., Matteucci, N., & Pasquino, G. (1990). *Dizionario di Politica*. Torino: TEA.
 Bodei, R. (2002). *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli.
 Brecht, B. (1955). *Lebens des Galilei*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
 Constitution of Italian Republic.
 Davies, W. (2019). *Nervous States. How feeling took over the world*. London: Vintage.
 Francis (2013). *Evangelii gaudium*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed on 19th March 2024).
 Francis (2015). *Laudato si'*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed on 19th March 2024).
 Geri, M. (2020, 24th March), *Safety and emergencies epidemics: new transformation for the Atlantic Alliance?* in *Online defense* <https://www.difesaonline.it/mondo-militare/sicurezza-ed-emergenze-epidemiche-nuova-trasformazione-lalleanza-atlantica> (accessed on 19th March 2024).
 Gramsci, A. (1974). *Note sul Macchiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino: Einaudi
 Guardini, R. (1985). *Briefe über Selbstbildung*. Mainz: Grünewald.
 John Paul II (1981). *Laborem exercens*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (accessed on 19th March 2024).
 John Paul II (1991). *Centesimus annus*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (accessed on 19th March 2024).
 La Pira, G. (1945). *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico*. Firenze: LEF.
 Mattarella, S. (2020, 28th June), *Address commemorating the victims of the Covid*, 20, Bergamo, www.quirinale.it (accessed on 19th March 2024).
 Mounier, E. (1935). *Révolution personaliste et Communautaire*. Paris: Montaigne.
 Natoli, S. (2002). *Stare al mondo*. Milano: Feltrinelli.
 Online Treccani *L'enciclopedia*. <https://www.treccani.it/enciclopedia/>.

- Paul VI (1971). *Octogesima adveniens*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (accessed on 19th March 2024).
- Scoppola, P. (1986). *La "nuova cristianità" perduta*. Roma: Studium.
- Second Vatican Council (1965). *Gaudium et spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed on 19th March 2024).
- Weber, M. (1919). *Beruf's politik als*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

ARTYKUŁY VARIA

VARIA ARTICLES



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



ULRICH RIEGEL

<http://orcid.org/0000-0002-9423-9092>

University of Siegen

ulrich.riegel@uni-siegen.de

DOI: 10.35765/HP.2539

Worldviews and Religious Education. Modelling a fairly New Relationship

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: This paper raises the question of how religious education may address the variety of worldviews.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The concept of worldview seems to be able to reconcile religious education with a society that is both secular and religiously plural. Such education, however, is defined by its focus on religion. Even when religion is seen as sub-category of worldview, religious education still does not include secular worldviews.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: It therefore first clarifies the concept of worldview by relating it to the German term of “Weltanschauung”. Worldviews represent a comprehensive perspective on the world that originates from an individual’s aesthetic and intuitive understanding of daily life and gives meaning to this life. Then, it delineates the basic didactic characteristics of three models of religious education, namely the denominational, the pluralist-informative, and the interpretative-dialogical models. Based on these models, the paper finally discusses the challenges and obstacles of religious education which attempts to address the plurality of worldviews.

RESEARCH RESULTS: The analysis shows that none of the models is able to comprehensively grasp this plurality. The advantages and disadvantages of each of the three models, however, indicate that the main tasks of worldview-conscious religious education are to clarify the constitutive rationality of worldviews and to find a balanced representation of both organized and personal worldviews via classroom interaction.

Suggested citation: Riegel, U. (2023). Worldviews and Religious Education. Modelling a fairly New Relationship. *Horizons of Politics*, 15(50), 193–212. DOI: 10.35765/HP.2539

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

The realization of these tasks is basically the job of the teacher and does not at all depend on the model of religious education itself.

KEYWORDS: **RELIGIOUS EDUCATION, WORLDVIEWS, MODERN
SOCIETY, STATE SCHOOLS**

Worldview is a fairly new concept in the discourse of religious education. In past decades, empirical studies on adolescents' religiosity have used this term to indicate the broad variety of individualized religious attitudes and styles (e.g. Helve, 1991; Savage et al., 2006; Ziebertz & Riegel, 2008). During the current decade, scholars have referred to this concept when critically assessing recent religious education (e.g. Riitaoja, Poulter & Kuusisto, 2011) and proposed it as term suitable for use when working with both religious and secular students in religious education (Barnes, 2015; Halafoff, 2015; van der Kooij et al., 2013; van der Kooij et al., 2017). Worldview is regarded as a concept that is able to reconcile religious education with a society that is both secular and religiously plural. The basic topic of religious education, however, is religion, and its educational goals relate primarily to this focus. What is more, the various forms of religious education across Europe present different conditions for addressing worldviews. For example, confessional religious education deals predominantly with one specific religious tradition, while non-confessional religious education concerns itself with a large variety of religions (Ferrari, 2013). Both of these aspects raise the question of how religious education may deal with worldviews. This article discusses this question in three steps. It first conceptualizes the term worldview by relating it to the German term *Weltanschauung*. It then describes three typical models of religious education, namely the denominational, the pluralist-informative, and the interpretative-dialogical models. In a final step, these three models form the background for a discussion of the opportunities and challenges of addressing worldviews in religious education.

THE CONCEPT OF WORLDVIEW

Although several scientific disciplines use worldview as an analytical term, it remains a somewhat ambiguous concept. As of yet there exists no joint, standardized definition. Therefore, in this section we will clarify the concept of worldview in the context of this paper by relating it to the German term *Weltanschauung*, by describing its basic components and functions, and by introducing the distinctions between public and private, organised and personal, and religious and secular worldviews.

Weltanschauung

The term *Worldview* originates from the German term *Weltanschauung* (Nagle, 2002, p. 55–66), first used by Kant (1983, §26) to refer to the fact that different individuals perceive the same thing in different ways. According to Kant, it is the individual's aesthetic intuition which leads to such variance. In Kant's philosophy, however, *Weltanschauung* is more a by-product of analysis than a core concept.

The romanticist movement then adopted this term and encouraged its philosophical recognition. In contrast to the rationalist agenda of the philosophy of enlightenment, the romanticist movement favoured personal sensitivity and individual intuition (Russel, 2002, pp. 684–692; Müller & Halder, 1988, p. 341f). It posited that real understanding of the world is made possible by subjective perception rather than by objective reasoning. *Weltanschauung* expresses this subjective approach to reality because it represents a person's comprehensive idea of the structure, goal, sense, and value of the world as a whole. It is characterized by two features: First, *Weltanschauung* represents a consistent and holistic idea of the world. Second, *Weltanschauung* is a product of aesthetic intuition that cannot be explained completely on rational grounds.

In the 19th century, *Weltanschauung* became a popular term and was commonly used to justify laissez-faire lifestyles. In the process, the term lost its analytical power. A renaissance of its use as a serious analytical concept took place at the beginning of the 20th century. Dilthey (1911) employed *Weltanschauung* to describe the three typical

epistemic frameworks of naturalism, idealism of freedom, and objective idealism. Jaspers (1919) published a psychological analysis of *Weltanschauungen*, in which he distinguished between lifestyles and cognitive perceptions of the world. Finally, Freud used this term to address “an intellectual construction which gives a unified solution of all the problems of our existence in virtue of a comprehensive hypothesis” (1991, p. 154).

Weltanschauung became negatively connoted when the National Socialist Party in Germany co-opted this term to promote their ideology. Additionally, in the second half of the 20th century philosophical and sociological critique emphasised the discrepancy between a pluralist, multifaceted society and the holistic character of *Weltanschauung* (Blumenberg, 1986, pp. 9–11; Müller & Halder, 1988, p. 342). In consequence, in recent scientific discourse, *Weltanschauung* is only used by political science to critically address ideologies of all types (Dupré, 2013, pp. 44–107). Other scientific disciplines exchanged *Weltanschauung* for similar concepts like *meaning-making system* or *set of attitudes and values*. With the current usage of the term *worldview*, however, it still is present in several English-speaking scientific discourses.

Components and Functions of Worldview

Although there is no standardized definition of worldview, it is commonly understood to refer to a comprehensive perspective on the world that originates from an individual’s aesthetic and intuitive understanding of daily life (Sire, 2015, pp. 23–69). Moving beyond this simple interpretation, the definitions of worldview vary. This variance is of particular interest with regard to the question of what components characterize a worldview. For example, Lindemann’s definition refers to a purely affective mind set:

A worldview is comprised of the beliefs, values, assumptions, and volitions that provide the rationale for how people understand and order their lives (2018, p. 6).

Hiebert, however, additionally addresses cognitive and evaluative components in his definition: Worldview is the

fundamental cognitive, affective, and evaluative presuppositions a group of people make about the nature of things, and which they use to order their lives (2008, p. 15).

Worldviews relate to existential experience (van der Kooij et al., 2013, p. 213). They address individuals' primary concerns, and their answers to these concerns help individuals cope with the challenges of daily life. It is this daily viability of worldviews which lends them their credibility: They are received with unconditional seriousness in people's lives. The authority of a worldview cannot be proven according to scientific logic via argumentation or experimentation. There is no objective rationale available to confirm the truth of a worldview. Its viability is derived from aesthetic intuition and from day-to-day experience.

Given the credibility attributed to them, worldviews serve at least four functions (Topitsch, 2001). First, worldviews provide an epistemic logic according to which people process information. They enable individuals to distinguish between true and false information, between positive and negative goals, between appropriate and inappropriate lifestyles. Second, worldviews frame and interpret daily life. They are more than a collection of knowledge. Worldviews offer moral claims and scripts for how to act in everyday life. Third, worldviews explain the world. The knowledge incorporated into a particular worldview contains structures and causal relationships that order daily perception and ascribe meaning to it. These structures and relationships follow an intrinsic logic that is convincing within a particular worldview but may be contested by the intrinsic logic of competing worldviews. Fourth, worldviews transcend material reality and offer some higher meaning to life. They set a goal, the fulfilment of which promises to provide true happiness and purpose.

In light of these features, there is a solid evidence for the identification of at least three components of worldviews (e.g. Bryant, 2011; Schultz & Swezey, 2013; Sire, 2015). First, a propositional component comprises the facts, concepts, and theories an individual possesses about life and the world. It represents the cognitive material which the individual uses to perceive their day-to-day environment. Second, an affective component comprises the individual's attitudes, preferences, and feelings with regard to life and world. It concerns the criteria according to which the individual evaluates its daily environment.

Third, a behavioral component consists of the individual's scripts and volitions concerning life and world. It deals with the way an individual (inter-)acts in their daily environment.

Categories of Worldviews

There are several categorical distinctions discussed in the literature on the nature of worldviews. A first distinction is that between *private* and *public* worldviews (Sire, 2015, pp. 127–139). In its original sense, *Weltanschauung* referred to an individual's perception of life and world. Both Kant and the romanticism movement used that term to label the personal and subjective approach towards reality. Such worldviews can be regarded as *private* ones. There are, however, also worldviews that constitute the joint frame of reference of a group of people. Christianity, Humanism, or Nationalism are examples that can be identified as *public* worldviews. Unlike private, subjective frameworks, public worldviews orient the lives of many individuals in a social environment. Offering shared perspectives on life and the world, public worldviews establish social cohesion. They set the standards of in-group-interaction and determine its members' relationship to people that do not belong to this in-group.

Another, similar distinction is that between *organized* and *personal* worldviews. According to van der Kooij et al., organized worldviews represent "a view on life that has developed over time as a more or less coherent and established system with certain (written and unwritten) sources, traditions, values, rituals, ideals, or dogmas" (2013, p. 212). Organized worldviews have much in common with public worldviews since both are typically associated with a group of believers who adhere to this perspective on life. However, the category *organized* focuses more strongly on the structure of such a worldview than on its public dissemination. As with private ones, *personal* worldviews comprise individual beliefs and views on life and reality. They represent the perspective and the meaning system adopted by a particular person (van der Kooij et al., 2013, p. 212). Often, personal worldviews are not as homogeneous and consistent as organized ones. Personal worldviews may change depending on the given situation and are at times eclectic and idiosyncratic.

Finally, one may distinguish between *secular* and *religious* worldviews. Normally, the distinction between religion and secularity is made based upon whether a meaning system takes metaphysical phenomena seriously (Vroom, 2006). In this context, a worldview can be labelled as *religious* when its frame of reference understands some metaphysical entity to be real. It takes into account the power and efficacy of something that is not part of empirical reality. *Secular* worldviews, meanwhile, restrict themselves to belief in physical reality and explain the world within the immanent realm. That does not mean that every phenomenon must be measured according to the theories of the natural sciences. All elements of daily life, however, must be explained according to the concepts and methods of modern science.

Worldviews and Religious Education

It is the latter distinction that constitutes the relevance of the worldview concept in the discourse of religious education. On the one hand, the worldview concept does not depend on this distinction. Whether a given meaning system recognizes or neglects metaphysical reality neither qualifies nor prohibits it from being identified as a worldview. That said, worldviews are able to address this distinction due to the fact that they feature an epistemic dimension telling individuals what they are to view as *real*. Hence, worldviews may serve as powerful concepts to analyze meaning systems of various nature, both religious and secular. Religion can consequently be considered a subcategory of worldview.

In religious education, both organized and personal worldviews are addressed. The didactic challenge in religious education is to present organized religious worldviews in a manner that also accommodates the development of personal worldviews. There is positive evidence from various educational fields that when students feel safe, they are willing to share personal perspectives with others (Hunter, 2008; Rom, 1998). Creating a feeling of safety in classrooms should allow the students to share and develop their personal worldviews (critical: Iversen, 2018). But even as a space in which students feel secure, the context of religious education is still affected by the

conceptual frame of the relevant subject (Riegel, 2018). The approach of confessional religious education to world views differs from that of its non-confessional counterpart. For this reason, the following section will analyze the variance of conceptual frames of religious education.

MODELS OF RELIGIOUS EDUCATION

The conceptual analysis of religious education predominantly follows the basic distinction between confessional instruction and non-confessional education (Ferrari, 2013; Schreiner, 2016; Willaime, 2007). In this framework, the goal of confessional instruction is to nurture students' own religious belief, while non-confessional education is intended to inform students about the various religions in the relevant society. This interpretation can be contested by at least two observations. First, recent confessional instruction in state schools also addresses religious plurality and aims to enable students to engage in respectful dialogue with people of other faiths. In this regard, the similarities between confessional and non-confessional approaches are greater than the differences. Second, the discussion on the concepts of learning *about*, *from*, or *through* religion indicates that a broad variety of educational goals are represented in non-confessional education. The label of *non-confessionalism* does not express what the relevant subject is about and, forms of non-confessional education that realize the paradigm of learning from religion have much in common with recent confessional religious instruction. In consequence, in many cases the differences between approaches *within* one of the two types of religious education may be greater than their similarities. Therefore, this paper will not use this traditional distinction to discuss the relevance of worldviews in religious education. Instead, it will employ an alternative distinction that focuses primarily on the concepts of religion represented by different models of religious education (Riegel, 2018, pp. 91–134). In this perspective, three models of religious education can be distinguished. These are the denominational, the pluralist-informative, and the interpretative-dialogical models.

Denominational Religious Education

Denominational Religious Education addresses religion as confession in its original sense (Kropac, 2013). In a confession, an individual reveals both their personal point of view on a particular issue and the fact that they consider this point of view to be credible. A confession without the claim to truth is one which is not worth making. Religious confessions are an expression of the relationship between an individual or a group of believers and some meta-physical reality which is regarded as unconditionally reliable by those making confession. According to the denominational approach to religious education, such confession comprises the very core of religion. Religious doctrine and religious practice are byproducts of lived confessions. They must be considered in order to better grasp why believers of a particular religious tradition think and act as they do. To fully understand the nature of religion, however, it is vital that one directly experience the subjective credibility of the relevant belief.

This concept of religion entails didactic consequences. Denominational religious education has to follow a participatory educational paradigm (Dressler, 2015; Hermans, 2003). Experiencing the subjective authenticity of belief means to personally experience the internal dynamics of theological concepts and religious practice. Therefore, denominational religious education puts students into close contact with theological concepts and religious practice. Participation in theology and religion is the basic concept of the denominational approach. Today, the goal of that contact is not to nurture the students' belief, but to facilitate better understanding of the personal motives of believers by reflecting on real religious experience (Riegel et al., 2018). This reflection shall help students to both comprehend religious individuals and to enter into respectful dialogue with them.

Participation as a didactic paradigm requires some organizational conditions (Dressler, 2015). First, the subject of focus must be explicitly related to a particular religious tradition (or a set of religious traditions). In order to respect students' right to religious freedom, they must be informed about what to expect and with which religious practice they will have an opportunity to engage prior to their participation in a given subject. An explicitly religious frame of reference guarantees this human right. Second, textbooks and further material

must express the relevant religion's intrinsic point of view towards the subject's topics. Normally, it is up to the relevant religious community to determine the content and the material of denominational religious education. The didactic material then provides this religion's authentic perspective on life and world, and the students are able to tentatively assume this perspective. Third, the teacher has to be personally familiar with the religious tradition(s), the theological concepts, and the religious practice that the students are to engage in. Without such familiarity the teacher would not be able to address the particular subjectivity of the relevant religion's belief and help the students to grasp it, because conveying this subjectivity requires more than merely being cognitively informed.

These three requirements establish the denominational character of the relevant religious education. This denominational perspective addresses the plurality of religions within the frame of reference of one particular religious tradition or a fixed set of religious traditions. A homogeneous group of learners in which all students adhere to the relevant denomination, however, is not a requirement of this model. Although most denominational religious education occurs with such groups for historical reasons, this approach also accommodates students from other denominations in the classroom. In these cases, the only requirement is that all students are willing to tentatively participate in theological thinking and religious practice, and to subsequently reflect on their own experiences.

Pluralist-Informative Religious Education

Pluralist-informative religious education sees religion as both a societal and cultural issue (Bleisch & Frank, 2013). Religions are part of modern society, both in civil society and in private life. Moreover, recent culture is deeply shaped by religious stories, symbols, and norms. To prepare students for adult life, schools must inform them about the religions they will encounter in their social and cultural environment. They must be aware of the basic doctrines, central practices, and essential norms of these religions to understand why religious people think and act as they do. The more objective the provision of this information, the better prepared students are for

life. Proceeding from this understanding, the pluralist-informative approach builds on a scientific reconstruction of various religions' doctrines and practices.

According to this scientific perspective, in the pluralist-informative approach to religious education information on religions is provided from an outsider's perspective (Frank, 2015). One does not have to be a member of a religious community or to engage in some religious practice to fully understand the internal logic of religion. Non-participatory observation will provide sufficient knowledge on the various religions. This approach, however, does not mean that such education ignores personal motives of religious people. In reconstructing the significance of external phenomena with regard to how those who actually participate in religion experience it, the pluralist-informative approach addresses the experiential dimension of religion as well (School's Council, 1971, p. 47). In consequence, the didactics of the pluralist-informative approach offer students a genuine encounter with religion without requiring them to engaging in religion themselves.

A scientific approach does not favor one religious tradition over another. As objects of scrutiny, all religions are considered equal in this context. The reconstruction of the various religious traditions is conducted from a religiously neutral point of view and occurs according to conceptual dimensions which facilitate comparison across the various religions. In consequence, the frame of reference in the pluralist-informative approach to religious education is the *diversity* of religious traditions. The textbooks used in the corresponding religious education address many religions on equal terms. They provide the students with knowledge about various religions, enabling them to compare religious traditions from a rational point of view.

The didactic consequences of this approach are as follows. First, pluralist-informative religious education does not raise questions of religious identity (Frank, 2015). Acquiring objective information does not require that the students take a personal position regarding the topic of focus. Rather, it is a cognitive encounter with religion that has the potential to stimulate perspective taking by the students, allowing them to better understand the internal logic of various religions. Such perspective taking, however, purposely avoids addressing the students' personal worldview. Such personal reflection is not necessary

to grasp how religions function, and it would furthermore violate the non-participatory paradigm of this model. Second, pluralist-informative religious education is neutral in terms of the students' religious background. On the one hand, the cognitive study of religions does not require any personal involvement in terms of worldview, and no student should experience any advantage because of her or his religiosity. On the other hand, pluralist-informative religious education addresses both religious and secular students. In the framework of this subject every student may learn about religion and the various religious traditions. Third, this approach to religious education is also neutral in terms of the teachers' religious background. Basically, every person with sufficient training in religious sciences is capable of teaching pluralist-informative religious education. Moreover, it is the task of the teacher to critically reflect upon their own personal religious background and subsequently avoid presenting this subjective perspective in the act of teaching. The teachers' individual religiosity must not interfere with the scientific study of religion in the classroom.

These didactic conditions establish the pluralist-informative character of such religious education. It addresses the diversity of religions within a religiously pluralist frame of reference. Neither teachers nor students are required to possess a particular religious background. Therefore, pluralist-informative religious education can be offered as a compulsory subject at state schools because such schools' educational goals include the dissemination of objective information. In this context, learner groups are normally heterogeneous in terms of their religious denomination.

Interpretative-Dialogical Religious Education

Interpretative-dialogical religious education views religion as personal belief system (Jackson, 1997, pp. 30–48). According to this approach, all individuals are driven by fundamental beliefs and perspectives that orient their lives and ascribe meaning to their existence. These beliefs and perspectives may be correlated to cultural clusters like religions, but at their core they comprise subjective religiosities. To prepare students for adult life, interpretative-dialogical religious

education therefore enables the students to explore their personal religiosity and to recognize the fact that everyone possesses their own unique religiosity. In reflecting this aspect of life, this approach to religious education aims to foster the students' ability to enter respectful dialogue on other about issues of belief and its key concerns.

By focusing on the personal beliefs of the students, interpretative-dialogical religious education constitutes a pluralist agenda with regard to religion (Barnes, 2015). Subjective beliefs are individual and unique in nature and there is no objective norm to rationally evaluate whether one belief may be better than another. The value of each individual belief system is determined by its fundamental function in that particular individual's life. Established religious traditions form the cultural horizon of religious plurality. Their doctrines and practices may help to explain why religious individuals think and act as they do. Such individual behavior, however, should never be understood as the pure reproduction of some religious norm. According to the interpretative-dialogical approach, such behavior always represents a subjective re-construction of cultural schemata. To fully comprehend such behavior, one must interpret it on the basis of the individual's belief system.

Subjective belief systems may come into conflict when contact occurs between individual attitudes that are driven by incompatible core concerns. Therefore, in interpretative-dialogical religious education, pluralism itself constitutes a challenge to be met rather than a means to an end. The corresponding educational paradigm is dialogical in nature (Knauth, 2016). In pure dialogue the partners are equal and respect one another. Mutual understanding is achieved through expression of one's own perspective and consideration of the other's perspective. Such dialogue may lead to formation of a shared perspective but can also facilitate some agreement about and acceptance of disagreement. In any case, it enables both partners to grasp why the other thinks and acts as they do, and thus contributes to social coherence.

Interpretative-dialogical religious education entails specific didactic conditions. First, dialogue on private issues like individual religiosity requires that students and teachers see the classroom as a space in which they can safely express themselves. As previously seen, in such environments the students may feel comfortable sharing

personal perspectives with their classmates. Second, the teacher acts as a dialogical partner. In interpretative-dialogical religious education the teacher may reveal their perspective on the discussed issue. This perspective, however, only forms one perspective among others. Therefore, the teacher must find a way to teach in a mode that removes their role's inherent authority, thus enabling the students to argue against their perspective if there is good reason to do so. Third, the frame of reference of classroom interaction is not formed by a particular religious denomination. A particular religious tradition may help students to better understand the others' perspectives and therefore may be reconstructed in a lesson. Such reference to a particular denomination, however, should always be driven by the actual issue of focus and not by some compulsory relationship between religious education and religious denomination.

These didactic conditions establish the interpretative-dialogical character of this type of religious education. It addresses the plurality of religions within a subjectivist frame of reference in terms of religions due to the fact that religion is understood as a personal belief system. There are no requirements regarding the religious background of either teachers or students. Therefore, since it contributes to social cohesion, pluralist-informative religious education can be offered as a compulsory subject at state schools. The relevant groups of learners are normally heterogeneous in terms of their religious denomination.

Ideal Types and Critiques

The three models of Religious Education represent ideal types in the Weberian sense. They focus on three typical approaches to religion in the recent discourse on religious education as well as the didactical features that these approaches entail. Each of the models recognizes the plurality of religions in modern Western societies, respects students' freedom of religion, is based in sound didactics, and sees religion(s) as an issue of its own. As ideal types, the perfect implementation of these models can hardly be expected in real religious education. Their analytical benefit is that they enable examination of the basic ideas of real religious education in various contexts beyond the basic distinction of confessional vs. non-confessional.

The adequacy of each of these models has, however, been contested in the discourse on religious education (Riegel, 2018, pp. 126–132). The denominational model has been criticized for failing to fully represent the plurality of religions, and for potentially manipulating students' perspectives through its participatory educational program. Critics of the pluralist-informative model have suggested that by overlooking religion's confessional character, it fails to capture the real nature of religion, and that this model is therefore incapable of addressing the truth claims of the various religions. The interpretative-dialogical model, finally, is accused of underestimating the normative power of organized religions, disregarding the intrinsic rationality of specific established religious traditions due to its focus on individual religiosity. These critiques should be discussed in more detail in a future paper.

WORLDVIEWS IN THE THREE MODELS OF RELIGIOUS EDUCATION

This paper raises the question of how religious education may respond to the wide variety of worldviews. As previously described, some scholars see the concept of worldview as being able to reconcile religious education with a society that is both secular and religiously plural. Such education, however, is defined by its focus on religion. Even when religion is viewed as sub-concept of worldview, religious education still does not include secular worldviews. In the following section, the three models of religious education will be used to shed light on the opportunities and challenges of addressing the full range of possible worldviews in religious education.

Denominational religious education deals with the plurality of religions within the frame of reference of one particular religious tradition, often in a quite homogeneous group of learners in which many students – at least formally – belong to this particular denomination. In this model the students may acquire deep insight into the functioning of this particular worldview. They may grasp its basic doctrines and practices and comprehend the internal logic of this doctrine and these practices. The benefit of such insight goes beyond knowledge about one particular religion or denomination. It additionally

provides a deeper understanding of the constitutive rationality of worldviews. The students may recognize that every worldview is driven by certain existential needs and that every worldview asserts that its particular perspective represents the truth. Religious and secular worldviews function identically in this regard. Moreover, the students of denominational religious education may comprehend that constitutive rationality is a particular form of rationality – different from scientific rationality, yet still rational. According to the principle of exemplary learning, intensive examination of one particular religious tradition may offer insight into more general features of worldviews. The issue with denominational religious education is that the focus on one particular religious tradition necessitates that the examination of other worldviews must remain cursory. There is little opportunity to address examples from the wide variety of worldviews to the same degree as the denomination under explicit scrutiny. Another potential problem is that students that do not belong to the relevant denomination may claim that they have no real voice in a subject that predominantly addresses one particular religion. Non-religious students in particular may feel less comfortable in this subject because their personal worldview lacks a religious character. The deep exemplary focus on one particular worldview does not compensate for the lack of representation of the plurality of worldviews in denominational religious education.

Pluralist-informative religious education deals with the plurality of religions within a pluralist frame of reference with regard to religion, often in heterogeneous groups of learners where many of the worldviews found in the local social environment are represented. In this model, the many religions discussed should be addressed on equal terms and the students should have to opportunity to understand the basic doctrines and practices of the major religions. Moreover, every religious tradition is reconstructed according to its own constitutive rationality. Therefore, this model of religious education offers information on many religions and their individual internal logic. Additionally, students may grasp that worldviews function in accordance with a particular logic that can be characterized as constitutive. In pluralist-informative religious education, however, religious positioning does not occur because there is no participatory didactical interaction. This may have the effect that students are

unable to fully comprehend the existential logic of worldviews, i.e. that people neglect dialogue and enforce their subjective perspective, sometimes even through violent means, because they are convinced that their personal worldview is the only one which offers valid access to reality. This drawback of pluralist-informative religious education may be intensified by this model's tendency to address worldviews at an organizational level. In this context, it is religions as such that are the focus rather than the individual reconstructions of these religions in individuals' lives. Finally, even in pluralist-informative religious education, non-religious students may lack a real forum for their (non-religious) worldviews.

Interpretative-dialogical religious education deals with the plurality of religions within a subjectivist frame of reference in terms of religions due to the fact that religion is viewed as personal belief system. This model enables every student to contribute to classroom interaction via expression of their personal worldview, be it religious or secular. This model of religious education has the potential to make every student feel comfortable because everyone's personal worldview is acknowledged as valid. In this setting, the students may grasp how personal worldviews drive individuals' thought processes as well as their behavior. They can acquire deep insight into the constitutive rationality of worldviews at an individual level and get a sense of the uniqueness of this logic when compared to a scientific logic, for example. The price of this focus on the situated and individual aspects of worldviews may be more limited insight into the collective and organizational aspects of worldviews. Most personal worldviews are inspired by organized worldviews. In the interpretative-dialogical model, however, there are limits on the time available for examination of the internal logic of specific religious traditions. This may result in underestimation of the correlation between organized and personal worldviews, and the students may be unable to realistically assess the influence of the religious traditions present in their social and cultural environment on their personal worldview.

To sum up, each model of religious education addresses the variety of worldviews in a particular manner. No single model seems able to exhaustively address the plurality of worldviews. Since the three models represent ideal types, teachers of religious education may

consider which aspects are worth implementing in their classroom interaction. Reviewing the pros and cons of the three models, one may recognize good arguments for clarifying the constitutive rationality of worldviews and striving for a balanced representation of both organized and personal worldviews in classroom interaction. The basic challenge of reconciling religious education with a predominantly secular condition, however, still remains, and how to address secular worldviews adequately in religious education merits further consideration.

REFERENCES

- Barnes, Ph. (2015). Humanism, non-religious worldviews and the future of Religious Education. *Journal of Beliefs & Values*, 36(1), 79–91.
- Bleisch P., & Frank K. (2013). Religionskunde – didaktische Konzeption des bekenntnisunabhängigen Religionsunterrichts im Spiegel unterrichtlicher Praxis. In D. Helbling et al. (Eds.), *Konfessioneller und bekenntnisunabhängiger Religionsunterricht* (pp. 190–209). Zürich: TVZ.
- Blumenberg, H. (1986). *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt: suhrkamp.
- Bryant, A. (2011). Ecumenical worldview development by gender, race, and worldview: A multiple-group analysis of model invariance. *Research In Higher Education*, 52(5), 460–479.
- Dilthey, W. (1911). Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen. In M. Frischeisen-Köhler (Hg.), *Weltanschauung, Philosophie und Religion* (pp. 3–51). Berlin: Reichl.
- Dressler, B. (2015). Performativer Religionsunterricht. In *WiReLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100017/> (accessed on 13th March 2024).
- Dupré, B. (2013). *50 Schlüsselideen Politik*. Berlin: Springer.
- Ferrari, S. (2013). Religious Education in the European Union. In D. Davies, & E. Miroshnikova (Eds.). *The Routledge International Handbook of Religious Education* (pp. 100–103). Hoboken: Routledge.
- Frank, K. (2015). Von der Grundlagenforschung zur Anwendung. Eckdaten einer empirisch gegründeten Religionskunde-Didaktik. In E.-M. Kenngott, R. Englert, & Th. Knauth (Eds.). *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion* (pp. 197–216). Stuttgart: Kohlhammer.
- Freud, S. (1991). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [New Series of Lectures on Psychoanalysis]. Frankfurt: Fischer.

- Jackson, R. (1997). *Religious Education. An Interpretative Approach*. London: Hodder Murray.
- Halafoff, A. (2015). Education about Diverse Religions and Worldviews, Social Inclusion and Countering Extremism: Lessons for the Australian Curriculum. *Journal of Intercultural Studies*, 36(3), 362–379.
- Helve, H. (1991). The Formation of Religious Attitudes and worldviews: A Longitudinal Study of Young Finns. *Social Compass*, 38(4), 373–392.
- Hermans, Ch. (2003). *Participatory Learning. Religious Education in a Globalizing Society*. Leiden: Brill.
- Hiebert, P. (2008). *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of how People Change*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hunter, M. (2008). Cultivating the art of safe space. In *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, 13(1), 5–21.
- Iversen, L. (2018). From safe spaces to communities of disagreement. *British Journal of Religious Education*, 41(3), 315–326.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Kant, I. (1983). *Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt: WBG.
- Knauth, Th. (2016). Dialogischer Religionsunterricht. Der Hamburger Weg eines Religionsunterrichts für alle. In *WiReLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100125> (accessed on 13th March 2024).
- Kropač, U. (2013). Religiöses Lernen im Zeichen von Entkonfessionalisierung. *Religionspädagogische Beiträge* 70, 79–90.
- Lindemann, R. (2018). *Setting a Sustainable Trajectory: A Pedagogical Theory for Christian Worldview Formation*. Eugene: Wipf & Stock.
- Müller, M., & Halder, A. (1988). *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.
- Naugle, D. (2002). *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Riegel, U. (2018). *Wie Religion in Zukunft unterrichten?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Riegel, U., Leven E.-M., & Fleming, D. (Eds.). (2018). *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*. Münster: Waxmann.
- Riitaaja, A.L., Poulter, S., & Kuusisto, A. (2011). Worldviews and multicultural education in the Finnish context: a critical philosophical approach to theory and practice. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 5(3), 87–95.
- Rom, R. (1998). 'Safe spaces': Reflections on an educational metaphor. *Journal of Curriculum Studies*, 30(4), 397–408.
- Russel, B. (2002). *Philosophie des Abendlandes*. Köln: Parkland.
- Savage, S., Collins-Mayo, S., & Mayo, B. (2006). *Making Sense of Generation Y: The worldview of 15-25 Year Olds*. London: Explorations.

- School's Council (1971). *Working Paper 36: Religious Education in Secondary Schools*. London.
- Schreiner, P. (2016). Religionsunterricht, international. In *WiReLex*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100208/> (accessed on 13th March 2024).
- Schultz, K. & Swezey, J. (2013). A Three-Dimensional Concept of Worldview. *Journal of Research on Christian Education*, 22(3), 227–243.
- Sire, J. (2015). *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Topitsch, E. (2001). Weltbild. In H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher, & K. Kohl (Eds.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Vol. V (pp. 355–366). Stuttgart: Kohlhammer.
- van der Kooij, J., de Ruyter, D. & Miedema, S. (2013). Worldview: The Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education. *Religious Education*, 108(2): 210–228.
- van der Kooij, J., de Ruyter, D. & Miedema, S. (2017). The Merits of Using “Worldview” in Religious Education. *Religious Education* 122, 172–184.
- Vroom, H. (2006). *A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World*. Amsterdam: Rodopi.
- Willaime, J.-P. (2007). Different Models for Religion and Education in Europe. In R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, J.-P. Willaime (Eds.), *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates* (pp. 81–92). Münster: Waxmann.
- Ziebertz, H.-G., & Riegel, U. (2008). *Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher*. Gütersloh/Freiburg: Gütersloher/Herder.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



KLAUDIA KIJĄŃSKA

<http://orcid.org/0000-0002-4478-2978>

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie
k.kijanska@ujd.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2534

Konstytucyjna wolność zrzeszania się jako gwarancja realizacji potrzeb politycznych jednostki

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Zasadniczym celem naukowym artykułu jest poddanie analizie znaczenia wolności zrzeszania się, tj. art. 58 Konstytucji RP jako formy realizacji potrzeb politycznych człowieka. Praca ma ustalić, czy obecnie obowiązujące rozwiązania w zakresie zrzeszania się gwarantują realną możliwość zadośćuczynienia potrzebom ludzkim, a wynikającym z ich natury.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Podstawowym problemem badawczym jest ustalenie, czy obecne gwarancje wolnościowe, dotyczące swobody zrzeszania się, stanowią formę realizacji potrzeb politycznych człowieka. Do przeprowadzenia analizy zastosowano metody z zakresu nauk prawnych, tj. analizę dogmatyczno-prawną, doktrynalną, jak i teoretyczno-prawną.

PROCES WYWODU: W pierwszej części artykułu zajęto się przedstawieniem znaczenia czynnika społecznego w zakresie funkcjonowania państwa. Odwołano się do społecznej natury człowieka, opierając się na arystotelesowskim ujęciu *politikon zoon*. Kolejno przeprowadzono analizę regulacji ustawy zasadniczej w kontekście oddziaływania jednostki na sferę aktywności władzy za pośrednictwem wolności zrzeszania się. Końcowa część artykułu stanowi odpowiedź na założenia odnośnie do roli swobody stowarzyszania się w życiu każdego człowieka.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Wolność zrzeszania się stanowi istotny element realizacji potrzeb ludzkich wynikających z natury społecznej człowieka, będąc formą oddziaływania politycznego. Obowiązujące regulacje konstytucyjne

Sugerowane cytowanie: Kijańska, K. (2024). Konstytucyjna wolność zrzeszania się jako gwarancja realizacji potrzeb politycznych jednostki. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 213–228. DOI: 10.35765/HP.2534

w odniesieniu do wolności zrzeszania się stanowią płaszczyznę umożliwiającą realny wpływ jednostki na władzę.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Wobec źródła wolności zrzeszania się, jakim jest godność człowieka, zachodzi konieczność wdrożenia przez państwo takich standardów, które umożliwią realizację tej swobody bez względu na różne uwarunkowania prawne znajdujące się po stronie jednostki. Możliwość realizacji tej wolności powinna wyznaczać standardy w kształtowaniu prawa w obszarze stowarzyszania się.

SŁOWA KLUCZOWE: **WOLNOŚĆ ZRZESZANIA SIĘ, PRAWA CZŁOWIEKA, WOLNOŚCI I PRAWA POLITYCZNE**

Abstract

CONSTITUTIONAL FREEDOM OF ASSOCIATION
AS THE GUARANTEE FOR THE REALISATION
OF THE INDIVIDUAL'S POLITICAL NEEDS

RESEARCH OBJECTIVE: The fundamental research objective of the article is to analyze the significance of the freedom of association, i.e., Article 58 of the Polish Constitution, as a means of fulfilling human political needs. The study aims to determine whether the current provisions regarding association guarantee a real opportunity to satisfy human needs arising from their nature.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The primary research problem is to establish whether the existing guarantees of freedom, specifically concerning the freedom of association, constitute a form of fulfilling human political needs. To conduct the analysis, legal research methods were employed, including doctrinal, doctrinal-theoretical, and theoretical-legal analyses.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: In the article's content, the first section refers to presenting the role of the societal factor in the functioning of the state. It draws upon the social nature of humans based on the Aristotelian concept of "politikon zoon". Subsequently, an analysis of the constitutional regulations is carried out in the context of an individual's impact on the sphere of authority through the freedom of association. The final part of the article provides answers regarding the role of the freedom of association in every individual's life.

RESEARCH RESULTS: The freedom of association constitutes a significant element in fulfilling human needs arising from the social nature of humans, as a form of political influence. The current constitutional regulations concerning the freedom of association provide a platform for individuals to exert real influence over authority.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

Considering the source of the freedom of association as a human dignity, there is a need for the state to implement standards that enable the exercise of this freedom regardless of various legal conditions on the individual's side. The possibility of realizing this freedom should set the standards for shaping the law in the area of association.

KEYWORDS: **FREEDOM OF ASSOCIATION, HUMAN RIGHTS,
POLITICAL FREEDOMS AND RIGHTS**

WSTĘP

Jeśli przyjmuje się założenie, iż człowiek jest istotą społeczną, to występujące w systemie prawa unormowania powinny być stanem odzwierciedlającym potrzeby ludzkie. W literaturze można znaleźć szereg odmiennych twierdzeń odnośnie do natury ludzkiej, jednakże nie sposób wykluczyć, iż każda jednostka musi w pewnym stopniu funkcjonować wśród osób trzecich. Zakres ten może być różny, co wynika między innymi z osobowości człowieka, jak również ze środowiska, w jakim się znajduje. Współegzystowanie z osobami trzecimi pojawia się już od najmłodszych lat życia jednostki, początkowo w systemie rodzinnym, przez środowisko szkolne, po zakłady pracy, jak i większe zbiorowości. Styczność człowieka z inną osobą może przybierać różne formy zarówno w mniejszych zbiorowościach, jak i w innych ugrupowaniach (formalnych i nieformalnych). Największą z tych grup jest państwo. Ten właśnie element życia w określonym kraju generuje także szczególne unormowania, którym jednostka winna się poddać. Funkcjonujące w Rzeczypospolitej Polskiej normy oddają pewne standardy względem realizowania się jednostki w życiu społecznym i zostały dookreślone w szeregu różnych przepisów, w tym w znacznej mierze znajdujących się w ustawie zasadniczej.

Jednym z przejawów aktywności człowieka jako zwierzęcia politycznego jest podejmowanie działań w obszarze oddziaływania na władze państwowe (Stecko, 2018, s. 181). Może to przyjmować różne formy, począwszy od praw wyborczych, poprzez prawa skargowe, jak i możliwość grupowania się w celu osiągnięcia określonych założeń. Tą ostatnią formą aktywności przedsięwziętych przez społeczeństwo jest „konstytucyjna wolność zrzeszania się”. W artykule

termin ten będzie stosowany zamiennie z wyrażeniami „swoboda zrzeszania się” oraz „swoboda stowarzyszania się”.

Rozważania podejmowane w przedmiotowym artykule związane będą z dookreśleniem, czy obecne gwarancje wolnościowe, dotyczące swobody zrzeszania się, stanowią formę realizacji potrzeb politycznych człowieka. Analizie zostaną poddane w szczególności uwarunkowania prawne obecne w ustawie zasadniczej, dotyczące realizacji potrzeb politycznych człowieka. Głównym aspektem badania będą różnorodne formy aktywności w ramach wybranych typów organizacji zrzeszających – w ujęciu przedmiotowym – przede wszystkim w kontekście ustalenia, czy obowiązujące normy stanowią wystarczające rozwiązania dla zadośćuczynienia potrzebom politycznym człowieka. W tym celu przeprowadzona zostanie analiza obowiązujących zasad wolnościowych dotyczących zrzeszania się.

POLITYCZNA NATURA CZŁOWIEKA

Człowiek jest jednostką, która do życia potrzebuje w większej bądź mniejszej mierze styczności i współdziałania z osobami trzecimi. Na takie ujęcie wielokrotnie zwracano uwagę w filozofii. Szczególny wymiar tego znaczenia znajduje się w określeniu Arystotelesa, iż człowiek to istota społeczna, która z uwagi na swoją naturę musi żyć w państwie. W Arystotelesowskiej *Polityce* wskazano, iż „wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie” (Arystoteles, 1953, s. 8–11). Natura ludzka prowadząca do życia zbiorowego istotnie związana jest także „z rozumnością”. Poprzez łączne występowanie potrzeb społecznych zbiorowości oraz samego rozumu dochodzi do występowania także potrzeb politycznych (Świercz, 2010, s. 114). Piotr Świercz podsumowuje to ujęcie tak:

Grecka koncepcja *zoon politikon*, najpełniej wyrażona w dziełach Arystotelesa, może zostać scharakteryzowana w następujący sposób: rozumna natura człowieka realizuje się z konieczności we wspólnocie politycznej, której głównym zadaniem jest ustalenie tego, co sprawiedliwe – tym jest zaś, najogólniej rzecz biorąc, korzyść wspólna całej wspólnoty politycznej (Świercz, 2010, s. 116).

Tym samym znamienny w podejmowanych przez społeczność działaniach pozostaje sam cel. Ten cel stanowi także istotny obszar

w kontekście grupowania się jednostek wokół skonkretyzowanych zamierzeń.

Nie wszyscy myśliciele filozoficzni utożsamiają swoje koncepcje z ujęciem Arystotelesa. Zwraca się uwagę na różne ujęcia potrzeb społecznych, poprzez konieczność życia społecznego dla lepszej realizacji indywidualnych potrzeb ludzkich czy też ujęcie, zgodnie z którym człowiek stanowi zwierzę społeczne tylko wtedy, kiedy realizuje konkretne potrzeby jednostki jedynie w społeczności (Domiński, 2010, s. 91–101). Samo rozumienie Arystotelesowskiej koncepcji *zoon politikon* jest postrzegane odmiennie (Armada, 2010, s. 25–61). Wskazuje się, iż analiza tego ujęcia musi pozostać skupiona na człowieku, choć nawet przyjmując taką podstawę odniesienia, trudno jest uzyskać jednoznaczne rozstrzygnięcie tej materii (Krzynówek, 2010, s. 131–132).

Wymiar politycznych i społecznych potrzeb ludzkich można odzyskać także w katolickiej nauce społecznej. Z uwagi na społeczny charakter istoty ludzkiej pojawia się konieczność styczności z osobami trzecimi, w tym także za pośrednictwem różnych organizacji (Pius XI, 1987, s. 120; Jan XXIII, 1987, s. 275).

Niezależnie od przyjętych koncepcji potwierdzających społeczną naturę ludzką lub stanowiących kontrargument do niej, aspekt wspólnego działania w ramach zorganizowanej grupy może w większym bądź mniejszym stopniu oddziaływać politycznie. Zresztą najczęściej cele, które są doprecyzowane w dokumentach powołujących do życia określoną organizację, bądź w inny sposób wyartykułowane założenia będą stanowiły sferę dotyczącą także działalności państwowej. Formą realizacji potrzeb społecznych jednostki, która swoimi aktywnościami chce podejmować inicjatywy wpływające na funkcjonowanie państwa, jest działalność w organizacjach zrzeszających.

ISTOTA KONSTYTUCYJNEJ WOLNOŚCI ZRZESZANIA SIĘ

Wolność zrzeszania się stanowi jedną ze swobód ludzkich zapewnionych bezpośrednio w ustawie zasadniczej z 1997 r. w treści art. 58. Została ona zakwalifikowana jako wolność o charakterze politycznym obok wolności zgromadzeń (art. 57), wolności związkowych

oraz prawa do strajku (art. 59), prawa dostępu do służby publicznej (art. 60), prawa dostępu do informacji publicznej (art. 61), praw wyborczych (art. 62) oraz prawa do petycji, wniosków i skarg w sprawach publicznych (art. 63). Powyżej wymienione prawa i wolności stanowią istotny element oddziaływania ludzkiego na funkcjonowanie państwa, w szczególności w kontekście politycznym (Wojtczak, 2016, s. 129).

Swoboda stowarzyszania się stanowi jedną z elementarnych wolności jednostki, której zasadniczym założeniem jest dobrowolny współudział społeczności skupionej na działalności w kierunku osiągnięcia założonego celu. Dzięki jej ujęciu w formule wolnościowej prawodawca konstytucyjny nałożył obowiązek państwa do stworzenia odpowiednich warunków umożliwiających realizację tej swobody, nie zaś wyznaczenie samych ram realizacji tej wartości. Wolność to element, który jednostka uzyskuje od chwili narodzin (Kazimierzczuk, 2014, s. 101–103). Stanowi ona zatem wyraz człowieczeństwa.

Wolność zrzeszania się to szczególna forma przykładu Arystotelesowskiej definicji *politikon zoon*. Swoboda określona w art. 58 Konstytucji niewątpliwie odzwierciedla potrzeby, jakie przypisane są na rzecz każdego człowieka w obszarze współdziałania społecznego, które to w następstwie stanowi także oddziaływanie polityczne.

Za swobodę zrzeszania się uznaje się skupioną wokół określonego celu (ujętego nawet w sposób bardzo ogólny) grupę osób podejmującą działania mające doprowadzić do jego osiągnięcia (Kuczma, 2014, s. 316). Ten zakres wolności zrzeszania się należy do jego wymiaru aktywnościowego. Nie można jednak wykluczyć również uprawnienia, jakie przysługuje każdemu odnośnie do prawa do niekorzystania z żadnych form zrzeszania się, w tym także występowania z nich (Chmaj, 2008, s. 1). Jest to ujęcie negatywne tej wolności, stanowiące o jej znaczeniu w kontekście dobrowolności względem realizacji wskazanej swobody (Bielecki & Ruczkowski, 2010, s. 27). Nie każda jednostka bowiem posiada wolę do podejmowania działań w obszarze oddziaływania politycznego. Nie wyklucza to jednak możliwości realizowania swobody stowarzyszania się bez korzystania z czynnika politycznego, za to bardziej w wymiarze społecznościowym. Dzięki takiemu przywilejowi, ujętemu jako dobrowolność, który to wynika z istoty swobody zrzeszania się, istnieje możliwość realnego czerpania przez podmiot z jego atrybutów. Gdyby przyjąć, iż występuje

nakaz podejmowania określonych działań w obszarze konkretnych zrzeszeń, nie można byłoby uznać, iż w dalszym ciągu mielibyśmy do czynienia z wolnością jednostki. Takie ujęcie wypaczałoby także istotę samej swobody. Skutkiem takiego ujęcia jest to, że nie można zaliczyć do przejawów wolności zrzeszania się przynależności do struktur samorządowych, których członkostwo z uwagi na obowiązkowy charakter jest elementem determinującym ich byt (Wyrok NSA z 7.12.2021 r., II GSK 995/18, LEX nr 3291179).

Istota tej wolności w znacznej mierze może przybierać formy oddziaływania politycznego, w szczególności poprzez inicjatywy społeczne/obywatelskie (Juchniewicz & Kazimierczuk, 2023, s. 194). Wymiar społeczno-polityczny w ramach realizacji swobody stowarzyszania się może pozostać zakwalifikowany także jako przejaw idei społeczeństwa obywatelskiego. Wolnościowy aspekt aktywności obywatelskiej usprawnia realne osiąganie zamierzonych celów (Safjan, 2018, s. 58). Społeczeństwo obywatelskie klasyfikuje się jako społeczeństwo pluralistyczne, w którym jednostce przyznana jest swoboda działania (Garlicki, 2014, s. 68). W doktrynie przyjmuje się, iż formy zrzeszania się występujące w polskim porządku prawnym, np. za pośrednictwem działalności w stowarzyszeniach, stanowią przejaw aktywności społeczeństwa obywatelskiego (Gulińska, 2023, s. 178; Kazimierczuk, 2015, s. 24).

Istotne jest także, iż dla skorzystania z pozytywnego wymiaru tej wolności nie zachodzi potrzeba podejmowania działań w obszarze zorganizowanej w wymiarze prawnym grupy. Możliwe jest przedsięwzięcie aktywności nawet w grupach nieformalnych, czasem w żadnej mierze nieskupionych na oddziaływaniu politycznym. Wówczas jednostka grupująca się w danej organizacji realizuje inne potrzeby. O realnej możliwości występowania różnych typów zrzeszeń – zarówno rejestrowanych, jak i innych – mówi między innymi treść art. 58 ust. 3 Konstytucji RP.

Wymiar podmiotowy art. 58 ustawy zasadniczej dookreśla, komu przysługuje uprawnienie do korzystania z tej swobody. Wskazanie w jego treści, iż „każdy” jest władny do zrzeszania się, stanowi kolejny aspekt odzwierciedlający potrzeby człowieka. Choć niewyłączone w tym artykule jest zrzeszanie się przez osoby prawne bądź inne jednostki (takie regulacje znajdują się w art. 172 ust. 1 Konstytucji RP, jak i m.in. w Ustawie z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach

(t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 2261 – tj. art. 22: związki stowarzyszeń)). Brak bezpośredniego ograniczenia różnych typów grup (np. cudzoziemców, małoletnich etc.) odnośnie do zrzeszania się generuje obszar do rzeczywistej realizacji wymiaru swobody stowarzyszania się. Nie oznacza to jednak, iż pewne ograniczenia na gruncie ustawowym nie występują. Jednakże nie wyłączają one uprawnień do działania w tym obszarze w sposób zupełny (Sokolewicz & Wojtyczek, 2016, art. 58). Skoro wymiar swobody zrzeszania się to także nieformalne ruchy, to nie sposób wykluczyć uprawnienia do realizowania tej wolności przez pozostałe podmioty. Jednak brak działania w wyspecjalizowanych typach organizacji może wpłynąć na rozpiętość obszaru, jakiego może dotyczyć aspekt oddziaływania politycznego.

Między innymi dzięki istnieniu swobody zrzeszania się jednostki mają możliwość uczestnictwa w życiu politycznym. Ich wpływ na funkcjonowanie państwa może przybierać różne formy, w tym także zakres kontrolny (Bielecki, 2019, s. 8). Kontrola społeczna może przybierać odmienne postaci, m.in. wysnuwanie postulatów odnoszących się do zmian legislacyjnych, które to z uwagi na profile organizacji mogą stanowić wynik przeprowadzanych przez nie badań.

Warto wskazać, iż możliwość realizacji oddziaływania politycznego przez jednostkę nie jest ograniczona jedynie do form zrzeszania się w partiach politycznych. Dzięki takiemu ujęciu prawodawca konstytucyjny umożliwił wpływanie na szeroko rozumiane życie polityczne, również przez osoby niezwiązane za sceną polityczną. Tak skonstruowane uprawnienia pozwalają jednostce poczuć, iż swoimi działaniami może ona doprowadzić do założonych przez nią zmian. Brak ograniczenia odnośnie do możliwości podejmowania aktywności w obszarze politycznym wyłącznie przez podmioty z obszaru art. 11 ustawy zasadniczej doprowadza do zadośćuczynienia potrzebom ludzkim związanym z koncepcją, iż człowiek to zwierzę społeczne.

Sfera działalności zrzeszeniowej w poszczególnych formach organizacyjnych jest bardzo szeroka. Dzięki temu podmioty mogą skupiać się na różnych polach aktywności. Jedną z najpopularniejszych postaci jest stymulacja społeczna w ramach stowarzyszeń na podstawie ustawy prawo o stowarzyszeniach. W tym wymiarze ustawodawca przyjął swoistą swobodę w obieraniu kierunku aktywności – mogą to być zarówno działania *stricte* polityczne, społeczne, kulturalne,

ekologiczne itd. Jednym wyjątkiem przedmiotowym stają się ograniczenia z art. 13 ustawy zasadniczej. Forma ta stanowi wiodący obszar aktywności zrzeszeniowej. W obowiązujących przepisach można odszukać także inne sfery aktywności społeczności – np. w ramach kół gospodyń wiejskich (gdzie w art. 2 ust. 1 Ustawy z dnia 9 listopada 2018 r. o kołach gospodyń wiejskich (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1179 z późn. zm.) przyjęto, że są one „dobrowolną, niezależną od administracji rządowej i jednostek samorządu terytorialnego, samorządną społeczną organizacją mieszkańców wsi, wspierającą rozwój przedsiębiorczości na wsi i aktywnie działającą na rzecz środowisk wiejskich”) czy kół łowieckich (skupionych w obszarze zrzeszania osób fizycznych i będących „podstawowym ogniwem organizacyjnym w Polskim Związku Łowieckim w realizacji celów i zadań łowiectwa” – art. 33 ust. 1 Ustawy z dnia 13 października 1995 r. Prawo łowieckie (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1082). Poza takimi obszarami możliwe jest odszukanie również innych zrzeszeń – w znacznej mierze skupionych na współdziałaniu z władzą publiczną – na uwagę zasługują w tym względzie spółki wodne, prowadzone przez jej członków o celu ukierunkowanym na „zaspokajanie wskazanych przepisami ustawy potrzeb w zakresie gospodarowania wodami” (art. 441 ust. 1 Ustawy z dnia 20 lipca 2017 r. Prawo wodne (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1478 z późn. zm.), czy izby gospodarcze jako podmiot reprezentujący interesy gospodarcze zrzeszonych w niej przedsiębiorców, w szczególności wobec organów władzy publicznej (art. 2 Ustawy z dnia 30 maja 1989 r. o izbach gospodarczych (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 579). Nie bez znaczenia pozostają także inne formuły zrzeszeniowe, takie jak spółdzielnie socjalne (działające na podstawie Ustawy z dnia 27 kwietnia 2006 r. o spółdzielniach socjalnych (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 802) w celu m.in. społecznej i zawodowej reintegracji członków – *vide* art. 2 ust. 2 pkt 1 i 2 ustawy), spółdzielnie mieszkaniowe (działające w celu zaspokajania „potrzeb mieszkaniowych i innych potrzeb członków oraz ich rodzin, przez dostarczanie członkom samodzielnych lokali mieszkalnych lub domów jednorodzinnych, a także lokali o innym przeznaczeniu” – art. 1 ust. 1 Ustawy z dnia 15 grudnia 2000 r. o spółdzielniach mieszkaniowych (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 438 z późn. zm.), czy członkostwo w stowarzyszeniach ogrodowych (*vide* art. 45 ust. 1 Ustawy z dnia 13 grudnia 2013 r. o rodzinnych ogrodach działkowych (t.j. Dz.U. z 2021 r. poz. 1073) – „Działkowcy lub osoby zainteresowane

zawarciem umowy dzierżawy działkowej mogą zrzeszać się w stowarzyszeniach ogrodowych w celu zakładania i prowadzenia ROD oraz obrony swoich interesów i reprezentacji”). W przypadku obszaru aktywności podmiotów najmłodszych można wymienić w szczególności: uczniowskie kluby sportowe (art. 4 Ustawy z dnia 25 czerwca 2010 r. o sporcie (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 2048) czy spółdzielnie uczniowskie (por. art. 259 § 2 pkt 5 Ustawy z dnia 16 września 1982 r. Prawo spółdzielcze (t.j. Dz.U. z 2021 r. poz. 648 z późn. zm.)). Dzięki tak szerokiemu spektrum jednostka ma w dużej mierze możliwość obrania najlepszej dla jej potrzeb formy organizacyjnej, jak również skupienia się na wiodącym celu. Powyższe przykłady jednoznacznie wskazują na to, że realizacja w organizacjach zrzeszających stanowi istotny wkład w działalność państwa na różnych płaszczyznach. W polu widzenia należy mieć także fakt, iż aktywność w organizacjach zrzeszeniowych nie jest skupiona na zarobkowości, a co za tym idzie skutkami działań zorganizowanych grup mają być pozytywne następstwa względem obranego celu (Maciejewska-Szałas, 2017, s. 123). Już powyższa analiza przedmiotowych założeń wybranych form aktywności umożliwia przyjęcie twierdzenia, że człowiek posiada uprawnienie do grupowania się w szeregu różnych form organizacyjnych, dzięki czemu ma realną możliwość do oddziaływania na sferę polityczną. Skoro bowiem ustawowe założenia pozostają w obszarach, w których aktywność władzy publicznej przybiera większe (np. polityka wodna a spółki wodne, czy polityka mieszkaniowa a spółdzielnie mieszkaniowe) bądź mniejsze wymiary względem polityki państwa (spółdzielnie uczniowskie) to nie sposób wyłączyć zrzeszeń z istotnego elementu oddziałującego na funkcjonowanie państwa.

WPŁYW REALIZACJI WOLNOŚCI ZRZESZANIA SIĘ NA FUNKCJONOWANIE PAŃSTWA

Jak wskazano powyżej, wolność zrzeszania się stanowi szczególny przejaw działalności społeczeństwa obywatelskiego. W doktrynie zwracana jest uwaga na to, iż aktywność zbiorowości w tym obszarze jest skupiona na celu – który nie jest związany z ogólnie rozumianym zyskiem (Fleszer, 2019, s. 19–34). Znaczenie zbiorowości w kontekście

oddziaływania na państwo może przybierać różne formy, w szczególności poprzez aktywności w obszarze charytatywnym, inicjatywy obywatelskie czy kierowanie do władz postulatów, skarg. Dzięki podejmowaniu działań przez osoby mieszkające w danym państwie władza pozyskuje także wiedzę o potrzebach społeczności, jak i następujących w tym wymiarze zmian.

Ustawodawca konstytucyjny już w I rozdziale przyznał uprawnienia do działania w państwie różnych form aktywności społeczeństwa. Element społeczny jest niezwykle istotny, albowiem należy pamiętać, iż „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli” (art. 1 ustawy zasadniczej). Tym samym państwo stanowi zbiorowość przeznaczoną dla obywateli. Sposobem współuczestnictwa społecznego w państwie jest szeroko rozumiana aktywność obywatelska. W treści art. 12 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej przyjęto tzw. zasadę społeczeństwa obywatelskiego. Zasada ta zdaniem Trybunału Konstytucyjnego obejmuje unormowania, które

zawarte są w przepisach art. 11–13 Konstytucji, ze szczególnym uwzględnieniem art. 12 Konstytucji. To właśnie związek art. 12 z art. 4 Konstytucji określa demokratyczny charakter państwa i społeczeństwa (K 11/03).

Wszelkie te przepisy potwierdzają uprawnienie społeczności do wpływania – za pośrednictwem różnych form, w tym wyspecjalizowanych partii politycznych, jak i innych organizacji – na zmiany normatywne w kraju. Korzystanie z form zrzeszania się może stanowić o swoistym przyczynku do podejmowania przez władze różnych decyzji mających na celu poprawę jakości życia i bezpieczeństwa obywateli.

Dzięki wdrożeniu tejże reguły państwo ma obowiązek stworzenia prawidłowych do realizacji wolności zrzeszania się warunków związanych z wszelkimi formami organizacji (Tuleja, 2021, art. 12). W treści art. 12 ustawy zasadniczej dookreślono, iż państwo

zapewnia wolność tworzenia i działania związków zawodowych, organizacji społeczno-zawodowych rolników, stowarzyszeń, ruchów obywatelskich, innych dobrowolnych zrzeszeń oraz fundacji.

Istotne znaczenie w kontekście możliwości korzystania przez każdą jednostkę z wolności zrzeszania się ma przyjęcie w treści tej normy

funkcjonowania „innych dobrowolnych zrzeszeń”. Takie ujęcie tworzy dodatkową gwarancję względem korzystania z określonej swobody, a w konsekwencji także realnych możliwości oddziaływania przez społeczność na funkcjonowanie państwa (Przywora, 2020, s. 282).

Na bezpośredni związek z oddziaływaniem politycznym, poza uplasowaniem wolności zrzeszania się w katalogu praw i wolności o tym charakterze, ma także treść art. 13 Konstytucji RP. Zakres przedmiotowego unormowania wprowadza szczególną zasadę związaną z zakazaniem występowania organizacji, które odwołują się

w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania nazizmu, faszyzmu i komunizmu, a także tych, których program lub działalność zakłada lub dopuszcza nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy lub wpływu na politykę państwa albo przewiduje utajnienie struktur lub członkostwa.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, iż jest to środek o charakterze *neo-militant*. Interesujące ujęcie istoty demokracji *neo-militant* przedstawia Agnieszka Bień-Kacała. Określa ją jako nakierowaną „na społeczeństwo, w łonie którego naród polityczny funkcjonuje, a nie tylko na zestaw reguł, według których organy władzy podejmują decyzje państwowe” (Bień-Kacała, 2022, s. 378). Zatem społeczność na możliwość działania, jednakże nie jest to forma nieograniczona. Z uwagi na występowanie pewnych instrumentów oraz zasad kształtujących podstawowe warunki do obecności danej organizacji w obrocie prawnym nie wszystkie aktywności będą dozwolone. Wydaje się jednak, iż forma ograniczeń, która została wdrożona w ustawie zasadniczej, nie wpływa w sposób marginalizujący na możliwość stymulacji społecznej w kontekście politycznego oddziaływania. Wobec przyjęcia przez prawodawcę konstytucyjnego szerokiego katalogu typów organizacji zrzeszających oraz innych form aktywności społecznej jednostki mogą realizować swoje potrzeby.

Na istotne znaczenie działalności społecznej zwrócono uwagę w Uchwale nr 104/2018 Rady Ministrów z dnia 7 sierpnia 2018 r. Program Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018–2030 poprzez przyjęcie, iż

W świetle Preambuły Konstytucji RP relacje państwo – obywatel i organizacje obywatelskie powinny układać się w myśl zasady pomocniczości, która oznacza, że zadania, jakie mogą być realizowane przez jednostkę (obywatela lub organizację obywatelską), nie powinny być wykonywane przez państwo. Misją i zadaniem państwa jest tak wspierać budowę i rozwój sektora obywatelskiego, by organizacje obywatelskie mogły skutecznie działać na rzecz dobra wspólnego. Właściwie funkcjonujący sektor obywatelski to istotny element demokracji i rozwoju społecznego, a co za tym idzie ważny element funkcjonalny życia publicznego (Uchwała nr 104/2018 Rady Ministrów z dnia 7 sierpnia 2018 r. Program Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018–2030).

Takie ujęcie w pełni oddaje znaczenie społeczne dla prawidłowego funkcjonowania państwa dla dobra wspólnego.

UWAGI KOŃCOWE

Wobec przyjęcia, iż dla odpowiedniego funkcjonowania jednostki wymagana jest jego styczność ze społeczeństwem, możliwość podejmowania aktywnych działań w obszarze zrzeszeniowym stanowi istotny element realizacji potrzeb ludzkich. Ustawodawca konstytucyjny, dostrzegając znaczenie ruchu społecznego, stworzył szeroki katalog organizacji, w ramach których jednostka ma możliwość aktywizacji wokół założonego celu. Dzięki przyjęciu koncepcji dobrowolności względem działalności społecznej nie dochodzi do naruszenia istoty wolności zrzeszania się, albowiem wymiar tej swobody podyktowany jest możliwością podejmowania samodzielnych decyzji w obszarze istotnych dla jednostki potrzeb. Prawodawca, działając w granicach wyznaczonych wolnością zrzeszania się, wdrożył także różne normatywne gwarancje względem form organizacji zrzeszających – tworząc przy tym szeroki katalog w ujęciu przedmiotowym. Dzięki takiej formule jednostka może, kierując się założonymi ideami, dokonać wyboru najśluszniejszej dla niej formy organizacyjnej. Nie zawsze działania dotyczące uwarunkowań politycznych będą aktywnością wyłącznie partii politycznych. Przeciwnie – uzupełnieniem tego zakresu stają się różne formacje zrzeszeniowe.

Szczególnym krokiem w stronę możliwości spełnienia wymagań podyktowanych społeczną naturą człowieka jest przyznanie

możliwości występowania w obrocie prawnym organizacji, które nie zawsze muszą posiadać skonkretyzowane struktury, jak również podlegać szczególnym formom rejestracji. Do określenia przez prawodawcę konstytucyjnego możliwości występowania innych form organizacyjnych w treści art. 12 ustawy zasadniczej tworzy determinant ku zaspokojeniu społecznej natury ludzkiej w taki sposób, aby każda jednostka bez względu na występujące okoliczności natury obiektywnej bądź subiektywnej miała możliwość realizacji swych potrzeb społecznych (Kijańska, 2023, s. 169–171).

Istotą wolności zrzeszania się, jako swobody o charakterze politycznym, jest przede wszystkim oddziaływanie na aspekt funkcjonowania państwa poprzez przedsięwzięcie szeregu różnych czynności mających skutkować osiągnięciem obranego przez grupę celu. Wobec ujęcia, iż cel organizacji zrzeszających nie jest skupiony wokół zarobkowości, w przeważającej mierze dotyczy sfer, które realizowane są przez państwo. Mogą one dotyczyć zarówno aspektów socjalnych, kulturowych bądź innych form zabezpieczenia egzystencji ludzkiej, np. polityki mieszkaniowej. Zasadne jest podejmowanie przez państwo działań usprawniających i wspierających aktywność ludzką w zrzeszeniach poprzez stymulowanie ich działalności. W tym wymiarze pomoc władz publicznych powinna przejawiać się względem wszelkich form organizacyjnych, dzięki czemu wpływ grup na sfery funkcjonowania państwa będzie bardziej wydajny, a realizacja swobody stowarzyszania się będzie skuteczną formą realizacji politycznej istoty tej wolności. Postulować można także rozszerzenie możliwości realnego korzystania z wolności zrzeszania się przez najmłodszych (niepełnoletnich) – nie tylko w formule środowiska szkolnego czy m.in. warunkowych form aktywności, np. w ramach stowarzyszeń, tak aby wykształcać w jednostkach idee społeczeństwa obywatelskiego, a zarazem realizację Arystotelesowskiego *zoon politikon*.

BIBLIOGRAFIA

Literatura:

- Armada, P. (2020). Polityczna natura człowieka jako problem: między czytaniem Arystotelesa a nowoczesnym użyciem rozumu. *Horyzonty Polityki*, 1(1), 25–62.
- Arystoteles (1953). *Polityka*. L. Piotrowicz (Tłum.). Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Bielecki, L., & Ruczkowski, R. (2010). Wolność zrzeszania się i jej ograniczenia w Konstytucji RP i w prawie międzynarodowym. *Przegląd Prawa Publicznego*, 7-8, 19–28.
- Bielecki, M. (2019). Wolności i prawa polityczne dziecka. *Studia Prawnoustrojowe*, 45, 7–25.
- Bień-Kacała, A. (2022). Czy demokracja może jeszcze obronić się sama w Polsce?, *Państwo i Prawo*, 10, 374–391.
- Chmaj, M. (2008). Prawnomiędzynarodowe i konstytucyjne podstawy wolności zrzeszania się. W M. Chmaj (Red.). *Wolność zrzeszania się w Polsce* (ss. 1–14). Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Dominiak, Ł.M. (2010). Cztery koncepcje zoon politikon. Uwagi dotyczące problematyczności politycznej natury człowieka. *Horyzonty Polityki*, 1(1), 91–109.
- Fleszer, D. (2019). Wolność zrzeszania się. *Roczniki Administracji i Prawa*, XIX(2), 19–34.
- Garlicki, L. (2014). *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*. Warszawa: LexisNexis.
- Gulińska, E. (2023). Stowarzyszenie jako element społeczeństwa obywatelskiego. *Studia Prawa Publicznego*, 2(42), 167–180.
- Jan XXIII (1987). Pacem in terris. W *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Vol. 1 (ss. 269–304). Rzym–Lublin: Fundacja Jana Pawła II – Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Redakcja Wydawnictw KUL.
- Juchniewicz, J., & Kazimierczuk, M. (2023). Wolność zrzeszania się. W M. Chmaj (Red.), *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce* (ss. 194–202). Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kazimierczuk, M. (2014). Pojęcie, istota oraz źródło wolności i praw człowieka, *Studia Prawnoustrojowe*, 26, 101–114.
- Kazimierczuk, M. (2015). Wolność zrzeszania się jako element społeczeństwa obywatelskiego. *Studia Prawnoustrojowe*, 28, 21–34.
- Kijańska, K. (2023). Wolność zrzeszania się jako forma realizacji potrzeb społecznych człowieka. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, 4, 163–172.
- Krzynówek, A. (2010). Animal politicum – próba rehabilitacji. *Horyzonty Polityki*, 1(1), 131–148.

- Kuczma, P. (2014). Wolność zrzeszania się. W M. Jabłoński, *Realizacja i ochrona konstytucyjnych wolności i praw jednostki w polskim porządku prawnym* (ss. 311–321). Wrocław: Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Maciejewska-Szałas, M. (2017). Organizacje pozarządowe i formy ich uczestnictwa w postępowaniu cywilnym. *Gdańskie Studia Prawnicze*, XXXVIII, 121–135.
- Pius XI (1987). Mit brennender Sorge. W *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Vol. 1 (ss. 103–126). Rzym–Lublin: Fundacja Jana Pawła II – Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Redakcja Wydawnictw KUL.
- Przywora, B. (2020). Lokalne grupy działania jako szczególnego rodzaju stowarzyszenia w procesie kształtowania społeczeństwa obywatelskiego – perspektywa konstytucyjnoprawna. W K. Małysa-Sulińska, M. Stec (Red.), *Podmiotowość samorządu terytorialnego a zakres jego zadań i kompetencji* (ss. 279–292). Warszawa: Wolters Kluwer.
- Safjan, M. (2018). Społeczeństwo obywatelskie w czasach kryzysu. *Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła*, 22, 5–72.
- Sokolewicz, W., & Wojtyczek, K. (2016). Art. 58. W L. Garlicki, M. Zubik (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz* (ss. 352–391). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Stecko, S. (2018). Prawa i wolności człowieka i obywatela w świetle Konstytucji RP. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, 1(41), 171–188.
- Świercz, P. (2010). Znaczenie pojęcia „natura” w doktrynie politycznej Thomasa Hobbesa na tle koncepcji zoon politikon. *Horyzonty Polityki*, 1(1), 111–130.
- Tuleja, P. (2021). *Komentarz do artykułu 12 Konstytucji*. W P. Czarny, M. Florczak-Wątor, B. Naleziński, P. Radziejewicz, & P. Tuleja, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Wyd. II. LEX (online).
- Wojtczak, D. (2016). Wolności i prawa związkowe w Konstytucji z dnia 2 kwietnia 1997 r. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, 1(29), 127–145.

Wykaz orzeczeń:

Wyrok TK z 27.05.2003 r., K 11/03, OTK-A 2003, nr 5, poz. 43.

Wyrok NSA z 7.12.2021 r., II GSK 995/18, LEX nr 3291179.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



IWONA BARWICKA-TYLEK

<http://orcid.org/0000-0003-4482-9243>
Jagiellonian University in Krakow
i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2543

Aristotle's concept of *zoon politikon*: on political benefits of being not too perfect

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The article discusses the concept of *zoon politikon* in order to provide arguments justifying the attractiveness of Aristotle's practical philosophy.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: There are three quasi-definitions of man in Aristotle's works, each of which emphasises a different aspect of humanity. According to the philosopher, we are speaking animals, political animals (*zōa politika*) and the only animals endowed with reason. I argue that it is the condition of *zoon politikon* that comes to the fore as the most human of human properties. The article uses a historical-philosophical method supported by textual analysis.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: In the first part of the text, Aristotle's term *zoon politikon* is analysed as a concept intended to show the superiority of humanity over animality. In the second part, it is presented as a limitation that distinguishes humans from gods. By analysing how these two perspectives overlap, it is then possible to discuss some political consequences of the tension between them.

RESEARCH RESULTS: The analysis leads to the conclusion that, according to Aristotle, a good human is not someone who "exercises rationality to a high degree" (Hurka, 1993, p. 3), but above all someone who is political to a high degree. It also suggests that Aristotle's concept can be used to distinguish between

two kinds of politics, which should not be reduced to each other: “artificial” politics (which can be equated with power), and natural human politics (which is based on free individual action in the area of *praxis*).

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

The notion of *zoon politikon* reflects the relational character of the individual human self, and thus offers a perspective that allows both methodological and political individualism to be challenged. It can also be (and is; see: Arendt, 1958; Crick, 1962) a source of inspiration for those scholars, who argue that politics cannot be reduced to power.

KEYWORDS: **ARISTOTLE, ZOON POLITIKON, HUMAN NATURE,
POLITICS**

INTRODUCTION

The term perfectionism has various meanings, but whenever it is discussed, whether approvingly or critically, the name of Aristotle appears. The general and still appreciated perfectionist idea that runs through Aristotle’s philosophy is this: the good life requires practicing the properties which make us human, so the development of human nature in individual human beings is ultimately a good thing and should be facilitated by the state. Consequently, a state can be judged as having a good or a bad constitution (in the broad sense of all the arrangements that contribute to its functioning), depending on its ability to fulfil the perfectionist task of supporting individual human development. In other words, the state cannot ignore the humanity (or the lack thereof) of its citizens.

From the works of Aristotle three basic human properties can be retrieved. According to the philosopher, we are speaking animals, political animals (*zoa politika*), and the only animals endowed with reason. This last quality is divine in that it allows the mind to be freed from the chaos of contradictory and uncertain sensory data and to be anchored in the metaphysical reality of the gods. There is no doubt that for Aristotle these three properties are not equal in terms of their intrinsic metaphysical value. Speech is the most inferior, political cooperation with others is in the middle, and reason is definitely superior. No wonder that in discussing Aristotle’s perfectionism it is

tempting to emphasise his supposed insistence on developing human reason to the extent that it controls all the other aspects of human nature. "A good human", writes Thomas Hurka in his judgement passed on Aristotle, "exercises rationality to a high degree" (Hurka, 1993, p. 3). However, this interpretation is not the only one that can be justified in the light of Aristotle's works. The philosopher had a strong preference for middle terms. Trusting this inclination, it is possible to look at the triad of speech-politics-reason from a different perspective, in which it is political condition that comes to the fore as the most human of human properties. Moreover, as will be shown, the other two qualities mentioned by Aristotle, speech and reason, only deserve to be regarded "human" if they are discussed in relation to the concept of *zoon politikon*.

ZOON POLITIKON AND POLIS: MORE THAN ANIMALS

In its most famous formulation, the quasi-definition of *zoon politikon* appears in the first book of the *Politics*, where it merges with the genealogy of the *polis*:

It is evident from these considerations, then, that a city-state is among the things that exist by nature, that a human being is by nature a political animal, and that anyone who is without a city-state, not by luck but by nature, is either a poor specimen or else superhuman (*Pol. 1.1253a*, Aristotle, Reeve, 1998, p. 4).

In other words: "he is either a beast or a god" (*Pol. 1.1253a*, Aristotle, Reeve, 1998, p. 5). What gives rise to the political community are basic (animal) needs, but "what sustains a *polis* in existence is that we are able to live well and achieve happiness only in it", because "it is the community within which we perfect or fully realize our natures or functions" (Reeve, 2009, p. 516). The *polis* "does not exist for the purpose of preventing mutual wrongdoing exchanging goods", but "for the sake of noble actions" (*Pol. 3.1280b-81a*; Aristotle, Reeve, 1998, p. 81).

There are at least three (Mulgan, 1974, pp. 438–445) ways in which Aristotle uses the category of political animals in his many works. The

basic definition he gives is simple: “political animals are those among whom some one work common to all is produced” (*HA I 1.488a*; Aristotle, Reeve, 2019, p. 5). Besides humans, these are bees, wasps, ants, and cranes. In case of humans, however, “being political” allows for emancipation from the animal world. “Nature”, writes Aristotle in *Politics*,

makes nothing pointlessly, [...] and no animal has speech except a human being. A voice is a signifier of what is pleasant or painful, which is why it is also possessed by the other animals [...]. But speech is for making clear what is beneficial or harmful, and hence also what is just or unjust. For it is peculiar to human beings, in comparison to the other animals, that they alone have perception of what is good or bad, just or unjust, and the rest. And it is community in these that makes a household and a city-state (*Pol. 1.1253a*; Aristotle, Reeve, 1998, p. 4).

Speech, which for Aristotle is a cornerstone of the *polis*, must be rational speech (*logos*, see: Yack, 1993, p. 65). This means that in order to build a political community, human beings must employ not only their animal, but also their godlike capacities. As the quote also makes clear, politics is inseparable from ethics, and the two are complementary modes of practising humanity in the world. They answer two practical questions: how to live well (ethics) and how to live together (politics).

The existence of the *polis* adds something positive to the otherwise negative condition of man being “neither beast nor god”. As we use the capacities that nature has endowed us with, we tend to use them in such a manner that they bring us together, which introduces an important change in the natural world. The *polis* is for Aristotle as natural a community as the family or the village, but it deserves to be seen as a unique entity whose design (the constitution) is no longer natural but artificial: it is the product of political craft. The state becomes the setting for our “practicing being human”, which means individually acquiring and performing human properties within a network of interpersonal relationships that are public in the sense that they contribute to the production of “some one work common to all”.

The Greeks has showered the Mediterranean region with about 1498 *poleis* (Hansen, 1998, p. 98). This unprecedented achievement

still fascinates us two and a half thousand years later, and for many writers the *polis* remains “the first form of human life to produce political energy”, even if it “was finally consumed by its own energy in the catastrophe of the Peloponnesian War” (Manent, 2013, p. 5). This energy, Aristotle makes it plain, is produced by individuals, but it is captured by a common energy network of the *polis* so that it can be used for the common benefit. In this way the state, unlike the individual, has the chance to become self-sufficient (*Pol.* 7.1326b; Aristotle, Reeve, 1998, p. 199). Once established, the state is prior to its members, because the whole is always prior to its parts (*Pol.* 1.1253a; Aristotle, Reeve, 1998, p. 4). Moreover, the political community educates its citizens in virtue, thus making them more human: “a human being is the best of the animals when perfected” (*Pol.* 1.1253a; Aristotle, Reeve, 1998, p. 5).

If we were to stop here, it would be hard to avoid the conclusion that even if human beings are not gods, their political communities are quite divine. Like gods, they bring order and stability to the chaos of individual actions; like gods, they can immortalise some words by making them laws; like gods, they can become self-sufficient. All this is achieved with the help of reason, which anchors politics in invariable truth and thus informs it of the principles and rules necessary to ensure the health of the *polis*.

Trusting the above interpretation we could imagine human development as moving along a vertical ladder, with animality at the bottom, and the godlike rationality at the top. In this case, the natural “politicality” (that is: the condition of being political animals) would inspire individuals to climb a rung or two on their own (forming a family, then a village), but once they reached the rung of the *polis*, this new invention of theirs would climb much faster than any of them individually could. Importantly, being more perfect than citizens (in terms of rationality and goodness, not humanity), this new invention, a state, would be entitled to take politics with it in order to use it more rationally (which also means better). The resulting discrepancy between the *polis* and the individual would then pave the way for politics to be equated with (state) power, rather than with an everyday human practice in which each individual *zoon politikon* performs their humanity with others. Politics-power is more efficient, first, in shaping the character of citizens so that their

speech and behaviour would become more rational and predictable (this includes disciplining and punishing the marauders who would prefer to remain animals who value pleasure more than the good); and second, in ensuring the self-sufficiency of the whole community.

It is an appealing opinion: in the *polis* it is possible to facilitate human development, if only politics-power is guided by reason, and some universal human good is grasped through rational (in Aristotle's case: metaphysical, but it can as well be scientific) inquiry. As noted, for example, by Piotr Świercz (Świercz, 2011, p. 12), who does not distinguish between Aristotle and Plato in this respect, (philosophical) wisdom is the most important instrument of power. In the rational and well-organised (political) environment, it is assumed, it will also be easier for individuals to climb the ladder of (ethical) perfection higher and higher, and to limit their animality, or perhaps even to leave it behind. Of course, biologically we cannot help being animals. We have bodies and senses. However, with some help provided (laws, education), it is expected that all the unpleasant aspects of our *zoon* part would either be kept under control or transformed into virtues. Nevertheless, if we examine the concept of *zoon politikon* closely enough, such conclusion becomes questionable. As much as this concept is meant to add something important to our animality, it is also meant to limit to the godlike rationality of the *polis* (also: the godlike aspirations of its eventual rulers).

LESS THAN GODS: *POLIS* AND *ZOA POLITIKA*

If "being political" is viewed as a limitation then politics is not something that improves the human condition by bringing us closer to the gods (against our animality), but quite the opposite: something that should discourage us from imitating the gods (because we are animals). "The greater degree of the human being's political character", writes Refik Güremen, "must be accounted for on the basis of its animality and as a differentiation of its political praxis, understood as a zoological feature" (Güremen, 2018, p. 176).

The term *zoon* used by Aristotle cannot be equated with "an animal" without further comment. For the Greeks *zoon* was any living organism (Nass, 2018, p. 32), and "living" meant "having a soul".

This is obvious to Aristotle, just as it was obvious to the Greeks that ensouled are not only humans or animals, but also plants (to a minimal extent) and gods, as well as the stars and the whole universe. The soul is the form of the body, while the body is the matter of the soul, which means that the conjunction of the two is necessary to actualise the potentiality of life. There is, however, a sharp difference between the matter that is used to actualise the life of extra-terrestrial beings and that of earthly creatures. The former are made up of the imperishable "first matter". Earthly matter (the four elements: air, water, fire, earth) is constantly changing and is mortal. This is what makes human beings radically different from the gods. It is true that Aristotle speculates that the intellect (*nous*) may be less enmeshed in our bodies than the human soul, but he never goes so far as to suggest that in the *polis* it is possible to use the intellect in such a way that the earthly nature of the citizens should (or even could) be mastered to the extent that it would attain godlike quality. On that he is quite explicit: "statesmanship does not make human beings, but takes them from nature and uses them" (*Pol.* 1.1258a; Aristotle, Reeve, 1998, p. 18), or as the same sentence is also translated: "political science does not make men, but receives them from nature and uses them" (in: Leunissen, 2010, p. 42).

Aristotle's claim that politics "receives" men is often overlooked by the second claim: that politics "uses" them. Teleological thinking, for which Aristotle is famous, suggests that everything that exists, exists for a purpose. The question: "What for?" justifies, wherever possible, a top-down analysis that presents smaller units from the perspective of their users. Thanks to such a perspective, Aristotle introduces hierarchical but harmonious relationships between different objects in the world, and he concludes, for example, that nature created all animals "for the sake of human beings" (*Pol.* 1.1256b; Aristotle, Reeve, 1998, p. 14). This does not mean, however, that nature produces animals simply to satisfy human needs. On the contrary, in order to make use of animals, man must respect their nature. Shepherds, for example, are compelled to follow their sheep which means that they cannot simply force the sheep to follow them (*Pol.* 1.1256a; Aristotle, Reeve, 1998, p. 13). "The direction of causality is important", concludes Mariska Leunissen, "because it shows that the formal nature of each kind of living being produces that living being *with*

a view to its own individual substantial being" (Leunissen, 2010, p. 42). The state "receives" human beings as they are; and they are, first and foremost, animals. Therefore, the top-down teleological argument needs to be complemented by the bottom-up counter-argument.

The animal soul is exceptional because its faculties include not only nutrition (the plant soul also has this capacity), but also locomotion and perception, the latter combined with imagination and desire. As Hans Jonas points out,

The emergence of perception and motility opens a major chapter in the history of freedom that began with organic being as such and was adumbrated in the primeval restlessness of metabolizing substance. Their progressive elaboration in evolution means increasing disclosure of world and increasing individuation of self (Jonas, 2001, p. 99).

Animals, like all living things, are not self-sufficient. They depend on the world to provide them with matter to satisfy their biological needs. However, through perception, they can distance themselves from the world and actively choose the means they find appropriate for their sustenance. In this way, biology provides the basis for individuality (Jonas, 2001, pp. 185–205), which becomes much more than simple material singularity; it gathers its own experiences and has its own intrinsic identity that persists over time. Even if for Aristotle individuality is ultimately only an "instantiation" of the universal form of being human (Jonas, 2001, p. 41), he does not deny its importance. Bearing that in mind, the fact that human beings are political and able to create a "common thing" (the state) can be seen as the choice of individuals who are capable of a solitary life (*HA I 1.488a*; Aristotle, Reeve, 2019, pp. 4–5), but who are attracted by the possible self-sufficiency of the *polis*. What they desire is security in the exercise of their freedom. In the *polis*, this freedom grows, as the range of needs that can be satisfied by living together grows. At the same time *logos*, i.e. reasoned speech (Yack, 1993, p. 65), can be used by individual citizens to communicate and to argue about what they personally perceive to be beneficial or harmful, and therefore think to be worth promoting as just and unjust. This is how the state "receives men" – free and argumentative creatures for whom natural politicality is the means of personal growth and further individuation. The important aspect of this natural politics is to draw general

and universal conclusions from their particular everyday experience. These conclusions are opinions cannot be rationally proven (they are merely probable), but they motivate concrete actions that are judged and responded to by other citizens. For Aristotle, such everyday “public” actions produce diversity and allow for change. Both of these elements are important in any state that can be called “good”. The politicality described here has nothing to do with power. It is a free contribution to the common order within the limits of personal interests and goals. It can be called natural human politics, which is intertwined in the realm of *praxis*, and practical things (*ta praktá*) are things that are changeable and they change through human action (NE VI.1140b; Aristotle, Reeve, 2014, p. 102). Competence and experience in this natural politics is extremely important to Aristotle. Those who have it, make the best rulers (politicians). Such politicians, whom Aristotle calls practically wise (*phronimoi*), are also the best examples of *zoa politika*. They are able to exercise power in such a manner that others can see in their actions what is good or bad for a human being as such (NE VI.1140b; Aristotle, Reeve, 2014, p. 102). It is true that for Aristotle the most perfect outcome of individual development is to become a philosopher, not a *phronimos*, and that the philosopher is someone who is rational to a high (or the highest, as in the case of his master Plato) degree. But there is plenty of evidence in the *Corpus Aristotelicum* to suggest that the best philosophers are more akin to gods than to human beings. Even they, Aristotle advises, should take care to build interpersonal relationships in which they can share their wisdom and contemplate the noble actions of others (NE IX.1169b; Aristotle, Reeve, 2014, p. 168).

To sum up, natural, human politics derives from our animality and freedom, which provide energy (motivation, also emotional) that is invested in interpersonal relations as actions that make personal opinions about what is good and just evident and observable. Such opinions and actions influence the common *praxis* at both the theoretical (deliberation) and practical (cooperation) levels. As a result, they can also be recognised by “artificial” politics that is based on the explicit or tacit distribution of power. There are many possible constitutions, but according to Aristotle there is only one rule that is truly political: that which respects the freedom and equality (“similarity in birth”) of all the citizens (*Polit.* 3.1277b; Aristotle, Reeve, 1998,

p. 72). In such a *polis*, where “those ruled are like makers of flutes, whereas rulers are like the flute players who use them” (*Polit.* 3.1277b; Aristotle, Reeve, 1998, p. 73), natural politicality that is exercised by individual citizens supports but also limits the artificial politics (power). In fact, it is a rather weak constraint, and those in power can easily overcome it. After all, the state is largely an artificial invention whose constitution and survival depend largely on the dialectics of power and obedience. In the state, natural politicality, arising from our being *zoa politika*, is only a small appendix to the artificial politics, in which *episteme* and *techne* (rational truth and political craft based on it) prevail over practical wisdom (*phronesis*) of individual citizens. Every institution prefers stability to change. But *poleis* in which the development of natural politicality in individuals is not encouraged, or worse, in which such natural politics is deliberately reduced or blocked, are not human communities. They dehumanise individuals, reducing them to animals or allowing them to become gods. Either way, the effect is neither political, nor human.

CONCLUSION

Perusing the vast literature on human nature, one is confronted with an interesting paradox. On closer inspection, it seems that there is nothing uniquely human about individual human beings. To use the old Pico della Mirandola’s metaphor, we are like chameleons, glowing in either animal-like or godlike colours. This troubling idea pervades the entire Western philosophical tradition, producing familiar problems, often presented as contradictions: emotion-reason, perception-reflection, body-soul, freedom-necessity, particular-universal, individual-collective, and others.

Many philosophers have tried to offer their own solutions to this paradox, but Aristotle’s is particularly interesting, especially if we remember the philosopher’s golden mean principle. Aristotle suggests that humanity is a wide interval, open on both sides, capable of containing all possible amalgamations of animality and divinity (that is: individuals as different as they may be given their experience, personality, choices, opinions, etc.). It even extends as far as to include pure animality and pure divinity. There are three ways of

living that the philosopher describes (Armada, 2010, p. 40). It is possible for a human being to live the life of an animal, guided only by the subjective perception of pleasure and pain, and using speech to manipulate others in order to gain more pleasure. It is also possible (though rare) to develop reason to the point of becoming an almost omniscient god, who knows the truth, has no doubts, and makes no mistakes. It is the life of a philosopher who contemplates the truth but is not so good at acting in the world of practice. But truly human is only that way of life which lies between these two extremes and which, unlike them, requires animal and divine capacities to be used not only for our own sake but also for the sake of others. We are relational creatures, Aristotle argued, and this idea resonates with both the contemporary philosophical critiques of individualism and psychological data. Only by investing both animal and divine capacities in good (ethics) cooperation (practice) with others (politics) is it possible to grow human.

The birth of the *polis* (and artificial politics-power) is a result of natural human politicality. Thus, the state should facilitate conditions under which most individuals (the citizens) would choose humanity over animality or divinity. To achieve this, however, the *polis* itself must have a constitution that respects and helps to develop the natural politics of its citizens. The problem is that such a constitution is as fragile as the human condition. It must allow for diversity and freedom, but it must also promote the unity necessary for the society to function as a whole. Aristotle realised that it was much easier to govern a state in which the citizens could be treated as animals, focused on their animal interests and bound to seek pleasure and avoid pain. For him, this was the case of pure democracy, especially when it lacked politicians as practically wise as Pericles. But he would also criticise the model of liberal democracy, if it is to be understood in terms of Joseph Schumpeter's procedural democracy, or Anthony Downs's economic theory of democracy (Downs, 1957). On the other hand, the concept of *zoon politikon* also allows for a critique of democratic projects *à la* Rousseau, including so-called illiberal democracy (Antoszewski, 2018, p. 11), in which the representatives of the majority claim to serve a general will or a superior national "truth" that demands obedience and unity. In this respect, it is plausible to examine the argument by which Aristotle rejects

Plato's idea of the rule of the godlike philosophers. For him, the Platonic state, in which there was no place for the ever surprising and renewed natural politicality of individuals, was a community inferior even to a village (*Pol. 1.1261a*; Aristotle, Reeve, 1998, p. 27); it would become a family (*oikos*). It is worth remembering that in the family, according to Aristotle, there is only one person who is fully human (the father, who is also a citizen and has power over his household). All the other members (important as they are) are at best domesticated animals performing specific functions. Indeed, Aristotle's language and his argument that human politicality is natural and brings us together in the hope of cooperation that is primarily personally satisfying (as it stimulates the personal growth), even if it requires effort and brings no immediate pleasure, is a game changer for contemporary social science and political philosophy. No wonder that Thomas Hobbes, considered one of the founders of modernity, devoted much attention to discrediting the concept of *zoon politikon* in his *Leviathan* (Hobbes & Gaskin, 1996, p. 113). In recent centuries, this concept, though never completely forgotten, has existed on the margins of political theory. In the 21st century, however, it deserves more attention, as it provides a common thread that can unite various concepts that include references to political practice, action and the need for individual engagement in public (common) affairs. There are many of scholars whose work follows the direction first indicated by Aristotle (see: Crick, 1962; and in Poland: Koczanowicz, 2015). The philosopher's message is relatively simple, but following it is a difficult theoretical and practical task, because the human condition, as seen through Aristotle's lens, is very unstable and easily tends towards the extremes from which it seeks to distinguish itself. The message is that we should do our best, individually and collectively, to perfect humanity – but also our best not to transcend it, as this can easily lead to the dehumanisation of individuals as well as whole groups of citizens who are claimed to occupy a position far too close to the animal end of humanity to allow them freedom, and even less to invite their natural politicality to serve the common order.

REFERENCES

- Antoszewski, A. (2018). Demokracja nieliberalna jako projekt polityczny. *Przegląd Europejski*, 2, 11–31.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristotle, Reeve, C.D.C. (1998). *Politics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristotle, Reeve, C.D.C. (2014). *Nicomachean Ethics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristotle, Reeve, C.D.C. (2019). *Generation of Animals & History of Animals I-II*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Armada, P. (2010). Polityczna natura człowieka jako problem: między czytaniem Arystotelesa a nowoczesnym użyciem rozumu. *Horyzonty Polityki*, 1(1), 25–62.
- Crick, B. (1962). *In defense of politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper&Row.
- Güremen, R. (2018). In What Sense Exactly Are Human Beings More Political According To Aristotle. *Philosophy and Society* 29(2), 170–181.
- Hansen, M.H. (1998). *Polis and City-State An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen: Munksgaard.
- Hobbes, T., & Gaskin, J.C.A. (1996). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Koczanowicz, L. (2015). *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*. Warszawa: PWN.
- Leunissen, M. (2010). *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manent, P. (2013). *Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Mulgan, R.G. (1974). Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal. *Hermes*, 104, 438–445.
- Nass, M. (2018). *Plato and the Invention of Life*. New York: Fordham University Press.
- Reeve, C.D.C. (2009). The Naturalness of the Polis in Aristotle. In G. Anagnostopoulos (Ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 512–525). Oxford: Wiley-Blackwell.

- Świercz, P. (2011). Polityczny potencjał człowieka – mądrość, miłość, strach a państwo w refleksji europejskiej. *Horyzonty Polityki*, 2(2), 11–43.
- Yack, B. (1993). *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



TOMASZ TULEJSKI

<http://orcid.org/0000-0001-9466-1173>

Uniwersytet Łódzki

ttulejski@tlen.pl

DOI: 10.35765/HP.2386

Poglądy antyfederalistów na kształt Unii w czasie Konwencji Filadelfijskiej i procesu ratyfikacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych

I have been ever opposed to the party, so falsely called federalists, because I believe them desirous of introducing, into our government, authorities hereditary or otherwise independent of the national will; these always consume the public contributions and oppress the people with labour & poverty.

Thomas Jefferson do Davida Howella

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest przedstawienie głównych argumentów antyfederalistycznych przeciwko Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Antyfederalizm był ruchem politycznym końca XVIII wieku, który sprzeciwiał się utworzeniu silniejszego rządu federalnego Stanów Zjednoczonych i który później sprzeciwił się ratyfikacji Konstytucji z 1787 roku. W tym artykule zadano następujące pytania: Dlaczego antyfederaliści sprzeciwiali się Konstytucji Stanów Zjednoczonych? Dlaczego nowy rząd był zbyt silny? Dlaczego silniejszy rząd zagrażał suwerenności i wolności stanów, społeczności lokalnych lub jednostek?

PROCES WYWODU: Dokonano krytycznej analizy tekstu Konstytucji Stanów Zjednoczonych, dokumentów federalistów i antyfederalistów oraz najważniejszych argumentów w wielkiej debacie konstytucyjnej.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Krytyka Konstytucji Stanów Zjednoczonych przez antyfederalistów wynikała z obaw przed skonsolidowanym rządem federalnym. Jej główne elementy po ratyfikacji stały się narzędziem obrony praw stanów i zasad federalizmu zdefiniowanych podczas debat w Filadelfii i na konwencjach stanowych.

Sugerowane cytowanie: Tulejska, T. (2023). Poglądy antyfederalistów na kształt Unii w czasie Konwencji Filadelfijskiej i procesu ratyfikacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 243–260. DOI: 10.35765/HP.2386

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Opracowanie pozwala na sformułowanie wniosku, że federaliści stworzyli Konstytucję USA, ale anty-federaliści od początku ją przejęli. To napięcie między federalistami i antyfederalistami trwa w całej historii Stanów Zjednoczonych aż do dnia dzisiejszego.

SŁOWA KLUCZOWE: KONSTYTUCJA STANÓW ZJEDNOCZONYCH,
ANTYFEDERALIZM

Abstract

ANTI-FEDERALIST VIEWS ON THE SHAPE
OF THE UNION DURING THE PHILADELPHIA
CONVENTION AND THE RATIFICATION PROCESS
OF THE U.S. CONSTITUTION

RESEARCH OBJECTIVE: The article aims to present the main antifederalistic arguments against the U.S. Constitution.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Anti-Federalism was the late 18th-century political movement that opposed the formation of a stronger U.S. federal government and which later opposed the ratification of the 1787 Constitution. The following questions are posed in this article: Why the Anti-Federalists was opposed to U.S. Constitution? Why the new government was too strong? Why a stronger government threatened the sovereignty and liberty of the states, localities, or individuals?

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The critical analysis of the texts of the U.S. Constitution, Federalists and Anti-Federalists' papers and the most important arguments in the great constitutional debate has been made.

RESEARCH RESULTS: The Anti-Federalists criticism of the U.S. Constitution resulted from the fears of a consolidated federal government. Its main arguments became, after the ratification, a tool for defending states' rights as well as the principles of federalism defined during the debates in Philadelphia and at the state conventions.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The study makes it possible to formulate the conclusion, that the Federalists created U.S. Constitution, but the Anti-Federalists coopted it from the very beginning. That tension between Federalists and Anti-federalists has continued throughout United States' history to the present day.

KEYWORDS: U.S. CONSTITUTION, ANTI-FEDERALISM

WSTĘP

Gdy amerykańska wojna o niepodległość dobiegła końca i przyszło skosztować owoce zwycięstwa nad byłą metropolią, przed architektami amerykańskiej niepodległości stało fundamentalne pytanie o przyszłość związku byłych kolonii połączonych na czas wojny *Artykułami konfederacji*. Na tym tle zarysował się fundamentalny podział na zwolenników i przeciwników Konstytucji, która miała zmienić dotychczasowy charakter unii. Poglądy federalistów są powszechnie znane i są immanentnym elementem amerykańskiej religii obywatelskiej. Tymczasem ich przeciwnicy, choć nie mniej wyrafinowani, a na pewno nie mniej przekonujący, lecz ostatecznie przegrani, funkcjonują dziś na marginesie historii politycznej. Jest to o tyle niezasłużone, że uchwalona w Filadelfii Konstytucja była owocem licznych kompromisów uwzględniających także ich obawy i zastrzeżenia. Mówiąc inaczej, gdyby nie oni, kształt Konstytucji i oblicze debaty w pierwszych dekadach Unii mogłyby być zupełnie inne (Cornell, 1990a, s. 220–231). Przede wszystkim zaś *Bill of Rights* jest tym elementem Konstytucji, bez którego trudno ją sobie dzisiaj wyobrazić, a to on w dużej mierze był zasługą jej przeciwników. Ukształtował bowiem kanon wolności obywatelskich, z których Stany Zjednoczone były i są dumne. Jednocześnie Ameryka zawdzięcza antyfederalistom koncepcję praw stanowych, będącą jedną z najważniejszych kwestii poruszanych aż do czasu wojny domowej.

Najbardziej ogólnie rzecz ujmując, antyfederaliści byli grupą uczestników debaty konstytucyjnej, która sprzeciwiała się ustanowieniu na mocy Konstytucji silnego rządu federalnego (Maier, 2011, s. 89–93). Sam termin „antyfederaliści” ukuty został przez ich przeciwników i był rodzajem obelgi, która miała zdyskredytować ich poglądy i przedstawić jako nieokrzesanych, prostych, mało inteligentnych trybunów, którzy reprezentują interesy biednych, dłużników, agrarystycznych radykałów. Był to element federalistycznej strategii politycznej niemający jednak wiele wspólnego z rzeczywistością, bowiem antyfederaliści swym pochodzeniem, majątnością, wykształceniem niewiele różnili się od swych oponentów, prezentując podobny przekrój społeczeństwa. Choć rzeczywiście trafność takiego określenia wyraża się w tym, że co do zasady poglądy antyfederalistów stanowiły antytezę poglądów ich federalistycznych przeciwników.

Było to więc starcie pomiędzy dwiema wizjami nowego państwa – tej opartej na zasadach zawartych w *Artykułach konfederacji* (choć oczywiście przeciwnicy Konstytucji zdawali sobie sprawę z ich niewydolności i także postulowali wzmocnienie unii) oraz tej nowej, której idea przewodnią było silne zintegrowanie stanów i powołanie władzy centralnej posiadającej realne, rozległe kompetencje (Caress, 2009, s. 9–11). Dlatego cechami charakterystycznymi antyfederalistycznej agendy były: niechęć wobec rządów fakcji, prosty i ograniczony rząd, strach przed rządami elit majątkowych i wiara w obywatelską aktywność na rzecz dobra wspólnego. Przyznanie prezydentowi funkcji głównodowodzącego, możliwość nakładania przez władze federalne bezpośrednich podatków, powstanie sądownictwa federalnego czy prawo Kongresu do „wydawania wszelkich ustaw, które okażą się potrzebne i właściwe dla wykonywania uprawnień”, czy „prawo zawierania traktatów i sojuszy” stanowiły dla nich podstawę dla stworzenia despotycznego państwa-Lewiatana, o którym zresztą marzył Hamilton. Państwa w istocie bezosobowego, które rządzić będzie arbitralnie, nie oglądając się na zdanie czy interes stanów (Storing, 1992, s. 16–17). Ich zdaniem oddanie Unii „władzy miecza i portfela” sprawi, że będzie mogła być ona skierowana przeciwko stanom (Eliot, 1845a, s. 195).

Zdaniem antyfederalistów model przyjęty przez *Artykuły* był optymalny, wymagał jedynie usprawnienia, a nie przekreślenia. Dlatego wielkim uproszczeniem jest myśl, że nie dostrzegali oni konieczności reformy dotychczasowego ustroju. Tak jak i ich oponenci zdawali sobie sprawę z chaosu, jaki zapanował po wycofaniu się Anglików. Konflikty międzystanowe czy rebelia Shaysa (Richards, 2014) również na nich robiły wrażenie. Przywódca antyfederalistów z Massachusetts – Samuel Adams – w ten sposób pisał o tym wydarzeniu: „W monarchiach popełniający przestępstwo zdrady i buntu może zostać ułaskawiony lub lekko ukarany, ale człowiek, który odważy się zbuntować przeciwko prawom republiki, powinien ponieść śmierć” (Wells, 1865, s. 246). Dlatego wiedzieli, że celem Konstytucji powinno być znalezienie lekarstwa na separatyzmy i konflikty wewnętrzne. Jak pisał Federal Farmer (prawdopodobnie Richard Henry Lee i/lub Melancton Smith): „Wiem, że nasza sytuacja jest krytyczna i wypada nam to jak najlepiej wykorzystać. Jakiś rząd federalny jest nam niezbędny” (Storing, 1992, s. 33). Wtórował mu

Edmund Randolph, mówiąc: „Harmonia między stanami jest nie mniej konieczna niż harmonia między obcymi państwami a Stanami Zjednoczonymi” (Eliot, 1845a, s. 418). Choć oba stronnictwa pragnęły zapewnienia ochrony uprawnień jednostki i powołania jakiejś formy rządu republikańskiego, to od federalistów różniły antyfederalistów metody zaprowadzenia owej „harmonii” i władza, jaka w tym celu zostanie przekazana rządowi centralnemu. Celem niniejszego artykułu będzie więc próba, ograniczona niestety wymogami wydawniczymi, rekonstrukcji głównych ideowych założeń antyfederalizmu, choć na samym początku zaznaczyć należy, że nie było to środowisko heterogeniczne (federalistów zresztą też, a inna ich ocena spowodowana jest spojrzeniem na nich niemal wyłącznie przez pryzmat esejów Madisonsa, Jaya i Hamiltona). Trudno jest bowiem nawet ostatecznie zidentyfikować *corpus* pism antyfederalistycznych (Finkelman, 1984, s. 182–183). Nie da się również odczytywać ich jako spójnej całości, antyfederaliści działali bowiem niezależnie od siebie, wykazując różny stopień sprzeciwu wobec Konstytucji (Cornell, 1990b, s. 1148–1172). Dlatego skupię się na tych elementach, które podzielała większość przeciwników Konstytucji. W pierwszej kolejności omówię zatem antyfederalistyczną teorię reprezentacji, by następnie przejść do zagadnień związanych z kształtem Unii preferowanym przez antyfederalistów i ich obroną praw stanowych.

I. TEORIA PRZEDSTAWICIELSTWA

W I liście Brutus (jego tożsamość jest do dzisiaj przedmiotem debaty) wyklada podstawę antyfederalistycznej wizji republiki:

W każdym wolnym rządzie ludzie muszą wyrazić zgodę na prawa, przez które są rządzeni. To jest prawdziwe kryterium rozróżnienia pomiędzy rządami wolnymi i arbitralnymi. Te pierwsze są rządzone przez wolę ogółu, wyrażoną w dowolny sposób, na który się zgodzą; te drugie – wolą jednego lub kilku. Jeśli lud ma wyrażać swoją zgodę na prawa przez osoby wybrane i wyznaczone przez nich, sposób wyboru i liczba wybranych musi być taka, aby odpowiednio wyrażała uczucia ludu. Jeśli bowiem nie znają oni lub nie są gotowi mówić o uczuciach ludu, to nie lud wtedy rządzi, lecz suwerenność należy do kilku osób (Storing, 1992, s. 114).

Kluczem jest tu owo odpowiednie „wyrażanie” uczuć, interesów ludu, a jest to możliwe, gdy w składzie ciała przedstawicielskiego reprezentowane są wszystkie istotne grupy ludności i wszystkie ich interesy.

Sam termin „przedstawiciel” – przekonuje zaś *Cato* – oznacza, że osoba lub ciało wybrane w tym celu powinno być podobne do tych, którzy je mianują – reprezentować osoby, które ich mianują. Reprezentacja ludu Ameryki, jeżeli ma być prawdziwa, musi być podobna do ludu. Powinna być tak ukonstytuowana, by osoba, która jest obca w tym kraju, mogła wyrobić sobie zdanie o jego charakterze, znając charakter ich przedstawicieli (Storing, 1992, s. 124).

Antyfederaliści zdawali sobie sprawę, że demokracja bezpośrednia w warunkach amerykańskich jest niewykonalna, chcieli więc, by reprezentacja znajdowała się tak blisko ludu, jak to tylko możliwe, by obywatel odczuwał bezpośredni związek z rządem i równocześnie jego odpowiedzialność. Skoro cały lud nie może uczestniczyć we władzy, to powinien mieć chociaż jak największą wiedzę o tych, którzy go reprezentują. „Rząd działa na ducha ludzi – pisał Melancton Smith – jak również duch ludzi działa na niego – a jeśli nie są one zgodne ze sobą, jeden lub drugi zwycięży” (Storing, 1992, s. 343). A zatem ciało przedstawicielskie powinno być odpowiednikiem przekroju całego społeczeństwa, znać jego sytuację, potrzeby, uczucia. Reprezentant powinien więc żyć wśród swoich wyborców, myśleć jak oni i kierować się takimi samymi pobudkami i reprezentować ich interesy zgodne ze swoimi, co może uchronić go przed pokusą korupcji czy zdrady. Tylko w ten sposób pomiędzy wyborcami a ich przedstawicielami może nawiązać się nić zaufania i porozumienia, skłaniając tych ostatnich do odpowiedzialności i troski o dobro tych pierwszych. Legislatywa federalna w zamyśle antyfederalistów to społeczeństwo amerykańskie w miniaturze, a jeśli tak nie będzie, to przedstawiciele zawsze będą potencjalnymi tyranami. A zatem tylko rozszerzone prawo wyborcze spełniałoby wymogi szerokiej reprezentacji i dało większości obywateli możliwość wpływania na politykę rządu. Jako starzy republikanie antyfederaliści wierzyli więc, że chciwość, korupcja, żądza władzy właściwa jest systemom, w których rządzący oddzieleni są od rządzonych. Dlatego to, co proponowali federaliści, to skorumpowany i zepsuty system arystokratyczny (Ketchman,

2003, s. 256) – „najśmielsza próba ustanowienia despotycznej arystokracji wśród wolnych ludzi, której świat jeszcze nie był świadkiem” (Storing, 1992, s. 16).

O ile więc federaliści obawiali się ekscesów ze strony demokratycznej większości, o tyle ich oponenci bali się władzy elit. Wyznawali bowiem daleko idącą nieufność wobec wszelkich form arystokracji, a ich ideałem społecznym była republika, w której nie ma skrajności bogactw, wykształcenia i wpływów, a „prości i cnotliwi” ludzie praktykują cnotę obywatelską. To wszystko jednak było dla antyfederalistów tylko instrumentem zachowania wolności indywidualnej. To był dla nich właściwy i jedyny cel rządu, a nie promowanie cnót czy organicznie rozumianego dobra wspólnego (Nedelsky, 1982, s. 345). Jednak by to osiągnąć, konieczny był udział obywateli w życiu publicznym, a nie zdanie się na decyzje dalekich i niekontrolowanych przedstawicieli.

Z drugiej strony antyfederaliści nie byli dogmatycznymi przeciwnikami swoście rozumianej „naturalnej arystokracji”. Widać to szczególnie w *The Letters from the Federal Farmer to the Republic* i przemówieniach Smitha, gdzie autorzy stawiają przed potencjalnymi deputowanymi („ludźmi dobrze poinformowanymi”) wysokie wymagania związane z umiejętnościami politycznymi, roztropnością i ogólnym zorientowaniem w sprawach istotnych dla wspólnoty (Storing, 1992, s. 339–341). Chodzi o to, by nie pozostawić reprezentacji w rękach najzamożniejszych, najlepiej wykształconych i zasłużonych, lecz by rozszerzyć ją o „zwykłych ludzi”, rolników czy rzemieślników, dobrze reprezentujących swoje małe wspólnoty. Sprawnie funkcjonująca republika musi być bowiem oparta na cnotliwych ludziach, których majątek jest mniej więcej podobny.

Oczywiście antyfederaliści nie byli naiwnymi optymistami wierzącymi w cnotę i bezinteresowność deputowanych. Przeciwnie, podobnie jak ich oponenci wykazywali w tym względzie zdroworozsądkowy realizm. Dzielili z nimi przekonanie, że głównym motywem postępowania człowieka jest chęć realizacji własnego interesu i popęd ten znajduje swe najbardziej radykalne ujście w nieokiełznanej żądzy władzy, dlatego „wszystkie wolne konstytucje tworzone są z dwóch powodów – by powstrzymać rządzonych od zbrodni, a rządzących od tyranii” (Eliot, 1845a, s. 195). Patrick Henry nie pozostawiał złudzeń co do swego spojrzenia na ludzką naturę:

Niezależnie od tego, co panowie mówią o prawdopodobnej cnotcie naszych przedstawicieli, obawiam się ludzkiej deprawacji, chcę się przed nią zabezpieczyć przez odpowiednie kontrole i nie ufam niczemu, co jest dziełem przypadku lub szansy. Nigdy nie będę polegał na tak nikłej ochronie, jak możliwość bycia reprezentowanym przez cnotliwych ludzi (Eliot, 1845b, s. 195).

Tym, w czym antyfederaliści nie zgadzali się z federalistami, była zatem wiara w cnoty przyszłych urzędników federalnych (Johnson, 2004, s. 651–652). Poza ich antropologicznym horyzontem znajdowała się refleksja, że wraz z wyborem człowiek porzuci swe egoistyczne pragnienia i poświęci się dobru wspólnemu. Stąd przedmiotem ich krytyki było zbyt mało konstytucyjnych instrumentów kontroli wyborców nad przedstawicielami.

A inna rzecz jest godna uwagi – mówił Caldwell podczas konwencji Karoliny Północnej, zwracając się do zwolenników Konstytucji – że panowie, jako odpowiedź na każdą niewłaściwą część tego dokumentu, mówią nam, że każda rzecz ma być zrobiona przez naszych własnych przedstawicieli, którzy powinni być dobrymi ludźmi. Nie ma żadnej pewności, że tacy będą albo będą tacy zawsze (Eliot, 1845c, s. 187).

Klauzula z art. I §4 Konstytucji „może – jak powiedział Blootworth – całkowicie zniszczyć reprezentację” (Eliot, 1845c, s. 55). Żądy władzy nie da się całkowicie zlikwidować, ale może być ona okiełznana. Republikański rząd musi więc być nieustannie kontrolowany i odpowiedzialny, dlatego powinien mieć prostą strukturę i musi być oparty na krótkich kadencjach w ciałach przedstawicielskich. Stąd antyfederaliści postulowali skrócenie kadencji Senatu, rotację na stanowiskach senatorskich i coroczne wybory do Izby Reprezentantów (Eliot, 1845a, s. 310). W ich wizji federacji przedstawiciele związani być powinni instrukcjami wyborców, a nie ludźmi, którzy dokonują własnego, niezależnego od nich osądu.

Generalnie antyfederalistów przerażała ogólnikowość Konstytucji, zdawali sobie bowiem sprawę, że dopiero praktyka ustrojowa przyniesie wypełnienie jej konkretną treścią, a ta ciągle pozostawała tajemnicą. Ta nieufność wobec odległej i niekontrolowanej władzy sprawowanej przez żadnych władzy ludzi sprawiała, że żądali z jednej strony bardziej szczegółowych instrumentów kontrolnych,

z drugiej – ograniczenia kompetencji Kongresu, by zapobiec przewidywanej przez nich korupcji i tyranii legislacyjnej.

Bez najbardziej wyraźnych restrykcji – przekonywał wspomniany przed chwilą delegat – Kongres może podeptać wasze prawa. Należy podjąć wszelkie możliwe środki ostrożności, gdy przyznajemy uprawnienia. Rządzący zawsze są skłonni do ich nadużywania (Eliot, 1845c, s. 167).

Chodziło więc o stworzenie takiego systemu, który uniemożliwi albo choć zminimalizuje niebezpieczeństwo nadużywania władzy.

Dlatego także próżno szukać u antyfederalistów właściwego, choćby dla Jeffersona, afektu do rządów numerycznej większości. Zdawali sobie bowiem doskonale sprawę – nie mniej niż ich federalistyczni oponenti – z niebezpieczeństw takiego rozwiązania. W republikańskiej formie rządów większość musiała rządzić, lecz i ona koniecznie musi być w swej władzy ograniczona. „Doświadczenie całej ludzkości udowodniło przewagę skłonności do bezmyślnego używania władzy. Dlatego tak konieczna jest obrona jednostki przed większością w republice, tak jak przed królem w monarchii” – czytamy w XVIII liście Agrippy (Ford, 1892, s. 117). Życie w państwie wymaga zrzeczenia się części praw, lecz, jak dowodzi Brutus, „Niektóre są takiej natury, że nie można z nich zrezygnować. Należą do nich prawa sumienia, prawo do cieszenia się i obrony życia itp.” (Storing, 1992, s. 116). Dlatego z takim naciskiem antyfederaliści postulowali wprowadzenie gwarancji wolności indywidualnej w postaci *Bill of Rights* (choć nie bez znaczenia była, zwłaszcza u antyfederalistów z Południa, obawa przed większością, którą mogło stworzyć w obu izbach siedem stanów Północy). Obrona wolności indywidualnych była dla nich tak istotna, ponieważ stanowe karty praw nie zapewniały żadnej ochrony przed opresyjnymi aktami rządu federalnego, gdyż Konstytucja, traktaty i prawa wydane zgodnie z Konstytucją zostały uznane za najwyższe prawo kraju. Argumentowali więc, że karta praw była konieczna, ponieważ klauzula supremacji nadawałaby władzy federalnej dorozumiane uprawnienia, które mogłyby zagrażać uprawnieniom jednostek. Zresztą nawet ścisła kontrola w wielkiej republice będzie nieskuteczna, ulega rozmyciu, gdy deputowani znajdują się daleko od swych wyborców.

II. REPUBLIKA, UNIA, STANY

Dla antyfederalistów stan natury jest stanem czysto hipotetycznym, sprzecznym z ludzkim doświadczeniem. Stanem pierwotnym człowieka jest stan społecznego i politycznego zjednoczenia. Jak przekonywał Agrippa,

Od zawsze, od czasu połączenia się pierwszej pary, ludzkość wydaje się naturalnie kojarzyć się z własnym gatunkiem, jak zwierzęta każdego innego rodzaju żyjące stadnie. Gdziekolwiek spotykamy się z ich osiedlami, znajdują się we wspólnotach. Jesteśmy zatem usprawiedliwieni, by mówić, że stan społeczny jest naturalnym stanem człowieka. Gdziekolwiek znajdziemy osadę ludzi, znajdujemy również pewne oznaki rządu. Stan rządu jest więc tak samo naturalny dla ludzkości jak stan społeczny (Ford, 1892, s. 111).

Dlatego będąc przedstawicielami starej tradycji republikańskiej kładącej nacisk na niewielkie, homogeniczne wspólnoty polityczne, gdzie możliwe są bliskie i ścisłe więzi międzyludzkie, antyfederaliści obawiali się, że w wielkim, imperialnym państwie z silną władzą centralną niemożliwe jest zrealizowanie republikańskich ideałów. Rząd republikański nie może funkcjonować w tak rozległym kraju jak Stany Zjednoczone. Trudno bowiem wtedy uzgodnić wspólną politykę, która będzie służyła wszystkim stanom, często tak bardzo różniącym się od siebie w tym, co Monteskiusz nazwał „duchem narodu” (Kenyon, 1955, s. 6–7). Pamiętajmy bowiem o istotnej okoliczności, że w ówczesnych warunkach odległości pomiędzy częściami Unii były niebagatelne, na przykład Waszyngton od Richmond dzieliło ponad 100 mil. Do tego dochodziły zasadnicze różnice gospodarcze i społeczne pomiędzy Północą i Południem. Dlatego dla antyfederalistów rewolucja amerykańska była szansą nie na stworzenie imperium, z którym przecież toczyli wojnę, ale autentycznej, wyidealizowanej czasem wizji republiki, gdzie małe, różnorodne wspólnoty stanowe rządzone są przez samych obywateli. Przykłady greckich republik, republiki rzymskiej (choć niepozbawione wielu ułomności) czy samych kolonii amerykańskich stanowiły dla nich punkt odniesienia i lepszą alternatywę dla scentralizowanego rządu.

Korzenie tej samorządności (*self-government*) sięgają czasów sprzed *Artykułów*, kiedy to 10 z 13 stanów w ciągu roku od proklamacji

niepodległości sporządziło i demokratycznie ratyfikowało swoje konstytucje (Lim, 2014, s. 150). Dlatego ambicji imperium przeciwstawiali cnotę i odpowiedzialność samorządnej wspólnoty opartej nie na podejrzliwości i kontroli, lecz na zaufaniu.

Stwierdzamy więc – pisał Winthrop – że po doświadczeniach prawie dwóch stuleci nasze oddzielne rządy są pełne wigoru. Ukazują one, dla wszystkich celów regulacji wewnętrznej, wszelkie symptomy siły i żadnego rozkładu. Nowy system jest więc dla tych celów bezużyteczny i uciążliwy (Storing, 1992, s. 235).

W małych wspólnotach pielęgnować można cnotę publiczną i prywatną, niezbędną dla funkcjonowania republiki, gdzie ludzie żyją własnym życiem (McDowell, 1982, s. 100). Wielki centralny rząd nakładający podatki, regulujący życie małych wspólnot, stała armia są dla tego etosu śmiertelnym zagrożeniem. Propozycja federalistów wydawała im się z tego punktu widzenia, przynajmniej potencjalnie, tyrańska, była zamianą tyranii Korony na nową tyranie rządu federalnego. Tymczasem dla antyfederalistów rewolucja amerykańska miała przerwać odwieczny cykl ustrojowy, gdzie zawsze dochodzi do degeneracji i w końcu podziału na zdeprawowanych uprzywilejowanych rządzących i zdeprawowanych podporządkowanych im rządzonych. Dlatego kwestią żywotną była obrona praw stanowych i zachowanie maksymalnego zakresu samorządu, który najlepiej zna i rozwiązuje lokalne problemy, a rząd centralny, jak w *Artykułach*, całkowicie polega na rządach stanowych.

Zresztą rząd centralny wyposażony w potężną władzę nie może, a czasem nawet nie chce poznać sytuacji i potrzeb lokalnych społeczności (Duncan, 1994, s. 399–401) i ostatecznie wchłonie stanowe legislatury i judykatury.

Próżno nam mówić – pisał Winthrop – że powinniśmy pomijać interesy lokalne. Tylko poprzez ochronę lokalnych interesów można zachować interes całości. Żaden człowiek, kiedy wchodzi do społeczeństwa, nie robi tego z myślą o promowaniu dobra innych, ale robi to dla własnego dobra (Storing, 1992, s. 241).

Wezwanie do poświęcenia interesów lokalnych na rzecz całości jest więc pogwałceniem fundamentów każdego „wolnego rządu”. Siłą rzeczy w rozległym państwie władza koncentruje się w centrum,

jak miało to miejsce w Wielkiej Brytanii, gdzie peryferie były eksploatowane przez biurokratyczno-handlową metropolię.

Gdyby udało się skonsolidować stany i zachować cechy wolnego rządu – pisał Federal Farmer – to oczywiste jest, że stany centralnej części unii, w pobliżu siedziby rządu, cieszyłyby się wielkimi korzyściami, podczas gdy odległe stany doświadczałyby wielu niedogodności związanych z byciem odległymi prowincjami. Bogactwo, urzędy i korzyści płynące z rządu gromadziłyby się w centrum: a skrajne stany i ich główne miasta stałyby się znacznie mniej ważne (Storing, 1992, s. 40).

W takiej sytuacji dyskryminacji jednych i wywyższenia innych jedynym sposobem utrzymania unii byłaby, zdaniem antyfederalistów, przemoc. Tymczasem jej spoistość musi być utrzymana przez wzajemną przyjaźń i korzyści wszystkich. To korzyści indywidualne stanów, a nie pogoń za abstrakcyjnym interesem narodowym, są podstawą więzi pomiędzy stanami. Dlatego

bardzo rozległy kraj nie może być rządzony na zasadach demokratycznych, na innym planie niż konfederacja kilku małych republik posiadających wszystkie uprawnienia do wewnętrznego rządzenia, ale zjednoczonych w zarządzaniu swoimi zagranicznymi i sprawami ogólnymi (Storing, 1992, s. 18).

Winthrop w IV liście Agrippy pisał dokładnie w tym duchu:

Jest to opinia najzdolniejszych pisarzy na ten temat, że żadne rozległe imperium nie może być rządzane na zasadach republikańskich i że taki rząd zdegeneruje się do despotyzmu, chyba że będzie się składał z konfederacji mniejszych państw, z których każde posiadających pełne prawo do regulacji wewnętrznych. To jest właśnie zasada, która dotychczas zachowywała naszą wolność (Storing, 1992, s. 235).

Skoro więc nie rząd centralny, to tylko władze stanowe mogą i potrafią zadbać o dobro stanowej wspólnoty. Dlatego zdaniem antyfederalistów należy jak najwięcej władzy pozostawić stanom, rządowi federalnemu przekazując tylko kompetencje niezbędne, takie na przykład jak prowadzenie wojny. Bezpośrednie opodatkowanie przez rząd centralny nie wchodziło oczywiście w grę.

Wysiłki naszych dziesięciu ludzi – pisał Henry – niewiele dadzą, gdy przeciwstawi się im północna większość. Jeśli naszych dziesięciu ludzi jest skłonnych poświęcić nasz interes, nie możemy tego wykryć. Pod przykrywką przewagi liczebnej północnych przedstawicieli zawsze mogą to ukryć. Kiedy udadzą się do rządu centralnego, mogą dobić targu z delegatami z północy. Mogą zgodzić się na opodatkowanie naszych obywateli w każdej formie, jaką zaproponują północni członkowie; w zamian za to ci ostatni mogą pójść na pewne ustępstwa. Północne stany nigdy nie zgodzą się na przepisy promujące południowy agraryzm (Eliot, 1845b, s. 327).

Warto przy okazji tej wypowiedzi zauważyć zasadniczy podział, który już wtedy zarysował się wewnątrz unii – podział na handlową i kapitalistyczną Północ oraz agrarystyczne Południe. Południowcy obawiali się bowiem, że w przypadku panowania rządu federalnego przez ludzi pokroju Hamiltona zostaną całkowicie zmarginalizowani tak politycznie, jak i gospodarczo. W kontekście wydarzeń pierwszych dekad XIX wieku profetycznie brzmiały więc słowa Henry'ego, który w ten sposób mówił o prawie Kongresu do nakładania podatków:

W tym miejscu powiedziano, że ci, którzy mają nas opodatkować, są naszymi przedstawicielami. Na to odpowiadam, że nie ma prawdziwej kontroli, która zapobiegałaby rujnowaniu nas przez nich. Nie ma rzeczywistej odpowiedzialności. Jedynym pozorem kontroli jest negatywna moc niewybrania ich ponownie. To, proszę pana, jest tylko słabą barierą, gdy ich osobisty interes, ich ambicja i chciwość są stawiane w kontraście ze szczęściem ludzi. Wszelkie kontrole oparte na czymś innym niż miłość własna nie przyniosą korzyści (Eliot, 1845b, s. 167).

Wiąże się z tym kolejne istotne zagadnienie, czyli wpływ Konstytucji na relacje międzystanowe. Antyfederaliści z mniejszych stanów obawiali się, że ich interesy zdominowane zostaną przez stany silniejsze. Rząd federalny utworzony został po to, mówił w trakcie debaty ratyfikacyjnej Luther Martin, „aby bronić całości przed obcymi narodami w czasie wojny i aby bronić mniejsze stany przed ambicjami większych”. Dlatego antyfederaliści z małych stanów obawiali się

niepotrzebnego przyznania uprawnień [rządowi federalnemu], aby nie zniweczyć pierwotnego celu Unii; aby uprawnienia nie okazały

się niebezpieczne dla suwerenności poszczególnych stanów, które Unia miała wspierać, i nie naraziły mniejszych stanów na połknięcie przez większe (Eliot, 1845d, s. 218).

Ale nie tylko małe stany były zaniepokojone kształtem Konstytucji. Jej przeciwnicy z dużych stanów sprzeciwiali się równej reprezentacji w Senacie, która dawałaby przewagę stanom mniejszym. „Małe stany zyskują proporcjonalnie do tego, jak my tracimy” – mówił William Grayson z Wirginii (Eliot, 1845b, s. 615). Ci i ci jednak byli przekonani, że w nowej Unii stany będą zmuszone do ciągłej rywalizacji, doprowadzając do podziałów, na których skorzysta scentralizowany rząd federalny, wygrywając jedne stany kosztem innych. Równocześnie każde zwiększenie wpływów rządu federalnego oznaczało ich utratę przez stany.

Zatem polityka dla antyfederalistów była grą o sumie zerowej, w której stany rywalizowały o skromne zasoby i unikały obciążeń. Ich zdaniem ten odwieczny schemat nie ulegnie zmianie pod rządami Konstytucji, zamiast tego doda do niego jeszcze jeden, najbardziej destrukcyjny element. Teraz walka pomiędzy stanami wzbogacona będzie o walkę rządu federalnego ze stanami. „Jaki wpływ mogą mieć rządy stanowe po utracie swoich najważniejszych praw? Czy zmniejszenie ich władzy i wpływów będzie powiększeniem tych, które ma rząd centralny?” – pytał Gunning Bedford z Delaware (Eliot, 1845a, s. 124). Skoro suwerenność jest jedna i niepodzielna, to jej odebranie stanom przez Unię w oczywisty sposób oznacza ich podporządkowanie rządowi centralnemu. Zdaniem antyfederalistów tymczasem suwerenność spoczywała w ludności poszczególnych stanów, która była ich nośnikiem, a nie w enigmatycznie rozumianym „narodzie amerykańskim”.

Mam najwyższy szacunek dla tych panów – mówił Henry. Ale proszę mi pozwolić zapytać, jakie mieli prawo powiedzieć *My, naród*? Moja polityczna ciekawość, oprócz mojej troski o dobro publiczne, każe mi zapytać, kto upoważnił ich do mówienia językiem *My, Lud*, zamiast *My, Stany*? Stany są istotą i duszą konfederacji. Jeżeli Stany nie są stronami tego paktu, to musi to być jeden wielki, skonsolidowany Rząd Narodowy nad ludem wszystkich Stanów (Eliot, 1845a, s. 451).

Będąc zwolennikami unii, antyfederaliści uważali, że jest ona przydatna i spełni swe zadania tylko na warunkach republikańskich,

a wolność republikańska wydawała się nie do pogodzenia z silnym rządem narodowym. Jeśli więc unia, to tylko unia suwerennych stanów, ulepszona wersja *Artykułów*, a nie scentralizowana machina pochłaniająca prawa stanowe i tworząca zuniformizowaną całość pod władzą biurokratycznego molocha. Już po zakończeniu Konwencji Samuel Adams w ten sposób pisał w liście do Richarda Henry'ego Lee:

Wyznaję, że gdy wchodzę do budynku [Kongresu], potykam się na progu. Spotykam się z Rządem Narodowym, zamiast z Federalną Unią Suwerennych Stanów. Nie jestem w stanie pojąć, dlaczego mądrość Konwencji kazała dać pierwszeństwo temu pierwszemu przed drugą. Jeśli kilka Stanów w Unii ma stać się jednym narodem, pod jedną Legislaturą, której uprawnienia powinny obejmować każdy przedmiot ustawodawstwa, a jej prawa będą nadrzędne i będą kontrolować całość, idea suwerenności w tych stanach musi zostać utracona (Coleman & Leskiw, 2018, s. 38).

Ten sam jednak Adams, choć pełen obaw, zagłosował za ratyfikacją podczas konwencji Massachusetts, co utorowało podobny akt w kolejnych stanach. Patrick Henry tak mówił o nowym systemie podczas konwencji Wirginii:

Oto rewolucja tak radykalna jak ta, która oddzieliła nas od Wielkiej Brytanii. To radykalna przemiana; nasze prawa i przywileje są zagrożone, a suwerenność państw zostanie odebrana (Girard, Mace & Smith, 2016, s. 167),

lecz głosował ostatecznie za przyjęciem Konstytucji. Podobną postawę przyjął jeden z najzagorzalszych antyfederalistów – Melancton Smith (Faber, 2015, s. 528–529). Przerażała ich bowiem wizja odłączenia się od związku i w imię jego istnienia gotowi byli na poświęcenie własnych przekonań dla dobra wspólnego.

REKAPITULACJA

Opór antyfederalistów wobec Konstytucji nie miał więc charakteru sekciarskiego i fakcyjnego, wielu z nich bowiem głosowało za jej ratyfikacją, wielu też w pierwszych latach przeszło na pozycje

federalistyczne. Różnica pomiędzy federalistami i antyfederalistami nie dotyczyła bowiem samej konieczności unii, lecz jej szczegółowego kształtu. Ci i ci tak samo mocno wierzyli w tę konieczność, dlatego gdy doszło do podpisania Konstytucji, antyfederaliści zaakceptowali „nowy federalizm”. Zdawali sobie bowiem sprawę, że tylko w ten sposób – lepiej lub gorzej – uda się zagwarantować suwerenność stanową. Ponieważ jednak przegrali bitwę o Konstytucję, chcieli teraz zwyciężyć w bitwie o jej interpretację. Wobec integracyjnych planów federalistów, przede wszystkim Hamiltona, ich celem stała się teraz obrona federalnego charakteru państwa. Ich zdaniem opo-nenci dążyli bowiem do stworzenia wielkiego „zintegrowanego” rządu, w którym nie stany byłyby suwerenne, a władza centralna pod pozorem „suwerenności dzielonej”.

Chodzi o to – pisał Brutus – że ustawodawca Stanów Zjednoczonych posiada wielkie i niekontrolowane uprawnienia do nakładania i pobierania podatków, ceł, opłat i akcyz; regulowania handlu, tworzenia i wspierania armii, organizowania, uzbrojenia i dyscyplinowania milicji, powoływania sądów i wiele innych ogólnych uprawnień władzy. I dzięki tej klauzuli ma prawo do stanowienia wszystkich praw, właściwych i koniecznych do wprowadzenia ich w życie; i może wykonywać tę władzę tak, by całkowicie unicestwić wszystkie rządy stanowe i zredukować cały kraj do jednego rządu. A jeśli może to zrobić, to jest całkowicie pewne, że to zrobi, bo okaże się, że władza zachowana przez poszczególne stany jest tak mała, że będzie tylko klekotem w kołach rządu Stanów Zjednoczonych i zostanie usunięta z jego drogi (Storing, 1992, s. 112).

Logika systemu politycznego stworzonego przez Konstytucję preferowała bowiem władzę centralną, a nie stany, dając jej ostatnie słowo we wszystkich istotnych kwestiach i traktując rządy stanowe jako peryferia imperium. Stąd już pod rządami Konstytucji główna oś debaty wokół jej interpretacji dotyczyła praw stanowych i ich obrony przed rządem centralnym. To właśnie one zainspirowały intelektualnych spadkobierców antyfederalistów, stając się podstawą *Rezolucji Kentucky i Wirginii* z roku 1798, Konwencji w Hartford czy wielkiego „kryzysu nullifikacyjnego” po uchwaleniu w roku 1828 *Tariff of Abomination*. One też w końcu były ideową bronią Południa przeciwko Północy, zanim konflikt o naturę Unii rozstrzygnął się ostatecznie na polach bitew wojny domowej.

BIBLIOGRAFIA

- Caress, Z.E. (2009). Don't Tread on U.S.: The Impact of Federalism in the Formation of American Government. *The Hanover Historical Review*, Spring, 10, 9–24.
- Coleman, A.N., & Leskiw, Ch.S. (Eds.). (2018). *Debating Federalism: From the Founding to Today*. Lanham–Boulder–New York–London: Lexington Books.
- Cornell, S. (1990a). *The Other Founders: Anti-Federalism and the Dissenting Tradition in American, 1788–1828*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cornell, S. (1990b). Aristocracy Assailed: The Ideology of Backcountry Anti-Federalism. *The Journal of American History*, 76(4), 1148–1172.
- Duncan, Ch.M. (1994). Men of a Different Faith: The Anti-Federalist Ideal in Early American Political Thought. *Polity*Vol., 26(3), 387–415.
- Eliot, J. (Ed.). (1845a). *The Debates in the Several State Conventions: On the Adoption of the Federal Constitution, as Recommended by the General Convention at Philadelphia, in 1787*. Vol. II. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.
- Eliot, J. (Ed.). (1845b). *The Debates in the Several State Conventions: On the Adoption of the Federal Constitution, as Recommended by the General Convention at Philadelphia, in 1787*. Vol. III. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.
- Eliot, J. (Ed.). (1845c). *The Debates in the Several State Conventions: On the Adoption of the Federal Constitution, as Recommended by the General Convention at Philadelphia, in 1787*. Vol. IV. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.
- Eliot, J. (Ed.). (1845d). *The Debates in the Several State Conventions: On the Adoption of the Federal Constitution, as Recommended by the General Convention at Philadelphia, in 1787*. Vol. V. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.
- Faber, M.J. (2015). The Federal Union Paradigm of 1788: Three Anti-Federalists Who Changed Their Minds. *American Political Thought*, 4(4), 527–556.
- Finkelman, P. (1984). The Complete Anti-Federalist. H.J. Storing (Ed.). *Cornell Law Review*, 70(1), 182–207.
- Ford, P.L. (Ed.). (1892). *Essays on the Constitution of the United States: Published During Its Discussion by the People, 1787–1788*. New York: Historical Printing Club.
- Girard, J.P., Mace, D., & Smith, C.M. (Ed.). (2016). *American History through its Greatest Speeches: A Documentary History of the United States*. Vol. I. Santa Barbara, Denver: ABC-CLIO.

- Hemberger, S. (1990). Dead Stepfathers. *Northwestern University Law Review*, 84(1), 220–231.
- Johnson, J.A. (2004). Disposed to Seek Their True Interests: Representation and Responsibility in AntiFederalist Thought. *The Review of Politics*, 66(4), 649–674.
- Kenyon, C.M. (1995). Men of Little Faith: The Anti-Federalists on the Nature of Representative Government. *The William and Mary Quarterly, Third Series*, 12(1), 3–43.
- Ketcham, R. (Ed.). (2002). *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates*. New York: Penguin.
- Lim, E. (2014). Political Thought, Political Development, and America's Two Foundings. *American Political Thought, Spring*, 3(1), 146–156.
- Maier, P. (2011). *Ratification: The People Debate the Constitution, 1787–1788*. New York–London–Toronto–Sydney: Simon and Schuster.
- McDowell, G.L. (1982). Were the Anti-Federalists Right? Judicial Activism and the Problem of Consolidated Government. *Publius*, 12(3), 99–108.
- Nedelsky, J. (1982). Review: Confining Democratic Politics: Anti-Federalists, Federalists, and the Constitution. *Harvard Law Review*, 96(1), 340–360.
- Richards, L.L. (2014). *Shays's Rebellion: The American Revolution's Final Battle*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Storing, H.J. (Ed.). (1992). *The Anti-Federalist*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Wells, W.V. (1865). *The Life and Public Services of Samuel Adams*. Vol. III. Boston: Little, Brown.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

RECENZJE

REVIEWS

Szlachta B. (Red.) (2022). *Wielokulturowość*. Seria „Słowniki Społeczne”. W. Pasierbek, & B. Szlachta (Red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum [recenzja]

Recenzowany tom jest częścią ogromnego projektu – wielotomowej serii publikacji prezentującej, jak piszą redaktorzy w *Słowie wstępu*, dorobek nauk humanistycznych i społecznych do początków XXI wieku. Wybrany tom to dzieło ujmujące w sposób interdyscyplinarny złożoną kwestię wielokulturowości.

Otwierający tom tekst Bogdana Szlachty, *Problemy wielokulturowości*, wprowadza do rozważań o tytułowej „wielokulturowości”, porządkując pojęcia z nią związane, jak również wskazując dylematy. Wielokulturowość w ujęciu opisowym – współwystępowania grup i jednostek „hołdujących odmiennym kulturom” (2022a, s. 15) – wydaje się mniej problematyczna niż to samo pojęcie w ujęciu normatywnym, zwłaszcza w kontekście tezy o równości kultur w ramach demokracji liberalnej. Wdrożenie takiego postulatu wymaga pogłębionej refleksji na temat możliwości „współustalania” zasad dobrego życia przez przedstawicieli wszystkich kultur. Nienaruszalna wolność i godność jednostki, na której wspierać się może liberalny zakaz dyskryminacji ze względu na zakorzenienie kulturowe, może być przecież rozumiana także jako prawo swobodnego wyboru norm i wartości, a zatem i odrzucenia „wzorców postępowania” grupy, do której owa jednostka należy. Czy w takim ujęciu zadaniem instytucji państwowych ma być ochrona grup czy raczej ich członków, a może kultur? Szlachta zwraca uwagę również na – charakterystyczne dla współczesnych debat antropologicznych (por. Buchowski, 2008) – dynamiczne ujęcie tożsamości kulturowych. W podsumowujących tekst wnioskach i rekomendacjach odnajdziemy wskazanie w związku z konkretnymi wyzwaniami, jakie niosą ze sobą praktyki zgodne z normatywną ideą czy też ideologią wielokulturowości – wspomniane wyżej przypisanie „uprawnień grupom miast jednostkom”, złamanie „zasady terytorialności prawa” poprzez uwzględnienie w obowiązującym na danym terytorium systemie prawnym norm różnicujących poszczególne jednostki przez wzgląd na ich zakorzenienie kulturowe oraz otworzenie przestrzeni debaty publicznej na argumenty oparte na „przeświadczeniach religijnych” (Szlachta,

2022a, s. 27–28), traktowane wówczas jako element kultury poszczególnych grup i jednostek.

Kolejny tekst zamieszczony w tomie Mateusz Stępień poświęca analizie odniesień do Innego i przysługujących mu uprawnień w cywilizacji zachodniej w ujęciu historycznym. Celem jest przedstawienie „dialektyki upodmiotawiania i uprzedmiotowiania Innego” (Stępień, 2022, s. 33) w kontekście refleksji o wspomnianej wyżej zasadzie „terytorialności prawa”. Rozpoczynając od starożytności, poprzez średniowiecze, aż do czasów współczesnych autor śledzi zarówno zainteresowanie Innym, jak i rozwiązania prawne odnoszące się do relacji pomiędzy grupami różniącymi się kulturowo, wskazując także na różnice pomiędzy pragmatyczną czy wręcz instrumentalną formą zainteresowania a ujęciami o bardziej autotelicznym charakterze.

Andrzej Porębski w tekście zatytułowanym *Socjologia wielokulturowości* pokazuje z jednej strony bogactwo refleksji socjologicznej odnoszącej się do tej tematyki, ale i – z drugiej – wyzwania związane z oddzieleniem normatywnego i deskryptywnego wymiaru wielokulturowości. Definiując pojęcie w sposób intencjonalnie opisowy jako „współwystępowanie różnych kultur i grup narodowych, etnicznych i religijnych korzystających z tej samej przestrzeni, o różnym poziomie i charakterze interakcji” (Jaskuła, 2015, s. 40, cyt. za: Porębski 2022, s. 57), autor zwraca uwagę na konieczność rozstrzygnięć dotyczących charakteru tych grup i ich wzajemnych interakcji. W tym ujęciu „wielokulturowość” staje się w pewien sposób zmienną stopniową, zatem nawet w wymiarze opisu daleko jej do jednoznaczności.

Jednym z terminów przywoływanych przez Porębskiego jest „transkulturowość”, pojęcie kontestujące zamknięty i homogeniczny charakter poszczególnych kultur (Porębski, 2022, s. 63–64). Temu pojęciu następnie cały artykuł poświęca Urszula Kusio, odnosząc je do idei sieci kulturowych. W tym ujęciu transkulturowość „prowadzi [...] do heterogenizacji kultur” poprzez procesy „mieszania się, spinania i splatania w sieci nowych powiązań różnorodnych elementów” (2022, s. 80). Z tej perspektywy krytykowana jest również kategoria wielokulturowości jako bazująca na „tradycyjnym, separatystycznym rozumieniu sąsiadujących ze sobą kultur” (2022, s. 82). Kusio podejmuje próbę polemiki z taką krytyką wielokulturowości, wskazując na wieloznaczność i kontekstowość rozumienia

tego pojęcia. W ramach polemiki autorka wprowadza także pojęcie „międzykulturowości”, rozumianej jako „sieć powiązań, interakcji i wymiany” (2022, s. 83), w ramach której możliwa jest efektywna komunikacja międzykulturowa bez zmiany czy porzucania własnej tożsamości kulturowej. Broniąc, jak się wydaje, substancjalnego rozumienia kultury, Kusio kieruje uwagę na heurystyczne znaczenie refleksji nad pojęciami dotyczącymi tej problematyki.

W kolejnym tekście Agnieszka Lenartowicz-Podbielska prezentuje filozoficzną refleksję nad kulturowymi uwarunkowaniami procesów poznania w ujęciu „transcendentalizmu kulturowego”. Jest to pewnego rodzaju dyskusja z klasycznym kantowskim transcendentalizmem, odwołującym się do pewnych „uniwersalnych, apriorycznych” form i idei (2022, s. 98), jak pisze autorka, dopowiedzenie do niego „kwestii genezy warunków możliwości poznania” (2022, s. 98). Perspektywa filozoficzna wzbogacona jest sięgnięciem do klasycznych dzieł antropologicznych, w tekście znajdziemy między innymi odwołania do poszukiwań swoistych uniwersaliów czy też inwariantów Claude’a Lévi-Straussa, ale i odniesienia do Clifforda Geertza, postulującego zakorzenione lokalnie taktyki poznawcze.

Nie sposób debatować o wielokulturowości bez odniesień do praw człowieka i temu zagadnieniu poświęconych jest szereg tekstów w tomie. Pierwszy z nich, autorstwa Sebastiana Sykuna i Anny Podolskiej, zatytułowany *Wielokulturowość a prawa człowieka* analizuje relację pomiędzy tymi pojęciami. Jeżeli, jak piszą autorzy, „kultura, z której się wywodzimy, określa postrzeganie praw człowieka” (2022, s. 113), to powstaje zasadne pytanie o kulturowy (i historyczny) charakter tej idei czy koncepcji – czy można jednak sprowadzić ochronę praw człowieka do jednej z wielu praktyk kulturowych? Czy jeżeli prawo do kultywowania tradycji jest rozumiane jako prawo człowieka, to realizacja takiego prawa może uzasadnić łamanie innych praw? Prawa człowieka niejako z definicji powinny przysługiwać wszystkim – niezależnie od ich kulturowego zakorzenienia, mają mieć zatem walor powszechny i uniwersalny. Przedstawiona jednak przez autorów analiza historyczna, uwzględniająca również regionalne inicjatywy, pokazuje bardzo wyraźnie szeroko rozumiane kulturowe uwarunkowania rozumienia i interpretacji tych praw. Jak zauważają, powołując się między innymi na pracę Pauliny Zajadło-Węglarz, „uniwersalizm [praw człowieka] można rozważać w kontekście

obowiązywania, przestrzegania, rozumienia i uzasadnienia” (Sykuna & Podolska, 2022, s. 120). Debatowane wciąż założenie uniwersalizmu staje się w pewien sposób konstruktem umownym. Autorzy poddają analizie wyzwania związane z napięciem pomiędzy prawami człowieka a ochroną różnic i tożsamości kulturowych, wskazując na kontrowersyjne praktyki kulturowe. Przywołują między innymi rozwiązania prawne, takie jak Konwencja Rady Europy z 2011 roku, *explicite* zakazujące usprawiedliwiania czynów zabronionych względami kulturowymi.

Tematykę praw człowieka kontynuuje Bartosz Wojciechowski w tekście poświęconym prawu do tożsamości kulturowej. Doprecyzowanie tego pojęcia stanowi jednak pewne wyzwanie, także ze względu na jego dwuczłonową nazwę, odwołującą się do złożonych terminów tożsamości i kultury. Autor wywodzi prawo do tożsamości kulturowej z godności człowieka. Definiując pojęcie tożsamości, Wojciechowski przywołuje mnogość ujęć teoretycznych obecnych w literaturze przedmiotu, zwracających uwagę na obserwowalne zewnętrznie, w pewnym sensie zobiektywizowane atrybuty, takie jak wzory zachowań, jak również kwestie świadomościowe albo odnoszące się do interakcji. Podkreśla też fakt, że ochrona tożsamości kulturowej nieuchronnie prowadzić będzie do pytań o granice tolerancji. W ramach wniosków i rekomendacji Wojciechowski kreśli wizję sprawiedliwych i słuszych „relacji wzajemnego uznania” (2022, s. 147), mających zapobiegać dyskryminacji i poniżeniu, również przez odniesienie się do sfery ekonomii i redystrybucji zasobów.

Anna Młynarska-Sobaczewska w tekście *Ochrona tożsamości kulturowej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* ilustruje wspomniane wyżej wyzwania w praktyce sądowniczej. Analiza orzecznictwa ETPC skoncentrowana została na linii uzasadnienia w sprawach dotyczących mniejszości. Mimo iż sama Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności nie zawiera *stricto* praw kulturowych („Europejska Konwencja Praw Człowieka”, 2013; por. Młynarska-Sobaczewska, 2022), to – jak pisze autorka – Trybunał wywodził te prawa spośród „tych gwarantowanych Konwencją” (2022, s. 283), takich jak prawo do wolności wyrażania opinii, prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego oraz prawo do nauki. Młynarska-Sobaczewska zauważa, iż możemy zaobserwować obecnie pewną zmianę w orzecznictwie,

problematykującą „wartość utrzymania różnorodności kulturowej i tożsamości” (2022, s. 284) grup mniejszościowych. Jednak uzasadnienie ograniczenia praw mniejszości wymaga wskazania na wartości chronione poprzez wprowadzany zakaz. Autorka krytycznie odnosi się przynajmniej do części uzasadnień orzeczeń z ostatnich lat. Zaprezentowane przez Trybunał linie obrony oparte zostały na koncepcji neutralności światopoglądowej czy wręcz świeckości państwa i instytucji publicznych, kwestiach równouprawnienia płci oraz standardach życia społecznego. Autorka zasadnie wskazuje, że można w nich odnaleźć też nakaz integracji oraz negatywne wartościowanie kultur mniejszościowych. Warto dodać, iż zdecydowana większość omawianych przywoływanych przypadków dotyczyła społeczności muzułmańskiej, co rodzi obawy o jej stygmatyzację czy dejurydyfikację jej praw.

Napięcia pomiędzy doktryną wielokulturowości a koncepcją liberalnej demokracji analizuje również szereg tekstów. Kamil Tomczyk w artykule *Demokracja społeczeństwa wielokulturowego* pokazuje ograniczenia liberalnej koncepcji neutralnego państwa. Przyglądając się koncepcji sprawiedliwości Johna Rawlsa, wskazuje na fakt jej znacznej modyfikacji przez autora w dziele *Liberalizm polityczny*. Jak pisze Tomczyk, Rawls „ograniczył [...] zasięg koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności do współczesnej liberalnej demokracji” (2022, s. 168). Dyskurs zasad społecznych wymaga pewnego konsensu co do idei i wartości, a to przełamuje zasadę neutralności.

Dorota Pietrzyk-Reeves także zwraca uwagę na potencjalne napięcie czy wyzwanie, które „różnorodność stwarza dla ustrojów demokratycznych i państw narodowych” (2022, s. 178). Wskazuje, że doktryna wielokulturowości wyłoniła się z rozpoznania, że „przymusowa asymilacja imigranckich grup kulturowych zaprzecza podstawowym zasadom liberalnym” (2022, s. 175), czyli właściwie można powiedzieć, że ideologia czy polityka wielokulturowości ma w jakimś sensie korzenie liberalne. Jednak liberalne inklinacje i akceptacja wartości takich jak uznanie, godność, równość czy autonomia nie przekreśla wyzwania związanego z pytaniem o granice tolerancji czy sposoby ochrony tychże. Pietrzyk-Reeves przywołuje czołowych teoretyków normatywnych teorii wielokulturowości, między innymi Willa Kymlickę, który w ramach perspektywy liberalnej próbuje uzasadniać niektóre z roszczeń grup mniejszościowych.

Inną przywoływaną koncepcją jest ujęcie tzw. bristolskiej szkoły wielokulturowości, promujące dialog przedstawicieli różnych opcji kulturowych. Nie ulega jednak wątpliwości, że w obrębie myśli liberalnej pojawiają się również głosy bardzo krytyczne względem idei wielokulturowości, między innymi te kwestionujące esencjonalne rozumienie kultury, jak i zasadę równości kultur. W podsumowaniu Pietrzyk-Reeves, podobnie jak uczynił we wcześniejszym tekście Karol Tomczyk, podkreśla konieczność istnienia liberalno-demokratycznego fundamentu dla polityki wielokulturowości.

Ten wątek kontynuuje Waldemar Bulira w haśle poświęconym liberalnemu kulturalizmowi, tak jak Pietrzyk-Reeves wskazując na debaty na temat wielokulturowości toczone w środowisku liberalnym. Reprezentanci liberalnego kulturalizmu „postulują [...] przyznanie specjalnych uprawnień dla mniejszości etnokulturowych [...] w ramach państwa demokratyczno-liberalnego” (2022, s. 193), uzasadniając to liberalnymi wartościami indywidualnej wolności i samorealizacji. Pojawia się tu jednak wyzwanie – uzasadnianie dobrem jednostkowym praw grupowych prowadzi do dylematu granic tych ostatnich: czy grupa ma prawo narzucić jakiś wzór zachowania swoim członkom? Rewizji ulec musiała również zasada uniwersalizmu i formalnej równości wszystkich członków wspólnoty politycznej. Poza omawianym już wcześniej Willem Kymlicką Bulira przywołuje także w swoim tekście kojarzonego z komunitaryzmem Charlesa Taylora, opowiadającego się za polityką uznania, która ma być krokiem ku wypracowaniu płaszczyzn porozumienia międzykulturowego i gwarantem poprawnego funkcjonowania wspólnoty politycznej. Bulira analizuje też liberalną krytykę liberalnego kulturalizmu – poza wspomnianym już odrzuceniem uniwersalizmu i zarzutem rozpadu więzi społecznych pojawiają się również krytyka lewicowo-liberalna, dotycząca ignorowania nierówności społecznych, oraz zarzut bezrefleksyjnego odrzucenia wartości kultury zachodniej.

Daria Łucka analizuje relację pomiędzy wielokulturowością a stopniem inkluzywności wspólnoty narodowo-politycznej (2022). Odwołując się do dwóch typów idealnych socjologicznego ujęcia narodu – obywatelskiego i etnicznego (por. Budyta-Budzyńska, 2010) – Łucka pokazuje, jak wymagany poziom kulturowej homogenizacji wpływa na kształtowanie relacji międzykulturowych w danym społeczeństwie. Oddzielenie tożsamości politycznej od etnokulturowej

może przekładać się na zwiększenie przyzwolenia na odmienne praktyki. Na relacje międzykulturowe wpływają również reguły dotyczące obywatelstwa, polityki migracyjnej oraz naturalizacyjnej – podobnie analizowane ze względu na stopień inkluzywności.

Marcin Galent przygląda się instytucjonalnemu uwarunkowaniu sytuacji mniejszości muzułmańskiej we Francji oraz wyzwaniu, jakim staje się zasada laickości dla francuskiego społeczeństwa. Sekularyzm we Francji jest bez wątpienia rezultatem szeregu uwarunkowań historyczno-kulturowych i ten unikalny jego charakter przekłada się na pozycję i tożsamości grup mniejszościowych. Jak wskazuje Galent, „oparty na koncepcji jedności i niepodzielności laickiej Republiki model tożsamości narodowej” (2022, s. 235) *de facto* wyklucza mniejszościowe tożsamości etniczne i narodowe. Przestrzenią dla identyfikacji staje się w tej sytuacji islam. W tym kontekście autor przedstawia próby instytucjonalnych działań ułatwiających dialog i wypracowywanie wspólnych rozwiązań pomiędzy francuskim rządem a społecznościami muzułmańskimi, między innymi ustanowioną w 2003 roku Francuską Radę Kultu Muzułmańskiego, ale przywołuje także instytucje powołane „dla ochrony konstytucyjnej zasady laickości/świeckości” (2022, s. 242). Na tym tle analizowana jest debata o noszenie symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Nawiązując do wcześniej przywoływanych tekstów w tomie, można stwierdzić, że jest to pewien przykład egzemplifikacji napięcia czy też dylematu pomiędzy ochroną praw grupowych a ochroną praw jednostki. Galent zwraca również uwagę, że polityka sekularyzmu mogła w tym kontekście być interpretowana jako narzędzie wymuszające asymilację. W konsekwencji polityka budowania jedności może paradoksalnie prowadzić do wzmocnienia i ujednolicenia tożsamości mniejszościowej oraz społecznej polaryzacji.

Tomasz Homa przygląda się dyskusji na temat społeczeństwa europejskiego, analizując zarówno poglądy kontestujące jego istnienie, jak i poglądy sugerujące jego stawianie się czy wyłanianie na naszych oczach. W ramach tej drugiej perspektywy Homa omawia między innymi paneuropejski projekt Coudenhovego-Kalergiego, wizję „wspólnoty europejskich narodów” Roberta Schumana (2022, s. 258) oraz koncepcję fenomenologii Europy Ericha Przywary. Poszukując korzeni wspólnoty europejskiej, Przywara przywołuje perspektywę filozoficzną, odwołując się zarówno do inspirowanych

myślą platońską idei czy też mitu Europy, jak i arystotelesowskiej formy unaocznionej w swojej „geografii Europy” (Przywara, 1956, s. 12, cyt. za: Homa, 2022, s. 261), jak również polityczną, duchową oraz chrześcijańską. Politycznie, jak zauważa Homa, Przywara zdaje się wymagać od tworzących społeczeństwo europejskie wspólnot wyzbycia się własnych interesów narodowych, do czego autor rozdziału odnosi się krytycznie, nazywając to radykalizmem. Pytanie, jak ostatecznie dedefiniować społeczeństwo europejskie, zgodnie z intencją zawartą w tytule, pozostawia jednak otwartym.

Wątek perspektywy chrześcijańskiej, a dokładniej poszukiwania fundamentów dialogu w ujęciu katolickiej nauki społecznej, kontnuuje Anna Krzynówek-Arndt w zamykającym tom tekście. Nauczanie Kościoła katolickiego, mimo że skierowane przede wszystkim do wspólnoty kościelnej, może być też odczytywane jako głos skierowany do innych wspólnot, zwłaszcza w kontekście dialogu międzykulturowego. Idee w nim zawarte to swoiste połączenie partykularyzmów z uniwersalizmem, poszukiwanie wzorca „jedności w różnorodności” (Jan Paweł II, 2003, cyt. za: Krzynówek-Arndt, 2022, s. 422). Zdaniem papieża Franciszka potrzebny jest swojego rodzaju „pakt kulturowy”, oparty z jednej strony na poszanowaniu różnic kulturowych, ale i zakładający „istnienie trwałych, uniwersalnych i nienegocjowalnych wartości ześrodkowanych na niezbywalnej godności człowieka” (Krzynówek-Arndt, 2022, s. 424). Adekwatna odpowiedź na wyzwania związane z różnorodnością wymaga zatem uznania pewnych wartości jako ponadkulturowych. Obserwujemy tutaj swoiste rozumienie kultury, powiązanie jej z rozumianą uniwersalistycznie naturą człowieka. Właściwe rozpoznanie natury ma w tym ujęciu prowadzić do uznania „uniwersalnych i ogólnych wskazań prawa naturalnego” (2022, s. 429).

Monika Banaś poświęca swój artykuł modelom wielokulturowych polityk publicznych. Po omówieniu podstawowych pojęć oraz typów modeli autorka przedstawia rozwiązania przyjęte w wybranych społeczeństwach wielokulturowych. Obserwujemy z jednej strony praktyki mające wspierać mniejszości kulturowe, zgodne z ideami multikulturalizmu – jak przywołane niderlandzkie wsparcie dla edukacji i mediów etnicznych czy też skierowane do ogółu społeczeństwa nauczanie o wartości różnorodności albo praktyki nakierowane na wzmacnianie spójności społecznej – jak kursy dla imigrantów

o uwarunkowaniach kulturowo-politycznych kraju przyjmującego. Bardzo cenne jest zwrócenie uwagi na sfery pozornie niezwiązane z tożsamością kulturową, jak dostęp do świadczeń zdrowotnych, opieki socjalnej oraz rynku pracy czy mikrokredyty dla przedsiębiorców w kryzysowych sytuacjach. Jak wskazuje autorka, „niderlandzka wielokulturowa polityka publiczna skierowana jest na eliminowanie z obszaru społecznego i jednostkowego wszelkich mechanizmów sprzyjających marginalizacji czy wykluczeniu” (Banaś, 2022, s. 319). W Danii imigranci są zobowiązani do „nauki języka duńskiego, [czy] respektowania duńskich zasad” (2022, s. 322) kulturowych, a wsparcie ze strony programów polityki publicznej kierowane jest przede wszystkim do osób czujących „emocjonalną więź” z duńską wspólnotą. Podobnie w Szwecji zaczęto uzależniać korzystanie z wsparcia państwa od „stopnia zintegrowania ze szwedzkim społeczeństwem, zwłaszcza zaś od obecności na rynku pracy” (2022, s. 324).

Z innej perspektywy swoistemu zarządzaniu wielokulturowością przygląda się w swoim tekście Dagmara Lewicka, analizując znaczenie różnic kulturowych w środowisku pracy. W rozdziale pojawia się również pojęcie kultury organizacyjnej, definiowanej jako „wzorzec podstawowych założeń [...] uznany za obowiązujący w [danej] organizacji” (2022, s. 332). Ciekawym zagadnieniem jest kwestia różnorodności, która we współczesnych organizacjach zdaje się wykraczać poza kwestie *stricte* kulturowe – odnosząc się do „różnic w możliwościach fizycznych”, klasowych, pokoleniowych (wiek), tożsamości płciowych czy orientacji seksualnej (2022, s. 333–334). Pojemnej znaczeniowo koncepcji różnorodności towarzyszy obserwacja, iż nie wszystkie jej wymiary są w równym stopniu obserwowalne. Autorka wskazuje, iż obecnie różnorodność w środowisku pracy może być uznawana jako zasób – pod warunkiem że będzie właściwie zarządzana i wykorzystywana (2022, s. 338). W tym kontekście zastosowanie mają praktyki antydyskryminacyjne, polityki równego traktowania oraz praktyki sprzyjające integracji.

Wątek kompetencji i dialogu w kontekście szeroko pojmowanej różnorodności kontynuuje Ewa Dąbrowa w tekście poświęconym edukacji międzykulturowej. Zauważając rozbieżności definicyjne w literaturze przedmiotu, autorka podkreśla po pierwsze znaczenie rozróżnienia pomiędzy edukacją wielokulturową a międzykulturową, a po drugie – relacyjny wymiar tej ostatniej. Istotne wydaje się

także zwrócenie uwagi na odniesienia do własnej kultury. Część badaczy wspomina, że efektem edukacji międzykulturowej może być wzmocnienie własnej tożsamości kulturowej, świadome w niej zakorzenienie, ale pojawia się też sugestia Milтона Bennetta o wrażliwości międzykulturowej, która czyni człowieka „kulturowym outsiderem” – „zdolnym do obiektywnego spojrzenia na kulturę (własną i inne) oraz świadomym subiektywności tła kulturowego, w którym funkcjonuje” (2022, s. 355). Dąbrowa na wybranych przykładach pokazuje uwarunkowania ideologiczne, polityczne, kulturowe i historyczne procesu wyłaniania się modelu edukacji wielokulturowej w poszczególnych krajach. Należy zwrócić przy tym uwagę na przywołane wcześniej przez autorkę rozróżnienie pomiędzy edukacją międzykulturową a wielokulturową, gdzie ta ostatnia koncentruje się raczej na eksponowaniu różnic niż ich przełamywaniu czy interakcji. Często zatem opisywane rozwiązania nie sprzyjały integracji społecznej, oferując odrębne ścieżki edukacyjne dla grup mniejszościowych (Dąbrowa, 2022, s. 8–10). W tym kontekście na znaczeniu zyskała współcześnie koncepcja edukacji międzykulturowej i powiązanej z nią idei dialogu międzykulturowego oraz kompetencji międzykulturowych.

Agnieszka Grzechynka w tekście zatytułowanym *Wielokulturowość w cyberprzestrzeni* (2022) analizuje media społecznościowe i ich znaczenie w debacie o wielokulturowości. Wskazuje na *novum* mediów społecznościowych, które nie są rozumiane jako platforma komunikacji, ale swoisty model, formuła przekazu w ramach społeczności użytkowników Internetu. Taka definicja pozwala na analizę nie tylko platform społecznościowych takich jak Facebook czy LinkedIn, ale również ujmuje inne rozwiązania – porównywarki cen, serwisy muzyczne, komunikatory internetowe czy tworzone przez społeczność encyklopedie (np. Wikipedia). Grzechynka zwraca uwagę na możliwości wykorzystania mediów społecznościowych do budowania więzi czy promowania elementów kultury także przez tak zwane tradycyjne kultury regionalne. Natomiast na przykładzie Katalonii autorka pokazuje możliwe użycie mediów społecznościowych do walki o prawa polityczne. Grzechynka odnosi się również do tematyki przemian (wewnątrz)kulturowych, oraz możliwości wyłonienia się nowych form kulturowych związanych z przestrzenią wirtualną.

Agata Wiktoria Ziętek analizuje zmiany w postrzeganiu bezpieczeństwa w kontekście zróżnicowania kulturowego. Autorka zwraca uwagę na dwa przenikające się wymiary bezpieczeństwa: obiektywny, czyli związany z brakiem zagrożeń, oraz subiektywny, oznaczający brak obaw. W tekście pojawia się również próba zdefiniowania kulturowego bezpieczeństwa – „zapewnienia i stworzenia warunków” do rozwoju i ochrony kultury (2022 s. 400). Jeżeli, jak pisze Ziętek, „istotą bezpieczeństwa kulturowego jest stworzenie przez państwo takich warunków swoistego stanu równowagi, w których grupy społeczne i kulturowe będą mogły [...] pielęgnować [swoje] wartości” przy równoczesnym otwarciu na „doświadczenia i osiągnięcia innych” (2022, s. 403), to wypada zgodzić się z autorką, że jest to trudne do osiągnięcia, jak też zauważyć zbieżność tej koncepcji z innymi diskutowanymi w niniejszym tomie, związanymi z wyzwaniem odpowiedniego „zarządzania pluralizmem kulturowym”. Ziętek przygląda się także zagrożeniom bezpieczeństwa kulturowego, tradycyjnym oraz nietradycyjnym. Cenne jest zwrócenie uwagi na różne podmioty bezpieczeństwa kulturowego – aktorów państwowych, jak i grupy społeczne – i inne perspektywy analizy zagrożeń ich dotyczących. Autorka pokazuje, jak w pewien swoiście paradoksalny sposób, równoległe do procesów sekurytyzacji kwestii kulturowych, dokonuje się antropologizacja bezpieczeństwa.

Podsumowując, nie ulega wątpliwości, że zakładany cel publikacji, czyli odniesienie się do zagadnienia uznanego za szczególnie ważne – w kontekście pojmowania człowieka, jego otoczenia, spraw politycznych i publicznych oraz międzynarodowych – został spełniony. O wielokulturowości, jak się wydaje, będziemy czytać wiele, bo jest to zagadnienie niezwykle frapujące i angażujące jednostki, społeczności oraz instytucje państwowe. Z uznaniem należy też przyjąć porządkujący teksty „klucz interpretacyjny” – zaprezentowane eseje zbudowane są według jednolitego schematu, każdy autor w rozporządzającym rozdział streszczeniu odnosi się do definicji podstawowych pojęć, również w ujęciu historycznym, przedstawia wyzwania z nim związane oraz rekomendacje i wnioski.

Mimo to lektura tomu w większym stopniu inspiruje do dalszej refleksji i stawiania pytań niż przedstawia spójny i koherentny zestaw rozstrzygnięć analityczno-heurystycznych. Tytułowa wielokulturowość przywoływana wielokrotnie w perspektywie filozoficznej,

prawniczej, politologicznej, socjologicznej, z naciskiem na koncepcje normatywne czy – odwrotnie – bardziej deskryptywne, mieni się bogactwem znaczeń i wymyka łatwym typologiom. Redakcja nie narzuciła jednolitego rozumienia podstawowych dla publikacji pojęć, co doprowadziło co prawda do licznych powtórzeń, nierzadko w formie konstatacji o trudnościach definicyjnych, ale także pozwoliło poszczególnym autorom autonomicznie, czasem arbitralnie, przedstawiać własne propozycje terminologiczne.

Tym, co łączy autorów tomu, jest refleksja nad poszukiwaniem tego, co wspólne (por. Szlachta, 2022b) – czy to członkom jednego społeczeństwa, jednej wspólnoty czy też całej światowej społeczności. W ten sposób tom ten wpisuje się w trwającą już co najmniej parę dekad debatę nad „adekwatną odpowiedzią” na różnice kulturowe (por. Mamzer, 2008; Pietrzyk-Reeves & Kułakowska, 2010). Ze względu na fakt, iż koncepcja czy idea wielokulturowości rozumianej jako projekt normatywny narodziła się w innym niż polski kontekście kulturowym, włączenie się do dyskusji wymaga uważnej lektury myślicieli zachodnich, takich jak często przywoływani na kartach tomu Bikhu Parekh (2006), Tariq Modood (2007), John Rawls, Alexander McIntyre, Charles Taylor i wielu innych. Jednak namysł nad wyzwaniem globalnej wioski nie jest wyłącznie ćwiczeniem intelektualnym, lecz głęboką, nierzadko autoetnograficzną, a zawsze normatywnie zakorzenioną refleksją nad wartościami i ideami współczesnego świata.

BIBLIOGRAFIA

- Banaś, M. (2022). Modele wielokulturowych polityk publicznych. W B. Szlachta (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 303–327). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Buchowski, M. (2008). Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem. W H. Mamzer (Red.), *Czy klęska wielokulturowości?*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Budyta-Budzyńska, M. (2010). *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bulira, W. (2022). Liberalny kulturalizm. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 193–212). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

- Dąbrowa, E. (2022). Edukacja międzykulturowa w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 351–372). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Europejska Konwencja Praw Człowieka (2013). Europejski Trybunał Praw Człowieka. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Convention_POL (dostęp: 13.03.2024).
- Galent, M. (2022). Religia obywatelska: sekularyzm i laickość. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 231–251). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Grzechynka, A. (2022). Wielokulturowość w cyberprzestrzeni. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 373–394). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Homa, T. (2022). Wielokulturowe społeczeństwo europejskie? W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 253–277). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Krzynówek-Arndt, A. (2022). Katolicka nauka społeczna wobec wielokulturowości. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 417–435). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Kusio, U. (2022). Transkulturowość. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 77–94). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Lenartowicz-Podbielska, A. (2022). Transcendentalizm kulturowy. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 95–110). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Lewicka, D. (2022). Wielokulturowość w organizacji. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 329–349). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Łucka, D. (2022). Naród o wielu kulturach? Etniczność versus obywatelskość i systemy obywatelstwa. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 213–230). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Mamzer, H. (Red.) (2008). *Czy klęska wielokulturowości?* Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Młynarska-Sobaczewska, A. (2022). Ochrona tożsamości kulturowej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 279–301). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge–Malden: Polity Press.
- Parekh, B.C. (2006). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. New York: Palgrave Macmillan, Basingstoke.

- Pietrzyk-Reeves, D. (2022). Normatywne projekty wielokulturowości formułowane we współczesnej filozofii politycznej. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 175–191). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Pietrzyk-Reeves, D., & Kułakowska, M. (Red.) (2010). *Studia nad wielokulturowością*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Porębski, A. (2022). Socjologia wielokulturowości. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 55–76). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Stępień, M. (2022). Zainteresowanie Innym i jego prawem w cywilizacji zachodniej. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 33–54). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Sykuna, S., & Podolska, A. (2022). Wielokulturowość a prawa człowieka. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 111–131). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Szlachta, B. (2022a). Problemy wielokulturowości. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 13–31). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Szlachta, B. (2022b). Wprowadzenie. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 9–12). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Szlachta, B., & Pasierbek, W. (2022). Słowo wstępu. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 7–8). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Tomczyk, K. (2022). Demokracja społeczeństwa wielokulturowego. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 155–173). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Wojciechowski, B. (2022). Prawo do tożsamości kulturowej. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 133–154). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Ziętek, A.W. (2022). Bezpieczeństwo kulturowe. W Szlachta, B. (Red.), *Wielokulturowość* (ss. 395–415). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Małgorzata Kułakowska

<http://orcid.org/0000-0001-7083-1959>

Uniwersytet Jagielloński

DOI: 10.35765/HP.2597

Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna*. Seria „Słowniki Społeczne”. W. Pasierbek, & B. Szlachta (Red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum [recenzja]

W roku 2020 nakładem Wydawnictwa Naukowego Akademii Ignatianum w Krakowie ukazały się pierwsze tomy serii pt. „Słowniki Społeczne” pod redakcją dr. Wita Pasierbka i prof. dr. hab. Bogdana Szlachty. Do roku 2023 opublikowano tomy: *Pedagogika religii, Polityki publiczne, Etyka polityczna, Geopolityka, Przedsiębiorczość, Wielokulturowość, Globalizacja i współzależność* oraz *Studia kulturowe*. Redaktorzy tego ambitnego projektu (planowane jest wydanie 24 tomów) informują czytelnika we wstępie, iż celem serii jest „zaprezentować stan wiedzy poszczególnych pól wiedzy humanistycznej i społecznej w trzeciej dekadzie XXI stulecia” (Pasierbek & Szlachta, 2021, s. 8). Chodzi tu o wiedzę dotyczącą człowieka w jego cywilizacyjnym rozwoju, którego jest jednocześnie kreatorem i podmiotem. Objasnienie egzystencji człowieka w sposób konieczny zakładać musi wyjaśnienie zmiennych uwarunkowań społecznych, którym on podlega. Przeprowadzana w poszczególnych tomach analiza najważniejszych zagadnień antropologicznych, będących przedmiotem debaty w naukach humanistycznych i społecznych w XX i XXI wieku, uwzględnia różne podejścia badawcze, a przede wszystkim, co niezwykle cenne, różne „wrażliwości badawcze” (2021, s. 8).

Redaktorzy serii podkreślają we wstępie, że najważniejszym zadaniem w procesie jej tworzenia było wypracowanie „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego miał zostać dokonany wybór zagadnień kluczowych dla kategorii poszczególnych pól badawczych, a tym samym – zgodnie z tym „kluczem” – pojawiają nam się kolejne tytuły tomów. I tak w roku 2021 został wydany III tom serii „Słowniki Społeczne” pt. *Etyka polityczna* pod redakcją prof. dr. hab. Piotra Świercza. To obszerne dzieło (400 stron) prezentuje nam 20 haseł słownikowych, a raczej rozbudowanych esejów o ujednoliconej strukturze (definicja, analiza historyczna, ujęcie problemowe pojęcia, refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami, słowa kluczowe), pozostawiającej jednakże dużą dozę swobody kompozycji treści. Wydaje się, że tak sformułowana struktura jest działaniem

przemysłanym, pozwalającym autorom nie tylko skomponować koherentną wypowiedź w ramach różnorodnych dyscyplin badawczych poszczególnych haseł, przybierających formę pełnoprawnych artykułów naukowych, lecz przede wszystkim zindywidualizować swą wypowiedź. Stąd ogromna różnica charakteru wypowiedzi naukowej np. między autorską analizą problemu zjawiska migracji (*Migracje* autorstwa prof. dr. hab. Marka Rembierza) i dziedziny wiedzy, jaką jest etyka polityczna (*Etyka polityczna* autorstwa prof. dr. hab. Piotra Świercza), pomimo że oba teksty stoją na bardzo wysokim poziomie naukowym.

Redaktor tomu zadbał o pozyskanie do współpracy zespołu 16 naukowców, prezentujących nie tylko różne ośrodki badawcze (polskie i zagraniczne) ale i różne dyscypliny badawcze. Publikacja prezentuje podejście interdyscyplinarne, w którym prym wiodą filozofia i etyka, wspomagane przez inne nauki humanistyczne społeczne, przyrodnicze i formalne, takie jak: teologia, historia, socjologia, politologia czy nawet matematyka (teoria mnogości), neurologia, prymatologia, paleoantropologia, psychologia ewolucyjna, endokrynologia, traktowane jako „cenne źródło informacji, teorii i hipotez” (Świercz, 2021a, s. 11) formułowanych w ramach szeroko rozumianej refleksji filozoficzno-etycznej, dotyczącej właściwych norm podejmowania decyzji i działań politycznych.

Redaktor tomu zastrzega we wprowadzeniu, że celem publikacji nie jest zwykła rekonstrukcja idei historycznych, traktowanych jako gotowe sprawdzone modele rozumowań, nie jest nim także skonstruowanie nowej metanarracji („teorii wszystkiego”) w obrębie nauk humanistycznych, lecz przyjęcie perspektywy systematycznej. Analiza historyczna wykorzystana do uchwycenia historycznych uwarunkowań i zmiennych kontekstów, a w efekcie do pokazania wieloznaczności pojęciowo-aksjologicznej ostatecznie służyć ma raczej pokazaniu możliwych kierunków dyskursu niż prezentacji gotowych rozwiązań (Świercz, 2021a, s. 10–11). Założenie to nie oznacza jednak, że publikacja ogranicza swoją wypowiedź do perspektywy poznawczej. Równie ważne, jeśli nie najważniejsze, jest ujęcie zagadnienia z perspektywy praktycznej. Część struktury artykułu zatytułowana „Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami” poza ustaleniem ram dyskursu obejmować ma przykłady konkretnych działań, których wskazanie jest możliwe wyłącznie po

adekwatnym ujęciu zagadnienia i próbie podania definicji autorskiej problemu, z którym mierzy się w tekście badacz.

Układ opracowań w kolejności ich występowania prezentuje się następująco: Piotr Świercz, *Etyka polityczna*; Piotr Świercz, *Podstawy społecznych zachowań człowieka*; Tomasz Homa, *Wspólnota polityczna*; Sebastian Śpiewak, *Dobro*; Jacek Surzyn, *Sprawiedliwość*; Jacek Surzyn, Piotr Świercz, *Równość*; Marek Rembierz, *Osoba i jednostka*; Jacek Surzyn, *Wolność*; Mariusz Wojewoda, *Odpowiedzialność moralna*; Przemysław Żukiewicz, *Przywództwo*; Tomasz Słupik, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*; Anna Skolimowska, *Stosunki międzynarodowe*; Sławomir Sowiński, *Decyzje polityczne*; Mariusz Wojewoda, *Przemoc – perspektywa podmiotowa i instytucjonalna*; Aleksander Stępkowski, *Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*; Jarosław Charchuła, *Prawa kulturowe*; Antoni Skowroński, Marek Żmudziński, *Ekologia*; Marek Rembierz, *Migracja*; Jadwiga Potrzeszcz, *Prawo i moralność*; Rocco d'Ambrosio, *Katolicka etyka polityczna*.

Dobór i układ zagadnień wydaje się odpowiadać na kluczowy problem, jaki staje przed dziedziną wiedzy, którą jest etyka polityczna. Z jednej strony etyka polityczna ma fundamentalne znaczenie dla stabilizacji porządku moralnego życia społecznego w wymiarze narodowym i ponadnarodowym, z drugiej strony oczekuje się od niej natychmiastowej reakcji na pojawienie się nowych problemów i zagadnień w świecie, w którym tempo i charakter zmian cywilizacyjnych praktycznie uniemożliwiają spokojny i zdystansowany namysł naukowy. Wydaje się, że struktura artykułów niniejszej publikacji stanowi udane połączenie tradycji z nowoczesnością. Tradycyjny warsztat badawczy wykorzystany jest do wyświetlenia współczesnych problemów i trendów cywilizacyjnych przy uwzględnieniu najnowszych wyników badań nauk społecznych i przyrodniczych. Zgodnie z zasadą, że dobra filozofia starzeje się wolno lub wcale, większość opracowań zawiera gruntowne studium filozoficznych podstaw omawianego zagadnienia – od tradycji presokratejskiej i okresu starogreckiego: *Etyka polityczna*, *Sprawiedliwość*, czy nawet przedfilozoficznych systemów myślenia Bliskiego Wschodu: *Podstawy społecznych zachowań człowieka*, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, *Prawa kulturowe*; okresu klasycznego starożytnej filozofii greckiej: *Wspólnota polityczna*, *Dobro*, *Równość*, *Wolność*, *Przywództwo*, *Decyzje polityczne*, *Przemoc – perspektywa podmiotowa i instytucjonalna*, *Prawo i moralność*;

początków etyki i filozofii chrześcijańskiej: *Osoba i jednostka, Odpowiedzialność moralna*; czasów nowożytnych: *Stosunki międzynarodowe, Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*, czy współczesności: *Ekologia, Katolicka etyka społeczna*.

Prócz artykułów zawierających wyraźny chrześcijański kod kulturowy lub wręcz opracowanych na podstawie założeń katolickiej nauki społecznej czy to ze względu na zagadnienie, czy wspomnianą „wrażliwość badawczą” autorów, jak np.: *Osoba i jednostka, Odpowiedzialność moralna, Stosunki międzynarodowe, Katolicka etyka polityczna*, mamy takie, które proponują odmienny paradygmat myślenia, a przynajmniej analizują zadany problem z odmiennej perspektywy. Przykładem jest artykuł autorstwa dr. Sebastiana Śpiewaka *Dobro*, którego największym walorem merytorycznym jest analiza pojęcia dobra nie tylko za pomocą narzędzi filozofii klasycznej, ale także ukazanie pojęcia dobra w perspektywie filozofii języka, intuicjonizmu George’a E. Moore’a, który demaskuje błąd naturalistyczny (*naturalistic fallacy*) czy emotywizmu Alfreda J. Ayera oraz Charlesa L. Stevensona, gdzie sądy etyczne tracą obiektywną prawomocność, gdyż ich celem jest jedynie wyrażenie uczucia (Śpiewak, 2021, s. 83–84). Autor w sposób celowy pokazuje zawężenie perspektywy poznawczej dobra z ontologiczno-epistemologicznej refleksji o naturze kosmosu (a więc i człowieka), przez chrześcijańską apoteozę bytu (gdzie zło ma charakter prywatny), do nowożytnego zawężenia perspektywy – najpierw do racjonalnej świadomości podmiotu, potem zaś do jego niemierzalnych odczuć, emocji czy analizy języka, którym się posługuje.

Publikacja zawiera również artykuły dowartościowujące przyrodniczy paradygmat interpretacji człowieka: *Etyka polityczna, Podstawy społecznych zachowań człowieka, Równość*, który – jak pokazują autorzy – zmusza nas do przemyślenia teorii dotyczącej społecznej i politycznej natury człowieka, istoty i źródeł moralności oraz systemów etycznych (Świercz, 2021c, s. 48).

Badacze pozostają także nieobojętni wobec dorobku polskich naukowców. Tam, gdzie jest to merytorycznie uzasadnione, rodzimy dorobek badawczy zostaje uwzględniony. Poza trzema artykułami bibliografia zawsze zawiera polskie publikacje. Wyróżnić tu należy artykuły *Prawa człowieka, Prawa kulturowe, Ekologia, Migracja, Prawo i moralność* zbudowane prawie w całości na rodzimym wysiłku

naukowym, a przede wszystkim artykuł *Osoba i jednostka* autorstwa prof. dr. hab. Marka Rembierza, który w części „Analiza historyczna” prezentuje zarys filozofii personalizmu polskiego w całej jego oryginalności, twórczo rekonstruuje myśl niedawno zmarłego Antoniego Siemianowskiego oraz Wojciecha Chudego, Stefana Wyszyńskiego, Józefa Pastuszki, Ludwika Chmaja, Tadeusza Kotarbińskiego. W części problemowej badacz wykorzystuje myśl Andrzeja Niesiołowskiego, Józefa Marii Bocheńskiego, reizm Tadeusza Kotarbińskiego i Andrzeja Grzegorzcyka oraz normę personalistyczną w ujęciu Karola Wojtyły, by pokazać, że tylko osoba (*alteri incommunicabilis*) może przeciwstawić się totalitarnemu światopoglądowi materialistycznemu, traktującemu człowieka w kategoriach wyłącznie ekonomicznych (marksizm, liberalizm). Osoba jako nieredukowalna bez reszty do wymiaru przyrodniczo-społecznego – zdaniem autora – stanowi zaporę wobec władzy: zarówno wobec jej ideologiczno-religijnych wizji stworzenia „nowego, lepszego człowieka” – personalizm nie jest nierozzerwalnie związany z filozofią chrześcijańską, na co autor słusznie zwraca uwagę – jak i wobec jej konkretnych działań na gruncie plastyki społecznej. Personalizm jest więc próbą przeciwdziałania dwóm ideologicznym mitom: dobrego człowieka w złym społeczeństwie (liberalizm, indywidualizm) i złego człowieka w dobrym społeczeństwie (totalitaryzm, kolektywizm) (Rembierz, 2021a, s. 140).

Na początku słownika zamieszczono artykuł *Etyka polityczna* autorstwa prof. dr. hab. Piotra Świercza, który określa nam pole badawcze dyskursu. Autor, odróżniając etykę od moralności, przez tę ostatnią rozumie – zgodnie z najnowszą wiedzą biologiczną – fundamentalne wzorce zachowań ludzi i ich najbliższych krewnych, zwłaszcza z plemienia Hominini, które nie zostały usystematyzowane w pisany bądź niepisany kodeks postępowania (Świercz, 2021c, s. 16). Etyką zaś nazywa – upraszczając rzecz jasna wywód – skodyfikowany system norm postępowania, mający swoje źródło w rozumie. W tym kontekście różnica między zwierzętami a ludźmi sprowadza się jedynie do umiejętności kodyfikacji słusznych wzorców zachowań w ramach rozumnego dyskursu przez tych ostatnich, a więc jest różnicą ilościową. Po zbudowaniu przemyślanej autorskiej definicji etyki politycznej Świercz demonstruje najważniejsze jej zadanie: sformułowanie najwyższego kryterium oceny moralno-etycznej, którym może być korzyść wspólna (*to koinē sympheron*), korzyść wspólna

rzządzających i rządzonych (*utilitas communis*), podporządkowana kategorii dobra wspólnego (*bonum commune*) bądź przetrwanie państwa – *virtu* (dzielność) panujące nad *fortuna* (własnym losem). Następnie w artykule *Podstawy społecznych zachowań człowieka* ten sam autor stara się zrozumieć relację „między życiem wspólnotowym (stadnym) *Homo sapiens*, wzorcami zachowań moralnych i strukturą jego mózgu w świetle Darwinowskiej teorii ewolucji i doboru naturalnego” (2021c, s. 33). Nauki przyrodnicze stają się tu arbitrem, metaperspektywą konieczną do wyjścia poza ramy dychotomicznego sporu o naturę ludzką (wspólnotową bądź egoistyczną). W konkluzji okazuje się, że „współczesna wiedza biologiczna czyni antytezę *nature vs nurture* błędną i bezużyteczną” (2021c, s. 47). Z perspektywy endokrynologii i Arystoteles, i Hobbes, obaj jednocześnie, mają rację i jej nie mają, gdyż

biologiczny czynnik odpowiedzialny za otwartość jednostki na inne, bliskie jednostki oraz za przyjazne nastawienie wobec nich, z konieczności zamyka tę samą jednostkę na inne jednostki, postrzegane jako zagrażające bliskim, i wzmacnia wrogość wobec tych innych (2021c, s. 41).

Do tego niezmiernie ciekawego opracowania, omawiającego zagadnienia praktycznie nieobecne w polskim dyskursie naukowym, wrócimy w dalszej części recenzji.

Następne artykuły są wykładnią wielkich metaidei stworzonych przez europejską formację intelektualną, takich jak wspólnota, dobro, sprawiedliwość, równość, osoba, wolność, odpowiedzialność. Są to najbardziej podstawowe pojęcia dla refleksji etycznej i społeczno-politycznej, dlatego opracowanie tych zagadnień wsparte zostało gruntowną wiedzą ontologiczno-epistemologiczną. Wydaje się, że artykuły poświęcone tym ideom są kluczowe dla wartości i charakteru całego tomu. Warto zasygnalizować, że autorzy (i redakcja) doskonale poradzili sobie z faktem, iż społeczne odniesienia takich pojęć jak „dobro”, „sprawiedliwość”, „wspólnota”, „odpowiedzialność” historycznie zawężają swój zakres referencyjny. W filozofii starożytnej rozpatrywano je w odniesieniu do całości rzeczywistości i jej logosu (czyli również społeczeństwa), w ujęciu nowożytnym w odniesieniu do podmiotu, usytuowanego w kontrze do rzeczywistości (czyli również społeczeństwa). Podmiotu, który poszukując

fundamentum regnorum, poniósł klęskę i zmuszony został do podejmowania decyzji w warunkach wiedzy niepewnej.

Następnie publikacja przechodzi do szczegółowych, współczesnych problemów i procesów, mających swe źródło i podstawy metodologiczne w naukach nowożytnych, a w szczególności naukach społecznych. Są to np. przywództwo, nieposłuszeństwo obywatelskie, stosunki międzynarodowe, decyzje polityczne, przemoc, prawa człowieka, prawa kulturowe, ekologia, migracja, prawo i moralność. Zwieńczeniem tomu jest artykuł *Katolicka etyka polityczna*.

Spostrzeżeniem ogólnym, nasuwającym się po lekturze słownika, jest przemożna „tęsknota” za pojęciem natury ludzkiej jako konstytutywnym dla refleksji społeczno-politycznej. Mimo że badacze nie czynią początkowo założeń, że jest ono konieczne, w toku analiz okazuje się jednak niezbędne. Rzecz dotyczy opracowań zagadnień, w których nie wydawało się ono stanowić warunku *sine qua non* poprawnej analizy. Sebastian Śpiewak postuluje powrót do jakiejś formy naturalizmu, ponownej próby obiektywizacji zagadnienia na fundamencie zdyskredytowanego pojęcia „natury ludzkiej”, co umożliwi budowę strategii teoretycznej umożliwiającej istnienie wyższej, moralnej bądź etycznej instancji wartościowania (Śpiewak, 2021, s. 88), a w konsekwencji, być może, odpowie na pytanie o warunki życia szczęśliwego i dobrego (spełnionego) zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i zbiorowym (2021, s. 87). Dla prof. dr hab. Jadwigi Potrzeszcz natura ludzka jako „pomost między bytem a powinnością” jawi się jako źródło norm moralności ogólnoludzkiej, z niej wynika powinnościowy stosunek zachowań człowieka względem rzeczywistości; siebie samego, bliźnich, planety (Potrzeszcz, 2021, s. 364). Ponadto, co wydaje się oczywiste, w naturze ludzkiej – którą autorka definiuje jako społeczną (2021, s. 363) i religijną (2021, s. 362) – ma swoje źródło pojęcie prawa naturalnego, w ramach którego rozumiemy moralność. Bo „cechy, które dzisiaj odnosimy do pojęcia moralności – konkluduje badaczka – w istocie składają się na pojęcie prawa naturalnego” (2021, s. 372). Prof. dr hab. Rocco d’Ambrosio uświadamia nam wprost:

etyka polityczna nie jest zbiorem recept moralnych, by rządzący kradli mniej, społeczeństwo było sprawiedliwe, solidarność i pokój zagwarantowane itp. Jest ona refleksją nad naturą ludzką pod kątem jej relacji z innymi ludźmi (D’Ambrosio, 2021, s. 386).

Prof. dr hab. Anna Skolimowska, referując teoretyczne podstawy wizji rzeczywistości stosunków międzynarodowych w nauczaniu społecznym Kościoła, powołuje się między innymi na prawo naturalne:

prawo naturalne, rozumiane jako uniwersalne pryncypia, uprzednie i stojące ponad prawem wewnętrznym państw, do których należą: jedność rodzaju ludzkiego, godność wszystkich narodów, odrzucenie wojny, obowiązek współpracy na rzecz dobra wspólnego oraz wymóg dotrzymywania podpisanych zobowiązań (łac. *pacta sunt servanda*) (Skolimowska, 2021, s. 228).

Jak dowodzi badaczka, „Stosunkami międzynarodowymi rządzi prawo naturalne, którego podstawowym fundamentem jest godność człowieka” (2021, s. 239).

Oczywiście nie sposób w tak krótkiej recenzji odnieść się do wszystkich opracowań, które wnoszą wiele do rodzimego, publicznego dyskursu dotyczącego etyki politycznej. Pozwolę sobie przedstawić kilka drobnych uwag i refleksji odnośnie do kilku z nich. Pierwsza refleksja, raczej ogólnej natury, dotyczy dychotomii (rozdzielenia) źródeł poznania etyki i moralności w otwierającym publikację artykule *Etyka polityczna* autorstwa prof. dr hab. Piotra Świercza i jest raczej głosem w toczącej się od wieków dyskusji niż polemiką. Przyjęcie przez XVIII-wiecznych sensualistów (choć nie tylko przez nich) założenia, że źródłami moralności są emocje, a etyki rozum z jednej strony tworzy ciekawą perspektywę badawczą, z drugiej powoduje pewne aporie, z którymi kontynuatorzy takiego podejścia muszą się zmierzyć. W historii idei stanowisko takie budzi na ogół dwojakie obawy: „rozcłonkowania” bytu ludzkiego operującego przeciwstawnymi funkcjami (myślenie, czucie) względem tego samego zjawiska i deskryptywne przeszkody względem podziału na czysto rozumowe i czysto emocjonalne akty poznania.

Zastanówmy się wspólnie nad następującą kwestią: jeśli przyjmie się tę dychotomię, konieczne wydaje się włączenie zwierząt (bliskich krewnych człowieka) w obszar moralności, bo przecież nikt nie zaprzeczy, że mają one emocje (uczucia). Z drugiej strony jeśli etyka, w przeciwieństwie do moralności, ma źródło w rozumie, to konieczne byłoby sprowadzenie moralności do etyki, jak czyni to autor opracowania, sugerując, że „użycie pojęcia «moralny» («niemoralny») ma

sens jedynie w kontekście wskazanego systemu etycznego” (Świercz, 2021c, s. 15). Egzemplifikacją tego stanu rzeczy jest zjawisko poligamii, której „moralność” bądź „niemoralność” zależy od konkretnego systemu etycznego. Zwierzęta, jak wiadomo, etyki nie mają, czym jest więc ich „moralność”?

Kolejne pytania badawcze można postawić na gruncie teorii procesu poznania właściwemu człowiekowi. Czy powyższa sprzeczność jednocześnie „moralnej” i „niemoralnej” poligamii dopuszcza możliwość, że rozumowo tworząc etykę, uznaję ją za „niemoralną”, ale emocjonalnie odbierając to zjawisko, będę ją postrzegać jako „moralną”? Bądź odwrotnie? Jeśli źródło poznania zjawiska poligamii jest inne – a władze poznawcze za nie odpowiedzialne są zróżnicowane i być może autonomiczne względem siebie (rozum vs emocje) – to czy rozpoznanie jej może być różne?

Być może zasadne jest twierdzenie, że zarówno w akcie rozumowania (poznania), jak i podejmowania słusznej bądź nie decyzji (działania) uczestniczą istotowo (i nierozłącznie) zarówno rozum, jak i emocje. Najpełniej taką perspektywę wyświeśla przedchrześcijański obraz człowieka u Homera w interpretacji Marii Marcinkowskiej-Rosół. Człowiek homerycki nie posiada wyraźnego jednolitego centrum (rozum, serce), ale centrum jego życia psychicznego stanowią dusza (*psyche*), umysł (*nous*), a przede wszystkim siły życiowe (*thymos*) odpowiedzialne za akt poznawczy i wolę działania. Mimo że generalnie *thymos* cechuje związek z emocjami, *nous* z inteligencją – jak utrzymuje badaczka – to *thymos*, doznający emocji inicjator czynności, może też planować, przypuszczać, rozważać, a więc wykonywać czynności zwyczajowo przypisane umysłowi. Homer określa *thymos* przymiotnikami: mężny, łaskawy, wielkoduszny, wytrzymały, nieufny, tchórzliwy, zawzięty, okrutny. Są to predykaty rozumu działającego „na emocjach”. Aktywności człowieka – *thymos* i *nous* – nie można traktować rozłącznie, obie współpracują w doświadczeniu wrażeń, podejmowaniu decyzji (akcji), będąc częściami harmonijnej całości – człowieka. By człowiek homerycki nie rozpadł się na wielość przeciwstawnych sobie poruszeń, *thymos* musi zostać poddany *nous*. Ale myślenie nie jest tu czysto intelektualnym aktem rozumowania, lecz jest emocjonalnie nieobojętne. Wydaje się, że na gruncie myślenia homeryckiego podział na akty emocjonalne (poczucie sprawiedliwości u zwierząt i ludzi) i akty intelektualne (spisane bądź nie kodeksy

etyczne u ludzi) nie jest możliwe. Ostatecznie wszelkie poznanie porządkuje *nous*.

Nawet jeżeliby przyjąć, wykorzystując tym razem posthomerycki obraz człowieka, że moralność ma swoje źródło w tytanicznej (emocjonalnej) części duszy (*aisthetikos* – odczuwający), a etyka w rozumnej części duszy (*logikos* – myślący) – to na mocy rozeznania, że człowiek jest jednością dzięki jedności duszy (logosowi), wszystkie inne jej aspekty (nierozumne części) jako podporządkowane logosowi nie mogą być źródłem świadomego, przemyślanego zachowania, które można by określić mianem „słuszne, dobre, właściwe”.

Gdyby przyjąć, że źródłem moralności są emocje, to czy gdy staram się postąpić właściwie, to postępuję nieracjonalnie (aracjonalnie)? Przeciwnie, choć o definicję moralności historycy idei spierają się od zarania dziejów, to wydaje się, że źródłem moralności może być również racjonalne postępowanie (tzw. zdrowy rozsądek). Gdy zapytamy zwykłego człowieka ukształtowanego w naszym kręgu kulturowym, który nigdy nie słyszał o żadnym systemie etycznym: „Czy poligamia jest moralna?”, to po chwili zmieszania odpowie pewnie: „No, raczej nie”. I będzie miał bezwzględną rację, jeśli chodzi o uwarunkowania historyczno-kulturowe środowiska życia, w którym funkcjonuje. Jego odpowiedź jest racjonalna, moralna i (być może) aetyczna (brak usystematyzowanej wiedzy).

Z drugiej strony dystynkcja między moralnością a etyką – jak większość zagadnień humanistyki, doniosłych na tyle, że warte są uwagi badaczy – jest pytaniem otwartym na zawsze. Wybitny polski etyk prof. T. Kotarbiński utrzymywał, że refleksja nad dobrym lub złym postępowaniem w życiu codziennym nie może być warunkowana sprawnością dialektyczną umysłu ludzkiego. Gdyby tak było, moralnie postępowałaby jedynie garstka wybranych filozofów, zdolnych intelektualnie do wyjścia z jaskini i oglądu prawdy. Trzeba zdać się na emocje, czyste serce (*thymos*), które jednakowo u wszystkich ludzi rozpoznaje uczciwość i pracowitość jako zalety, a ich odwrotność jako wady.

Niewielu naukowców odważyłoby się powziąć wysiłek interpretacji wyników najnowszych badań biologicznych w celu opisania świata zwierząt naczelnych w perspektywie historii idei (*natura* vs *cultura*, wspólnotowość vs egoizm) i chwala autorowi hasła *Etyka polityczna* za to, że podjął się tego trudnego zadania. Trudność ta

wynika nie tylko z konieczności zamiany arystotelesowskiej hierarchii porządków: fizycznego i metafizycznego, w celu usunięcia instrumentarium ontologii w opisie „natury” człowieka (takie jest założenie przyjęcia perspektywy nauk przyrodniczych). Trudność polega przede wszystkim na zastosowaniu kategorii arystotelesowskich do opisu praktyki życia społecznego danego gatunku: wspólnotowość (wspólne codzienne życie), relacje rodzinne, planowanie i budowanie przyszłości itp. Wydaje się, że trudno jest dostrzec tę realną obecność paradygmatu arystotelesowskiego w opracowaniu. Przyjęcie stanowiska arystotelesowskiego o społecznej (a w konsekwencji politycznej) naturze człowieka wykracza poza uznanie, że człowiek żyje w stadzie. Wszak Hobbes też widział, że człowiek żyje w społeczeństwie, dostrzegał z pewnością przejawy empatii, współdziałania czy odwzajemnionego altruizmu (*reciprocal altruism*). W artykule autor opisuje eksperyment, w którym kapucynka odmawia dalszej współpracy, bo druga dostaje lepszą nagrodę za tę samą pracę, co jest dowodem na posiadanie przez nią poczucia równości, które jest podstawą poczucia sprawiedliwości i dowodem na emocjonalne źródła sprawiedliwości, bo robi to „własnym kosztem” (Świercz, 2021c, s. 43). Z całą pewnością należy się zgodzić, że różnica między człowiekiem a naczelnymi nie zasada się na myśleniu, współodczuwaniu czy nawet używaniu pojęć abstrakcyjnych („równość”). Wydaje się, że konkluzja, którą należałoby wyciągnąć z przyjęcia koncepcji filozofa, jest następująca: jeżeli kapucynka ma istotnie społeczną naturę, to jeśli ujmuje się za gorzej niż ona potraktowaną koleżanką z klatki obok – nie robi tego „własnym kosztem”. Przeciwnie – żadnych kosztów nie ponosi, bo działa zgodnie ze swoją naturą. Koszty ponosi wyłącznie, gdy przyjmujemy paradygmat Hobbesa. Wtedy kapucynka sprzeciwia się własnej, egoistycznej naturze, by uzyskać inne dobro (w tym wypadku nadzieję na odwzajemnienie zachowania w przyszłości).

I wydaje się – a może się mylę – że paradygmat Hobbesa jest poprzez swą jednoznaczność, konkretność, jasność nie tylko „lepszy” do zastosowania w obrębie nauk przyrodniczych – ale i bliższy autorowi opracowania niż arystotelesowski.

Teza, że *Homo sapiens* wbrew Hobbesowi jest z natury zwierzęciem stadnym (plemiennym, wspólnotowym) jest bez wątpienia prawdziwa, ale wymaga uwzględnienia tego, że u podstaw stadności

leży interes jednostkowy. Nie upoważnia to jednak do twierdzenia, że wspólnota jest przed jednostką, ani że owa tendencja do życia wspólnotowego jest bezinteresowna (Świercz, 2021c, s. 42).

Szalenie interesujące są wnioski końcowe opracowania o istnieniu naturalnych biologicznych przeszkód w tworzeniu i utrzymaniu spójności wielkich wspólnot politycznych (państwa), „jakimi są liczba Dunbara, oksytocyna, brak naturalnej skłonności do monogamii i zjawisko «My przeciwko Nim», bez których *Homo sapiens* nie byłby zwierzęciem stadnym” (2021c, s. 42). Możemy tylko mieć nadzieję, że znajdą się badacze gotowi opracowywać to zagadnienie dalej, a tym samym włączyć naukę polską w dyskurs ogólnoswiatowy. Natomiast autor powątpiewa – i słusznie – że człowiek jest *zoon politikon* (2021c, s. 42). Wydaje się, że rozstrzygnięcie dylematu natury człowieka nie wymaga wyjścia „poza”, ale przywrócenia instrumentarium metafizyki (lub/i ontologii). Być może rację ma Łukasz Ferchmin, pytając retorycznie, czy gorylica Koko „potrafiłaby się zamyślić nad sensem śmierci (choć wie, że ona istnieje i lęka się jej), nad stosunkiem miłości do egoizmu, nad tym, dlaczego i dokąd płynie czas?” (Ferchmin, 2012). Arystotelesowskie *bios theoretikos* (czerpanie szczęścia z kontemplacji prawdy) jest niedostępne dla paradygmatu nauk przyrodniczych, podobnie jak konstatacja o supremacji człowieka względem reszty stworzenia jest nieinterpretowalna na gruncie teorii doboru naturalnego, niemożliwe jest również na gruncie tego paradygmatu rozstrzygnięcie, czy rozumność człowieka wyewoluowała ze względu na potrzeby życia codziennego (interes własny), czy ze względu na tkwiącą w człowieku chęć poznania prawdy (2021c, s. 47), bo wprawdzie jest to opis tej samej rzeczywistości, ale na dwóch różnych płaszczyznach. Jeżeli chcemy (a musimy to zrobić, bo jest to najbardziej palące zagadnienie w obrębie nauk humanistycznych) dokonać interpretacji najnowszych wyników badań biologicznych w perspektywie historii idei – musimy zrobić to w ramach paradygmatu Hobbesa. I między innymi na tym opiera się ogromna wartość tego opracowania, jest to istotnie analiza najwyższej próby.

Jednakże wydaje się, że tylko człowiek potrafi sproblematyzować to, co pozornie oczywiste, aktywizując osobistą wrażliwość i unikalne zasoby umysłowe. Tylko *homo mediatans* jest zdolny do zdumienia i zachwytu nad światem (Jasińska-Wojtkowska, 2003, s. 441) i cały dorobek jego kultury jest wynikiem tego zdumienia.

Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku lecz zdumiewa się człowiek! (...) (Kiedys temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”) (Jan Paweł II, 2011, s. 12).

Powyższe uwagi nie kwestionują istotności biologicznych podstaw społecznych zachowań człowieka, zwracają jedynie uwagę na fakt, że o ile różnice między światem zwierząt i ludzi mają charakter ilościowy, o tyle nieuchronnie prowadzą do „skoku ontologicznego”, gdzie – jak mawiał klasyk – „ilość przechodzi w jakość” i mamy do czynienia z inną istotą – człowiekiem. Dylemat „kultura vs natura” nie może być unieważniony z perspektywy nauk przyrodniczych, gdyż w ramach tych ostatnich wypowiada się on w paradygmacie Hobbesa.

Pozornie wydaje się, że szybki postęp techniczny umożliwiający transfer wiedzy, informacji, idei, towarów, pracy nie tylko uniemożliwia zrozumienie, jak działa współczesna cywilizacja, jakie są przyczyny dynamicznych procesów społecznych i dokąd one prowadzą, ale również czyni niemożliwym dokonanie refleksji nad sposobem istnienia rzeczywistości, warunkami jej poznania, rolą, miejscem i powinnością człowieka wobec niej. Czy współczesny człowiek żyjący w dobie dominacji konsumpcjonizmu i materializmu, rewolucyjnych przemian nauk społecznych i humanistycznych może i potrafi w sposób adekwatny sformułować pytanie o wartości takie jak wolność, sprawiedliwość, równość i godność osoby ludzkiej? Czy zagadnienie norm etycznych w życiu publicznym jest „na rynku idei” konkurencyjne? Publikacja słownika *Etyka polityczna* pokazuje, że może i jest.

BIBLIOGRAFIA

- Charchuła, J. (2021). Prawa kulturowe. W P. Świercz (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 305–319). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- D’Ambrosio, R. (2021). Katolicka *etyka polityczna*. W P. Świercz (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 375–395). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ferchmin, Ł. (2012, 16 marca). *Czy człowiek to tylko zwierzę? Przeciw Peterowi Singerowi*. Teologia Polityczna. <https://teologiapolityczna.pl/ukasz-ferchmin-czy-czowiek-to-tylko-zwierz-przeciw-peterowi-singerowi> (dostęp: 14.11.2023).

- Homa, T. (2021). Wspólnota polityczna. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 51–70). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Jan Paweł II (2011). *Tryptyk rzymski. Medytacje*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Katedra Historii Religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu.
- Jasińska-Wojtkowska, M. (2003). Tryptyk Rzymski – poetyckie *de dignitate humana* Jana Pawła II, *Ethos*, 3-4, 440–448.
- Marcinkowska-Rosół, M. (2007). Ja człowieka homeryckiego, *Meander*, 3-4, 211–233.
- Pasierbek, W., & Szlachta, B., Słowo wstępu (2021a). W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 7–8). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Potrzeszcz, J. (2021). Prawo i moralność. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 357–373). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Rembierz, M. (2021a). Osoba i jednostka. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 125–145). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Rembierz, M. (2021b). Migracja. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 337–355). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Skolimowska, A. (2021). Stosunki międzynarodowe. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 223–244). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Skowroński, A., & Żmudziński, M. (2021). Ekologia. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 321–336). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ślupik, T. (2021). Nieposłuszeństwo obywatelskie. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 205–221). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Sowiński, S. (2021). Decyzje polityczne. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 245–263). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Stępkowski, A. (2021). Prawa człowieka jako prawa podmiotowe. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 285–303). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Surzyn, J. (2021a). Sprawiedliwość. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 89–105). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

- Surzyn, J. (2021b). Wolność. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 147–167). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Surzyn, J., & Świercz, P. (2021). Równość. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 107–124). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Śpiewak, S. (2021). Dobro. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 71–88). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Świercz, P. (2021b). Etyka polityczna. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 13–30). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Świercz, P. (2021c). Podstawy społecznych zachowań człowieka. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 31–49). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Świercz, P., Wprowadzenie (2021a). W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 9–11). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Wojewoda, M. (2021a). Odpowiedzialność moralna. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 169–185). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Wojewoda, M. (2021b). Przemoc – perspektywa podmiotowa i instytucjonalna. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 265–284). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Żukiewicz, P. (2021). Przywództwo. W Świercz P. (Red.) (2021). *Etyka polityczna* (ss. 187–203). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

Agnieszka Puszkow-Bańka

<http://orcid.org/0000-0002-2364-9246>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

DOI: 10.35765/HP.2596

DYSKURS POLITOLOGICZNY

Seria wydawnicza Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie pod redakcją Włodzimierza Bernackiego, Wita Pasierbka, Bogdana Szlachty

Dotychczas w części „monografie” ukazały się publikacje:

- Anna Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny. Wokół sporu o demokrację deliberatywną*, Kraków 2010, ss. 416.
- Paweł Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Kraków 2011, ss. 324.
- Radosław Rybkowski, *Upadek stopni – stopnie upadku. Problemy amerykańskiego szkolnictwa wyższego*, Kraków 2011, ss. 224.
- Konrad Oświecimski, *Grupy interesu i lobbying w amerykańskim systemie politycznym*, Kraków 2012, ss. 652.
- Mirosław Lakomy, *Rynek radiowy w Polsce*, Kraków 2012, ss. 144.
- Paweł Armada, *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*, Kraków 2012, ss. 612.
- *The Problem of Political Theology*, ed. by Paweł Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków 2012, ss. 228.
- Agnieszka Puszkow-Bańka, *Polska i Polacy w myśli narodowej demokracji na przełomie XIX i XX wieku (Jan Ludwik Poptawski, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski)*, Kraków 2013, ss. 314.
- Mirosław Lakomy, *Demokracja 2.0. Interakcja polityczna w nowych mediach*, Kraków 2013, ss. 404.
- Rafał Lis, *Ku społeczeństwu cywilnemu i bogactwu narodów. Główne koncepcje polityczne i prawne szkockiego Oświecenia*, Kraków 2014, ss. 399.
- Konrad Oświecimski, *Lobby etniczne a polityka zagraniczna USA – wybrane przykłady*, Kraków 2014, ss. 311.
- *Problemy demokracji*, redakcja naukowa Mirosław Lakomy i Maria Nowina Konopka, Kraków 2014, ss. 221.
- Mirosław Lakomy, Leszek Porębski, Natalia Szybut, *Polityka 2.0. Aktorzy polityczni w świecie nowych technologii*, Kraków 2014, ss. 254.

- Aleksandra Pohl, *Autorytaryzm. Studium psychologiczne*, Kraków 2015, ss. 286.
- *NetoDEMOKracja: Web 2.0 w sferze publicznej*, redakcja Konrad Oświecimski, Aleksandra Pohl, Mirosław Lakomy, Kraków 2016, ss. 268.
- *Zarządzanie i nowe technologie ICT w sferze publicznej*, redakcja Mirosław Lakomy, Konrad Oświecimski, Kraków 2017, ss. 178.
- Konrad Oświecimski, Mirosław Lakomy, *E-kampanie prezydenckie w USA i w Polsce*, Kraków 2017, ss. 286.
- Tomasz Litwin, Krzysztof Łabędź, Radosław Zyzik, *Aktualna debata wokół zasad ustrojowych w Polsce*, Kraków 2019, ss. 168.
- Mateusz Filary-Szczepanik, *Anarchia i dyscyplina. Rzecz o realistycznych teoriach stosunków międzynarodowych Hansa Morgenthaua i Kennetha Waltza*, Kraków 2019, ss. 460.
- Wojciech Michnik, *Wojny hegemonu? Interwencje zbrojne USA w latach 1990–2003*, Kraków 2020, ss. 392.
- Mateusz Nieć, Tomasz Litwin, Krzysztof Łabędź, *Populizm – modele i praktyka. Polskie odniesienia*, Kraków 2021, ss. 182.
- Tomasz Litwin, Krzysztof Łabędź, Mateusz Nieć, *Czwarta władza. Ujęcie wieloaspektowe*, Kraków 2023, ss. 162.

Dotąd ukazały się następujące zeszyty tematyczne
„Horyzontów Polityki”

2010, Vol. 1, N° 1	– Polityczna natura człowieka / Political Nature of Man
2011, Vol. 2, N° 2	– Polityczny potencjał człowieka / Political Potential of Man
2011, Vol. 2, N° 3	– Edukacja polityczna / Political Education
2011, Vol. 3, N° 4	– Nie-ludzki wymiar polityki / Non-Human Dimension of Politics
2012, Vol. 3, N° 5	– Religijne wizje polityki / Religious Visions of Politics
2013, Vol. 4, N° 6	– Patriotyzm i tożsamość / Patriotism and Identity
2013, Vol. 4, N° 7	– Rzeczpospolita i republikanizm / Polish Commonwealth and Republicanism
2013, Vol. 4, N° 8	– Europeizacja Europy / Europeanization of Europe
2013, Vol. 4, N° 9	– Poza horyzont / Beyond the Horizon
2014, Vol. 5, N° 10	– Procesy europeizacji / Europeanisation Processes
2014, Vol. 5, N° 11	– Ćwierć wieku wolności: Polska 1989-2014 / 25 Years of Freedom: Poland 1989-2014
2014, Vol. 5, No 12	– System polityczny: autonomia, autoreprodukcja i dehumanizacja? / The Political System: Autonomous, Self-Reproducing and Non-Human?
2014, Vol. 5, N° 13	– Różne oblicza polityki / Politics, Policy and Polity
2015, Vol. 6, N° 14	– Suwerenność / Sovereignty
2015, Vol. 6, N° 15	– Dehumanizacja adwersarza politycznego / The Dehumanization of the Political Adversary
2015, Vol. 6, N° 16	– Polityka publiczna / Public Policy
2015, Vol. 6, N° 17	– European Economy and Geopolitics / Gospodarka europejska a geopolityka
2016, Vol. 7, N° 18	– Wokół sporów o suwerenność / Around the Disputes over Sovereignty
2016, Vol. 7, N° 19	– Osoba, wspólnota, polityka / Person, Community, Politics
2016, Vol. 7, N° 20	– Konflikt na Ukrainie – reaktywacja geopolityki? / The Conflict in Ukraine – the Reactivation of Geopolitics?

- | | |
|----------------------|--|
| 2016, Vol. 7, N° 21 | – Secularization of Political Thought in Russia: From the “Right of Existence” to the Empire and Geopolitics |
| 2017, Vol. 8, N° 22 | – Handel międzynarodowy / International Trade |
| 2017, Vol. 8, N° 23 | – Międzynarodowe stosunki gospodarcze / International Economics |
| 2017, Vol. 8, N° 24 | – Globalne dobra publiczne / Global Public Goods |
| 2017, Vol. 8, N° 25 | – The Scottish Enlightenment and the Challenges of Commercial Society |
| 2018, Vol. 9, N° 26 | – Analiza zapisów Konstytucji z 1997 r. / Analysis of the Provisions of the Constitution from 1997 |
| 2018, Vol. 9, N° 27 | – Procesy sekularyzacyjne w Kościele katolickim / Secularization in the Catholic Church |
| 2018, Vol. 9, N° 28 | – Namysł politologiczny nad Konstytucją RP z 1997 roku / The Reflection on the Constitution of the Republic of Poland 1997 from the Political Science Perspective |
| 2018, Vol. 9, N° 29 | – Local Public Policies |
| 2019, Vol. 10, N° 30 | – Namysł nad władzą polityczną / The Reflections on the Power |
| 2019, Vol. 10, N° 31 | – Władza polityczna w tradycji judeo-chrześcijańskiej / Political Power in Judeo-Christian Tradition |
| 2019, Vol. 10, N° 32 | – Władza polityczna i natura ludzka w refleksji starożytnej / Political Power and Human Nature in Ancient Thought |
| 2019, Vol. 10, N° 33 | – Koncepcja władzy politycznej w refleksji średniowiecznej i renesansowej / The Notion of Political Power in Medieval and Renaissance Thought |
| 2020, Vol. 11, N° 34 | – Władza i rozum – władza polityczna w świetle idei oświeceniowej i Rewolucji Francuskiej / Reason and Political Power: Political Power in light of the Enlightenment and French Revolution |
| 2020, Vol. 11, N° 35 | – W okresie światowych konfliktów – problematyka władzy politycznej w pierwszej połowie XX stulecia / In an Age of Global Conflicts – the Problem of Political Power in the First Half of the 20th Century |
| 2020, Vol. 11, N° 36 | – Społeczeństwa postpandemiczne / Post-pandemic Societies |
| 2020, Vol. 11, N° 37 | – Internacjonalizacja szkolnictwa wyższego i biznesu dla przedsiębiorczości / Internationalization of Higher Education and Business for Entrepreneurship |

- 2021, Vol. 12, N° 38 – „Zimna wojna”. Refleksja polityczna w okresie 1945-1990 / “Cold War”: Political Reflection in the Period between 1945 and 1990
- 2021, Vol. 12, N° 39 – Globalizacja – problematyka władzy politycznej w świecie współczesnym / Globalisation – the Issue of Political Power in the Contemporary World
- 2021, Vol. 12, N° 40 – Wyzwania gospodarki polskiej i unijnej w kontekście pandemii COVID-19 / COVID-19 pandemic: challenges for the Polish and European economy
- 2021, Vol. 12, N° 41 – Systemy stanowienia prawa – aspekty teoretyczne i praktyczne / Law-Making Systems – Selected Theoretical and Practical Aspects
- 2022, Vol. 13, N° 42 – Instrumenty regulacyjne a skuteczność polityk publicznych / Regulatory Instruments and the Effectiveness of Public Policies
- 2022, Vol. 13, N° 43 – Prawo a społeczeństwo – aktualne problemy legislacji i polityk publicznych / Law and Society – Current Issues in Legislation and Public Policies
- 2022, Vol. 13, N° 44 – Legitymizacja władzy i demokracja współczesna / The legitimation of power and contemporary democracy
- 2022, Vol. 13, N° 45 – Autorytet władzy politycznej / The Authority of Political Power
- 2023, Vol. 14, N° 46 – Czwarta władza – aspekty teoretyczne i praktyczne / The fourth estate – theoretical and practical aspect
- 2023, Vol. 14, N° 47 – Granice władzy w demokracji konstytucyjnej / The limits of power in constitutional democracy
- 2023, Vol. 14, N° 48 – Władza stanowienia i interpretowania prawa / The power to make and interpret law
- 2023, Vol. 14, N° 49 – A multidisciplinary perspective on the knowledge economy