

Historia i polityka w ujęciu filozoficznym

Historia i polityka w ujęciu filozoficznym

Redakcja:
Paulina Szymczyk
Monika Maciąg

Lublin 2018

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdecznie podziękowania
dla zespołu Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje
oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.**

Recenzentami niniejszej monografii byli:

- dr hab. Małgorzata Kowalewska, prof. nadzw. UMCS
- dr Dorota Litwin-Lewandowska
- dr Marzena Myślińska
- dr Rafał Patryn
- dr Łukasz Pilarz
- ks. dr Andrzej Sołtys

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65932-23-5

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Piotr Obacz

Współczesna myśl pluralistyczna – między filozofią polityczną a teorią polityki..... 7

Małgorzata Jantos

Odpowiedzialność państwa... Czy państwo jest gwarantem bezpieczeństwa?
(filozofia liberalna i libertariańska) 20

Stanisław Łojek

Władza, krytyka, opór. Foucault o wolności 31

Filip Gołaszewski

Zagadnienie oczywistości na przykładzie rozprawy konkursowej Mosesa Mendelssohna
O oczywistości w naukach metafizycznych..... 50

Michał Wieczorkowski

Pytanie o kryterium poprawności wykładni prawa w świetle neopragmatyzmu
Stanley'a Fisha..... 61

Michał Piastowicz

Polityka wyznaniowa papieża Piusa XI 81

Maria Łojek-Kurzętkowska

Podmiotowość, tożsamość, biopolityka..... 90

Łukasz Chodorowski

Syntetyczne ujęcie ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat nasciturusa w kontekście
historyczno-prawnym..... 99

Indeks Autorów 113

Współczesna myśl pluralistyczna – między filozofią polityczną a teorią polityki

1. Wprowadzenie

Dorobek naukowy współczesnych pluralistów wydaje się dość eklektyczny – nie są to ani ściśle filozoficzne koncepcje, jak np. w przypadku klasycznych pluralistów amerykańskich, angielskich, francuskich czy niemieckich, ani też ściśle empiryczne teorie, jak np. autorstwa Roberta Dahla i innych, wzorujących się na nim badaczy. Choć elementy normatywne i wartościujące wciąż są istotnymi cechami wywodów współczesnych pluralistów, to daje się odnotować wyraźna tendencja do przedstawiania pluralistycznych opracowań w formie charakterystycznej dla teorii politycznych.

Niejednorodna natura pluralistycznego dorobku może być co prawda rezultatem preferowanych form prezentowania ustaleń naukowych, ale zdaje się również wynikać zarówno z poczucia związku z pluralistyczną tradycją filozoficzną z jednej strony, z drugiej zaś z obowiązującymi kryteriami naukowości, które jednoznacznie wskazują, iż wiedzę naukową należy prezentować przede wszystkim w formie i językiem teorii.

W niniejszym opracowaniu postawiono tezę, iż współczesnemu pluralizmowi bliżej jest do obszaru teorii polityki, aniżeli do filozofii polityki i starano się to twierdzenie uzasadnić na przykładzie trzech, mało znanych w warunkach nauki polskiej, koncepcji pluralistycznych: *parallel structure thesis* (PST) Victora M. Muñiza-Fraticellego², teorii pluralizmu Williama E. Connolly'ego³ oraz koncepcji hiper-pluralizmu i wielowymiarowej demokratycznej wspólnoty politycznej autorstwa Alessandro Ferrary⁴. Omówione w artykule, siłą rzeczy bardzo skrótowo, propozycje wymienionych autorów wykraczają poza granice filozoficznej spekulacji i wyraźnie zmierzają w kierunku teoretycznej systematyzacji, co czyni je atrakcyjnymi punktami odniesienia w badaniach politologicznych.

2. Współczesna myśl pluralistyczna – cechy wyróżniające⁵

Termin „myśl polityczna” należy w tym kontekście utożsamiać po prostu ze „specyficznym rodzajem refleksji nad polityką”⁶ i rozumieć jako „rodzaj myśli, których przedmiotem jest polityka”⁷. Myśl polityczna może być podstawą

¹ piotr.obacz@wp.pl, politolog, członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

² Profesor nauk politycznych i prawa Uniwersytetu McGill w Montrealu.

³ Profesor nauk politycznych Uniwersytetu Johna Hopkinsa w Baltimore.

⁴ Profesor filozofii politycznej Uniwersytetu Rzymskiego Tor Vergata.

⁵ Obszerny przegląd piśmiennictwa poświęconego pluralizmowi oraz przegląd dawniejszych i najnowszych koncepcji filozoficznych i teoretycznych pluralizmu – Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna” w świetle wybranych koncepcji pluralizmu politycznego*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr hab. Wawrzyńca Konarskiego, prof. UJ, Kraków 2017, s. 16-18 i 28-49. Pod pojęciem „współczesna” rozumie się natomiast koncepcje najnowsze, nie zaś historyczne lub pierwotne. Jednocześnie artykuł przekracza granice stanowisk szczegółowych w ramach nurtu pluralistycznego, przez co zmierza do ogólnych wniosków na temat pluralizmu jako stanowiska naukowego.

⁶ Szahaj A., Jakubowski M. N., *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 7.

⁷ Tamże.

indywidualnych lub zbiorowych działań politycznych, przyjmując np. formę ideologii lub doktryny politycznej; może też być przedmiotem lub podstawą systematycznych badań naukowych jako zespół założeń dotyczących organizacji państwa i społeczeństwa, życia społeczno-politycznego w ogóle⁸.

W przypadku pluralizmu można przyjąć, iż tradycja tego nurtu – łącznie filozoficzna, empiryczna i teoretyczna – wykształciła swoistą „doktrynę pluralizmu”, określającą najważniejsze założenia pluralistycznej perspektywy i analizy, kierunki i cele dociekań naukowych związanych z pluralizmem. Przekonująco, bowiem w sposób usystematyzowany i w postaci teorii, wyłożył to V. M. Muñiz-Fraticelli. Zgodnie z tą propozycją, pluralizm należy ujmować w sposób jednolity, sprzęgając, nie zaś wydzielając różne wymiary pluralizmu obecne w rzeczywistości społecznej: pluralizm polityczny, pluralizm etyczny, pluralizm prawny. Jedyne na tej podstawie, twierdzi kanadyjski badacz, można sformułować wiarygodne teorie i solidne podstawy dociekań naukowych. Należy zgodzić się z Autorem, iż pluralizm ma, zaś argumentacja pluralistyczna powinna mieć strukturę paralelną, tj. wskazane trzy domeny pluralizmu występują jako komplementarne wobec siebie, określając tym samym charakter życia społeczno-politycznego. Pluralizm w każdym z tych trzech wymiarów osobno (politycznym, etycznym, prawnym) oraz łącznie można scharakteryzować za pomocą następujących weryfikowalnych twierdzeń: po pierwsze, istnieje wiele różnorodnych źródeł władzy i społecznych „nośników” wartości (twierdzenie o pluralności); po drugie, wszystkie one są niewspółmierne i nieredukowalne jedno do drugiego (twierdzenie o niewspółmierności); po trzecie zaś, różnice między nimi i wykształcające się na tym tle konflikty rodzą wyzwania dla politycznego wyboru, który skutkować może tym, że jedna grupa coś straci, podczas gdy druga coś zyska (twierdzenie o tragicznym konflikcie lub stracie)⁹. W praktyce wymienione trzy założenia występują we wszystkich koncepcjach pluralistycznych, przesądzając o „naturze” i wyróżnikach myśli pluralistycznej oraz pluralistycznych analiz.

Uwaga badacza zgłębiającego pluralistyczny sposób myślenia i/lub chcącego zaangażować się w analizy pluralistyczne, zostaje ukierunkowana na takie problematyki jak: różnorodność społeczna i polityczna; źródła władzy i wpływu politycznego; osobowość i tożsamość grup; pozycje umożliwiające w danym społeczeństwie podejmowanie decyzji władczych lub wpływania na nie; konflikty interesów i wartości; napięcia i podziały społeczno-polityczne; pluralizm społeczno-polityczno-etyczny a demokracja, polityka i władza; *consensus*. Perspektywa pluralistyczna posiada wiele walorów, m.in. ten, iż uwypukla znaczenie takich czynników, jak wielość, konflikt czy niewspółmierność, otwierając tym samym szerokie spektrum możliwych dociekań naukowych, a także dostarczając klarownych kryteriów interpretacji i oceny obserwowanych zjawisk społeczno-politycznych.

Należy mieć przy tym jednak na względzie to, iż tak zaprezentowane naukowe stanowisko pluralistyczne, a także współczesne teorie pluralizmu i pluralistyczna filozofia, „nie jest rzeczywistością, lecz po prostu jedną z wersji rzeczywistości. Mówiąc inaczej, jest to pewna opowieść, mająca własną wymowę i charakter”¹⁰.

⁸ Sokół W., Żmigrodzki M. (red.), *Encyklopedia politologii. Tom 1: Teoria polityki*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 1999, s. 194 („myśl polityczna”).

⁹ Muñiz-Fraticelli V. M., *The Structure of Pluralism*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 11, 20, 29, 183.

¹⁰ Runciman D., *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. xiii.

3. Rozdzielność filozofii politycznej i teorii polityki

Część autorów wyraża pogląd, iż „nie wydaje się (...), aby zabiegi mające na celu odróżnienie filozofii politycznej od teorii polityki przyniosły dzisiaj satysfakcjonujące efekty”¹¹. Co więcej, liczne są przykłady tekstów naukowych, które nie tyle nawet łączą dociekania filozoficzne z celami teoretycznymi, co po prostu nie czynią między nimi rozróżnienia i rozważania z nazwy teoriopolityczne bywają w istocie filozoficzne¹². Źródłem przykładów może być tu zwłaszcza amerykańska tradycja politologiczna, gdzie „dominuje zamienne używanie terminów »teoria polityki« (political theory) i »filozofia polityki« (political philosophy)”¹³. Zagadnienie rozdzielności filozofii politycznej i teorii polityki lub ich tożsamości to jednak nie tylko kwestia nazewnictwa, lecz przede wszystkim problem sposobu dochodzenia do ustaleń, do wiedzy na temat zjawisk społeczno-politycznych¹⁴, gdzie teoria polityki musi bazować na ścieżce empirycznej¹⁵, natomiast filozofia polityczna¹⁶ stanowi formę argumentacji moralnej, opartej na moralnych i politycznych intuicjach¹⁷. Jest to w istocie wybór między doświadczalnym badaniem przejawów życia politycznego a ich racjonalną, krytyczną interpretacją – jest to też, odpowiednio, wybór odmiennych środków¹⁸. To jednak, czy nie sposób próbować pogodzić tych dwóch gatunków uprawiania nauki i to, co z takich prób może wyjść, to osobna kwestia – ściśle związana z tematem niniejszego opracowania, o czym dalej.

¹¹ Szahaj A., Jakubowski M. N., dz. cyt., s. 9.

¹² Tamże.

¹³ Węgrzecki J., *Filozofia a teoria polityki*, [w:] Antoszewski A., Dumala A., Krauz-Mozer B., Radzik K. (red.), *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 101. Zob. także Krauz-Mozer B., *Spór o model metodologiczny nauki o polityce*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1991, s. 19-26.

¹⁴ Dodatkowo, nie bez znaczenia jest – choć nie mając tu zasadniczego wpływu – poczucie przynależności dyscyplinarnej badacza (filozofia – politologia) oraz przywiązanie do właściwych dyscyplinom paradygmatów i metod naukowych. Zob. Sokół W., Żmigrodzki M. (red.), dz. cyt., s. 199 („nauki polityczne”) i 229 („politologia”); Hartman J. (red.), *Słownik filozofii*, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009, s. 60-63 („filozofia”), 63-64 („filozofia a nauka”), 65-67 („filozofia a socjologia”), 76 („filozofia naukowa”), 76-77 („filozofia polityczna”).

¹⁵ Buttolph-Johnson J., Reynolds H. T., Mycoff J. D., *Metody badawcze w naukach politycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 43-56; Krauz-Mozer B., *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 24-25, 34-51, 62-86; Blok Z., *Teoria polityki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1998, s. 11-22; Węgrzecki J., dz. cyt., s. 101-107.

¹⁶ Dyskusję wokół problemu „filozofia polityki czy filozofia polityczna” obszernie zaprezentowano w: Zdybel J., Zdybel L., *Wprowadzenie. Filozofia polityki czy filozofia polityczna?*, [w:] Zdybel J., Zdybel L. (red.), *Filozofia polityki współcześnie*, Universitas, Kraków 2013, s. 7-48.

¹⁷ Węgrzecki J., dz. cyt., s. 102.

¹⁸ Nocoń J., Laska A., *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2005, s. 14-18.

4. Przechył współczesnej myśli pluralistycznej w kierunku filozofii politycznej – Alessandro Ferrara¹⁹

„W strukturze badań politologicznych przedmiotem filozofii politycznej (jako naukowej refleksji) jest (...) aspekt aksjologiczny polityki, tj. wartości i normy życia politycznego. (...) Najczęściej bowiem filozofowie polityczni za przedmiot swych rozważań obierali normy i wartości życia społecznego”²⁰. Filozofia oznacza zasadniczo, co wymaga podkreślenia, „myśl normatywną”, której najważniejszą cechą jest wartościowanie. Jest to czynnik, który odróżnia ten rodzaj aktywności intelektualnej od „myśli empirycznej”, która z kolei dostarcza podstaw dla formułowania teorii naukowych²¹. I tak, jako główne cele filozofii politycznej wskazuje się m.in.: rozważanie celów polityki oraz tego, czym jest dobre społeczeństwo²², „identyfikowanie typów instytucji politycznych, jakie powinniśmy posiadać, chociażby ze względu na dane nam w punkcie wyjścia kulturę lub społeczeństwo”²³.

Pluralistyczna koncepcja demokracji autorstwa Ferrary wychodzi od przesłanek empirycznych – faktu różnorodności i (hiper)pluralizmu społecznego współczesnych państw Zachodu, lecz zawarte w niej odwołanie do tradycji Rawlsowskiego liberalizmu politycznego oraz sugestie m.in. w postaci twierdzenia o wartości wielowymiarowej demokratycznej wspólnoty politycznej, określają jej ściśle normatywny charakter. I choć koncepcja ta bliska jest formule filozoficznej – dotyczy bowiem „idei i zasad organizacji życia zbiorowego, właściwych mu celów i rozwiązań instytucjonalnych”²⁴, to skupia się również na kwestii realnej efektywności współczesnych demokracji, „sprawności praktycznego działania w sferze publicznej”²⁵.

Ferrara wprost wyraża pogląd o potrzebie wzmocnienia pluralizmu w ramach współczesnej demokracji – mówi tu o potrzebie pluralistycznej wersji demokracji. W ocenie tego Autora, jest to wiarygodny sposób wyjścia naprzeciw dynamicznym zmianom społecznym współczesnych państw i społeczeństw. Ferrara podnosi w tym

¹⁹ Zob. również Obacz P., *Polityczna kultura otwartości w warunkach hiper-pluralizmu. Rozważania na podstawie pluralistycznej teorii demokracji Alessandro Ferrary*, [w:] Gul-Rechlewicz V. (red.), *Wielość kultur. Między dialogiem a konfliktem*, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach – monografia w przygotowaniu, publikacja zaplanowana na rok 2018, oraz Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna”...*, s. 55-59, 200-217.

²⁰ Krauz-Mozer B., *Spór o model metodologiczny...*, s. 22. Autorka trafnie identyfikuje trzy najważniejsze obszary filozofii politycznej: analizy idei politycznych, normatywna filozofia polityczna (namysł nad normami i wartościami życia społecznego i przedstawianie wyników dociekań w postaci spójnych formuł normatywnych), „stosowana filozofia polityczna” (ocena zjawisk z punktu widzenia określonych wartości) – tamże, s. 20-21.

²¹ Goodin R. E., Pettit F., *Wstęp*, [w:] Goodin R. E., Pettit F. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i wiedza, Warszawa 2002, s. 13.

²² Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 295-311.

²³ Goodin R. E., Pettit F., dz. cyt., s. 14. Robert Goodin słusznie zwraca przy tym uwagę, iż „jedną z najważniejszych lekcji, jakie współczesna filozofia polityczna może wynieść ze współczesnej nauki o społeczeństwie, głosi, że nie możemy propagować dowolnych wartości wedle naszego uznania, w przekonaniu, że na pewno znajdą się rozwiązania instytucjonalne pozwalające na realizację każdej z nich” – Goodin R., *Nauka o polityce*, [w:] Goodin R. E., Pettit F. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, s. 211.

²⁴ Murawski K., *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 1.

²⁵ Tamże.

kontekście trzy ważne argumenty, które można odczytać jako pewne zastrzeżenia konceptualne oraz jako swoiste zalecenia praktyczne. Po pierwsze, jeśli faktycznie ceni się pluralizm, to należy uznać go we wszelkich jego przejawach czy wymiarach – politycznym, etycznym, prawnym, kulturowo-społecznym. Po drugie, argumentacja za bardziej pluralistyczną demokracją oraz argumentacja pluralistyczna w polityce winny same cechować się pluralizmem. Oznacza to, iż te rodzaje argumentacji powinny odzwierciedlać różne domeny pluralizmu, ale i uznawać wielość pluralizmów oraz różnorodność możliwych uzasadnień pluralizmu, jak również przyjąć, iż zawsze będzie trzeba rozważyć również niepluralistyczne racje polityczne, które będą kolidować z tymi o charakterze pluralistycznym. Po trzecie, złożoność społeczeństw nakazywałaby przyjąć, iż istotną polityczną wartością jest ujawnianie się i ścieranie różnorodnych koncepcji politycznych. Po czwarte zaś, demokratyczno-pluralistyczna argumentacja powinna uwzględniać wielość demokratycznych etosów, co w perspektywie praktyki politycznej wieść ma do negocjacji porządku demokratycznego.

Ferrara bardzo zdecydowanie odżegnuje się od „monopluralizmu”, czyli takiej postawy, która choć deklaratywnie lub co do charakteru poglądów jest pluralistyczna, jednocześnie wyraża bardzo konkretne oceny moralne i polityczne względem innych, niepluralistycznych postaw. „Elastyczność” postawy pluralistycznej nakazywałaby coś przeciwnego. Co więcej, elastyczna i wewnątrz spluralizowana argumentacja pluralistyczna otwiera nas na warunki społeczne, które Ferrara nazywa hiper-pluralizmem (*hyper-pluralism*). Hiper-pluralizm to pojęcie opisujące sytuację, gdy nie istnieje powszechna zgoda obywateli co do pewnych politycznych wartości i/lub pole porozumienia między różnymi grupami obywateli i rywalizującymi koncepcjami dobra jest zbyt małe, aby utrzymać rozległy *consensus* polityczny. Gdy ludzie nawet radykalnie różniący się od siebie muszą żyć w jednym państwie, uzasadnienia demokracji i pluralizmu wymagają czegoś więcej aniżeli powołania się na pewne zasady, standardy czy normy. Tu Ferrara zaleca „pokorę poznawczą” i postuluje tzw. strategię koniekturalną lub rozumowanie koniekturalne (*conjectural strategy, conjectural reasoning*), które polegają na „wnioskowaniu z założeń, z którymi się nie zgadzamy”, co miałyby być postępowaniem zbliżającym do negocjacji porządku, co z kolei ma redefiniować i wzmacniać interes publiczny.

Rozwinięta, wielowymiarowa różnorodność społeczna, nadająca dynamikę współczesnym społeczeństwom Zachodu, odzwierciedla nieustanne napięcie pomiędzy „innościami”, ścieranie się wartości, które różnie się interpretuje i wywodzi z różnych źródeł. Są to uwarunkowania, które nakazują na nowo przemyśleć znaczenie i kształt wspólnoty politycznej. Według Ferrary, współczesne społeczeństwa zachodnie mają strukturę wielowymiarową (*multivariate structure*), a przemawia za tym ta przesłanka, iż ludzie przynależą do grup wyznających różne wartości i cele i nierzadko ich zdolność do porozumienia jest ograniczona – nie można więc w takiej sytuacji mówić unitarnej wspólnoty politycznej. Pewnym ideałem, przekonuje Autor, jest wielowymiarowa demokratyczna wspólnota polityczna (*multivariate democratic polity*), który to ideał odpowiada warunkom hiper-pluralizmu. Wielowymiarowość wspólnoty politycznej miałaby być wyrażona w tym, iż dzięki pluralistycznej polityce mogłaby się ona składać z a) obywateli, którzy uznają wszystkie najważniejsze reguły ustrojowe i współżycia społecznego dzięki swoim całościowym koncepcjom moralnym, b) obywateli, którzy te reguły uznają i w związku z wyznawanymi

całościowymi koncepcjami moralnymi, i w związku z innymi, pochodnymi regułami, c) obywateli, którzy rozważnie uznają część lub wszystkie reguły²⁶.

Koncepcja Ferrary zdaje się spełniać cel filozofii politycznej w postaci „ustalenia zasad dobra społecznego”²⁷. Jednakże choć Autor jest zaangażowany normatywnie, to jego pluralistyczna interpretacja i pluralistyczne zalecenia nie prowadzą do wskazania wiążących, „najlepszych” podstaw moralnych ładu społeczno-politycznego²⁸.

5. Przechył współczesnej myśli pluralistycznej w kierunku teorii polityki – William E. Connolly i Víctor M. Muñiz-Fraticelli

Connolly, wnikliwy obserwator rzeczywistości społeczno-politycznej i Muñiz-Fraticelli, teoretyk polityki, państwa i prawa, podzielają pogląd, iż pluralizmu nie można ujmować statycznie i jedynie w postaci koncepcji filozoficznych. Potrzebne są nowe kryteria analizy pluralistycznej, ale takie, które będzie można wywieść z usystematyzowanej teorii pluralizmu. Jeśli chodzi o politologię, to „aby możliwe było prowadzenie owocnych badań empirycznych, na przykład nad postawami politycznymi ludzi czy nad charakterem władzy, niezbędne jest rozbudowanie jej teoretycznej części”²⁹. Teoria pluralizmu Connolly’ego (wespół z jego koncepcją demokracji agonistycznej) oraz ta autorstwa Muñiza-Fraticellego, dostarczają wiedzy teoretycznej i na temat tego, jak należy rozumieć pluralizm, i na temat samej perspektywy pluralistycznej. Jak większość teorii, „zasadają się na konstrukcjach wyabstrahowanych z rzeczywistości, które nie są ani opisem ani generalizacją, a celową i systematyczną deformacją zjawisk prowadzącą do stworzenia konstruktów idealnych (...)”³⁰, przy czym obie dostarczają siatkę pluralistycznych kategorii oraz uporządkowanych założeń, gotowych do badań empirycznych³¹. Co charakterystyczne, w obu przypadkach widoczne są odniesienia do filozoficznego sposobu rozumowania (bardziej w pismach Connolly’ego niż Muñiza-Fraticellego), niemniej należy pamiętać o tym, że „generalnie nie jest możliwe uwolnienie się od zajęcia stanowiska filozoficznego”³².

²⁶ Zob. przede wszystkim Ferrara A., *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, a także: Ferrara A., *Foreword*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36(1), 2010; Ferrara A., *Hyper-Pluralism and the Multivariate Democratic Polity*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38(4-5), 2012; Ferrara A., *Introduction*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34(1-2), 2008; Ferrara A., *Introduction*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38(4-5), 2012; Ferrara A., *Judging Democracy in the 21st Century*, No Foundations, vol. 10, 2013; Ferrara A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London – New York 2002; Ferrara A., *Reflexive Pluralism*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36(3-4), 2010.

²⁷ Nocoń J., Laska A., dz. cyt., s. 17.

²⁸ Por. Nocoń J., Laska A., dz. cyt., s. 17.

²⁹ Blok Z., *Teoria polityki*, s. 5.

³⁰ Tamże, s. 16. Por. Blok Z., *Teoria – teorie – wiedza teoretyczna*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011, s. 30-35. Zob. także Baderin A., *Political theory and public opinion: Against democratic restraint*, *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 15(3), 2016, s. 209-233.

³¹ Blok Z., *Teoria polityki*, s. 16-17. Zob. także Hudzik J. P., *Teoria polityki w komentarzach filozoficznych i metodologicznych*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, s. 109-140; Wawrowski Ł., *Funkcje nauki a relacje między teorią a opisem*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, s. 188-203.

³² Krauz-Mozer B., *Spór o model metodologiczny...*, s. 8.

5.1. Teoria pluralizmu Williama E. Connolly'ego³³

Na przestrzeni lat Connolly starał się stworzyć zręby takiej teorii pluralizmu, która sprząłaby i aspekt empiryczny, i normatywny, jednocześnie wykraczając poza tradycyjne amerykańskie oraz „dahlowskie” koncepcje pluralizmu, które rysują się w ocenie Autora jako zbyt „asekuracyjne” wobec problemów współczesności. Poleganie wyłącznie na pluralistycznej filozofii politycznej albo na statycznych obrazach władzy i społeczeństw zamyka drogę aktualizacji i naukowej wiarygodności teorii pluralizmu, a przecież migracje, globalizacja, różnorodne konflikty, sytuacja krajów postkomunistycznych, stwarzają doskonałą okazję do pluralistycznych dociekań. Ich rdzeniem, zdaniem Connolly'ego powinny być: pluralizacja (proces), tożsamości polityczne, różnice i ich implikacje, ewolucja form demokratycznych, etyczny wymiar procesów politycznych, w tym demokratyzacji i pluralizacji (jakie rodzaje politycznych *ethosów* się kształtują). Postulat zwrócenia teorii pluralizmu na tory badania m.in. tych procesów i zjawisk może pozwolić pluralistom uniknąć pułapki naukowego „konserwatyzmu” i, co ważniejsze, braku rozpoznania (*misrecognition*) politycznych tożsamości, istniejących różnic, czy osi sporów.

Connolly sugeruje następujący ogólny temat teoretyczny do weryfikacji empirycznej: czy istnieje praktyka demokratyczna lub forma polityki w ramach demokracji, która wychodziłaby naprzeciw konsekwencjom problematycznych relacji wynikających z tożsamości i różnicy? Otóż teoria pluralizmu powinna pomagać rozpoznać istniejące współzależności podmiotów życia społeczno-politycznego oraz zachodzące między nimi napięcia, a także pozwalać sformułować na bazie obserwacji i odpowiedzi na postawione wyżej pytanie pewien model teoretyczny, który odwzorowywałby określony aspekt rzeczywistości społecznej.

Dla Connolly'ego modelem takim jest demokracja agonistyczna (od gr. *agōn* – spór, walka). Demokracja agonistyczna, tłumaczy Autor, wyraża istniejące antagonizmy, identyfikuje i instytucjonalizuje rywalizację, konflikty i roszczenia wynikające z tożsamości i różnicy między podmiotami społeczno-politycznymi. Connolly dostrzega tu podstawę dla opisu, interpretacji i oceny polityki państwa. Praktyka polityczna zgodna z modelem demokracji agonistycznej odzwierciedla świadomość niezbędności tożsamości, ale nie daje powodów, by tożsamości dogmatyzować, ujawnia konflikty, ale angażuje się, by wypełnić je troską i pamięcią o współzależnościach między grupami społecznymi. Model demokracji agonistycznej cechuje bezwarunkowość – nie ma tam, niczym w koncepcji filozoficznej, warunków etyczno-politycznych, jakie można by postawić aktorom społeczno-politycznym. Connolly zwraca natomiast uwagę na co innego: czy demokratyczna praktyka polityczna wychodzi naprzeciw tendencjom pluralizacyjnym (dążeniom różnorodnych grup do zmiany lub renegotiacji porządku politycznego)? czy jest ona polityką pluralistyczną? Autor odwołuje się tu do fundamentalnych założeń pluralistycznych, tj. o pluralności podmiotów, o niewspółmierności i o konieczności mediacji lub negocjacji. Jako politykę pluralistyczną można ocenić taką, która stwarza realną przestrzeń albo ujawniania się nowych tożsamości i wstępowania ich do nurtu publicznego, albo też wykształcania się nowych tożsamości ze starych podziałów,

³³ Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna”...*, s. 59-69, 218-227.

napięć, konfliktów (jest to tzw. „polityka stawania się” – *politics of becoming* lub polityka „pluralistycznego ustanawiania” – *politics of pluralistic enactment*). Nie bez znaczenia pozostaje również kwestia kultury politycznej – tu Connolly wprowadza takie pojęcia jak: „niechętny szacunek”/„agonistyczny szacunek” (*agonistic respect*) i *critical responsiveness*. Agonistyczny szacunek to cecha kultury politycznej, która wynika z rozbudowanej świadomości współzależności podmiotów, zaś *critical responsiveness* rozumieć należy jako gotowość do przyjęcia czegoś lub kogoś, swoistą otwartość i wrażliwość na inność, oparte na krytycznym (lub nie bezkrytycznym) podejściu do otoczenia społecznego. *Agonistic respect* i *critical responsiveness* ujmuje Connolly jako komponenty czegoś, co nazywa etosem pluralistycznym (a np. Ferrara etosem demokratycznym)³⁴.

Connolly prezentuje stanowisko, które można określić jako empiryczno-normatywne stanowisko teoretyczne. Sam Autor mówi o nim jako perspektywie „ontopolitycznej”. Zawiera ona założenia dotyczące form ludzkiego funkcjonowania oraz ludzkich potrzeb i możliwości, przy czym jednocześnie nie forsuje żadnej ogólnej, nadrzędnej zasady, której powinno podlegać życie społeczno-polityczne.

5.2. Struktura pluralizmu według Víctora M. Muñiza-Fraticellego³⁵

Kanadyjski badacz podjął się przedsięwzięcia inwentaryzacji, uporządkowania dorobku współczesnej myśli pluralistycznej i jednocześnie uteoretycznienia wiedzy, nadania jej ram naukowej teorii politycznej³⁶. Jego ambicją było stworzenie na poziomie teorii jednolitej argumentacji pluralistycznej. Uwzględniając krytykę kierowaną wobec pluralistów, Muñiz-Fraticelli podjął próbę sformułowania „holistycznej”, skonsolidowanej teorii pluralizmu, uwzględniającej różne wymiary pluralizmu i precyzyjnie określającej założenia perspektywy pluralistycznej. Choć już wcześniej podobne starania miały miejsce³⁷, dopiero koncepcja PST wydaje się wychodzić naprzeciw postulatowi „konceptualnej spójności pluralizmu”.

Muñiz-Fraticelli wychodzi z założenia, iż pluralizm powinien być pojmowany w sposób jednolity, tj. niezależnie czy mowa jest o politycznym, etycznym lub prawnym jego wariancie, co z kolei winno znaleźć odzwierciedlenie w nauce (we właściwej teorii). Autor podkreśla bowiem, iż struktura argumentacji pluralistycznej jest zasadniczo wszędzie taka sama, niezależnie od kontekstu instytucjonalnego. Po pierwsze, opiera się ona na założeniu pluralności społecznej, pluralności źródeł władzy i fenomenów normatywnych. Po drugie, polega na założeniu o nieredukowalnej złożoności rzeczywistości ludzkiej oraz niewspółmierności podmiotów. Po trzecie zaś,

³⁴ Connolly W. E., *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002; Connolly W. E., *Pluralism*, Duke University Press, Durham 2005; Connolly W. E., *Rethinking The Ethos of Pluralization*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 24(1), 1998; Connolly W. E., *The Challenge to Pluralist Theory*, [w:] Connolly W. E. (ed.), *Pluralism in Political Analysis*, Aldine Transaction, New Brunswick – London 2010; Connolly W. E., *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995. Zob. także Chambers S. A., Carver T., *William E. Connolly. Democracy, Pluralism and Political Theory*, Routledge, London – New York 2008.

³⁵ Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna”*..., s. 50-55, 181-199.

³⁶ Por. Nocoń J., Laska A., dz. cyt., s. 23-24.

³⁷ Zob. np. Hirst P. Q., *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Cambridge 1994; Hirst P. Q., Khilnani S. (eds.), *Reinventing Democracy*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.

przyjmuje założenie, iż rozpoznanie i decyzje o tym, co jest dobre lub złe, właściwe lub niewłaściwe, są działaniem niezwykle trudnym przez złożoność i niejednoznaczność zjawisk społecznych, co może wieść do tragicznych dylematów i nieodwracalnych strat. Pluralistyczne założenia i argumenty mają tę samą strukturę, niezależnie czy odnoszą się do pluralizmu grup i pluralizmu społecznych źródeł władzy, pluralizmu etycznego czy źródeł legalności. Idąc dalej, Muñiz-Fraticelli przekonuje, iż podobieństwo argumentów pluralistycznych – ich treściowych „rdzeni” – niezależnie od wymiaru politycznego, etycznego, prawnego, daje solidne podstawy do tego, by ekstrapolować twierdzenia o pluralności, o niewspółmierności i o tragicznych dylematach i stracie na wszystkie rodzaje pluralizmu.

Taki właśnie sposób rozumowania doprowadził Autora do sformułowania *parallel structure thesis*, funkcjonującej jako ogólne teoretyczne wyjaśnienie pluralizmu oraz argumentacji pluralistycznej. Dodać jednak warto, iż ta swoista spójność teorii pluralizmu w znacznej mierze zależy od badacza, co oznacza, że jeśli decydujemy się przeprowadzić analizę pluralistyczną, musimy przyjąć wszystkie naczelnne założenia pluralistyczne niezależnie od domeny, którą się zajmujemy.

6. Wnioski

„Pluralizm w sensie teoretycznym może posiadać opisowy i normatywny charakter, czyli odzwierciedlać istniejący stan rzeczy lub wskazywać postulowany stan”³⁸. Przedstawione trzy koncepcje zdają się mieć naturę „mieszaną”, łącząc charakterystyki opisowe z postulatami normatywnymi. Co więcej, sprzęgają one dwojakie rozumienie pluralizmu – pluralizmu jako pewien nurt myślenia o polityce i jako mechanizm życia politycznego³⁹.

Autor niniejszego opracowania jest skłonny twierdzić, m.in. na podstawie zaprezentowanych tu koncepcji, iż współczesna myśl pluralistyczna w coraz większym stopniu nabiera charakteru teoriopolitycznego⁴⁰, w pewnej mierze wycofując się z jednoznacznie filozoficznych rozważań. Jeśli chodzi o propozycje autorstwa Muñiza-Fraticellego, Connolly’ego i Ferrary, różnią się one jednak stopniem uteoretycznienia (bliskości do kryteriów teorii politycznej): w jednym przypadku mamy do czynienia z istotnie normatywnym, „normatywno-teoretycznym” podejściem, bliskim filozofii politycznej (Ferrara), w kolejnym – z wyraźnie mieszanym, empiryczno-normatywnym (Connolly), zaś w trzecim – z formułą ściśle teoriopolityczną. Wszystkie one zachowują przy tym ścisły związek z rzeczywistością i nie są „pozbawione faktycznych odniesień politycznych”⁴¹. Co szczególnie istotne, stanowią użyteczne, „elastyczne” narzędzia

³⁸ Karwat M., Ziółkowski J. (red.), *Leksykon pojęć politycznych*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 223 („pluralizm polityczny”). Zob. także Tobiasz M., *Pluralizm polityczny w teorii i praktyce współczesnych demokracji*, [w:] Tobiasz M. (red.), *Antynomie i paradoksy współczesnej demokracji*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2016, s. 74.

³⁹ „Określenie ‘pluralizm’ odnosi się zarówno do określonej wizji rzeczywistości politycznej w pewnych doktrynach, jak i do mechanizmu życia politycznego opartego na ujawnianiu i harmonizowaniu różnorodności, na uznaniu równoprawności rozbieżnych interesów, poglądów i dążeń” – tamże. Zob. również np.: Sokół W., Żmigrodzki M. (red.), dz. cyt., s. 224-225 („pluralizm polityczny”).

⁴⁰ Autor podziela tu pogląd M. Tobiasza, który traktuje pluralizm właśnie jako teorię, mówi On o teorii pluralizmu – Tobiasz M., dz. cyt., s. 68-81.

⁴¹ Tamże, s. 68.

analizy politycznej⁴². Właśnie ze względu na to, współczesny pluralizm powinien zmierzać w kierunku teorii polityki i umacniać swoją pozycję ramach tej subdyscypliny politologicznej.

Gdyby chcieć określić, jakim rodzajem teorii politycznej jest teoria pluralizmu, dwie możliwości prezentują się wiarygodnie, przy czym wszystko zależy od czynników natury metodologicznej i próby przesądzenia tej kwestii nie wydają się w tym miejscu niezbędne. Po pierwsze, można by przyjąć, iż teoria pluralizmu bliska jest aspektowej teorii ogólnej. „Aspektowe teorie ogólne to próby naświetlenia fenomenu polityki ujmowanej jako całość, ale osadzonej w kontekście innych zjawisk, przez pryzmat założeń i kategorii głównie socjologicznych, prawnych, ekonomicznych, psychologicznych, prakseologicznych, cybernetycznych. Zmierzają one do wyjaśnienia całokształtu polityki, ale na podstawie takiego punktu wyjścia, że przypisuje się pewnemu rodzajowi czynników (i odpowiednio pojęć) rolę decydującą; np. zakłada się, że to właśnie dany rodzaj czynników określa (definiuje i warunkuje) pozostałe, reguluje ich współzależność itd.”⁴³. Dominantą tematyczną pluralistycznej aspektowej teorii ogólnej byłaby w tym przypadku np. dyspersja władzy w społeczeństwie, zaś dominantą czynnikową lub wskaźnikową np. pluralizacja⁴⁴.

Z drugiej strony, można ewentualnie ocenić teorię pluralizmu jako teorię makrosyndromów w ramach integralnej teorii szczegółowej⁴⁵. „Integralne teorie szczegółowe zmierzają do całościowego ujęcia wielowymiarowych zjawisk politycznych (...), których struktura jest złożona nie tylko pod względem ilościowym (liczby składników), ale również pod względem jakościowym (nietożsamość jakości elementów i jakości całości). (...) tu chodzi o układy relacyjne między zjawiskami o nietożsamym statusie ontycznym, np. między decyzjami a zachowaniami; (...) między integracją i porozumieniem a konfliktem itd.”⁴⁶. Zaś teorie makrosyndromów (metarelacji) dotyczą „urządzeń i rozwiązań makrospołecznych, procesów (...)”⁴⁷.

6.1. Pluralizm jako „teoria normatywna”?

Można również spojrzeć na powyższy wniosek – o „pro-teoretycznym” nachyleniu współczesnych dociekań pluralistycznych – z nieco innej perspektywy. Omówione koncepcje są swoistymi „opowieściami o tym, jak wygląda rzeczywistość polityczna i dlaczego zachodzą w jej ramach takie, a nie inne fakty, zjawiska czy procesy”⁴⁸, podsuwającymi kryteria interpretacji określonych zjawisk, określającymi kryteria oceny polityki, udzielające autorskich odpowiedzi, jakie środki działania politycznego są adekwatne do opisywanych uwarunkowań. Pojawiają się przy tym dwa ważne pytania: czy to właśnie nie lokuje ich w nurcie normatywnej teorii polityki?, a jeśli tak, to jak to należy rozumieć?

Teoria normatywna nie zawsze jest tożsama, choć można spotkać i takie opinie, z ideologią polityczną, choć istotnie wyrażają określone punkty widzenia na spawy

⁴² Czego przykładem m.in. opracowanie Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna”...* Na temat analizy politycznej zob. np. Sokół W., Żmigrodzki M. (red.), dz. cyt., s. 27.

⁴³ Karwat, M., *Rodzaje teorii w nauce o polityce*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, s. 84.

⁴⁴ Por. tamże, s. 85-86.

⁴⁵ Nie można by jej uznać natomiast za teorię sfer życia politycznego, ale za typologiczną teorię ogniw strukturalnych i elementów polityki.

⁴⁶ Karwat, M., *Rodzaje teorii w nauce o polityce*, s. 89.

⁴⁷ Tamże, s. 90.

⁴⁸ Nocoń J., Laska A., dz. cyt., s. 15.

społeczno-polityczne⁴⁹; składają się jednak przede wszystkim z twierdzeń dotyczących tego, jak być powinno lub jakby mogło być, a nade wszystko są albo gotowymi interpretacjami zjawisk, albo są punktami wyjścia do własnych interpretacji w określonym duchu⁵⁰. Pluralizm posiada znaczącą tradycję filozoficzną, przy czym obecnie pluraliści nie podejmują np. rozważań natury ontologicznej, skupiając się na opisie zjawisk i procesów oraz wyjaśnianiu ich i interpretacji z perspektywy kategorii pluralistycznych. Doskonale rozumiejąc „presję” paradygmatu empirycznego w nauce, pluraliści przesunęli akcent w swych dociekaniach na deskrypcję i analizę. Współczesne koncepcje pluralistyczne nie są więc teoriami normatywnymi w ścisłym sensie tego pojęcia⁵¹, jakkolwiek komponent normatywny jest tam wyraźny i trwały.

Zamiast określać teorię pluralizmu mianem teorii normatywnej, znacznie bezpieczniej byłoby zakwalifikować ją – albo po prostu pewne jej autorskie odmiany – do grupy teorii rozumianych jako „określony schemat interpretacji pewnego zjawiska, związany z jakimś paradygmatem, jako względnie spójna i jednoznaczna koncepcja czegoś”⁵². Tak pojęta teoria stanowi schemat pojęciowo-interpretacyjny, a w grę wchodzi „rozpatrywanie polityki w określonej optyce, przez pryzmat określonych czynników uznanych za kluczowe, dominujące, określające charakter, stan czy przemiany wszystkiego, co podlega ich oddziaływaniu”. I dalej „Wyjaśnienia zjawisk z danej perspektywy mogą być częściowe, jednostronne i niekompletne, jednakże sama ta perspektywa jest spójna i konsekwentna, jeśli została oparta na wyrazistym systemie założeń opisowo-modelowych oraz definicyjnych”⁵³. Wydaje się, iż mogłaby to być właściwa charakterystyka współczesnej teorii pluralizmu.

Literatura

von Beyme K., *Współczesne teorie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

Blok Z., *Teoria polityki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1998.

Blok Z., *Teoria – teorie – wiedza teoretyczna*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.

Buckler S., *Teoria normatywna*, [w:] Marsh D., Stoker G. (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Buttolph-Johnson J., Reynolds H. T., Mycoff J. D., *Metody badawcze w naukach politycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Chambers S. A., Carver T., *William E. Connolly. Democracy, Pluralism and Political Theory*, Routledge, London – New York 2008.

Connolly W. E., *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002.

Connolly W. E., *Pluralism*, Duke University Press, Durham 2005.

Connolly W. E., *Rethinking The Ethos of Pluralization*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 24(1), 1998, s. 93-102.

⁴⁹ von Beyme K., *Współczesne teorie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 37.

⁵⁰ Buckler S., *Teoria normatywna*, [w:] Marsh D., Stoker G. (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 173-194.

⁵¹ von Beyme K., dz. cyt., s. 40-63

⁵² Karwat M., dz. cyt., s. 76.

⁵³ Tamże, s. 78-79.

- Connolly W. E., *The Challenge to Pluralist Theory*, [w:] Connolly W. E. (ed.), *Pluralism in Political Analysis*, Aldine Transaction, New Brunswick – London 2010.
- Connolly W. E., *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995.
- Ferrara A., *Democracies in the Plural: A Typology of Democratic Cultures*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 41(4-5), 2015, s. 393-402.
- Ferrara A., *Foreword*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36(1), 2010, s. 5-7.
- Ferrara A., *Hyper-Pluralism and the Multivariate Democratic Polity*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38(4-5), 2012, s. 435-444.
- Ferrara A., *Introduction*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34(1-2), 2008, s. 5-27.
- Ferrara A., *Introduction*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38(4-5), 2012, 343-349.
- Ferrara A., *Judging Democracy in the 21st Century*, *No Foundations*, vol. 10, 2013, s. 1-22.
- Ferrara A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London – New York 2002.
- Ferrara A., *Reflexive Pluralism*, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36(3-4), 2010, s. 353-364.
- Ferrara A., *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Goodin R., *Nauka o polityce*, [w:] Goodin R. E., Pettit F. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i wiedza, Warszawa 2002.
- Goodin R. E., Pettit F., *Wstęp*, [w:] Goodin R. E., Pettit F. (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i wiedza, Warszawa 2002.
- Hartman J. (red.), *Słownik filozofii*, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009.
- Hirst P. Q., *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Hirst P. Q., Khilnani S. (eds.), *Reinventing Democracy*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.
- Hudzik J. P., *Teoria polityki w komentarzach filozoficznych i metodologicznych*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Karwat, M., *Rodzaje teorii w nauce o polityce*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Karwat M., Ziółkowski J. (red.), *Leksykon pojęć politycznych*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013.
- Krauz-Mozer B., *Spór o model metodologiczny nauki o polityce*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1991.
- Krauz-Mozer B., *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Muñiz-Fraticelli V. M., *Democratic Autonomy*, *Ethics*, vol. 118(4), 2008, s. 746-751.
- Muñiz-Fraticelli V. M., *The Problem of Pluralist Authority*, *Political Studies*, vol. 62(3), 2014, s. 556-572.
- Muñiz-Fraticelli V. M., *The Structure of Pluralism*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Murawski K., *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

Nocoń J., Laska A., *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2005.

Obacz P., *Podział „Polska solidarna – Polska liberalna” w świetle wybranych koncepcji pluralizmu politycznego*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr hab. Wawrzyńca Konarskiego, prof. UJ, Kraków 2017.

Obacz P., *Polityczna kultura otwartości w warunkach hiper-pluralizmu. Rozważania na podstawie pluralistycznej teorii demokracji Alessandro Ferrary*, [w:] Gul-Rechlewicz V. (red.), *Wielość kultur. Między dialogiem a konfliktem*, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach – monografia w przygotowaniu, publikacja zaplanowana na rok 2018.

Runciman D., *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Sokół W., Żmigrodzki M. (red.), *Encyklopedia politologii. Tom 1: Teoria polityki*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 1999.

Szahaj A., Jakubowski M. N., *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Tobiasz M., *Pluralizm polityczny w teorii i praktyce współczesnych demokracji*, [w:] Tobiasz M. (red.), *Antynomie i paradoksy współczesnej demokracji*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2016.

Wawrowski Ł., *Funkcje nauki a relacje między teorią a opisem*, [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii?*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.

Węgrzecki J., *Filozofia a teoria polityki*, [w:] Antoszewski A., Dumala A., Krauz-Mozer B., Radzik K. (red.), *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.

Zdybel J., Zdybel L., *Wprowadzenie. Filozofia polityki czy filozofia polityczna?*, [w:] Zdybel J., Zdybel L. (red.), *Filozofia polityki współcześnie*, Universitas, Kraków 2013.

Współczesna myśl pluralistyczna – między filozofią polityczną a teorią polityki

Streszczenie

Dorobek naukowy współczesnych pluralistów wydaje się eklektyczny – nie są to ani ściśle filozoficzne koncepcje, ani też ściśle empiryczne teorie. Choć elementy normatywne i wartościujące wciąż są istotnymi cechami wywodów współczesnych pluralistów, to daje się odnotować wyraźną tendencję do przedstawiania pluralistycznych opracowań w formie charakterystycznej dla teorii politycznych. W niniejszym artykule wysunięto tezę, iż współczesnemu pluralizmowi bliżej jest do obszaru teorii polityki, aniżeli do filozofii politycznej i starano się to twierdzenie uzasadnić na przykładzie trzech koncepcji pluralistycznych: Victora M. Muñiza-Fraticellego, Williama E. Connolly’ego i Alessandro Ferrary, osadzając rozważania w szerokim kontekście teoriopolitycznym.

Słowa kluczowe: filozofia polityczna, myśl polityczna, pluralizm, teoria polityki

Contemporary pluralist thought – between political philosophy and political theory

Abstract

The works of contemporary pluralists seem to be eclectic – those are not strictly philosophical concepts and not strictly empirical theories, either. Although some normative elements are still evident features of pluralistic dilatations, at the same time there is clear tendency to present studies in the form characteristic for political theories. In this article the author poses the thesis that contemporary pluralism is closer to political theory than to political philosophy, and it was argued on the basis of analysis of three pluralistic conceptions: of Víctor M. Muñiz-Fraticelli, William E. Connolly and Alessandro Ferrara, setting this considerations in a wide theoretical context.

Keywords: pluralism, political philosophy, political theory, political thought

Odpowiedzialność państwa... Czy państwo jest gwarantem bezpieczeństwa? (filozofia liberalna i libertariańska)

1. Wstęp

Już w najwcześniejszych systemach filozoficznych zajmowano się genezą i rolą jaką powinno odgrywać w społeczeństwie państwo. Stało się ono, jako „społeczność doskonała” *societas perfecta* – systemem władzy i prawa. Przystawiane było jako naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszanie się ludzi, gmin dla osiągnięcia dobra wspólnego obywateli. Koncepcja państwa jako systemu prawnego pojawiła się stosunkowo późno. Wcześniej osoba monarchy swoimi decyzjami organizowała społeczność polityczną. Indywidualizm prawny stał się podstawą uformowanej dopiero w XIX wieku koncepcji państwa, jako systemu prawa. Koncepcja ta była następstwem teorii szkoły prawa naturalnego XVII i XVIII stulecia, kiedy dominowały zasady umowy społecznej na tle indywidualizmu prawnego. Pytanie, które stawiali filozofowie dotyczyło, między roli państwa w zagwarantowaniu bezpieczeństwa obywateli. Nurtem we współczesnej myśli politycznej, który dał autonomiczną i bardzo zdecydowaną odpowiedź na tę rolę państwa byli liberałowie i libertarianie, którzy wciąż są jednym z ważnych orientacji w nowożytnej myśli politycznej.

Klasyczna liberalna odpowiedź, od czasów amerykańskiej „Deklaracji niepodległości” do epoki Ludwiga von Misesa, to przyznanie państwu niezbędnego zadania ochrony życia, wolności i własności jako jedynej i podstawowej jego funkcji.

A jednak pisząc o koncepcji państwa w liberalizmie możemy pokazać różne warianty. Ich wspólną cechą będzie minimalizowanie roli państwa w życiu każdego człowieka. Libertarianizm, będący gloryfikacją wolności osobistej, stawiający ją ponad wszystkie inne wartości, jest zakorzeniony w klasycznym liberalizmie. Współczesny libertarianizm odnosi się z dystansem do liberalizmu i dość często go krytykuje. Libertarianizm stanowi skrajną odmianę liberalizmu. Wspiera się na czterech filarach: absolutna wartość indywiduum i wolności jednostkowych, wiara w wolny rynek i jego mechanizmy, ograniczenie roli państwa do „stróża nocnego” oraz odrzucenie dobra wspólnego jako nadrzędnej wartości. Libertarianie cechuje przede wszystkim wysoki kult indywiduum, jako pierwotnego w stosunku do wszelkich wspólnot, organizacji czy instytucji. Ze szczególną podejrzliwością libertarianie odnoszą się do państwa i jego funkcji kontrolnych. Według nich państwo nie powinno kierować gospodarką, gdyż jest to szkodliwe dla rynku. Odrzucają ideę sprawiedliwości społecznej dekretowanej przez państwo. Państwo istnieje tylko po to, by strzec niezbywalnych uprawnień indywiduów: własności prywatnej, bezpieczeństwa, wolności. Ma to być państwo o bardzo ograniczonych kompetencjach. Państwo ma strzec, ale nie ma prawa

¹ Jantos.mal@interia.pl, Zakład Filozofii i Bioetyki, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Jagielloński.

do dystrybucji dóbr i własności. Można mówić o następujących odmianach libertarianizmu: prawicowy (A.F. Hayek), lewicowy (H. Steiner), usprawiedliwiony (R. Nozick), kontraktowy (J. Buchanan), wolnorynkowy (M. Rothbart), utylitarystyczny (M. Friedman).

2. Rola państwa w społeczeństwie

Idąc drogą tytułu niniejszego artykułu zacznijmy od szukania odpowiedzi na kolejne pytania: Czy możliwe jest funkcjonowanie społeczeństwa bez państwowego monopolu na stosowanie przemocy? Ludwig von Mises uważał, że taki monopol jest potrzebny, gdyż według niego rząd powinien robić wszystkie rzeczy, dla których jest potrzebny i dla których został ustanowiony. Co znaczy, że „rząd jest potrzebny do czegoś” i czy oznacza to także, że jest „niezbędny” – czy istotnie rząd został ustanowiony do pełnienia funkcji, jakie przypisuje mu Mises? Funkcje te to według niego ochrona „obywateli przed gwałtownymi i oszukańczymi przestępstwami” i „kraju przed napaścią z zewnątrz”. Mises uważał, że zadaniem rządu jest ściganie oszustów i przestępców, którzy stanowią zagrożenie dla dobrowolnych umów w społeczeństwie. Taka rola państwa wydaje się być uzasadniona, jednak i tu powstaje pytanie: czy tylko państwo jest zdolne pełnić funkcję „stróża nocnego”

W jakich warunkach państwo ze swoim monopolem na stosowanie przemocy byłoby jedynym sposobem na zapewnienie ładu społecznego? Po pierwsze koszty zapewnienia bezpieczeństwa musiałyby przerastać każdą indywidualną jednostkę czy grupę jednostek, w związku z czym nie byłyby one sobie w stanie zapewnić stosownej ochrony przed przemocą i oszustwami innych. Wystarczyłoby wykazanie, że samych tylko najbiedniejszych członków społeczeństwa nie byłoby stać na zapewnienie sobie bezpieczeństwa i wolności, lub że bezpieczeństwo scedowane na państwo generuje niższe koszty, niż dostarczane przez podmioty rynkowe. Po drugie, istnienie państwowego aparatu policyjnego byłoby konieczne, jeżeli jego brak spowodowałby nasilenie się przestępczości. Po trzecie – pozostawienie sektorowi prywatnemu kwestii bezpieczeństwa i ochrony skutkowałoby stanem permanentnej wojny między agencjami ochrony i destrukcyjną anarchią.

Minarchiści, tacy jak Robert Nozick, uważają, że interwencjonizm państwowy jest moralnie zły i można go akceptować tylko w wyjątkowych wypadkach. Głoszą, że człowiek ma wolność korzystania z własności zdobytej własną pracą lub dziedziczeniem. Państwo minimum ma pełnić rolę „stróża nocnego”. Ma bronić nas i naszej własności. Transfery własności i podatki nazywają kradzieżą i niewolnictwem. Państwo opiekuńcze według nich demoralizuje, niszczy i jest totalitarne. Rynek uważają za pożądany, bo jest moralny.

Minarchiści są spadkobiercami klasycznego liberalizmu (Hume, Smith, Bentham, Mill). Ich przedstawicielami są Friedrich August von Hayek i Milton Friedman, którzy głosili, że rynek jest moralny i efektywny. Za wartość uważali: jednostkę, własność indywidualną, rynek i ograniczenie interwencjonizmu. Wolność była dla nich środkiem i celem. Rozumieli ją jako stan nie podporządkowania arbitralnej woli innego człowieka. Wolność według nich pozwala osiągać wysoki poziom cywilizacyjny, stwarza warunki realizacji indywidualnych celów. Sama z siebie nie daje korzyści, lecz umożliwia ich osiągnięcie. Jest utopijnym stanem, do którego trzeba dążyć ograniczając przymus.

W liberalizmie publiczne programy socjalne mają ograniczoną skalę i zapewniają jedynie umiarkowaną rekompensatę utraconych dochodów. Przysługują one głównie osobom o niskich dochodach, zwykle pracobiorcom. Jednocześnie państwo stymuluje rynek prywatny do partycypacji w polityce społecznej. W rezultacie w modelu tym mamy do czynienia z ograniczeniem zakresu praw socjalnych.

Według Esping-Andersena typowymi przedstawicielami takiego podejścia do polityki społecznej są USA, Kanada, Australia, Japonia i Szwajcaria. Reżim konserwatywno-korporacyjny, przeważający w kontynentalnej Europie (w tym w Austrii, Francji, Niemczech, Włoszech i Belgii), jest realizowany przede wszystkim za pomocą instytucji pracowniczych ubezpieczeń społecznych. Świadczenia są zróżnicowane w przekroju zawodowym, przy czym poziom świadczeń w relacji do dochodów jest stosunkowo wysoki.

Państwo jest jednym z najważniejszych tematów wszystkich rozważań liberalnych. Pojawia się właściwie w każdej z wypowiedzi.

Przyjrzyjmy się na przykład koncepcji Murray Newtona Rothbarda – amerykańskiego ekonomisty, historyka i teoretyka politycznego, który wniósł znaczący wkład w rozwój nauk ekonomicznych, filozofii politycznej (w szczególności w zakresie libertarianizmu), historii finansów oraz teorii prawa. Przyczynił się do rozwoju i poszerzenia znaczenia ekonomicznej szkoły austriackiej – bazującej na wcześniejszych, pionierskich pracach Ludwiga von Misesa. Podążając za swoimi nauczycielem Ludwikiem Misesem twierdził, że człowiek działa – to znaczy, że zawsze dąży do zrealizowania swoich najbardziej wartościowych celów, korzystając z rzadkich dóbr. Rothbard w swoim najważniejszym dziele „Ekonomii wolnego rynku” wzorował się na pracy Misesa „Ludzkie działanie” i jako pierwszy zaprezentował kompletną ekonomię czystego wolnego rynku. Kiedy ukazała się w 1982 roku jego praca „Etyka wolności” środowisko akademickie zareagowało niezbyt dużym zainteresowaniem. Jednym z podstawowych argumentów, które spowodowało niewielką ilość recenzji było między innymi podejrzenie o anarchistyczne implikacje teorii Rothbarda, który pisał, że instytucja państwa jest niezgodna z podstawowymi zasadami sprawiedliwości. Uważał, że klasyczne liberalne rozwiązania uznające konieczność ochrony obywateli przez państwo minimalne; „nocnego stróża” za pomysł kompletnie błędny i naiwny. Każde minimalne państwo ma wbudowaną tendencję do stawania się państwem maksymalnym, ponieważ instytucja mająca prawo pobierać dowolny podatek, bez względu na to, czy jest on niski czy wysoki – będzie w naturalny sposób używać dochodu podatkowego do finansowania poboru jeszcze większych podatków przeznaczonych na ten sam cel. Podobnie też instytucja posiadająca monopol sądowniczy będzie w naturalny sposób wykorzystywała swoją uprzywilejowaną pozycję do dalszej ekspansji zakresu swojej jurysdykcji. Dlatego też nie ma innej możliwej drogi ograniczenia siły państwa poza zlikwidowaniem go i ustanowieniem wolnego rynku usług zajmujących się ochroną i bezpieczeństwem zgodnie z zasadami sprawiedliwości i ekonomii.

3. Murray Rothbard zagrożeniem dla etatystów

Rothbard uważał, że wszystkie usługi zapewniane przez rządowe monopole mogą być o wiele efektywniej realizowane przez sektor prywatny. Twierdził, że wiele regulacji i praw, pozornie wprowadzanych „w interesie publicznym”, służy przejściu

władzy przez rządowych biurokratów, którzy umacniają swoją pozycję nie będąc obiektem nacisku konkurencyjnych sił rynkowych. Konkurencja mogłaby spowodować to, że to obywatele dyktowaliby to, za co chcą płacić – a nie biurokraci budujący strefę domniemanych potrzeb społeczeństwa. Utrzymywał, że usługi zapewniane przez sektor rządowy są nieefektywne i w starciu z usługami zapewnianymi przez sektor prywatny zostałyby najprawdopodobniej wyeliminowane. Popierał przeciwstawianie się represyjnej kontroli rządu nad gospodarką poprzez budowę samoorganizacji społeczeństwa. Eksponował znaczenie wolnego rynku w emisji pieniędzy i był przeciwny dla centralnego planowania. Uważał, że władza rządowego monopolu jest w dłuższej perspektywie największym zagrożeniem dla wolności obywatela i dobra całej populacji, nazywając państwo niczym innym jak „wypisanym dużymi literami bandyckim gangiem” – źródłem niemoralnych, pazernych i pozbawionych skrupułów członków społeczeństwa. Oczywistym jest to, że koncepcja Rothbarda była zagrożeniem dla wszystkich etatystów, a jego pravicowy anarchizm obrażał socjalistów. Koncepcja Rothbarda odrzucała wszelką legitymację państwa. Dopuszczała możliwość użycia siły jedynie tylko w obronie własnej własności lub w konsekwencji jej naruszenia. W tym systemie państwo jest więc agresorem, a podatki – kradzieżą. Tak więc odmowa spełnienia świadczeń na rzecz państwa nie ma, co do zasady, negatywnej oceny etycznej ani prawnej. Rothbard odrzucał wszelkie teorie legitymacji państwa. Za to też krytykował Friedricha von Hayeka. – za przyznanie państwu zbyt wielu funkcji i zadań. Rothbard wykazywał, że według Hayeka państwo tworzy prawa podmiotowe, a nie tylko je ratyfikuje i chroni.

4. Robert Nozick: klasyka myśli liberalnej

Wśród libertarian jako zdecydowany obrońca wolności i własności oraz przeciwnik państwa wyróżnia się Robert Nozick. Przeszedł on do klasyki myśli politycznej liberalizmu dzięki opublikowanej w 1974 roku książce „Anarchia, państwo, utopia”, będącej krytyczną odpowiedzią na „Teorię sprawiedliwości” Johna Rawlsa, która powstała pod dużym wpływem Rothbarda. Nozick czytał wcześniej „Ekonomię wolnego rynku” i wiele innych artykułów Rothbarda. Był pod wrażeniem wygłaszanych tam koncepcji. Wnioski Nozicka są z całą pewnością mniej radykalne, niż te głoszone przez Rothbarda. Nozick pisał „państwo minimum ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciw przemocy, kradzieży, oszustwu, wymuszaniu kontraktów i tak dalej jest usprawiedliwione; że bardziej rozbudowane państwo naruszy prawa ludzi do niepoddawania ich przymusowi robienia pewnych rzeczy i jest nieusprawiedliwione, oraz że państwo minimalne jest zarówno inspirujące, jak i słuszne”². Dalej napisał: „państwo nie może używać swego aparatu przymusu w celu zmuszania jednych obywateli do pomocy innym lub zabronienia ludziom pewnych czynności dla ich własnego dobra lub ochrony”³.

² Cyt. za Murray N. Rothbard: *Etyka wolności*. Warszawa 2010 s.24.

³ *Ibid.*

5. Rothbard: funkcjonowanie społeczeństwa bez państwa

Rothbard pisał w „Etyce wolności”, że większość ludzi nie wyobraża sobie funkcjonowania społeczeństwa bez państwa. Wystarczy uznać potrzebę istnienia pewnej określonej sfery państwa, takiej na przykład jak zapewnienie kodeksu prawnego, aby uznać tym samym konieczność istnienia samego państwa. I rzeczywiście jest tak, że państwo spełnia wiele ważnych i istotnych funkcji: poczynając od ustanowienia prawa, świadczenia usług policyjnych lub strażackich, budowania ulic i ich utrzymywanie, a skończywszy na dostarczaniu poczty. Ludzie utożsamiają państwo z gwarantem stabilizacji i bezpieczeństwa. Nie wyobrażają sobie, że cokolwiek innego, poza uznaną strukturą państwa może spełniać te funkcje. Pisał: „Jak stary jest świat, grupy ludzi nazywając siebie „rządem” lub „państwem” dokonywały prób – zazwyczaj zakończonych sukcesem – zdobycia siła monopolu w celu kontrolowania gospodarki i społeczeństwa”⁴. I dalej „Jednakże zasadniczym monopołem państwa jest jego wyłączność na używanie przemocy: na usługi policyjne, siły zbrojne oraz sądownictwo – ostateczna władzę rozstrzygania sporów dotyczących przestępstw i kontraktów. Kontrola policji i armii jest szczególnie ważna, gdy idzie o egzekwowanie i zapewnienie pełni władzy należącej do państwa, wliczając w to władzę najważniejszą, jaką jest siłowe uzyskiwanie dochodu”⁵. Nie jest więc państwo gwarantem bezpieczeństwa dla obywatela, ale jego największym zagrożeniem. I wykorzystywaniem obywateli. „Stary jak świat sukces ideologów państwa jest być może największą mistyfikacją w dziejach ludzkości”⁶. A nieco dalej: „Państwo jest zatem przymusową organizacją przestępczą, która żyje z ustanowionego przez siebie systemu podatkowo-rabunkowego na wielką skalę i której udaje się uniknąć odpowiedzialności dzięki odpowiedniej inżynierii poparcia większości (ponownie, nie wszystkich) poprzez zabezpieczający wszystko sojusz z grupą urabiających społeczeństwo intelektualistów, których wynagradza ono udziałem w swojej władzy i pieniądzech”⁷.

Albert Jay Nock rozróżniał „władzę społeczną” – a więc dobrowolną wymianę w gospodarce i w cywilizacji i „władzę państwową”, czyli siłową interwencję i wykorzystywanie obywateli⁸. Pokazywał, że ludzka historia jest wyścigiem między państwem a władzą społeczną, między korzystnymi efektami pokojowej i dobrowolnej produkcji a rujnąjącą władzą państwa.

Murray N. Rothbard potępiał także państwowy korporacjonizm. Krytykował wiele przypadków przejmowania rządowych monopolów przez biznesowe elity, które mogły dzięki temu oddziaływać na prawo i politykę dotyczącą regulacji w sposób zapewniający im korzyści kosztem ich konkurentów. Uzasadniał, że opodatkowanie stanowiło przymusową kradzież na ogromną skalę, a „obowiązkowy monopol na stosowanie siły” uniemożliwia zaopatrywanie w usługi związane z obronnością i sądownictwem przez bardziej efektywnych, dobrowolnie rywalizujących dostawców. Rothbard uważał, że bankowość centralna oraz cząstkowe rezerwy bankowe

⁴ Ibid, s. 268.

⁵ Ibid, s. 268-269.

⁶ Ibid, s. 277.

⁷ Ibid, s. 281.

⁸ Ibid, s. 301.

w połączeniu z monopolem pieniądza fiducyjnego są formą sponsorowanego przez państwo, zalegalizowanego finansowego oszustwa, które według libertariańskich zasad i etyki jest niemoralne. Przeciwstawiał się militarnej, politycznej oraz ekonomicznej ingerencji w sprawy innych narodów.

6. Czy państwo jest gwarantem zewnętrznego niebezpieczeństwa

Randy Barnett utrzymywał, że państwo ze swej natury nie jest w stanie przestrzegać swoich własnych zasad, przez siebie ustanowionych. Zasadniczymi cechami państwa jest jego władza nakładania podatków (uzyskiwanie dochodu pod przymusem) oraz prawo zakazywania poddanym, aby wynajęli dla siebie jakąś inną agencję ochrony (przymusowy monopol na obronę). Czyniąc tak, państwo narusza prawa, które samo zaprowadza dla swoich poddanych. Wszystkie usługi uważane powszechnie za wymagające władzy państwa (w tym także ochronę policyjną czy sądowniczą) mogą być zapewniane przez osoby prywatne i to ze znacznie większym pożytkiem i w sposób bardziej moralny. Tak więc państwo nie jest gwarantem bezpieczeństwa dla jego obywateli wewnątrz terytorium. Powstaje pytanie czy jest i czy stanowi zabezpieczenie względem zewnętrznych zagrożeń? Libertarianie podkreślali niebezpieczeństwo broni nuklearnej. Rozbrojenie nuklearne jest najwyższym dobrem politycznym, do którego świat musi dążyć. Ze wszystkich aspektów wolności właśnie rozbrojenie jest najwyższym dobrem.

Każda wojna przeciwko drugiemu państwu wymaga wzrostu dochodów z opodatkowania, a tym samym rozszerzenia agresji podatkowej wobec własnych mieszkańców. Tak więc celem libertarian jest ograniczanie władzy wszelkich istniejących państw, tak aby zakres naruszania własności osoby i jej mienia był jak najmniejszy. Oznacza to po prostu unikanie wojen. „Ludzie powinni wywierać nacisk na „swoje” państwa, aby nie atakowały siebie nawzajem, a w razie wybuchu konfliktu negocjowały, na ile to jest fizycznie możliwe, pokój lub zawieszenie broni”⁹. Jedną z konsekwencji zasady pokojowej koegzystencji i nieinterwencji jest powstrzymanie się od wszelkiej zagranicznej pomocy zagranicznej.

W czasie wojny rośnie władza państwa, jego prestiż i absolutna kontrola nad gospodarką i społeczeństwem. Wtedy też państwo mobilizuje ludzi do walki przeciw innemu państwu pod pretekstem, że jest to walka prowadzona dla dobra ich samych. „Społeczeństwo ulega militaryzacji i upaństwowieniu, stając się stadem pragnącym zabić swoich rzekomych wrogów, tłumiącym wszelki sprzeciw wobec oficjalnego wysiłku wojennego oraz beztrząsco zdradzającym prawdę na rzecz rzekomego wspólnego interesu”¹⁰.

Do minimalnych zadań państwa należą: stanowienie prawa, ochrona przed przemocą, ochrona przed kradzieżą, ochrona przed oszustwem, zapewnienie egzekwowania prawa oraz zapewnienie egzekwowania swobodnie zawartych umów.

Powstaje podstawowe pytanie dotyczące bezpieczeństwa ludzi: czy likwidacja państwa doprowadziłaby do zwiększenia przestępczości? Przeciwnicy istnienia państwa twierdzą, że nie, ponieważ wtedy, między innymi depenalizacji uległa by znaczna część obecnie ściganych przewinień i przestępstw – na przykład. znikłyby przestępstwa podatkowe.

⁹ Ibid, s. 308.

¹⁰ Ibid, s. 312.

7. Rozwiązania zapewniające bezpieczeństwo

Jakie więc byłoby rozwiązanie zapewniające ludziom bezpieczeństwo. Nozick pisał, że zaczęłyby powstawać agencje ochrony, oferujące swe usługi każdemu, kto gotów byłby za nie zapłacić. Komplikacje powodowane sporami wewnętrznymi mogłyby być rozwiązane dzięki powołaniu arbitrów stosujących jasno określone procedury arbitrażowe. Problem zaś pieniądza i zbytnej pochopności skorygować by mógł wymóg zgody całego stowarzyszenia na podejmowanie kroków zmierzających do wymierzenia sprawiedliwości, które posiadałoby możliwość odmowy ochrony wobec tych, którzy działaliby na własną rękę¹¹.

Początkowo na tym samym terenie zamieszkiwanym przez grupę ludzi zaczęłyby pojawiać się liczne firmy, stowarzyszenia czy kompanie ochrony, konkurujące między sobą na zasadach rynkowych. Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy jest możliwość zajścia sporów między klientami poszczególnych agencji. Najlepszym wyjściem z takiej sytuacji jest powzięcie identycznego stanowiska w danej sprawie przez organizację. Jednak możliwym rozwiązaniem jest możliwość podjęcia odmiennych decyzji, skutkująca konfliktem między wspomnianymi stowarzyszeniami. Nozick rozważał trzy takie antagonistyczne sytuacje:

1. Agencje podejmują walkę, z której tylko jedna wychodzi zwycięsko. Wówczas klienci agencji przegrywającej, będąc źle chronieni, przenoszą się do organizacji zwycięskiej. Na danym terenie pozostaje tylko jedna agencja ochronna.
2. Jedna z agencji zachowuje przewagę na danym terytorium, a druga na innym; każda z nich triumfuje w starciach w pobliżu geograficznego centrum swej władzy. Dochodzi do podziału klienteli – osoby posiadające interesy ulokowane w pobliżu centrum władzy danej agencji, wybierają właśnie jej usługi. Następuje rozgraniczenie obszarów podlegających jednej lub drugiej organizacji, a w powstałych granicach każda z agencji staje się jedynym oferentem usług ochronnych.
3. Konkurujące na danym obszarze agencje nie są w stanie uzyskać systematycznej przewagi nad innymi organizacjami. Są podówczas skłonne derogować rozwiązywanie konfliktów na czynniki niezależne – arbitrów lub sądy postępujących według ustalonych reguł. Efektem tego jest powstanie jednego federalnego systemu sądowiczego, którego częściami składowymi staną się poszczególne agencje

W każdym przypadku dochodzi do monopolizacji świadczenia usług ochronnych na danym rynku. Spowodowane jest to charakterem dobra, jakie jest oferowane – usługi powyższe nie mogą być poddane, tak jak innego rodzaju towary, porównawczej ocenie konsumentów. Współistnienie w pełni efektywnych świadczeń ochronnych danych agencji jest niemożliwe. Stąd konkurują one ze sobą w celu pozyskania klienteli, a także wchodzi między sobą w konflikty, owocujące dominacją jednej organizacji na określonym terytorium¹².

Dominująca agencja ochronna nie może być, zdaniem Nozicka, utożsamiana z państwem. Za odmową przypisania jej takiego charakteru przemawiają dwa najważniejsze argumenty. Po pierwsze warunkiem niezbędnym do istnienia struktury

¹¹ Nozick R. *Anarchia, państwo i utopia*. Warszawa 2010. s. 27-30.

¹² Patrz *ibid.* s. 31-33.

państwowej jest ogłoszenie przez nie intencji penalizowania każdego, kto na jej terenie użyje przymusu bez jasno sformułowanego zezwolenia państwowego. Agencja posiadająca hegemonię, nie składa takowej deklaracji. Oferuje ona jedynie swe usługi konsumentom, których pewna grupa może nie zaakceptować i zachować w ten sposób naturalne prawo do samoobrony. Stąd nie posiada ona monopolu na stosowanie rozwiązań siłowych, ani też nie ma moralnych kompetencji, by takowy monopol ogłosić. Po drugie świadczenie ochrony jest nadal dobrem o charakterze ekonomicznym, które konsumenci nabywają w zależności od ceny i potrzeb lub z którego swobodnie rezygnują. Dominująca agencja zatem nie rozciąga swej władzy na wszystkich znajdujących się na obszarze jej działania, i tym różni się od państwa, które zakłada ochronę każdej jednostki będącej w jego granicach¹³.

Kontynuacja hipotetycznego procesu doprowadza na zasadzie niewidzialnej ręki do przekształcenia przeważającej agencji w państwo ultraminimalne, a następnie w państwo minimalne. Nozick wyraźnie rozróżnia te dwa rodzaje organizacji władzy. Państwo ultraminimalne posiada, według niego, monopol na wszelkiego typu użycie przymusu, wyłączając sytuację bezpośredniej samoobrony koniecznej, a zatem wyklucza prywatny odwet za wyrządzoną szkodę i egzekwowanie zadośćuczynienia. Powyższe usługi zapewnia jedynie tym, którzy zakupili polisy gwarantujące ochronę i egzekucję ich praw. Państwo minimalne wyposażone jest dodatkowo w element redystrybucyjny – system bonów finansowanych z wpływów podatkowych. Dominująca agencja ochronna nie może być, zdaniem Nozicka, utożsamiana z państwem. Za odmową przypisania jej takiego charakteru przemawiają dwa najważniejsze argumenty. Po pierwsze warunkiem niezbędnym do istnienia struktury państwowej jest ogłoszenie przez nie intencji penalizowania każdego, kto na jej terenie użyje przymusu bez jasno sformułowanego zezwolenia państwowego. Agencja posiadająca hegemonię, nie składa takowej deklaracji. Oferuje ona jedynie swe usługi konsumentom, których pewna grupa może nie zaakceptować i zachować w ten sposób naturalne prawo do samoobrony. Stąd nie posiada ona monopolu na stosowanie rozwiązań siłowych, ani też nie ma moralnych kompetencji, by takowy monopol ogłosić. Po drugie świadczenie ochrony jest nadal dobrem o charakterze ekonomicznym, które konsumenci nabywają w zależności od ceny i potrzeb lub z którego swobodnie rezygnują. Dominująca agencja zatem nie rozciąga swej władzy na wszystkich znajdujących się na obszarze jej działania, i tym różni się od państwa, które zakłada ochronę każdej jednostki będącej w jego granicach.

Osiągnięcie monopolu *de facto* na wykonywanie władzy przez agencję jest możliwe jedynie w sytuacji, gdy zabroni ona osobom niezależnym stosowania form dochodzenia sprawiedliwości, które zgodnie z jej kryteriami mogłyby być w stosunku do jej klienteli niezasadne lub obciążone zbytnim ryzykiem. Zakaz powyższy wynikać będzie z chęci odciążenia właścicieli polis od zagrożeń niesionych przez niefachowe zaspokajanie roszczeń w wykonaniu niezależnych. Niebezpieczeństwem takim może być na przykład sytuacja, w której osoba nie zrzeszona, będąc zmotywowaną niewłaściwym rozeznaniem realiów, jest w stanie narazić ubezpieczonego na straty, których agencja nie będzie miała możliwości zrekompensować. Ów monopol faktycznie rzecz biorąc zaowocuje tym, iż wspomniany zakaz pozbawi wiarygodnego

¹³ Patrz *ibid.* s. 33-35.

charakteru metody, jaką nie ubezpieczeni będą się posługiwać, pozostawiając ich tym samym bez jakichkolwiek środków obrony przed krzywdą i narażając ich na straty. Stan powyższy daje podstawę odwołania się do „zasady rekompensaty”. Pogorszenie sytuacji życiowej niezależnych ze względu na bezpieczeństwo ubezpieczonych oraz zakazanie działalności uchodzącej dotychczas za zwykłą, usprawiedliwia przyznanie zadośćuczynienia osobom, które ponoszą negatywne konsekwencje takich rozwiązań. Wspomniana rekompensata sfinansowana będzie przez klientów agencji w postaci przyznania niezależnym polis na świadczenia ochronne. Odszkodowanie takie, zdaniem Nozicka, nie skłoni obecnych klientów do opuszczenia stowarzyszenia w nadziei, że będą oni korzystać z jego usług nie uiszczając za nie zapłaty. Paradoksalnie wzrost liczby takich osób zwiększyłby atrakcyjność agencji – chroni bowiem ona swych klientów zawsze, zaś nie zrzeszonych wyłącznie przed własną klientelą. Wygeneruje to *nota bene*, stopniowy proces zmierzający do powszechnego korzystania z usług ochronnych. Monopolistyczna agencja obejmie w określonych granicach swymi usługami wszystkich, znajdujących się na jej terytorium. Tym samym spełni ona najważniejsze wymogi konstytuujące państwo, w tym minimalne: posiadać będzie monopol na stosowanie przymusu wedle swego uznania i obejmować swą ochroną każdego, kto znajduje się na obszarze jej działania¹⁴.

Nozick w sposób niezwykle prosty i dobitny opowiada się za państwem minimalnym: „Państwo minimalne jest najbardziej rozbudowanym państwem, jakie można usprawiedliwić. Każde bardziej rozbudowane państwo narusza ludzkie prawa”. Jediną funkcją, jaką mu przypisuje jest ochrona skierowana przeciwko gwałtom, grabieży, oszustwom i narzucaniu zobowiązań. Każda struktura charakteryzująca się większą ekspansywnością jest nieusprawiedliwiona, narusza bowiem prawa jednostek nie zmuszania ich do podejmowania określonych działań¹⁵.

Poszukując innych rozwiązań niż państwo dla zabezpieczenia życia mieszkańców Rothbard pisał, że mechanizmom wolnorynkowym podlegałyby również instytucje mające za zadanie zapewniać bezpieczeństwo – policja i wszelkiej maści agencje ochrony. W obecnej sytuacji sektor ten jest zmonopolizowany przez państwowe instytucje, w niewielkim tylko i ograniczonym zakresie dopuszczające prywatnych detektywów czy agencje ochronne. Stan ten powoduje, zdaniem Rothbarda, gigantyczne marnotrawstwo środków. Rząd bowiem nie dysponuje racjonalną metodą rozdysponowania funduszy i nie korzysta z kalkulacji ekonomicznej, posiadając jedynie świadomość ograniczonego budżetu. Wszelkie decyzje w tej dziedzinie podejmowane są w wyniku politycznych nacisków, nie zaś rzeczywistego zapotrzebowania. W postulowanym systemie każda osoba, bądź przedsiębiorstwo będzie mogło posiadać swobodny wybór sposobu ochrony z dużej ilości ofert proponowanych przez poszczególne firmy trudniące się zapewnianiem bezpieczeństwa. Firmy te miałyby bezpośredni interes w działaniu dla dobra klienta – a zatem dążyły by nie tylko do ujęcia sprawcy przestępstwa lub kradzieży, ale przede wszystkim do odzyskania zrabowanego mienia. Ochronie podlegać mogą zarówno osoby, jak i całe posesje, z ulicami włącznie. Działalność powyższych agencji w dużym prawdopodobieństwie opierać się będzie na systemie opłat abonamentowych.

¹⁴ Nozick, op.cit s. 137-145; 160-178.

¹⁵ Ibid.s. 181.

Płatność nie wyklucza sytuacji, w których mogłoby dochodzić w nagłych wypadkach do darmowej pomocy ze strony funkcjonariuszy firm ubezpieczeniowych w stosunku do osób nie ubezpieczonych, a same firmy dla pewnej niezamożnej grupy świadczyłyby usługi charytatywnie, wyrabiając sobie w obydwu przypadkach markę i uznanie. System prywatnej ochrony eliminowałby także groźbę wojen, których skutkami są masowe mordy i straty materialne. Firmy starałyby się zapewnić swoim klientom spokojne i niezakłócone usługi, a więc każdy konflikt byłby dla nich bardzo niekorzystny. Po drugie, jeśli dochodziłoby już do starć między agencjami to na niewielką skalę, w formie strzelanin a nie wielkich działań zbrojnych.

8. Podsumowanie

Odrzucenie przez liberałów i libertarian funkcjonowania państwa w dotychczasowej roli i zdemaskowanie przez nich jego domniemanej opiekuńczej funkcji niestety nie doprowadziło do żadnych realnych działań. Państwo ma się dobrze i to w każdym z możliwych istniejących w rzeczywistości systemach. W socjalistycznych strukturach potęga państwa objawiała się w pełnej wersji, nie zamaskowanej i absolutnie dominującej; w strukturach nie-socjalistycznych jego potęga i dominacja jest prezentowana w wersji pozorowanej, gdzie ujawnia się (wciąż pod postacią państwa), guasi-wolność obywateli i ich guasi-decyzyjność. Oczywiście nie zmienia to faktu, że i w pierwszej i drugiej wersji decyzje państwa (czytaj rządu) stwarzają wśród mieszkańców fikcyjne poczucie bezpieczeństwa. Dopiero w sytuacjach realnego zagrożenia zdajemy sobie sprawę z tego, jak mało skuteczne są działania wielkiego mechanizmu zwanego państwem. Stanowisko liberałów i libertarian nie jest jednakowe. Ostatnio różnice pomiędzy koncepcjami są wyraźnie podkreślane. Murray N. Rothbard w „Journal of Libertarian Studies” umieścił dość jednoznaczną krytykę Milтона Friedmana, nawołując libertarian do znacznego dystansu wobec jego teorii. Wskazywał między innymi na to, że Milton Friedman był doradcą Richarda Nixona, a także współpracownikiem większości rządowych ekonomistów i pupilkim mediów. I tak, jak cała Szkoła Chicagowska, popularyzował pewne elementy etatyizmu. Uczniowie Friedmana, zresztą tak, jak on sam – twierdził Rothbard, chcieli oddać centralnym rządowi pełną kontrolę nad obszarami makro, by państwo mogło w celach społecznych manipulować gospodarką. Utrzymywali oni przy tym, że zarazem możliwa byłaby wolność w świecie mikro. Krótko mówiąc, jak pisał Rothbard, friedmaniści i keynesiści pozwalali na etatyzm w świecie makro twierdząc, że jest to niezbędna podbudowa mikro-wolności wolnego rynku. Niezbyt entuzjastycznie odnosił się także do Fryderyka von Hayeka, uczestnika seminariów Misesa, podkreślając niespójność jego poglądów i to, że zaproponowana przez niego koncepcja bardzo dobrze wkomponowała się w neopozytywistyczny klimat lat powojennych, co powodowało niezасłużoną popularność Hayeka.

Rothbard owej popularności wówczas nie doświadczył. Przez długi czas był lekceważony, przede wszystkim z powodu swoich antypaństwowych przekonań. W 1977 roku stworzył czasopismo „Journal of Libertarian Studies”, które rozpoczęło działalność od sympozjum na temat „Anarchy, State, and Utopy” („Anarchia, Państwo i Utopia”) Roberta Nozicka. Do dzisiaj jest ono najważniejszą gazetą propagującą libertariańskie idee. W latach 1969-1984 funkcjonowało bardzo znane w środowiskach wolnościowych pismo „The Libertarian Forum”. Większość poglądów, które tam

prezentował Rothbard zostało zebrane i przedstawione w słynnej książce „For A New Liberty” („O nową wolność”) w 1973 – pracy, która do dziś nie straciła na aktualności i przez wielu uważana jest za swoiste libertariańskie credo.

Murray N. Rothbard w książce „O nową wolność. Manifest libertariański” napisał tekst, który jest istotą i najtrafniejszym streszczeniem jego poglądów. „Pomijając już fakt, że rządzący państwem dysponują większym potencjałem organizacyjnym i mogą zmobilizować potężniejsze środki do narzucenia swojej woli, należy zauważyć, że nie istnieje możliwość kontrolowania złodziejskich praktyk państwa. Możemy bronić się przed mafią, możemy odwołać się do państwa i jego policji, gdy potrzebna nam jest ochrona przed indywidualnymi przestępcami. Ale kto nas obroni przed samym państwem? Nikt. Kolejną bowiem cechą odróżniającą państwo od innych instytucji jest jego monopol na dostarczanie usług z zakresu ochrony. Państwo rości sobie wyłączność do prawa używania przemocy i podejmowania ostatecznych decyzji. Jeśli, na przykład, nie podoba nam się wyrok państwowego sądu, to nie możemy się odwołać od jego decyzji do żadnej innej instytucji”¹⁶.

Koncepcje liberalne i libertariańskie nie znalazły zastosowania w praktyce. Pozostały teorią, która, być może, wciąż czeka na swoją premierę.

Literatura

Nozick R. *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 2010.

Rothbard M. N.: *Etyka wolności*. Warszawa 2010.

https://mises.pl/pliki/upload/Rothbard_manifest_libertarianski.pdf (stan 23 czerwiec 2018).

Odpowiedzialność państwa... Czy państwo jest gwarantem bezpieczeństwa? (filozofia liberalna i libertariańska)

Streszczenie

Tekst analizuje stosunek liberalów do roli państwa. Państwo jest, według nich – instytucją, która nie daje ludziom gwarancji bezpieczeństwa – ale jest ich największym wrogiem, który za pomocą przymusu pobiera podatki. Nie ma możliwości obronienia się przed państwem stosującym przemoc i podejmującym decyzje, których nie można nie przyjąć. Nikt nas nie obroni przed państwem. Alternatywą jest utworzenie prywatnych firm zajmujących się bezpieczeństwem mieszkańców żyjących na danym terenie.

Słowa klucze: państwo, bezpieczeństwo, liberalizm, alternatywne możliwości zapewnienia bezpieczeństwa

Abstract

The text analyzes the attitude of the liberals towards the role of the state. The state is, according to them – an institution, which does not give/offer the people the guarantee of security – but is their worst enemy, which collects taxes by force. There are not any possibilities to defend against the state using the force and taking decisions that cannot be refused to follow. Nobody can defend us against the state. Creating private companies which would take care of security of residents in a given area seems to be an alternative.

Keywords: a state, security, liberalism, alternative possibilities of providing security

¹⁶ https://mises.pl/pliki/upload/Rothbard_manifest_libertarianski.pdf s.32

Władza, krytyka, opór. Foucault o wolności

1. Wstęp

W eseju zatytułowanym „Czym jest Oświecenie?” Michele Foucault zastanawia się nad możliwością scharakteryzowania nowoczesności w podobny sposób, w jaki Kant, w niewielkim artykule dla niemieckiej gazety „Berlinerische Monatschrift”, scharakteryzował właśnie Oświecenie². Francuski myśliciel dochodzi do wniosku, iż nowoczesność, tak jak „Kantowskie” Oświecenie, należałoby ujmować nie tyle jako epokę historyczną, co raczej jako określoną postawę, „sposób myślenia i odczuwania, także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie”³. Zadanie, które, jak się wydaje, mogłoby być wspólne dla nowoczesności i Oświecenia, miałyby polegać, mówiąc słowami Kanta, na „wyjściu” [*Ausgang*], czyli uwalnianiu się od „niedojrzałości”⁴. Niedojrzałość z kolei jest stanem zależności od autorytetu w tych dziedzinach i w tych kwestiach, w odniesieniu do których możemy i powinniśmy posługiwać się rozumem⁵.

Foucault proponuje, by również nowoczesność ująć jako postawę mającą zarazem wymiar krytyczny i historyczny, jako „filozoficzny *êthos*, który można opisać jako permanentną krytykę naszego historycznego bytu”⁶. Jednocześnie zauważa, iż właśnie ze względu na zakorzenienie samej nowoczesności w Oświeceniu również ono powinno zostać poddane historyczno-krytycznej analizie. To zaś oznacza, że w istotnych punktach analiza ta musi różnić się od tego, co zalecał Kant: „Krytyka polega w istocie na analizie i refleksji dotyczącej granic. O ile jednak Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone. Ogólnie rzecz biorąc, oznacza to przekształcenie krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę, prowadzoną pod postacią możliwego wykroczenia”⁷.

Krytyka, którą zaleca Foucault, ma przede wszystkim wymiar praktyczny i wywiera bezpośredni wpływ na kształt naszego istnienia. Dzięki niej możemy, i jego zdaniem powinniśmy, stać się inni, niż jesteśmy. Przy czym „inni” oznacza tutaj radykalne przekształcenie, zerwanie z tym, czym byliśmy dotychczas. Zerwanie przede wszystkim z tym, co „dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące”. Powiązane z omawianą krytyką wezwanie do wewnętrznej przemiany różni się zatem

¹ lajczyk@poczta.onet.pl, Instytut Europeistyki, Wydział Stosunków Politycznych i Międzynarodowych, Uniwersytet Jagielloński wyższych.

² Foucault M., *Czym jest Oświecenie?*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, PWN, Warszawa 2000.

³ Tamże, s. 283.

⁴ Tamże, s. 278.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 286.

⁷ Tamże, s. 289.

zasadniczo od wezwania, które kryje się za Kantowskim postulatem „wyjścia” z „niedojrzałości”. Różni się, dodajmy, od niemal wszystkich tego rodzaju wezwań, które kształtowały naszą tradycję, a zatem i nas samych. Niemal wszystkie bowiem odwołują się do tego, co w nas wspólne, co stanowiąc istotę człowieczeństwa jest naszym prawdziwym „ja”. Naszą powinnością jest według nich rozpoznanie w sobie owego prawdziwego ja, uznanie za własne wynikających z tegoż rozpoznania uniwersalnych reguł życia i postępowania i ukształtowanie zgodnie z nimi naszego empirycznego istnienia. Natomiast „wykroczenie”, które zdaniem Foucault winno charakteryzować postawę właściwą nowoczesności, zmierza w przeciwnym kierunku. Chodzi w nim nie o odnalezienie w sobie tego, co właściwe człowiekowi jako człowiekowi, lecz o stworzenie, a dokładniej – ukształtowanie własnego wyjątkowego istnienia⁸.

Wezwanie do wolności, która realizuje się poprzez wykraczanie, zakłada odmienne od tradycyjnego spojrzenie na to, czym jesteśmy i, w konsekwencji, na to, co możemy oraz co powinniśmy. Foucault dowodzi, iż podmiot nie jest niezmienną jednością, tożsamą z sobą, lecz dziejowym produktem konfrontacji i współdziałania rozmaitych sił. Krytyka zatem „nie będzie miała na celu znalezienia formalnych struktur o wartości uniwersalnej, ale raczej historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, mówimy, myślimy”⁹. Co więcej, zadaniem genealoga, za którego Foucault się uważa, jest demaskowanie zaszczepianych podmiotowi i przezeń internalizowanych fikcji; temu właśnie ma służyć ukazywanie jego realnego pochodzenia: „Tam gdzie dusza żąda jedności, tam gdzie «ja» wynajduje tożsamość lub spójność, genealog zaczyna od poszukiwania początku – niezliczonych początków, pozostawiających owe wyblakłe barwy, prawie zatarte ślady, które nie potrafiłyby oszukać choć trochę historycznego spojrzenia; analiza pochodzenia pozwala rozłożyć «ja» na składniki i pomnażać, zamiast punktów swej próżnej syntezy, tysiące obecnie utraconych zdarzeń”¹⁰.

Ukazanie rzeczywistego pochodzenia naszego „ja” nie jest jednak jedynym zadaniem „nowoczesnej” krytyki. Foucault oczekuje od niej również ujawnienia rzeczywistego pochodzenia oraz statusu dyskursów, przede wszystkim poznawczych i moralnych, które ową podmiotowość konstytuowały i których nadal używamy, by opisywać oraz wyrażać samych siebie. Uwalnianiu nas od „odziedziczonych” pojęciowych ram ma służyć metoda „archeologiczna”, która, ponownie w opozycji do krytycznego przedsięwzięcia Kanta, „nie będzie starała się poszukiwać uniwersalnych struktur wszelkiego poznania bądź wszystkich możliwych działań moralnych, lecz spróbuje traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy jako historyczne zdarzenia”¹¹. Dyskursy te, dotyczące prawdy oraz dobra, wyznaczają uniwersalne standardy pełniące rolę miary naszego człowieczeństwa. Jeśli będziemy uznawać ich roszczenia, to nawet gdy zdołamy rozpoznać historyczną przygodność naszej jaźni, jaźń tę będziemy oceniali jako niezgodną z tym, czym być powinna. Dążenie do przekształcania samych siebie będzie zatem ukierunkowane na

⁸ Tamże, s. 285.

⁹ Tamże, s. 289.

¹⁰ Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] *Filozofia...*, s. 118.

¹¹ Tamże, s. 289.

naśladowanie danego z góry wzorca. Foucault ma jednak na myśli twórczość innego rodzaju, nierozzerwalnie związaną z autonomią, z pragnieniem oraz zdolnością do samookreślenia, wykraczania poza definiujące nas ramy. Dlatego, powiada, nie należy mylić postawy nowoczesności z humanizmem, który „usprawiedliwia określone koncepcje człowieka zapożyczone z religii, nauki czy polityki”, i któremu należy przeciwstawić „zasadę krytyki i permanentnej kreacji siebie w ramach autonomii”¹². Pozytywny cel krytyki nie jest „humanistyczny”, lecz „genealogiczny”: nie chodzi w nim o to, by „wnioskować z formy tego, czym jesteśmy, tego, co jest niemożliwe do zrobienia i niemożliwe do poznania”, lecz o to, by „doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć, tak jak żyjemy działamy czy myślimy obecnie”¹³.

Postawa nowoczesna różni się zatem istotnie od opisanej przez Kanta postawy oświeceniowej, mimo iż, jak przyznaje Foucault, jest w niej zakorzeniona. Różnice dotyczą wszystkich kluczowych elementów: ujęcia niedojrzałości i sposobów wyjścia z niej, interpretacji zalecenia *sapere aude*, rozumienia racjonalności oraz wolności... Przyczyn odmienności należy poszukiwać się przede wszystkim w zasadniczych przemianach, jakie dokonały się lub też dopełniły w czasie, który upłynął od publikacji artykułu Kanta. Zdaniem francuskiego myśliciela, ich rezultatem, a raczej: produktem, jesteśmy my sami. To, w jaki sposób w wyniku ich działania i oddziaływania zostaliśmy ukształtowani, wyjaśnia jego oczekiwania, tak różne od tych, które niegdyś sformułował Kant.

Foucault twierdzi, iż pod koniec osiemnastego i na początku dziewiętnastego wieku rozpoczął się proces tworzenia „społeczeństwa dyscyplinarnego”, w którym jego zdaniem żyjemy dzisiaj¹⁴. Choć proces ów dokonywał się w imię emancypacji, jego zasadnicze działanie polegało na „normalizacji”. Normalizacja zawęża i zubaża możliwości ludzkiego istnienia, sprowadzając to, co indywidualne, do tego, co zgodne z normą, wspólne, takie samo u wszystkich, i z tego względu uznawane za uniwersalne oraz konieczne. To, co miało być postępem racjonalności, moralności i wolności, okazało się specyficzną, działającą w niewidoczny sposób formą zniewolenia, czy, jak to ujmuje Foucault: *ujarzmienia*. Tym, co nas ujarzmia jest nasze własne „ja”, które jawi się jako prawdziwa i konieczna tożsamość, a które w rzeczywistości zostało ukonstytuowane w przygodnościowy sposób przez zróżnicowane aparaty normalizacji. Dlatego Foucault uznaje, iż w nowoczesnym społeczeństwie dyscyplinarnym, w naszym społeczeństwie, postawa krytyczna, mająca umożliwić nam wyjście z niedojrzałości, powinna przybrać postać odmowy, niezgody na to, czym jesteśmy. Zauważa również, iż najistotniejsze w dzisiejszych czasach sprzeczny oraz walki obracają się wokół pytania: „Kim jesteśmy?”. Są one bowiem „odmową uznania tych abstrakcji, produktów ekonomicznej i ideologicznej przemocy, które ignorują to, kim jesteśmy indywidualnie, a także odmową uznania naukowego i administracyjnego dociekania, które z góry określa to, kim ktoś jest”¹⁵.

¹² Foucault M., *Czym jest...*, s. 288.

¹³ Tamże.

¹⁴ Foucault M., *Truth and Juridical Forms* [w:] tegoż, *Power*, red. J. Faubion, przeł. R. Hurley i inni, The New Press 2001, s. 52

¹⁵ Foucault M., *Subject and Power* [w:] *Power...*, s. 331.

To specyficzne ukierunkowanie dzisiejszych walk sprawia, że są one wymierzone nie tyle przeciwko konkretnym instytucjom, grupom czy też klasom, co przeciwko określonej technice, formie władzy¹⁶. Warto zwrócić uwagę, że w tekście Kanta – o Oświeceniu, wychodzeniu z niedojrzałości, o autonomii – również pojawia się odniesienie do władzy. Dotyczy ono problemu związanego z publicznym użyciem autonomicznego rozumu, które zdaniem królewieckiego filozofa powinno być wolne i zarazem zgodne ze społeczno-politycznymi wymogami posłuszeństwa¹⁷. Zaproponowane przez niego rozwiązanie – postulujące zgodność zasady politycznej z uniwersalnym rozumem – zakłada określone pojmowanie władzy, które również w dzisiejszych czasach jest dominujące. Foucault uważa jednak, iż ta zakorzeniona w naszych umysłach koncepcja jest anachroniczna i uniemożliwia nam zrozumienie rzeczywistego funkcjonowania mechanizmów władzy. W czasach nowożytnych uległy one bowiem całkowitemu przekształceniu, a rezultatem tego przekształcenia, rezultatem działania nowych mechanizmów władzy, jesteśmy my sami. Oto centralna teza Foucaulta: indywidualne podmioty nie są atomami, na które władza oddziałuje, podporządkowując je sobie i być może nawet unicestwiając; są one raczej konstytuowane przez władzę, są jej wytworami¹⁸. Niemal we wszystkich swoich pracach Foucault zajmuje się badaniem kolejnych etapów oraz rozmaitych aspektów kształtowania naszej podmiotowości przez władzę (a dokładniej: przez władzę-wiedzę). Aby móc uprawiać tego rodzaju „genealogię”, należy oczywiście przyjąć odmienne od panującego spojrzenie na władzę. Bez tego, jak twierdzi francuski myśliciel, nie zdołamy uchwycić istoty zasadniczych w dzisiejszych czasach sprzeciwów, oporów czy też walk; nie znajdziemy właściwej odpowiedzi na nurtujące nas pytanie „Kim jesteśmy?”; nie odkryjemy w sobie ani chęci, ani możliwości, by rzeczywiście „żyć, działać czy myśleć inaczej”; nie podejmiemy się „niekończącego się” dzieła tworzenia siebie, stawania się tym, kim się jest.

2. Władza: dyscyplinowanie duszy i ciała

Książka „Nadzorować i karać” rozpoczyna się obrazową relacją z publicznej egzekucji ojcobójcy Damiensa, która odbyła się w 1757 roku¹⁹. Tuż po opisie wymyślnych tortur, jakim podczas karni poddawano ciało skazańca, Foucault przedstawia rozkład zajęć, który nieco ponad siedemdziesiąt lat później szczegółowo regulował wszelką aktywność (wstawanie, ubieranie się, posilanie, osobistą higienę, pracę, modlitwę, naukę, odpoczywanie...) osadzonych w „domu młodocianych więźniów w Paryżu”. Jaskrawy kontrast między tymi dwoma „stylami penalizacji” obrazuje jego zdaniem rewolucyjną przemianę, jaka w tym czasie dokonała się w praktyce karnia. Kазń, fizyczne, publiczne karanie ciała, stopniowa zanika, by ostatecznie ustąpić miejsca odmiennemu rodzajowi kary: „Zniknęło, w ciągu paru dziesięcioleci, ciało umęczone, ćwiartowane, poddawane amputacji, symbolicznie

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Foucault M., *Czym jest...*, s. 281.

¹⁸ Foucault M., *Society must be defended*, przeł. D. Macey, Picador, New York 2003, s. 29-30.

¹⁹ Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo ALETHEIA-SPACJA, Warszawa 1993.

piętnowane na twarzy lub ramieniu, wystawiane, za życia i po śmierci, na widok publiczny, obrócone w spektakl. Zniknęło ciało jako główny cel represji karnej”²⁰.

Ciało przestaje być zatem bezpośrednim celem oddziaływania kary. Co zajmuje jego miejsce? Zdaniem Foucaulta, jeśli przyjrzymy się wymogom i procedurom stosowanym wobec młodocianych więźniów w Paryżu, jeśli poczytamy prace teoretyków penalizacji, którzy „około roku 1760 otwierają nową epokę, nie zamkniętą po dziś dzień”²¹, odpowiedź wyda nam się oczywista. Kara zostaje przekierowana z ciała na duszę. „Po egzekucji, która wyładowuje się na ciele, kolej na karę, która głęboko zapadnie w serce, myśl, dosięgnie woli, przekonana”²². Foucault próbuje odpowiedzieć sobie na pytanie o przyczyny tej zasadniczej przemiany. Nie przekonuje go tłumaczenie jej wzrostem humanitaryzmu, łagodności, niechęci do zadawania cierpień. Zwraca uwagę, że choć celem karania nie jest już zadawanie cierpienia ciału, to jednak cały proces penalizacji nadal na ciało oddziałuje: więząc je, zmuszając do pracy, pozbawiając możliwości zaspokajania seksualnych potrzeb, zmuszając poprzez nadzór i kontrolę do wykonywania określonych działań. Być może zatem zwrócenie się ku duszy również ma na celu oddziaływanie na ciało, tyle tylko, że zasadniczo odmienne od dotychczasowego: nie torturowanie, okaleczanie, kawałkowanie, unicestwianie..., lecz raczej właściwe warunkowanie, dyscyplinowanie, przekształcanie... . Należałoby więc zbadać, powiada Foucault, „czy owo wkroczenie duszy na scenę sprawiedliwości /.../ nie jest aby wynikiem zmiany sposobu, w jaki ciało jest blokowane przez relacje władzy”²³.

Przemiany systemów karania należałoby zatem rozpatrywać nie na tle idei moralnych czy też teorii prawnych, lecz przede wszystkim, i źródłowo, na tle relacji władzy. Przy czym oddziaływanie władzy na ciało zmierza do osiągnięcia określonego rezultatu (choć niekoniecznie wynika to z świadomej decyzji jakichkolwiek osób lub instytucji) poprzez stosowanie odpowiednich „technik”. Metody karania należałoby zatem analizować „nie jako proste konsekwencje przepisów prawa lub identyfikatory struktur społecznych, ale jako swoiste techniki, które należałoby widzieć w szerszym kontekście metod sprawowania władzy. Spójrzec więc na karę z perspektywy taktyki politycznej”²⁴.

Foucault uważa, iż aby móc dzisiaj odpowiedzieć sobie na pytanie „Kim jesteśmy?”, i aby z tej odpowiedzi móc wyciągnąć wnioski dotyczące tego, kim być chcemy oraz być możemy, musimy uświadomić sobie i zrozumieć działanie kształtujących nasze „ja” relacji władzy. Nie jest to jednak łatwe. Między innymi dlatego, że relacje te są w dużej mierze niejawne. Władzę bowiem, powiada Foucault, „można ścierpieć pod warunkiem, że zamaskuje swą znaczącą część. Jej powodzenie jest proporcjonalne do ilości mechanizmów, jaki zdoła ukryć”²⁵. Przy czym za skrywanie tylko po części odpowiedzialna jest sama władza. Potrzebujemy go również, a być może przede wszystkim, my sami; my, dla których władza jest czymś

²⁰ Tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 21.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ Foucault M, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant, CZYTELNIK, Warszawa 1995, s. 78-79.

koniecznym i którzy zatem z konieczności jesteśmy poddawani jej działaniom. Ich efektywność zależy w dużym stopniu od naszej własnej postawy. Ponieważ żyjemy i chcemy żyć przekonanie, iż to my sami zasadniczo jesteśmy źródłem naszych własnych aktów woli i rzeczywistych działań, władza nie może być dla nas niczym innym jak społecznie niezbędnym ograniczeniem naszej oraz cudzej wolności²⁶.

Opisaną w „Nadzorować i karać” transformację praktyk karania Foucault tłumaczył radykalnym przekształceniem w dziedzinie oddziaływania władzy („relacji władzy”) na ciało. Ta fundamentalna polityczna przemiana wiązała się z przejściem od sprawowania, przez lub w imieniu suwerena, absolutnej władzy nad życiem do pojawienia się i rozwoju technik władzy ukierunkowanych na zarządzanie życiowym procesami jednostek oraz populacji w celu zoptymalizowania ich politycznej oraz ekonomicznej użyteczności. Jednakże pomimo tej jakościowej transformacji, dokonującej się już stuleciach siedemnastym i osiemnastym, nadal myślimy o funkcjonowaniu władzy w kategoriach właściwych dla jej postaci minioniej, dla władzy monarchicznej. Dominujący również dzisiaj, „jurydyczny” pogląd na władzę, który wspiera się na pojęciach prawa i suwerenności, ma zdecydowanie negatywny charakter. Władza jest pojmowana jako odrębna wobec wiedzy i w swej istocie represyjna. Ustanawia ona prawo, funkcjonujące jako ograniczenie, i zmusza do podporządkowania się karząc za nieposłuszeństwo. Władza oraz mechanizmy jej działania, stosunkowo nieskomplikowane, są zawsze i wszędzie mniej więcej takie same, zawsze i wszędzie cechuje je dominacja i represja.

Ujęcie jurydyczne i negatywne nie pozwala dostrzec tego, co przezeń skrywane – technicznego i pozytywnego działania władzy²⁷. W konsekwencji nie jesteśmy w stanie rozpoznać, a tym bardziej zrozumieć, nowych jej mechanizmów oraz technik. Stosująca je władza nie jest skupiona w jednym miejscu, lecz relacyjna i rozproszona. Trudno zatem określić, kto posiada władzę, zazwyczaj zresztą jest ona bezosobowa, a przy tym – wszechobecna, przenikająca wszystkie sfery i wszystkie wymiary życia społecznego. Funkcjonowanie technik tejże władzy polega raczej na normalizacji aniżeli stosowaniu prawa, na sprawowaniu kontroli i dyscyplinowaniu zamiast karania. Normalizując, kontrolując i dyscyplinując, władza działa pozytywnie i twórczo, nie tyle ogranicza wolność istniejących już jednostek, co owe jednostki wytwarza: „Jednostka jest niewątpliwie fikcyjnym atomem «ideologicznego» wyobrażenia społeczeństwa; jest ona jednak również realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy, która zowie się «dyscypliną». Trzeba skończyć raz na zawsze z opisywaniem efektów władzy w terminach negatywnych: władza «wyklucza, «uciska», «tłumi», «cenzuruje», «abstrahuje», «maskuje», «skrywa». W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć zależą od tej produkcji»²⁸.

Książka „Nadzorować i karać” nosi podtytuł „Narodziny więzienia”. Dlaczego akurat wiezienie przykuło uwagę francuskiego myśliciela? Otóż dlatego, że właśnie w tej instytucji, a dokładniej: w tej jej postaci, jaka zaczęła się kształtować od początku XIX wieku, szczególnie wyraźnie uwidoczniły się nowe mechanizmy władzy. We

²⁶ Tamże, s. 79.

²⁷ Foucault M., *Truth and Power* [w] tegoż, *Power*, dz. cyt., s. 121

²⁸ Foucault M., *Nadzorować...*, s. 232-233.

wspomnianym okresie więzienie zaczęło pełnić dwojaką funkcję: „prawno-ekonomiczną” oraz „techno-dyscyplinarną”²⁹. Więzienie miało karać poprzez pozbawienie wolności na określony czas, który został skalkulowany jako „moralno-ekonomiczny” ekwiwalent za popełnione przewinienie. Ale uwięzienie jednostki miało jednocześnie na celu jej transformację, uczynienie jej posłuszną i sprowadzenie na „dobrą drogę”, co również wymagało specyficznej wiedzy (o jednostkach i o przestępstwach). Zdaniem Foucaulta, wypełnianie obu tych funkcji uczyniło więzienie czymś „oczywistym” w społeczeństwie, które tak wielką wagę przywiązuje do wolności, oraz równości w wolności, i w którym dyscyplinowanie, normalizowanie, czyli w efekcie – przekształcanie jednostek dokonuje się na co dzień we wszelkiego rodzaju instytucjach („więzienie – to trochę surowsze koszary, szkoła bez pobłażliwości, mroczniejsza fabryka, ale w końcu nic jakościowo różnego”³⁰). Rozważania o więzieniu mogą zatem służyć lepszemu zrozumieniu pewnego rodzaju społeczeństwa, które Foucault nazywa „społeczeństwem dyscyplinarnym”, używając słowa „dyscyplina” na określenie typu władzy i jej mechanizmów³¹. Ale wybór tej swoistej instytucji może mieć jeszcze inne uzasadnienie. Otóż w społeczeństwie dyscyplinarnym, w naszym społeczeństwie, wytwarzanie podmiotów dokonuje się poprzez działania dyscyplinujące i normalizujące, które francuski myśliciel nazywa „ujarzmianiem”. Wolność każdego z nas jest pierwotnie i zasadniczo ograniczona przez to, kim jesteśmy, czyli przez to, kim staliśmy się pod wpływem działania skrytych mechanizmów władzy. To dlatego tak ważne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest inne kształtowanie siebie – takie, które mogłoby uwolnić nas od „nas samych”, uwolnić od duszy, będącej, jak to zgrabnie ujmuje Foucault, więzieniem ciała: „Twierdzenie, że dusza jest złudzeniem albo ideologicznym produktem, to błąd. Ależ ona istnieje, posiada jakąś realność, jest ciągle produkowana wokół ciała, na jego powierzchni i wewnątrz niego dzięki funkcjonowaniu władzy, której podlegają ci, których się karze, i szerzej – ci, których się nadzoruje, których się tresuje i koryguje, szaleńcy, dzieci, uczniowie, skolonizowani, ci, których przykuwa się do warsztatu pracy i kontroluje przez całe życie. /.../ Ta dusza, rzeczywista i bezcielesna, nie jest żadną substancją; to element łączący skutki pewnego typu władzy z referencjami wiedzy, przekładnia, dzięki której stosunki władzy stwarzają możliwości wiedzy, a wiedza przedłuża i wzmacnia skutki władzy. Na gruncie tej realności-referencji zbudowano rozmaite koncepcje i wykrojono rozmaite dziedziny analiz: psyche, subiektywność, indywidualność, świadomość itd. Na niej wzniesiono gmach technik i dyskursów naukowych. Na jej podstawie głoszone moralne rewindykacje humanizmu. Nie powinno nas to jednak zmylić: nie zastąpiono duszy, iluzji teologów, rzeczywistym człowiekiem, przedmiotem wiedzy, refleksji filozoficznej i technicznej interwencji. Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzmienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia «dusza», a jest ona częścią

²⁹ Tamże, s. 276-278.

³⁰ Tamże, s. 277.

³¹ Tamże, s. 259.

panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała³².

Dostrzeżenie podobieństwa więzienia do innych instytucji skłania Foucaulta do postawienia tezy, iż za właściwe systemowi więziennemu formy praktyk karnych odpowiadają relacje władzy charakteryzujące całe nasze społeczeństwo³³. Dokładniejsza analiza tychże relacji pozwala mu ukazać splecione z nimi rodzaje wiedzy oraz wytwarzane przez władzę/wiedzę typy podmiotowości, zaś jej rezultaty tłumaczają, dlaczego decyduje się nazywać współczesne społeczeństwo „społeczeństwem dyscyplinarnym”³⁴.

W dziewiętnastym wieku więzienie stało się karą stosowaną powszechnie, a głównym celem całego systemu karnego uczyniono kontrolowanie jednostki oraz dążenie do przekształcania jej postaw oraz zachowań³⁵. Kontrolowanie oraz kształtowanie nie koncentrowały się na tym, co dana jednostka zrobiła, lecz na tym, co dopiero zrobić by mogła, „do zrobienia czego była zdolna, co skłonna była zrobić, co właśnie zrobić zamierzała”³⁶. Ale jeśli chce się mieć wpływ na zachowania i czyny człowieka, należy odpowiednio ukształtować (przekształcić lub udoskonalić) to, co jest ich źródłem, to, kim ów człowiek jest, właściwy mu sposób istnienia.

Jeśli jednak zasadniczą funkcją systemu ma być kształtowanie przyszłych postaw i zachowań jednostki, a nie karanie za to, co już zrobiła, to do należytego sprawowania tejże funkcji nie wystarcza już autonomiczna władza jurydyczna. Wymaga to zaangażowania szeregu innych instytucji, które zadaniem jest nadzorowanie i korygowanie. I tak, w dziewiętnastym wieku „wokół instytucji jurydycznej – po to, by umożliwić jej przejęcie funkcji kontrolowania jednostek na poziomie ich niebezpieczeństwa – powstała ogromna ilość instytucji, w obrębie których jednostki będą pozostawały przez całe swoje życie: instytucji pedagogicznych takich jak szkoła, instytucji psychologicznych lub psychiatrycznych takich jak szpital czy zakład psychiatryczny, policja i tak dalej. Cała ta sieć niejurydycznych władz powstała po to, by spełnić jedną z funkcji, jaką system sprawiedliwości przyjął na siebie w owym czasie: nie tyle karać dokonywane przez jednostki naruszenia prawa, co korygować to, co w nich potencjalne”³⁷.

Ponieważ wszystkie te instytucje mają spełniać tę samą funkcję, należałoby przypuszczać, że charakteryzować je będą podobne mechanizmy działania. Ich uwidocznienie mogłoby uzasadniać tezę Foucaulta, iż omawiana transformacja teorii i praktyki karania odzwierciedla fundamentalną ogólnospołeczną przemianę, która wprowadziła nas w nową erę, nazywaną przezeń erą „społecznej ortopedii”, z nową formą władzy i z odmiennym od znanych dotychczas typem społeczeństwa³⁸.

³² Tamże, s. 37.

³³ Foucault M, *Truth and Juridical...*, s. 121.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 56.

³⁶ Tamże, s. 57.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże

3. Nadzór i ujarzmianie

„Zasada jest powszechnie znana: na obwodzie budynek w kształcie pierścienia, pośrodku wieża, w niej szerokie okna wychodzące na wewnętrzną fasadę pierścienia; okrągły budynek jest podzielony na cele, z których każda zajmuje całą jego grubość; mają one po dwa okna. Jedno do wewnątrz, skierowane na okna wieży, drugie na zewnątrz, pozwalające światłu przenikać celę na wylot. Wystarczy teraz umieścić w centralnej wieży nadzorcę, w każdej celi zamknąć szaleńca, chorego, skazańca, robotnika albo ucznia. Dzięki podświetleniu można widzieć z wieży, rysujące się wyraźnie pod światło, małe sylwetki uwięzione w obwodowych celach. Ile klatek, tyle teatrzyków, gdzie każdy aktor jest sam, doskonale zindywidualizowany i bezustannie widoczny. Urządzenie panoptyczne tworzy całości przestrzenne, które pozwalają bez przerwy widzieć i natychmiast rozpoznawać. W sumie odwróceniu ulega zasada ciemnicy, a raczej z jej trzech funkcji – zamknięcia, pozbawienia światła i ukrycia – zachowana jest tylko pierwsza, a dwie pozostałe zniesione. Pełne światło i spojrzenie nadzorcy zniewalają bardziej niż mrok, który ostatecznie osłaniał. Widzialność jest pułapką”³⁹.

Owa powszechnie znana zasada podchodzi z Benthamowskiego „*Panopticonu*”, który zdaniem Foucaulta jest utopią zrealizowaną w naszym społeczeństwie⁴⁰. Mamy tutaj szczegółowy opis hierarchicznego nadzoru, który jak stwierdza sam Bentham, może spełniać wiele różnych funkcji dających się realizować w rozmaitych instytucjach, dzięki panoptycznemu rozwiązaniu można: „reformować moralność, chronić zdrowie, ożywiać przemysł, upowszechniać edukację, stworzyć niewzruszoną ekonomię, rozplątać, zamiast przecinać, gordyjski węzeł praw dotyczących biedoty...”⁴¹. Foucault przytacza opisy rzeczywiście istniejących i funkcjonujących wedle powyższego schematu instytucji (takich obóz wojskowy, szpital, szkoła czy fabryka), które zaczęły się pojawiać już w epoce klasycznej. Ich rozprzestrzenianie się można z kolei skojarzyć czasowo z opisywaną wyżej transformacją systemu sądowniczego i penitencjarnego, w wyniku której, jak widzieliśmy, zaczęto troszczyć się przede wszystkim o to, kim jednostka może być i co może uczynić.

Hierarchiczny nadzór doskonale nadaje się do wypełniania teżej funkcji (choć może realizować ją w pełni dopiero w połączeniu z normalizującą sankcją i egzaminowaniem). Wspomniana przez Foucaulta ciemnica jest z pewnością dużo bardziej okrutna. Wiemy jednak, że nie o okrucieństwo już chodzi. Kara ciemnicy może pełnić funkcje odpłaty za to, co skazana na nią jednostka już zrobiła, jednak jej oddziaływanie korekcyjne, jeśli w ogóle ma miejsce, wydaje się znikome. Co zatem zyskujemy, co zyskuje władza, dzięki pełnemu światłu i hierarchicznemu nadzorowi? Co zyskuje skazany? Wydaje się, iż wydatne zmniejszenie związanego z karą okrucieństwa jest dlań dość oczywistą korzyścią. Dlaczego w takim razie Foucault utrzymuje, iż widzialność jest pułapką? Dlaczego pełne światło i spojrzenie nadzorcy, jak powiada, zniewalają bardziej niż mrok?

³⁹ Foucault M., *Nadzorować...*, s. 240-241.

⁴⁰ Foucault M., *Truth...*, s. 58.

⁴¹ Bentham J., *Panopticon versus New South Wales, Works*, wyd. Bowringa, t. IV, s. 56. Cyt. za: Foucault M., *Nadzorować...*, s. 248.

Bentham podkreślał, że więzień musi być przekonany, iż jest bezustannie obserwowany, nie mogąc jednocześnie tego zweryfikować⁴². To właśnie pozwala nam osiągnąć wprowadzenie do nadzoru struktury hierarchicznej: wieża strażnicza jest przez cały czas widoczna dla więźnia, który jednak nie jest w stanie stwierdzić, czy w danej chwili strażnik jest w niej rzeczywiście obecny. Dzięki temu rozwiązaniu strażnik może oddalić się na przerwę bez uszczerbku dla jakości nadzoru; każdy też może zająć miejsce strażnika w wieży, by obserwować więźniów; ale nie tylko więźniów – obserwowany może być również personel więzienia; przy czym motyw obserwowania może być w zasadzie dowolny. Mamy tu zatem do czynienia z machiną⁴³, która reprezentuje nowy typ władzy (właściwy dla wypełniania nowych funkcji): władzy stale obecnej, zdepersonalizowanej i automatycznej, władzy, która nie jest przez nikogo posiadana, a „jedynie” sprawowana” i której źródłem „staje się nie tyle persona, ile planowe rozmieszczenie ciał, powierzchni, światła, spojrzeń – aparatura, której wewnętrzne mechanizmy stwarzają zależność wciągającą jednostki w swe tryby. Zbędne są ceremonie, rytuały i oznaki, poprzez które objawiał się niegdyś «plus władzy» suwerena”⁴⁴.

Tego rodzaju władza może sobie pozwolić na łagodność, wyobrażalna jest nawet sytuacja, że obywatel będzie całkowicie bez stosowania przymusu: „Nie ma już potrzeby sięgać po siłę, żeby skazańca zmusić do dobrego zachowania, szaleńca – do spokoju, robotnika – do pracy, ucznia – do pilności, chorego – do przestrzegania recept”⁴⁵. Ten zadziwiający stan rzeczy jest możliwy do osiągnięcia dzięki temu, że więzień (szaleniec, robotnik, uczeń, chory...) zdaje sobie sprawę, że jest lub może być w każdej chwili obserwowany. Świadomość ta sprawia, iż sam pilnuje siebie i stara się zachowywać się tak, jak się od niego oczekuje. Staje się on tym samym współuczestnikiem sprawowania władzy nad samym sobą. Na tym między innymi polega relacyjność i rozproszenie, które zdaniem Foucaulta cechują dominującą obecnie władzę dyscyplinarną. Łatwiej teraz zrozumieć, dlaczego zainteresowanie tego typu władzy zasadniczo przenosi się z ciała na duszę (choć, jak pamiętamy, nadal chodzi o oddziaływanie na ciało, tyle że za pośrednictwem duszy). Przy czym znaczące przekształcenia spowodowane przez to przesunięcie dotyczą nie tylko tych, którzy podlegają działaniom władzy, ale także jej samej: „Władza zewnętrzna może pozbyć się nieco fizycznej ociążałości; zmierza ku niecielesności, a im bardziej zbliża się do tej granicy, tym trwalsze, głębsze, ustalone raz na zawsze i bez przerwy odnawiane są jej efekty – ustawiczna wiktoria, która unika wszelkiej konfrontacji fizycznej i gdzie wszystko przesądzone jest z góry”⁴⁶.

Dzięki temu, że każdy jest uwikłany w sieć relacji władzy, stając się częścią jej maszyny, możliwe jest w zasadzie nieograniczone rozprzestrzenianie się władzy, przenikanie do wszystkich dziedzin życia społecznego. Ale totalizacja, co znamienne, idzie w parze z indywidualizacją. Wiezień Panoptykonu jest starannie odseparowany od innych więźniów, nie ma z nimi żadnego kontaktu. Pomaga to oczywiście

⁴² Foucault M., *Nadzorować...*, s. 242.

⁴³ Tamże, s. 242.

⁴⁴ Tamże, s. 242-243.

⁴⁵ Tamże, s. 243.

⁴⁶ Tamże, s. 244.

utrzymywać porządek, ponieważ łatwiej jest zapanować nad jednostką niż nad masą⁴⁷. Jednak bardziej interesująca funkcja tego rozwiązania, z naszego punktu widzenia, ujawnia się w świetle omawianego wcześniej przekształcenia uzasadnienia całego systemu sądowiczego i penitencjarnego. Skoro samo karanie za popełnienie zabronionego przez prawo czynu już nie wystarcza, gdyż uważa się, iż przestępca powinien jeszcze zostać zresocjalizowany, to musi być on traktowany indywidualnie: „Kara ma być zindywidualizowana nie wobec gwałcącego prawo indywiduum, prawnego podmiotu czynu, sprawcy odpowiedzialnego za delikt, ale wobec indywiduum podległego karze, obiektu kontrolowanej materii transformacji, pozbawionej wolności jednostki wmontowanej w aparat karceralny, który ją modyfikuje i wyzwała jej reakcje”⁴⁸. Popełniony czyn ma zostać powiązany z indywidualnym istnieniem, które należy poznać oraz zrozumieć, a także sklasyfikować (przypisać do określonego typu przestępcy). Kierunek tym wszystkim działaniom wyznacza specyficzny rodzaj wiedzy, który we współpracy ze specyficznym rodzajem władzy (jakim jest hierarchiczny nadzór) jest w stanie korygować, przekształcać, a właściwie stwarzać podmioty. I tak jak to było w przypadku władzy, o skuteczności oddziaływania wiedzy decyduje aktywny udział tego, który jest owemu oddziaływaniu poddawany. Przejmując odpowiedzialność za nadzór nad samym sobą – ponieważ będąc nieustannie w polu widzenia, wie, iż jest lub może być ciągle obserwowany – skazaniec przejmuje również odpowiedzialność za treści określające cel sprawowania nadzoru.

Do jej przejścia jest zmuszany lub zachęcany przez gratyfikacje oraz sankcje. Zakłada się jednak, że stosowanie zewnętrznych nagród i kar ostatecznie nie będzie potrzebne, ponieważ ten, wobec którego miałyby być stosowane, zinternalizuje stojącą za nimi wiedzę i zgodnie z nią przekształci własne istnienie. Sankcję stosowaną przez władzę dyscyplinarną Foucault nazywa sankcją „normalizującą”⁴⁹. Określenie to oddaje również charakter wspomnianej wiedzy. Warto przyjrzeć się jej teraz nieco bliżej.

4. Społeczeństwo znormalizowanych jednostek

System sądowiczy i penitencjarny, którego zasadniczą funkcją jest karanie za to, co łamiąca prawo jednostka zrobiła, potrzebuje określonego rodzaju wiedzy. Jest to wiedza o tym, co było. Oczekuje się, iż dzięki świadectwu pewnych ludzi (świadków zdarzenia, osób dysponujących wiedzą ogólną) można będzie precyzyjnie ustalić, co rzeczywiście miało miejsce. Jednak przekształcony w dziewiętnastym wieku system jurydyczno-penitencjarny potrzebował odmiennej wiedzy. Jeśli bowiem więzienie ma nie tylko karać za uczynki niezgodne z prawem, lecz także, i przede wszystkim, wywierać wpływ na przyszłe czyny i ich motywy osadzonych, to nie możemy poprzestać na rekonstruowaniu wydarzeń. Poddany hierarchicznemu nadzorowi skazaniec ma być odpowiednio kształtowany, to zaś wymaga, by ci, którzy za jego kształtowanie odpowiadają, mieli przed oczami określony wzorzec czy też model opisujący to, co normalne: „Nie chodziło już o rekonstruowanie tego, co się wydarzyło, lecz o coś – lub raczej kogoś – kto potrzebuje totalnego, nieprzerwanego

⁴⁷ Tamże s. 241.

⁴⁸ Tamże, s. 293

⁴⁹ Tamże, s. 214.

nadzoru. Stałego nadzorowania jednostek przez kogoś, kto miał nad nimi władzę – przez nauczyciela, majstra, lekarza, psychiatrę, strażnika więziennego – i kto, tak długo, jak sprawował władzę, miał możliwość zarówno nadzorowania, jak i konstytuowania wiedzy dotyczącej nadzorowanych. Wiedzy, która nie pyta już o to, czy takie a takie wydarzenie rzeczywiście miało miejsce; w której chodzi raczej o ustalenie, czy dana jednostka zachowuje się tak, jak powinna, zgodnie czy też niezgodnie z zasadą, oraz czy czyni czy też nie czyni postępów. Ta nowa wiedza nie była już zorganizowana wokół pytań: «Czy to a to zostało uczynione? Kto to uczynił?». Nie była zorganizowana wokół pojęć obecności i nieobecności, istnienia czy nieistnienia; była zorganizowana wokół normy, wokół tego, co normalne lub nie, prawidłowe lub nieprawidłowe, tego, co musi się robić lub czego robić nie wolno⁵⁰.

Karanie, jakie tutaj się dokonuje, nie może być odwzorowaniem karania określanego i nakazywanego przez sądy. Odmienny jest bowiem cel stosowania kar. „Pod dyscyplinarną penalizację podpada wszystko, co stanowi przekroczenie, co odstępuje od reguły, co się od niej oddala, co jest zboczeniem. Penalizuje się nieskończoną dziedziną tego, co jest z czymś niezgodne”⁵¹. Karane jest każde odstępstwo od normy, cały system kar (ale także nagród) ukierunkowany jest na wywołanie czy też wymuszenie pożądanych, z punktu widzenia normy, postaw i zachowań. Celem karania nie jest represja czy ekspiacja, lecz... normalizacja.

Foucault przytacza przykład francuskiej szkoły wojskowej, w której funkcjonował podział na klasy, od „prymusów” do klasy „haniebnej”, każda z odrębnymi ubiorami, przywilejami i infamiami, nagrodami oraz karami⁵². Awans i degradacja (przeniesienie z jednej klasy do innej) pozwalają na doprecyzowanie i zarejestrowanie tego, co jest normą i co oznacza odstępstwo od niej, to zaś ułatwia ocenianie jednostek i, w oparciu o dokonaną ocenę, ich różnicowanie, hierarchizowanie oraz dystrybuowanie. Mamy tu zatem do czynienia z intensywnym indywidualizowaniem, obcym tradycyjnej sądowej penalizacji. Ta bowiem miała za zadanie „odwoływać się – ale nie do zespołu dających się zaobserwować zjawisk, lecz do korpusu praw i komentarzy, które należy pamiętać; nie dokonywać rozróżnień między jednostkami, ale wpisywać czyny w pewną ilość powszechnych kategorii; nie hierarchizować, ale zwyczajnie wygrywać prostą binarną opozycję na to, co dozwolone i to, co zabronione; nie homogenizować, ale operować raz na zawsze ustaloną sentencją wyroku”⁵³.

Znajomość norm oczywiście nie wystarcza, by zgodnie z nimi móc kształtować ciała i dusze (a za ich pośrednictwem... ciała). Potrzebna jest również *jednostkowa* wiedza o samych nadzorowanych: o ich życiorysach, charakterach, nawykach, przyzwyczajeniach, namiętnościach... Dokonuje się zatem „rozróżnienie, które dotyczy nie czynów, ale samych osób, ich charakteru ich potencjalnych możliwości, ich poziomu czy też wartości. Dyscyplina, precyzyjnie sankcjonując postęпки, szacuje «wewnętrzną prawdę» jednostek; penalizacja, jaką wprowadza w czyn, staje się integralną częścią procesu poznawania jednostek”⁵⁴. Metody i techniki dyscyplinarnej

⁵⁰ Foucault M., *Truth and Juridical...*, s. 59.

⁵¹ Tamże.

⁵² Foucault M., *Nadzorować...* s. 218-219.

⁵³ Tamże, s. 220-221.

⁵⁴ Tamże, s. 218.

władzy generują wiedzę, która z kolei umożliwia ich efektywne działanie. Wiedza ta powinna być możliwie szczegółowa i dogłębna, a przy tym wystarczająco złożona, gdyż w procesie dyscyplinowania niezbędne jest kształtowanie wielorakich aspektów sposobu bycia i postępowania poszczególnych jednostek: „W warsztatach fabrycznych, w szkole, w armii rozkwita cała mikropenalizacja czasu (spóźnienia, nieobecności, przerwy w pracy), aktywności (nieuwaga, niestaranność, brak gorliwości), zachowania (niegrzeczność, nieposłuszeństwo), dyskursu (gadatliwość, bezczelność), ciała («nie-właściwa» postawa, nieodpowiednie gesty, niechlujstwo), seksualności (nieskromność, nieprzyzwoitość)»⁵⁵.

Choć dyscyplinarna wiedza-władza różnicuje i indywidualizuje w stopniu nigdy wcześniej nie spotykanym, to nie możemy zapominać, jaki jest cel i efekt jej działania. Sensem istnienia klasy „haniebnej” jest wszak to, by istnieć już nie musiała⁵⁶. System kar i nagród jest tak skonstruowany, by każdy chciał tej klasy uniknąć i dołączyć do klasy „prymusów”. Ale dołączyć do tej ostatniej oznacza – być takim jak inni prymusi, czyli spełniać wywiedzione z normy kryteria przynależności. Do ich spełnienia nie wystarcza chęć dyscyplinowanych (choć jest ona, jak mówiliśmy, wielce pożądana), potrzebne jest rzeczywiste ukształtowanie takiego a nie innego postępowania, nastawienia, odczuwania... . Dyscyplinująca władza karze zatem nie tylko za przewinienie, ale również za brak osiągnięć („żołnierz bywa «winny» za każdym razem, gdy nie osiąga wymaganego poziomu; «winą» ucznia jest nie tylko pomniejszy występki, ale każda niezdolność do wypełniania swych zadań”⁵⁷); co więcej, kara niejednokrotnie sama jest ćwiczeniem, zmusza się karanego do powtarzania określonej czynności, tak aby właściwe jej wykonywanie stało się jego „drugą naturą”. Stosowanie owego „mechanizmu tresury”⁵⁸ ma doprowadzić do tego, by każdy był możliwie taki sam jak inni i, dzięki temu, podobnie jak inni postępował. Indywidualizacja nie przeciwstawia się bynajmniej normalizacji, lecz znacząco przyczynia się do jej osiągnięcia.

Trzeci instrument władzy dyscyplinującej, egzamin, łączy w sobie zarówno hierarchiczną obserwację, jaki i normalizujący osąd. W technice egzaminowania doskonale ujawnia się również zespolenie określonego typu wiedzy z „pewną formą sprawowania władzy”⁵⁹. Dzięki tym połączeniom powstaje sprawny mechanizm umożliwiający ocenę oraz klasyfikację każdej jednostki.

Egzamin odwraca istotny aspekt relacji między władzą a tymi, którzy jej podlegają. Otóż dla tradycyjnej władzy (władzy monarszej) ważne było bycie widoczną, podczas gdy jej poddani zazwyczaj pozostawali w cieniu, ich widoczność miało stosunkowo niewielkie znaczenie dla jej sprawnego funkcjonowania. Natomiast władza dyscyplinarna wręcz przeciwnie – aby była skuteczna, sama musi być możliwie niewidzialna, zaś ci, nad którymi jest sprawowana, powinni możliwie ciągle pozostawać na widoku. To odwrócenie wynika ze zmiany funkcji władzy. Jeśli ma ona wpływać na postawy i postępowanie jednostek poprzez odpowiednie ich

⁵⁵ Tamże, s. 215.

⁵⁶ Tamże, s. 219.

⁵⁷ Tamże, s. 215.

⁵⁸ Tamże, s. 217.

⁵⁹ Tamże, s. 225.

kształtowanie, to najlepiej dokona tego w sytuacji, gdy ci, którzy są przez nią formowani, będą poddani nieustannemu nadzorowi, nie będąc świadomi jej rzeczywistego oddziaływania. To zatem dzięki widoczności poddanych każdy może stać się, i rzeczywiście się staje, przedmiotem działania władzy, każdego z nas władza *przekształca* w swój przedmiot: „Porażająca widoczność monarchy zmienia się w nieuniknioną widoczność poddanych. Ta inwersja widzialności w funkcjonowaniu dyscypliny zagwarantuje sprawowanie władzy aż po najniższy jej szczebel. Nastaje epoka egzaminów bez końca i przymusowej obiektywizacji”⁶⁰.

Egzaminowi, który Foucault nazywa „ceremoniałem” obiektywizacji, towarzyszy szczegółowa dokumentacja. Indywidualne cechy obserwowanych jednostek zapisuje się w aktach, z których następnie tworzy się ogólne rejestry. Pozwala to opisywać i analizować to, co w jednostkach indywidualne: swoiste cechy charakteru, zdolności, osiągnięcia... . Ale umożliwia również identyfikację i klasyfikację powszechnie występujących zjawisk i różnic w obrębie populacji⁶¹. Umieszczając jednostkę w polu widzenia i tworząc na jej temat dokumentację, egzamin czyni z niej „przypadek”: „Przypadek nie jest już, jak dotąd w kazuistyce albo w orzecznictwie, zestawem okoliczności kwalifikujących czyn i mogących zmodyfikować stosowanie reguły; to jednostka – taka, jaką można opisać, wymierzyć, ocenić, porównać z innymi, zachowując całą jej indywidualność, a zarazem jednostka, którą trzeba tresować lub korygować, trzeba klasyfikować, normalizować, wykluczać itd.”⁶².

W przeciwieństwie do reżimów suwerennej władzy, w których tylko szlachetni, posiadający przywileje i władzę byli „indywidualizowani” w rozmaitych kronikach i opowieściach, władza dyscyplinarna tak radykalnie obniża próg opisu, że każda jednostka, jakkolwiek przeciętna i nieciekawa, nań zasługuje. Ale dzieje się tak dlatego, że radykalnie zmienia się cel opisywania: nie chodzi w nim o ukazanie potęgi, upamiętnienie, heroizację, lecz o to, by kontrolować, obiektywizować, normalizować. Normalizowanie jednostek wymaga wiedzy o tym, co w nich indywidualne, identyfikacji właściwych im cech, zgodności i niezgodności z normą. Wymaga oczywiście również nadzoru, umożliwiającego rzeczywiste kształtowanie. Dlatego egzamin, spajając działanie wiedzy z działaniem władzy, łącząc hierarchiczny nadzór z normalizującą sankcją, „zajmuje centralną pozycję wśród procedur, które konstytuują jednostkę jako skutek i przedmiot władzy, skutek i przedmiot wiedzy”⁶³.

Stosowanie tych procedur w więzieniu epoki nowoczesnej odróżnia tę instytucję od więzień z poprzednich epok. Różnica jest fundamentalna: „Możemy wytyczyć granicę między więzieniem osiemnastego wieku, które wykluczało jednostki z kręgu społecznego, a więzieniem, które pojawiło się w wieku dziewiętnastym i którego funkcją było włączanie jednostek do aparatów produkcji, ćwiczenia, reformy lub korekcji. Chodziło zatem o włączanie poprzez wykluczanie”⁶⁴. Oto w jaki sposób więzienie może przyczyniać się do dobra społecznego. Musimy jednak mieć na uwadze również i to, że największą korzyść z tak funkcjonującego więzienia może odnosić społeczeństwo szczególnego rodzaju. Transformacja systemu penitencjarnego

⁶⁰ Tamże, s. 227.

⁶¹ Tamże, s. 228-229.

⁶² Tamże, s. 229-230.

⁶³ Tamże, s. 230-231.

⁶⁴ Foucault M., *Truth and Juridical...*, s. 78.

nie dokonywała się w próżni. Foucault stara się pokazać, w jaki sposób odzwierciedla ona to, co znamionuje epokę „ortopedii społecznej”, a mianowicie nową formę władzy i nowy typ społeczeństwa, które nazywa społeczeństwem „dyscyplinarnym”, w odróżnieniu od wcześniejszych społeczeństw „penalnych”⁶⁵. W społeczeństwie tym proces, a raczej procesy włączania jednostek w wielorakie „aparaty” dokonują się nieustannie i właściwie wszędzie, uczestniczą w nich wszystkie instytucje: „Fabryka nie wyklucza jednostek: włącza je do aparatu produkcji. Szkoła nie wyklucza jednostek, nawet jeśli częściowo je separuje od reszty społeczeństwa: przywiązuje jednostki do aparatu przekazywania wiedzy. Szpital psychiatryczny nie wyklucza jednostek: włącza je do aparatu korekcji, do aparatu normalizacji jednostek. To samo jest prawdą w odniesieniu do zakładu poprawczego czy więzienia: nawet jeśli efektem działania tych instytucji jest wykluczenie jednostek, pierwotnym celem jest włączanie ich do aparatu normalizacji ludzi”⁶⁶.

Wszechobecne w dyscyplinarnym społeczeństwie włączanie jednostek dokonuje się poprzez ich normalizację, ta zaś opiera się na indywidualizowaniu. Dyscyplina jest twórczą formą i techniką władzy epoki późnonowoczesnej, władzy potrafiącej nie tylko zakazywać i represjonować, ale także kształtować nasze tożsamości. Poprzez korygowanie dających się korygować popędów, kontrolowanie instynktów czy rozwijanie nie w pełni rozwiniętych zdolności konstytuuje ona zdyscyplinowane społeczno-politycznie oraz produktywnie ekonomicznie jednostki. Owszem, władza ta, jak każda inna, również wytwarza nierówności i hierarchie dominacji. Ale my sami nie jesteśmy tylko biernymi atomami, na które władza oddziałuje. Nie jest ona czymś jedynie zewnętrznym, gdyż działa i rozprzestrzenia się poprzez nas. Nadzór i normalizująca sankcja najskuteczniejsze są wtedy, gdy działają niejawnie, gdy zostają zinternalizowane: gdy sami stajemy się własnymi nadzorcami, dbającymi o to, by nasze życie i postępowanie nie odbiegało zbyt od normy. Będąc współuczestnikami władzy, współtworzymy dyscyplinarne klatki naszych jaźni.

Uwolnienie się z takiej klatki jest według Foucaulta zadaniem w niekończącym się dziele wolności, dziele wykraczania ku... samemu sobie. Nawołuje on do wyjścia z niedojrzałości poprzez „permanentną krytykę naszego historycznego bytu” oraz głosi potrzebę odrzucenia „tych abstrakcji, produktów ekonomicznej i ideologicznej przemocy”, które z góry określają nasze tożsamości. Uważa, iż dzieło to należałoby rozpocząć od uprawiania, na samych sobie, „genealogii” i „archeologii”, czyli odkrywania oraz zgłębiania rzeczywistego pochodzenia naszych jaźni oraz formujących je dyskursów. Czy jednak ukazanie ich przygodności naprawdę nas uwolni? Czy pozwoli stać się tym, kim jesteśmy? Mogłoby się wszak wydawać, iż doprowadzi ono raczej do nihilistycznego zwątpienia: w nas samych oraz w istnienie jakiegokolwiek sensu. Jeśli bowiem w całości jesteśmy wytworem działania wielorakich ognisk i technik wszechobecnej władzy, to co pozostałoby z nas po odrzuceniu owych abstrakcyjnych „produktów ekonomicznej i ideologicznej przemocy”? Czym miałyby być to, co nasze najbardziej własne? Z czego mogłoby zostać ukonstytuowane? Jakim językiem, po odmowie uznania ważności panujących dyskursów dotyczących prawdy i dobra, miałyby być opisywane i wyrażane?

⁶⁵ Tamże, s. 57.

⁶⁶ Tamże, s. 78.

5. Możliwości oporu

W tym miejscu możemy jedynie tropy, którymi podążała myśl Foucaulta w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania. W napisanym dwa lata przed śmiercią tekście „Subject and Power” stwierdza on, iż to podmiot, a nie władza, był zasadniczym tematem całej jego twórczości⁶⁷. Jego celem, powiada, było „stworzenie historii różnych sposobów, stosowanych w naszej kulturze, przekształcania istot ludzkich w podmioty”⁶⁸. Jeden z nich, opisany już przez nas dość dokładnie, polega na „obiektywizowaniu podmiotu w «praktykach oddzielania», w których podmiot jest „albo podzielony w sobie samym, albo oddzielony od innych”. Produktami tego procesu obiektywizacji są na przykład szaleńcy i zdrowi psychicznie, chorzy i zdrowi, przestępcy i „dobrzy ludzie”⁶⁹. Analiza procesów, które dopiero *czynią* istoty ludzkie podmiotami, zakłada ideę podmiotu całkowicie odmienną od tej, która dominuje w świecie zachodnim przynajmniej od czasów Kartezjusza. Ujmuje ona podmiot jako stałą, uniwersalną podstawę, autonomiczne centrum ludzkiego poznawania i działania. W swej twórczości Foucault pozostawał niezmiennie krytyczny wobec tej idei⁷⁰. Jego zdaniem jest ona z gruntu fałszywa, gdyż rzeczywiste podmioty są konstytuowane i formowane przez dane społeczeństwo – przez dany reżim wiedzy/władzy – które określa to, kim jesteśmy, dostarczając, i narzucając, zarówno normy, wedle których, staramy się żyć, jak i praktyczne sposoby ich realizacji. Nie istnieje zatem podmiotowość jako taka, są tylko dziejowo zmienne, przygodnościowe jej formy, wytwory dziejowo zmiennych, przygodnościowych sposobów upodmiotawiania.

Wydaje się jednak, iż takie pojmowanie konstytuowania naszych jaźni nie pozostawia miejsca dla jakiegokolwiek autonomii i twórczości. Nie może oczywiście być mowy o „kartezjańskim” suwerennym ja, które istnieje niezależnie od społecznych dyskursów oraz praktyk i jest w stanie, przynajmniej w zasadzie, poznawać i działać poza społecznym kontekstem. Ale ponieważ wspomniane praktyki oddzielania, stosowane między innymi przy dyscyplinowaniu więźniów, wydają się całkowicie zewnętrzne wobec formowanych podmiotów, trudno sobie wyobrazić, by konstytuowane przez nie jednostki mogły w jakikolwiek sposób i w jakimkolwiek zakresie stanowić o sobie. Na to jednak ma nadzieję, i do tego wzywa, Foucault: „W dzisiejszych czasach celem być może nie jest odkrywanie tego, czym jesteśmy, lecz odmowa uznania tego, czym jesteśmy. /.../ Politycznym, etycznym, społecznym, filozoficznym problemem naszych czasów nie jest uwolnienie jednostki od państwa, oraz od jego instytucji, lecz uwolnienie nas zarówno od państwa, jak i od tego rodzaju indywidualizacji, jaka jest z państwem związana. Musimy promować nowe formy podmiotowości poprzez odmawianie uznania tej formy indywidualności, która była nam narzucana przez wiele stuleci”⁷¹.

⁶⁷ Napisany w języku angielskim tekst ukazał się jako posłowie do książki H. Dreyfusa i P. Rabinowa, *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press 1983, s. 209.

⁶⁸ Tamże, s. 208.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Foucault M., *An Aesthetics of Existence*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. L. Kritzman, London: Routledge, 1988, s. 50.

⁷¹ Foucault M., *Subject and Power*..., s. 216.

W świetle tego, co wiemy o działaniu władzy dyscyplinarnej oraz funkcjonowaniu społeczeństwa dyscyplinarnego, zarówno wspomniana odmowa, jak i promowanie nowych form podmiotowości mogą wydawać się niemożliwe do zrealizowania. Jeśli bowiem nie jesteśmy w stanie odwołać się do żadnego „przedspołecznego” ja, gdyż to, kim jesteśmy, jest bez reszty produktem społecznych praktyk, to jak moglibyśmy wynaleźć, albo tylko odkryć, praktyki oraz dyskursy wyrażające to, co w nas najbardziej własne? Co więcej, mimo iż praktyki te są dziejowo zmienne, to jednak te, które charakteryzują daną epokę (choćby tę, w której przyszło nam żyć), całkowicie w niej dominują, przenikając i określając wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Jak zatem uwolnić się od ich wpływu, jakim językiem, i w odniesieniu do jakich norm czy wartości, opisać się na nowo? Można odnieść wrażenie, iż dokonana przez Foucaulta analiza działań wiedzy/władzy (na przykład poprzez hierarchiczny nadzór, normalizującą sankcję oraz egzamin) ukazuje będącą przedmiotem tych działań jednostkę jako bezwiedne tworzywo, kształtowane, a nie kształtujące siebie, beznadziejnie uwięzione w nadanej z zewnątrz formie.

Z drugiej jednak strony należy pamiętać, iż o skuteczności dyscyplinującej władzy w nadawaniu jednostkom pożądanego kształtu decyduje możliwość oddziaływania na ich wnętrza. Celem stosowania hierarchicznego nadzoru, normalizującej sankcji czy egzaminu jest przecież osiągnięcie stanu, w którym jednostka sama czuwa nad tym, by jej myślenie, odczuwanie i postępowanie były zgodne z normą. Społeczeństwo dyscyplinarne, wbrew temu, co mogłaby sugerować jego nazwa, nie jest społeczeństwem opartym na przymusie, władza najlepiej osiąga w nim swoje cele, gdy sama jest niewidzialna, a jej działanie ulega uwewnętrznieniu. Owszem, nasza podmiotowość *jest* rezultatem działania rozmaitych sił i relacji wiedzy/władzy, ale prawdą jest również, że sami aktywnie uczestniczymy w nadawaniu jej kształtu. W latach osiemdziesiątych, czyli w czasie, gdy powstał cytowany wcześniej esej *Subject and Power*, Foucault podkreślał, iż analizowanie procesów obiektywizowania podmiotu w „praktykach oddzielania” jest niewystarczające i że trzeba je uzupełniać badaniem „technik siebie”, czyli sposobów, w jakie poszczególni ludzie przekształcają w podmioty samych siebie⁷². Z kolei w wywiadzie udzielonym w 1984 roku dla włoskiego tygodnika „Panorama” uznał, że „podmiot jest konstytuowany poprzez praktyki ujarzmiania lub też, w bardziej autonomiczny sposób, poprzez praktyki uwalniania się, praktyki wolności, tak jak w starożytności, oczywiście w oparciu o szereg reguł, stylów i innowacji, które można odnaleźć w środowisku kulturowym”⁷³. O ile zatem wcześniej uwewnętrznianie było traktowane przezeń jako nieodłączny element procesu ujarzmiania jednostek przez siły pochodzące z zewnątrz, teraz wskazuje na możliwość jego autonomizacji, ujmując je jako twórczość i nazywając praktyką wolności. Jednak materia samokreacji mogą według niego być wyłącznie praktyki już istniejące (z ich regułami, stylami, innowacjami...). Twórca podmiot nie jest więc wolny od społecznego wpływu, ale będąc twórczym jest w stanie wpływ ten ukierunkowywać i kształtować, oprzeć się wszechobecnej presji na normalizację i uczynić swoje istnienie czymś autentycznie własnym, wyjątkowym.

⁷² Ibidem.

⁷³ *An Aesthetics...*, s. 50-51.

Namysł nad sposobami, w jakie istoty ludzkie przekształcają same siebie w podmioty zdominował ostatnie lata twórczości Foucaulta. W tym czasie powstały prace, które ostatecznie ukazały się jak drugi i trzeci tom *Historii seksualności* (czyli, odpowiednio, *Użytek z przyjemności* oraz *Troska o siebie*). Temat seksualności, choć wydaje się tematem wiodącym, jest w nich tłem oraz pretekstem do ukazania możliwości podmiotowotwórczej pracy nad sobą. W jednym z wywiadów Foucault stwierdza wprost, że seks jest nudny i że o wiele bardziej interesuje go coś, co określa mianem „technik siebie”⁷⁴. Wyjaśnia również, że jego *Historię seksualności* należałoby odczytywać jako zarazem historię moralności i genealogię etyki⁷⁵. Chciał w niej bowiem pokazać, właśnie na przykładzie stosunku do seksu, że podczas gdy kodeksy moralne (określające to, co dozwolone i co zakazane) nie różniły się aż tak bardzo w czasach greckich, chrześcijańskich i nowożytnych, etyka, ujmowana przezeń jako relacja z samym sobą, ulegała istotowym przemianom. Obserwacja ta stała się dla niego bardzo istotna, ponieważ w jednej z wymienionych etyk, w etyce greckiej, odkrył on specyficzny rodzaj relacji ze sobą, która jego zdaniem mogłaby, oraz powinna, zostać wykorzystana w toczącej się dzisiaj walce z ujarzmiającą nas władzą dyscyplinarną, w próbie uwolnienia się od narzucanej przez nią tożsamości oraz znalezienia własnej odpowiedzi na pytanie „kim jesteśmy?”. Nie chodzi mu oczywiście o żaden „powrót”, który jego zdaniem nie byłby nawet pożądanym⁷⁶. Interesuje go raczej pewna możliwość, ujawniona i zrealizowana, w specyficzny dla nich sposób, właśnie przez Greków: „Fascynuje mnie idea *bios* jako materiału dla estetycznego dzieła sztuki. Również idea, że etyka może stanowić bardzo silną konstrukcję egzystencji, nie pozostającą w żadnej relacji z tym, co jure per se, z jego autorytarnym systemem, z dyscyplinarną strukturą. Wszystko to jest bardzo interesujące”⁷⁷.

Kiełznanie i formowanie życia poprzez strategie i techniki władzy nie jest jedynym sposobem jego kształtowania; tak jak działanie władzy dyscyplinarnej nie jest jedynym sposobem dyscyplinowania. Możliwa jest twórcza samo-dyscyplina praktykowana jako estetyka egzystencji: „Czy życie każdego z nas nie mogłoby stać się dziełem sztuki? Dlaczego artystycznym przedmiotem może być lampa czy dom, ale nie nasze życie?”⁷⁸. Możliwa jest etyka nie mająca nic wspólnego z normalizacją, etyka będąca osobistym wyborem (być może niewielu) ludzi, którzy pragną „wieść piękne życie oraz pozostawić innym pamięć pięknej egzystencji”⁷⁹. Przy czym piękne życie, warte wyboru dla samego siebie, jest również być może jedyną dziś możliwą formą oporu.

⁷⁴ Foucault M., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, [w:] *Beyond...*, s. 229-252.

⁷⁵ Tamże, s. 252 i 256.

⁷⁶ Tamże, s. 343 i mn.

⁷⁷ Tamże, s. 348.

⁷⁸ Tamże, s. 350.

⁷⁹ Tamże, s. 341.

Literatura

Foucault M., *An Aesthetics of Existence*, [w:] Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984, ed. L. Kritzman, London: Routledge, 1988

Foucault M., *Czym jest Oświecenie?*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński [w:] tegoż, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism, PWN, Warszawa 2000

Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, T. Komendant, CZYTELNIK, Warszawa 1995

Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo ALETHEIA-SPACJA, Warszawa 1993

Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] Filozofia, historia, polityka. Wybór pism, PWN, Warszawa 2000

Foucault M., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, [w:] Beyond Structuralism and Hermeneutics, University of Chicago Press 1983

Foucault M., *Society must be defended*, przeł. D. Macey, Picador, New York 2003

Foucault M., *Subject and Power*, [w:] Dreyfus R. i Rabinow P., Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, University of Chicago Press 1983

Foucault M., *Truth and Juridical Forms* [w:] tegoż, Power, red. J. Faubion, przeł. R. Hurley i inni, The New Press 2001

Władza, krytyka, opór. Foucault o wolności

Streszczenie

Zdaniem Michela Foucault pod koniec osiemnastego wieku rozpoczął się proces tworzenia „społeczeństwa dyscyplinarnego”, w którym żyjemy dzisiaj. Choć proces ów dokonywał się w imię emancypacji, jego zasadnicze działanie polegało na „normalizacji”. Normalizacja zawęża i zubaża możliwości ludzkiego istnienia, sprowadzając to, co indywidualne, do tego, co zgodne z normą, takie samo u wszystkich, i dlatego uznawane za uniwersalne oraz konieczne. To, co miało być postępowaniem racjonalności, moralności i wolności, okazało się specyficzną, działającą w niewidoczny sposób formą ujarznienia. Tym, co nas ujarznia jest nasze własne „ja”, które jawi się jako prawdziwa i konieczna tożsamość, a które w rzeczywistości zostało ukonstytuowane w przygodny sposób przez rozmaite aparaty normalizacji. Dlatego Foucault uznaje, iż wobec naszego społeczeństwa konieczna jest postawa krytyczna, która powinna przybrać postać odmowy uznania tego, czym jesteśmy oraz skłonić nas do podjęcia się zadania tworzenia siebie.

Krytyka oraz odmowa są wymierzone nie tyle przeciwko konkretnym instytucjom, co przeciwko określonej technice, formie władzy, która w czasach nowożytnych uległa całkowitemu przekształceniu. Efektem działania nowych mechanizmów władzy, jesteśmy my sami. Indywidualne podmioty nie są bowiem atomami, na które władza oddziałuje, podporządkowując je sobie i być może nawet unicestwiając; są one raczej konstytuowane przez władzę, są jej wytworami. Badanie kolejnych etapów oraz rozmaitych aspektów kształtowania naszej podmiotowości przez władzę (a dokładniej: przez władzę-wiedzę), a tym niemal we wszystkich swoich pracach zajmuje się Foucault, pozwala jego zdaniem uchwycić istotę zasadniczych w dzisiejszych czasach sprzeciwów, oporów czy też walk; umożliwia też znalezienie właściwej odpowiedzi na pytanie „Kim jesteśmy?”; pozwala odkryć w sobie chęć oraz możliwość odmiennego życia myślenia i działania, chęć i możliwość ukształtowania na nowo swego istnienia.

Słowa kluczowe: Foucault, władza, normalizacja, estetyka istnienia

Zagadnienie oczywistości na przykładzie rozprawy konkursowej Mosesa Mendelssohna *O oczywistości w naukach metafizycznych*

1. Wstęp

Pojęcie oczywistości należy do zbioru kluczowych pojęć wiązanych z filozofią nowożytną. Oprócz niego można wymienić na pewno myślenie, podmiot i przedmiot, substancję, monadę, kategorię umowy społecznej. Gdy jednak patrzymy na zbiór problemów rozważanych w filozofii nowożytnej, to pojęcie oczywistości zdaje się odgrywać rolę szczególną. Niewątpliwie nowożytników fascynowały zagadnienia podmiotowości, rozumu i poznania, lecz powiedzieć tylko tyle na temat specyfiki owej epoki to nie powiedzieć właściwie nic. Stwierdzenie, że filozofia zajmuje się myśleniem jest banalnie prawdziwe w odniesieniu do każdej epoki historycznej. Filozofujący zawsze starali się krytycznie ustosunkować do zachodzącego w nich procesu nazywanego myśleniem. To jednak, że do zagadnienia myślenia podchodzi się w specyficzny sposób, dla którego oczywistość pełni funkcję kryterium, jest już znamiem epoki. Trzeba tu jeszcze dodać, że o ile substancja i rozum nie są pojęciami specyficznie nowożytnymi, zostały wszak ukute wcześniej i już od wielu wieków stanowiły istotne narzędzia myślenia, o tyle stopień uwagi, którą nowożytność koncentruje na pojęciu oczywistości, wydaje się bezprecedensowy.

2. Rys historyczny

Wprowadzenie tego pojęcie do filozofii wiąże się z postacią Kartezjusza. Występuje ono w każdej z jego głównych rozpraw filozoficznych, a więc zarówno w „*Rozprawie o metodzie*” „*Medytacjach o filozofii pierwszej*” jak też „*Zasadach filozofii*”. Kartezjusz mówi zwykle o pewności ale sens, który z nią wiąże odpowiada temu, co rozumiemy pod pojęciem oczywistości. Użytek, który Kartezjusz robi z pewności ma cel wyjątkowo konkretny. Chodzi tu o ostateczne ugruntowanie ludzkiego poznania.

Znana jest opisana przez niego procedura wątpienia metodycznego, nie będę więc jej w tym miejscu przytaczał. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na jedno. O ile szereg przytaczanych przez Kartezjusza argumentów sceptycznych, mających na celu podważenie pewności poznawczej w kontekście różnych aktywności człowieka, jest właściwie powtórzeniem za starożytnikami, w szczególności za Sekstusem i Pyrronem², o tyle konkluzja jaką Kartezjusz z nich wyciąga, jest zupełnie nowatorska. Żaden ze sceptyków nie posunął się bowiem do zanegowania całości doświadczenia z uwagi na to, że jego poszczególne formy jawią się jako wątpliwe. Zaś w przypadku Kartezjusza właśnie z czymś takim mamy do czynienia.

Kryteria jakie ma spełniać pewność to dla Kartezjusza jasność oraz wyraźność. To pierwsze oznacza, że możemy dostrzec że coś jawi nam się w określony sposób, to

¹ Zakład historii filozofii nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział filozofii i socjologii, Uniwersytet Warszawski.

² Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, s. 132-160.

drugie, że jesteśmy w stanie to odróżnić od innych rzeczy. Jasność jest zatem warunkiem wyraźności. Jest możliwe żeby coś przedstawiało się nam jasno ale nie było zarazem wyraźne, odwrotna sytuacja nie może jednak zachodzić. Jeżeli mamy przedstawienie wyraźne, to z konieczności musi być ono również jasne³. To rozróżnienie niekiedy bywa przeoczane ale dla wielu filozofów nowożytnych jest znaczące. Podobnie rozumie oczywistość Malebranche, zaś nieco inaczej charakteryzują ją Kant i Mendelssohn⁴.

Zdaniem Kartezjusza jedynym, co spełnia podane kryteria oczywistości, jest formuła „*Cogito ergo sum*”, w ten sposób zostaje ona scharakteryzowane w „Rozprawie o metodzie” oraz „Zasadach filozofii”, z kolei w „Medytacjach o filozofii pierwszej” owa formuła zyska nową postać. Ferdinand Alquié jest zdania, że ta zmiana to efekt krytyki wycelowanej w sylogistyczny charakter formuły z wczesnego okresu twórczości Kartezjusza⁵. O ile procedura wątplenia zawieszona obowiązywanie praw logiki, to punktem wyjścia nie może być twierdzenie o postaci logicznego wynikania. Zdaniem Alquié⁶ Kartezjusza usprawnia swój wywód proponując w „Medytacjach” nie tyle sylogizm, co zapis prostej impresji tożsamości myślenia z istnieniem. Ta interpretacja wydaje się jednak o tyle wątpliwa, że w tekście późniejszym, czyli „Zasadach filozofii”, Kartezjusz jak gdyby nigdy nie stosuje zarzucone wcześniej twierdzenie logiczne. Wydaje się zatem, że raczej które skłoniły go do zmiany formuły *Cogito*, muszą mieć jakieś inne przyczyny. Pogłębiona refleksja na ten temat nie jest jednak przedmiotem niniejszego artykułu. Istotny jest dla nas punkt wyjścia, który uosabia formuła *Cogito*, niezależnie od przyjętej formy oraz interpretacji. Zobaczymy bowiem, że ten wątek ma znaczenie również dla Mendelssohna.

3. O rozprawie konkursowej

Tytułowa rozprawa konkursowa ogłoszona przez Akademię Berlińską i rozstrzygnięta w 1763r. pojęcie oczywistości postawiła w centrum namysłu filozoficznego. Zadaniem, które stało przed uczestnikami konkursu było przemyślenie tego, na ile pojęcie oczywistości jest ważne w myśleniu metafizycznym jak również w teologii i etyce. Problem konkursowy został sformułowany następująco:

„czy prawdy metafizyczne w ogólności, a szczególnie pierwsze zasady naturalnej teologii i filozofii moralności, są zdolne do takiej samej oczywistości co prawdy matematyczne, a jeśli nie są do tego zdolne, to na czym polega natura ich pewności, jaki stopień oczywistości mogą osiągnąć i czy wystarczy on do [zyskania] przekonania”⁷.

Do konkursu zostało zgłoszonych dwadzieścia prac, zaś do finału zakwalifikowano cztery rozprawy⁸. Przez jakiś czas z zamiarem zgłoszenia własnego tekstu nosił się

³ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przeł. Dąbska I., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 28-29.

⁴ Zobcz. Malebranche, *Dialogii o metafizyce i religii Dialogii o śmierci*, przeł. Rak T., Antyk 2003 s. 59-61
I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Sosnowska E., Drzazgowska T., Wydawnictwo IFiS PAN 2005, s. 25-28.

⁵ Alquié F., Kartezjusz, przeł. Chichowicz S., Instytut Wydawniczy PAX, 1989, s. 80-86.

⁶ Alquié F., Kartezjusz, przeł. Chichowicz S., Instytut Wydawniczy PAX, 1989, s. 87.

⁷ Mendelssohn M., *Rozprawa konkursowa z 1763 roku O oczywistości w naukach metafizycznych*, przeł. Kuliniak R., Małysek T., Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2015, s. 19.

⁸ Tamże, s. 17.

Johanes Lambert, ostatecznie jednak zarzucił ten plan i rozprawy nie ukończył⁹. Zwycięzcą konkursu ogłoszono Mosesa Mendelssohna i jego rozprawę *O oczywistości w naukach metafizycznych*. Zanim przejdziemy do charakterystyki tekstu Mendelssohna, wspomnieć należy jeszcze o Kancie, którego tekst nie został wprawdzie nagrodzony, ale zyskał wyróżnienie akademii. Opatrzono go komentarzem stwierdzającym, iż zasługuje na najwyższą uwagę¹⁰. Propozycje Kanta i Mendelssohna różniły się w kilku punktach. Kant mniej uwagi poświęcił postawionym w pytaniu konkursowym zagadnieniom etyki i teologii. Skoncentrował się przede wszystkim na relacji między naukami i metafizyką. Co do kwestii zasadniczej obaj autorzy wydają się jednak zgodni. Metafizyka może naśladować oczywistość dostępną naukom, ale będzie ona miała inny charakter.

4. Rozprawa Mendelssohna

Rozprawa Mendelssohna jest podzielona na cztery części. Traktują one kolejno o oczywistości w naukach matematycznych, oczywistości w naukach metafizycznych, w teologii naturalnej oraz w filozofii moralnej. Co do objętości autor poświęca im mniej więcej tyle samo uwagi. Dwie ostatnie części były jednak pisane w niejakiem pośpiechu i dopiero w ostatniej chwili zostały dołączone do konkursowego tekstu¹¹.

We wstępie do swej rozprawy Mendelssohn następująco interpretuje problem konkursowy. Pod adresem metafizyki stawia się zarzut niemożliwości osiągnięcia pewności. W każdym stuleciu nowe systemy błyskają i gasną. Wierzenia, mowy, pisma historyczne, posągi i dzieła starożytności studiuje się z większą korzyścią niż naturę, zaś pisma filozoficzne pochodzące z dawnych czasów stały się dziś bezużyteczne. Dawne systemy zawierają ustalenia, które dają ludziom korzyści, ale nie zasługują na to by z ich powodu grzebać w grobach. Zdaje się więc, że odczucia piękna i porządku są trwalsze niż rozum i przekonanie odnośnie prawd filozoficznych. Skoro od czasów Homera smak się nie zmienił, a rozum zmienia kształt w każdym wieku, to estetykę musi cechować większy stopień pewności.

Rozum poczynił od starożytności postępy, dzięki filozofom zbliżyliśmy się do prawdy, nauczyliśmy się lepiej rozumieć pierwsze zasady przyrody. Przyrodoznawstwo starożytnych jest jednak mniej przydatne niż ich metafizyka, ponieważ poznanie natury poczyniło większe postępy. Jesteśmy dziś lepiej obeznania z przyrodą, pojęcia stają się jaśniejsze. W przypadku estetyki jesteśmy zaś tam gdzie byli Grecy albo nawet cofnęliśmy się względem nich. Udana naśladownictwo dzieł starożytnych to najwyższa doskonałość, do której zmierzają wirtuozi. Zawsze jest ono jednak wtórne wobec pierworzoru. Mendelssohn twierdzi, że żaden poeta nie osiągnął poziomu Homera, żaden mówca poziomu Demostenesa, żaden rzeźbiarz poziomu Fidiasza. Skoro nie mamy dzieł lepszych to nie dziwne, że patrzymy na dzieła starożytnych tymi samymi oczami co oni. Sądy Arystotelesa uważano za nieomyłne dopóki nie pojawił się Kartezjusz i Leibniz, którzy wyprzedzili go pod względem jasności i dokładności. Jeśli jednak ukażą się nowe epopeje przewyższające Iliadę pod

⁹ Lambert J. H., *O metodzie lepszego dowodzenia prawd metafizyki, teologii i moralności*, przeł. Kuliniak R., Małyśzek T., Wydawnictwo Aureus, Kraków 2008.

¹⁰ Mendelssohn M., *Rozprawa konkursowa z 1763 roku O oczywistości w naukach metafizycznych*, przeł. Kuliniak R., Małyśzek T., Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2015, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 34.

względem piękna, tak jak metafizyka Kartezjusza przewyższa Arystotelesa, to Iliada wyda się nam równie nieprzydatna co filozofia Arystotelesa.

Inaczej sprawa wygląda z matematyką. W jej przypadku postęp jest znaczący ale dzieła starożytnych nie straciły uniwersalności. Ten stan rzeczy matematyka zawdzięcza swej nieomyślności. Jej oczywistość jest tak wielka, że rzadko można się w matematyce oddalić od prawdy. W starożytności znano mniej prawd matematycznych niż dziś, ale znano już prawdy niezaprzeczone. Odkrycia współczesnych poszerzyły granice matematyki, lecz odkrycia dawne pozostały w niezmiętej postaci. Układ wewnętrzny była na tyle dobry, że nie potrzebował zmian¹².

W osiemnastym stuleciu próbowano zbudować podstawy metafizyki na podobnie nieomyślnych podstawach co matematykę. Wyniki pokazały, że trudno to urzeczywistnić. Ludzie uważający pojęcia metafizyki za przekonujące i niepodważalne, musieli w końcu przyznać, że nie osiągnęły oczywistości dowodów matematycznych. Podstawy matematyki przekonują każdego kto posiada rozsądek. Wiele bystrych osób, które poddały dowody metafizyki wystarczającym próbom, odrzuca jej podstawy i nie oczekuje od żadnej innej nauki poza matematyką całkowitej pewności. Mendelssohn przypuszcza, że te wątki skłoniły akademię do postawienia konkursowego pytania: „czy prawdy metafizyczne w ogóle mogą posiadać taką samą oczywistość jak prawdy matematyczne?”¹³.

Warunkiem oczywistości prawdy jest pewność oraz jasność. Jasność oznacza, że każdy kto raz uznał dowód, będzie w pełni przekonany o prawdziwości do tego stopnia, że nie ma najmniejszego powodu aby jej nie uznać. Mendelssohn dla przykładu podaje, że podstawy rachunku fleksyjnego są równie niezaprzeczone jak podstawy geometrii, ale nie są tak przekonujące i zrozumiałe. Nie można im więc przypisać oczywistości prawd geometrycznych. Widać zatem, że Mendelssohn do pewnego stopnia przejmuje Kartezjańskie kryteria, ale interpretuje je samodzielnie. Dla Kartezjusza jasność i wyrazność stanowiły warunki pewności, która była utożsamiana z oczywistością. Zdaniem Mendelssohna na oczywistość składa się zaś pewność i jasność.

Mendelssohn zaznacza, że jeśli udzieli się na pytanie konkursowe odpowiedzi twierdzącej, tzn. uzna, że oczywistość jest możliwa w metafizyce, teologii i filozofii moralnej, to sama odpowiedź wymaga rozpatrzenia dwóch kwestii:

1. Czy prawdy metafizyczne mogą być niezbitnie udowodnione?

Jeśli tak, to:

1. Czy odnoszące się do nich dowody mogą zyskać oczywistość prawd geometrycznych?

Gdyby odpowiedź na pytanie pierwsze była negatywna musielibyśmy wyjaśnić trzy kwestie:

1. Jaki charakter ma pewność prawd metafizycznych?
2. Jaki stopień pewności mogą one zyskać?
3. Czy stopień ten jest wystarczający do uzyskania całkowitego przekonania?

Mendelssohn twierdzi jednak, że prawdy metafizyczne mogą zyskać taką samą pewność co prawdy geometryczne, nie mogą jednak zyskać takiej samej oczywistości¹⁴. To zaś stwierdziwszy przystępuje do omówienia poszczególnych zagadnień wywodu.

¹² Tamże, s. 54.

¹³ Tamże, s. 55.

¹⁴ Tamże, s. 55.

5. Oczywistość w matematyce

W przypadku prawd geometrycznych pewność opiera się na stałej identyczności pojęcia niejasnego, z którego wyprowadza się pojęcia jasne. Mendelssohn nie posługuje się co prawda pojęciem aksjomatu ale bez większego ryzyka można założyć, że jest ono w tym kontekście adekwatne. W podobnym duchu pisze o pewności matematycznej Johannes Lambert w wydanej pośmiertnie *Rozprawie o criterium veritatis*. Idea ugruntowania twierdzeń pośrednio jasnych na tych, których jasność jest bezpośrednia, przenika szeroko myśl nowożytną. Oprócz już wspomnianego Kartezjusza przytoczyć można Spinozę, Locke'a, Leibniza czy Newtona¹⁵. Lambert i niezależnie od niego Mendelssohn proponują, aby geometryczną metodę przechodzenia od twierdzeń wyraźnych w kierunku mniej wyraźnych zastosować w filozofii w oparciu o pojęcie.

Mendelssohn podkreśla¹⁶, że wspomniany stopień pewności występuje tylko w matematyce teoretycznej. Gdy czynimy praktyczny użytek z prawdy geometrycznej, jako podstawy wymagamy twierdzenia doświadczalnego. Wynika to stąd, że pojęcia matematyczne wiążą się z innymi pojęciami na zasadzie konieczności, ale nie są w ten sposób związane z rzeczywistością. Jeżeli chodzi o istnienie przedmiotu nie możemy mieć wszak żadnej pewności poza świadectwem zmysłów.

Matematyka nie traci jednak nic ze swej oczywistości. Operuje wyłącznie na ilościach i byłoby niedorzecznym wymagać od niej aby za sprawą analizy pojęcia udowodniła istnienie jakiejś ilości. Żadna ilość nie jest wszak konieczna, natomiast każda rzecz, której istnienie można wywnioskować z czystej możliwości, istnieje zarazem w sposób konieczny. Metafizyka jest właśnie przykładem nauki, w której można wnioskować o rzeczywistości wychodząc od czystej możliwości. Już w tym kontekście Mendelssohn podkreśla, że w żadnej innej nauce, nie udowodni się istnienia przedmiotu na drodze innej niż zmysłowa¹⁷.

6. Oczywistość w metafizyce

„W metafizyce istnieją dwie różne drogi, którymi można dotrzeć do rzeczywistości”¹⁸ i są one związane z rolą pełnioną przez oczywistość. U podstaw pierwszej tkwi twierdzenie doświadczalne, które nie może być wątpliwym zjawiskiem. Na podstawie wewnętrznego przekonania „myślę”, mogę z całą oczywistością stwierdzić „więc jestem”. Wychodząc od tego przekonania można zbudować cały system nie wspierając się na świadectwach zmysłów. Tylko to jedno odczucie z całą pewnością nie może być zjawiskiem. Odwołania do filozofii Kartezjusza są zatem czytelne.

Jest to droga, po której przechodzi się prosto z obszaru możliwości do królestwa rzeczywistości najwyższej i najdoskonalszej jaką można tylko pomyśleć¹⁹. Mendelssohn podkreśla, że tak jak w geometrii nierozzerwalnie związane są dwa twierdzenia: „trójkąt równoboczny ma wszystkie boki równe” i „trójkąt równoboczny

¹⁵ Zobacz *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* (B. Spinoza), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (J. Locke), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (G. W. Leibniz), *Matematyczne zasady filozofii przyrody* (I. Newton)

¹⁶ Tamże, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 64.

¹⁸ Tamże, s. 72.

¹⁹ Tamże, s. 73.

ma wszystkie kąty równe”, tak w tym wypadku związane są twierdzenia: „istota konieczna jest możliwa” oraz „istota konieczna jest rzeczywista”²⁰. Jeśli mogę tylko wykazać, że istota konieczna jest możliwa, to zarazem ukażę jej rzeczywistość. Wiadomo zatem, że zdołam dowieść jej istnienie. Mendelssohn otwarcie powołuje się w tym miejscu na Kartezjusza, któremu zawdzięczamy przejście od tego, co konieczne, do tego, co możliwe. Przed Kartezjuszem brało się w metafizyce za podstawę również empiryczne twierdzenia, co kompromitowało filozofię w oczach sceptyków. Dogmatyk zmuszony był do kapitulacji gdy sceptyk poddawał w wątpliwość świadectwo zmysłów. W ten sposób można było obalić najspójniejszy system. Mendelssohn ze zdziwieniem zaznacza²¹, że w naukach przyrodniczych usiłowano wnioskować a priori zaś w metafizyce a posteriori. Bacon pokazał jednak, że świadectwo zmysłów w naukach przyrodniczych oraz rozum w filozofii, to sprawy najpewniejsze. Kartezjusz zbudował natomiast naukę o Bogu sięgając jednocześnie do metody sceptyków. Mendelssohn podkreśla, że są to zagadnienia złożone, które trudno wyłożyć z odpowiednią jasnością. To właśnie stoi na drodze do oczywistości w metafizyce. Są to jednak trudności zawarte w samej rzeczy, a trzeba zwrócić uwagę, że także rola człowieka, którego prawdy metafizyczne powinny przekonywać jest tu problematyczna.

Matematyka zawsze znajdzie umysły bezstronne, które czekają na wyniki jej badań. Takie osoby niczego nie tracą ani nie zyskują, jeśli okaże się, że styczna koła może utworzyć ze średnicą kąt prosty. Ich sposób życia zostaje taki sam, nawet jeśli wszystkie powierzchnie kół zachowują się jak kwadraty ich średnic. Interesuje ich prawda zaś matematyka pokonuje niewiedzę. Metafizyka musi jednak walczyć z przesądami. Jej nauki mają bezpośredni wpływ na nasz sposób życia, szczęście oraz poglądy. Każdy opowiada się z góry po jakiejś stronie i za pomocą z góry przyjętych poglądów buduje własny system. Człowiek przyzwyczaja się do przesądów i stają się one częścią jego życia. Metafizyka powinna jednak przepędzić te iluzje. Trafia na nieoświeconych, wrogo nastawionych słuchaczy, którzy nie chcą być przekonani. Dla filozofów jest jasnym, że nic nie zdziała jeśli umysły się jej nie poddadzą. Trzeba cierpliwości oddania i samozaparcia aby zrezygnować z przesądów i wsłuchać się w prawdę. Większość ludzi toleruje jednak przesady z mocnym postanowieniem iż wraz z nimi zakończy swe życie²².

W kwestiach metafizycznych każdy opowiada się po jakiejś ze stron i sądzi, że ma prawo do krytyki i osądzania. Główne pojęcia metafizyki ludzie znają z życia i myślą, że znają je wystarczająco dobrze. Inaczej jest w matematyce, gdzie ignorant powstrzymuje się od sądu i zdaje się na znawców. W przypadku metafizyki, etyki i polityki każdy czuje się jednak sędzią. Każdy przygląda się systemom, ocenia moralne postępowanie i gani formy rządów. To wszystko, zdaniem Mendelssohna, generuje wielki zamęt, który szkodzi poczuciu oczywistości na gruncie nauk metafizycznych.

7. Oczywistość w teologii naturalnej

W ujęciu Mendelssohna teologia naturalna posiada większe możliwości niż matematyka, ponieważ jest w stanie wykazać konieczność istnienia własnego

²⁰ Tamże, s. 73.

²¹ Tamże, s. 73.

²² Tamże, s. 74.

przedmiotu²³. Na wstępie kwestia ateizmu zostaje odsunięta na bok jako bezpodstawna. Mendelssohn zamierza jednak poddać ocenie pewność z jaką poznajemy Boga i jego cechy. Wychodzi z założenia, że czytelnikowi znane są wszelkie rodzaje dowodów występujących w teologii i z miejsca przechodzi do rozważań ogólnych. Mendelssohn w poprzednich rozdziałach swej pracy wykazał, że wszystkie pojęcia są nieskończenie płodne, tzn. można z nich rozwijać wnioski na podstawie niezaprzeczalnych zasad. Pojęcie Boga jest jednak szczególne. W tym przypadku pojęcie i jego cechy są tak silnie związane, że wystarczy wybrać jedną właściwość Boga aby wyprowadzić z niej wszystko, co możemy poznać na jego temat. Jeden łańcuch wniosków łączy bowiem wszystkie doskonałości: niezależność, nieskończoność, niemierzalność, najdoskonalszą wolę, nieograniczony rozum i moc, mądrość, opatrność, sprawiedliwość, świętość itd.

Wszystkie z tych cech zależą od siebie tak, że każda z nich bez pozostałych byłaby sprzeczna. Mendelssohn przyjmuje, że niektóre właściwości Boga pozwalają nam lepiej wnioskować o innych, ale umiejętność pojmowania zależy przede wszystkim od wiadomości, które zakładamy po stronie przekonywanego człowieka. Z tego względu istnieją różne metody dowodzenia prawd teologii i różnie oddziałują na ludzi. Teoretycznie możemy jednak wybrać dowolną cechę aby dowiedzieć się wszystkiego o reszcie. Zdanie „Bóg jest istotą, która posiada najdoskonalszą wolę” zakłada istnienie najdoskonalszego rozumu i najdoskonalszej siły. Polega też na przywiązaniu do wszelkiego możliwego dobra i niechęci do wszelkiego możliwego zła. Z tego wynika natomiast sprawiedliwość, mądrość i dobroć. Ponieważ Bóg posiada te wszystkie doskonałości bez żadnych ograniczeń, jest nieskończony a w związku z tym jedyny. Racja jego istnienia nie może tkwić w żadnej skończonej rzeczy, a poza nim nie może istnieć druga nieskończona rzecz. Z tych względów racja istnienia Boga zawiera się w nim samym – jest on samodzielny i konieczny. Skoro zaś rzeczy skończone istnieją, to ich racja musi tkwić w Bogu, bowiem poza nim nie ma żadnej koniecznej istoty, w której mogłaby się zawierać.

Mendelssohn konkluduje, że podstawy naturalnej teologii posiadają pewność i oczywistość prawd geometrycznych, dopóki tak samo jak w geometrii pozostajemy przy wiązaniu pojęć oraz ukazywaniu ich wzajemnego pokrewieństwa²⁴. Widząc związki pojęć dostrzegamy, że żadnego z nich nie można pomyśleć bez wszystkich pozostałych. Skoro zaś Objawienie lub wnioski rozumowy przekonują nas o słuszności jednej z właściwości, to wszystkie wywiedzione stąd prawdy możemy aplikować do rzeczywistości. Zdaniem autora podobny zabieg jest używany w geometrii stosowanej, gdzie wychodząc od zmysłowego postrzegania trójkąta, wyciągamy wnioski na temat istnienia wszystkich pozostałych właściwości, które trójkątowi przysługują.

O ile ateista nie jest przekonany co do istnienia żadnej ze wspomnianych właściwości, to zachowuje się w odniesieniu do teologii jak idealista w stosunku do geometrii. Zanegowanie przedmiotu geometrii jest jednocześnie potwierdzeniem związku pojęć, które go konstytuują. Tego związku nie można jednak zanegować, nie przecząc sobie. Zdaniem Mendelssohna na podobnej zasadzie ktoś może rozumieć

²³ Tamże, s. 77.

²⁴ Tamże, s. 77.

i akceptować wewnętrzną spójność systemu mówiącego o Bogu i jego właściwościach, a zarazem negocjować jego przedmiot²⁵.

Do tego punktu naturalna teologia idzie w parze z podstawami geometrii, jednak dalej ich drogi się rozchodzą. Mendelssohn twierdzi, że Teologia osiąga znaczenie więcej niż można wymagać od matematyki. Zyskuje przekonanie, że przedmiot jej nauki rzeczywiście istnieje. Matematyka zadawała się faktem istnienia zjawisk powiązanych z określonymi regułami oraz apriorycznym ukazywaniem owych reguł. Metafizyk powinien jednak umiejscowić podwaliny systemu głębiej – musi udowodnić prawdziwe istnienie rzeczy, a nie sam związek pojęć. To najbardziej zawikłany problem jaki musi rozwiązać²⁶.

W przypadku teologii również obowiązują dwie drogi przejścia od możliwości do rzeczywistości. Droga pierwsza, to wyciągnięcie wniosków o rzeczywistości Boga na podstawie możliwości koniecznej istoty. Podejście drugie rozpoczyna od niezaprzeczalnej zasady oglądowej, od której wychodzi się w kierunku rzeczywistości koniecznej istoty, wspartej zasadą racji wystarczającej. Ta ostatnia metoda jest zdaniem autora najłatwiejsza. W przypadku najwyższej istoty uprawnione jest wnioskowanie o rzeczywistości na podstawie możliwości. Ponieważ jednak wnioskowanie to jest poprawne tylko w tym wypadku to trudno je ludziom pojąć. Mendelssohn przypuszcza, że trudność może leżeć po stronie prezentacji rozumowania i z tego względu formuluje własną wersję dowodu ontologicznego. Nie będziemy jej tu jednak przytaczać²⁷.

Ostatecznie zdaniem Mendelssohna Bóg jest zasadą, która wiąże ze sobą wszystkie prawdy. W jego umyśle wszystkie są powiązane niczym dowód geometryczny. Rozsądek człowieka napotyka kłopoty, gdy stara się przejść od możliwości do rzeczywistości, nie możemy wyjaśnić w sposób zrozumiały wszystkich możliwych określeń danej rzeczy, a o istnieniu rzeczy przypadkowych dowiadujemy się za sprawą doświadczenia. Nieskończony rozum potrafi jednak wyjaśnić wszystkie możliwe określenia prawdziwych rzeczy w sposób jasny oraz apriori udowodnić ich istnienie. Na podstawie zasady racji wystarczającej możemy przyjąć, że w istocie nieskończonej wszystkie prawdy tworzą jedną całość wraz z możliwością i rzeczywistością. Mendelssohn proponuje na próbę przyjąć, że coś może istnieć bez żadnej racji. Takie istnienie byłoby prawdą nie powiązaną z żadną inną prawdą – „byłaby odizolowaną wyspą w królestwie prawd, na którą w żaden sposób nie można by dotrzeć”²⁸. Z tego względu nie mogłaby ona stać się przedmiotem nieskończonego rozumu. W nieskończonym systemie nie ma jednak miejsca dla luk. Cechy Boga pasują do siebie najdoskonalej, jego wiedza jest harmonijna i tworzy całość, w której coś jednostkowego można wyjaśnić na podstawie wszystkiego, zaś wszystko na podstawie jednej rzeczy.

8. Oczywistość w filozofii moralnej

Kwestie oczywistości w filozofii moralnej autor prezentuje następująco: w przypadku każdego prawego czynu jeśli można napotkać cechę A tam obowiązek wymaga aby uczynić B. Przesłanka większa stanowi maksimum ogólną zaś przesłanka

²⁵ Tamże, s. 77.

²⁶ Tamże, s. 78.

²⁷ Tamże, s. 78-79.

²⁸ Tamże, s. 84.

mniejsza oparta jest na obserwacji okoliczności oraz zgodności z przedmiotem założenia. Podobnie jak dzielimy matematykę na praktyczną i teoretyczną, tak samo powinniśmy dzielić filozofię moralną na praktyczną i dydaktyczną. Ta pierwsza uczy zastosowania i wykorzystania zasad ogólnych w konkretnym przypadku. Ta druga przedstawia ogólne zasady życia, które w przypadkach szczególnych służą jako główne zasady. Mendelssohn pyta jaki jest w tym wypadku zakres oczywistości i jak ma się ona do oczywistości podstaw geometrii?²⁹

Rozpoczyna od twierdzenia, że ogólne zasady filozofii moralnej można dowieść z dokładnością geometryczną. Powołuje się w tym kontekście na Aureliusza, który mówił:

„Skoro wspólną cechą ludzi jest zdolność poznawania to jest nią też rozum, a skoro tak to i racje rozumowe, które zalecają jak należy działać. Posiadamy wspólne prawo”³⁰.

Mendelssohn uznaje to za wniosek wiążący i najjaśniejszy. Rzeczy mają różne przeznaczenie, muszą jednak mieć wspólne skutki wynikające z owego przeznaczenia. Tak samo ludzie posiadają wspólną zdolność oceny, a z tego względu pojęcia i osądy na temat dobra i zła podlegają tej samej racji i różnią się tylko pod względem zakresu pojmowania. Na tej podstawie Mendelssohn stwierdza, że istnieją ogólne zasady podług których decydujemy co czynić, a co więcej są one prawami przyrody.

Ta perspektywa pokazuje drogę prowadzącą do poznania ogólnego prawa przyrody. Należy zatem rozpatrywać postępowanie ludzi, ich skłonności i namiętności, rozkosze i niepokoje. Od nich zaś oddzielić to, w czym wszystkie harmonizują, a więc przeznaczenie. Ono bowiem w całej swej różnorodności dotyczy wszystkich. To jest wytyczna prowadząca filozofię moralną przez labirynt ludzkich działań³¹.

9. Zakończenie

Podsumowując należy powiedzieć, że Mendelssohn nie zajmuje się charakterystyką samej oczywistości. Jako fakt przyjmuje jej obowiązywanie na gruncie nauk matematycznych, a następnie stara się pokazać dlaczego musimy przyjąć, że cechuje ona także metafizykę, teologię naturalną oraz filozofię moralną. Argumentacja sprowadza się tu jednak do wykazania konieczności. Mendelssohn nie problematyzuje oczywistości jako kategorii filozoficznej, jedynie pokazuje, że są racje dla których musimy przyjąć jej obowiązywanie w dyscyplinach innych niż matematyka. Tak naprawdę owe racje zostały podane we wstępie do rozprawy konkursowej a jej poszczególne rozdziały wcale ich nie pogłębiają. Odpowiedź Mendelssohna jest więc następująca: poszukujemy oczywistości w filozofii ponieważ naukom przynosi ona wymierne efekty. Z uwagi na to, że samo pojęcie nie zostało jednak dostatecznie sproblematyzowane, trudno powiedzieć w jaki sposób oczywistość mogłaby się przyczynić do postępów na gruncie pozostałych dyscyplin. Autor nie tyle stara się jednak wyjaśnić samo to zagadnienie, co raczej przekonuje nas, że są racje aby mówić o oczywistości we wspomnianych przypadkach.

Dziś skłonni jesteśmy myśleć, że pojęcie oczywistości ma już tylko znaczenie historyczne. Przynajmniej w kręgu tego, co obecnie nazywa się filozofią. Ostatnim nurtem, który odwoływał się do tej kategorii nie tylko w znaczeniu historycznym była

²⁹ Tamże, s. 91.

³⁰ Tamże, s. 91.

³¹ Tamże, s. 92

fenomenologia. W jej przypadku oczywistość pełniła rolę fundamentalną, stanowiła bowiem nie tylko kryterium poznawcze ale i podwaliny sposobu myślenia. Mogłoby to skłaniać do uznania tego nurtu filozofii dwudziestowiecznej za z ducha nowożytny. Jednak i fenomenologia w toku swego rozwoju podchodziła do oczywistości coraz bardziej krytycznie i w gruncie rzeczy to, co zostało wyżej powiedziane, odnosi się w największej mierze do Husserla. W swoich pismach Husserl wiele miejsca poświęca analizie oczywistości, różnicuje jej stopnie wprowadzając pojęcie oczywistości apodyktycznej, która jest punktem oparcia całej koncepcji fenomenologicznej³². Jednak ci którzy przyjdą po Husserlu utożsamiając się z filozofią fenomenologiczną coraz bardziej krytycznie będą podchodzili właśnie do tej kategorii. Jednym z pierwszych będzie Heidegger, którego pierwsza praca będąca autorską realizacją projektu fenomenologii, zatytułowana „Bycie i czas”, właściwie pomija milczeniem pojęcie oczywistości. Na próżno szukalibyśmy go w rozdziale opisującym egzystencjalną konstytucję „tu oto”, która w ujęciu Heideggera należy do czynników, decydujących o charakterze Jestestwa³³. Nawet tam gdzie Heidegger referuje poglądy Kartezjusza, nie odnajdziemy żadnej wzmianki na temat oczywistości³⁴.

W innych nurtach filozofii dwudziestowiecznej pojęcie to ma znaczenie głównie historyczne, jak to np. w hermeneutyce czy dekonstrukcji, lub też nie posiada zgoła żadnego znaczenia czego przykładami mogą być pragmatyzm albo filozofia analityczna w ogóle. Warto się zastanowić, co jest przyczyną tego stanu rzeczy, lecz w moim poczuciu znalezienie odpowiedzi nie będzie łatwe. Z pewnością trzeba spojrzeć na sprawę pod kątem historycznym zwracając uwagę właśnie na kwestię dochodzącą do głosu w konkursowym pytaniu Królewskiej Akademii Berlińskiej. Chodziłoby zatem o relację między filozofią i naukami, w przypadku których oczywistość wydawała się pojęciem o znaczących walorach interpretacyjnych. Gwałtowny rozwój nauk w epoce nowożytnej oraz odseparowanie od nich filozofii, stały się racją do pytania o to jak jedna dyscyplina ma się do drugiej i co je właściwie różni? Na ile oczywistość stosowana w naukach może być naśladowana przez filozofię? Myśliciele nowożytni skłaniali się w większości do odpowiedzi pozytywnej, a w każdym razie wierzyli, że z biegiem czasu będzie możliwym uzyskanie w filozofii oczywistości naukowej. Obecnie wydaje się nam to raczej anachronicznym sposobem myślenia i nie wiążemy już filozofowania z oczywistością. Wskazanie na relację między naukami i filozofią jako na źródło gwałtownej kariery pojęcia oczywistości, nie pozwoli nam jednak zrozumieć czemu pojęcie to wydawało się nadal interesujące również tam, gdzie filozofia odcinała się już od naśladowania geometrycznej metody dowodzenia.

Przykładem takiego podejścia jest właśnie fenomenologia. Sytuowanie oczywistości jedynie w kontekście relacji między filozofią a matematyką lub geometrią będzie szczególnie płodne w kontekście wieku XVII, XVIII i XIX. Ponieważ nie będzie to jednak odpowiedź dobra tam gdzie chodzi o wiek XX i XXI, to może również w przypadku filozofii nowożytnej powinniśmy myśleć o tym pojęciu w szerszym niż wspomniany kontekście? Płyne stąd bowiem sugestia, że oczywistość myślenia filozoficznego nie jest umotywowana wyłącznie próbą naśladowania metodologii naukowej, lecz ma skądinąd wpływające inspiracje. Odpowiedź na pytanie „skąd?” wymaga zaś namysłu.

³² Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Wajs A., IFiS PAN: Warszawa 2009

³³ Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2004, s. 168-231.

³⁴ Tamże, s. 114-131.

Literatura

- Alquie F., *Kartezjusz*, przeł. Chichowicz S., Instytut Wydawniczy PAX, 1989.
- Mendelssohn M., *Rozprawa konkursowa z 1763 roku O oczywistości w naukach metafizycznych*, przeł. Kuliniak R., Małyszek T., Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2015.
- Lambert J. H., *O metodzie lepszego dowodzenia prawd metafizyki, teologii i moralności*, przeł. Kuliniak R., Małyszek T., Wydawnictwo Aureus, Kraków 2008.
- Lambert J. H., *Rozprawa o criterium veritatis*, przeł. Kuliniak R., Małyszek T., Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. Świeżawski S., PWN: Warszawa 2010.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Boy-Żeleński T., De Agostini Polska: Warszawa 2002.
- Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przeł. Dąbska I., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii Dialogi o śmierci*, przeł. Rak T., Antyk 2003.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Sosnowska E., Drzazgowska T., Wydawnictwo IFiS PAN 2005.
- Łaciak P., *Oczywistość jako przeżycie prawdy w fenomenologii Edmunda Husserla*, [w:] *Prawda i świat człowieka. Studia i szkice filozoficzne*, red. Kubok D., Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej: Katowice 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Gierulanka D., t. 1-2; PWN: Warszawa 1974.
- Święcicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna: Warszawa 1993 .
- Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, przeł. Krokiewicz A., Wydawnictwo Akme.

Zagadnienie oczywistości na przykładzie rozprawy konkursowej Mosesa Mendelssohna *O oczywistości w naukach metafizycznych*

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest tematyka oczywistości analizowana na przykładzie wybranej koncepcji nowożytnej. W roku 1853 Królewska Akademia Berlińska rozstrzygnęła konkurs, którego tytułowe pytanie dotyczyło statusu oczywistości w naukach takich jak matematyka, metafizyka, teologia i etyka. Do finału konkursu zostały zakwalifikowane cztery rozprawy, z których dwie zostały wyróżnione. Zwyciężyła rozprawa Mosesa Mendelssohna, zaś oprócz niej doceniono tekst Kanta. Obie rozprawy przedstawiały wyjątkowo bogatą treściowo filozofię. Chociaż współczesna filozofia zarzuciła myślenie w ramach którego oczywistość przyjmuje się za wzór godny naśladowania, to jednak bliższe spojrzenie na analizy, które ów cel sobie stawiały, mogą poprawić filozoficzną samoświadomość osoby zainteresowanej filozofią w dwudziestym pierwszym wieku. W związku z tym przyglądam się koncepcji Mendelssohna odwołując się także do innych przykładów nowożytnego myślenia na temat oczywistości, np. myśli Kartezjusza.

Słowa kluczowe: Oczywistość, jasność, wyraźność, ego, metafizyka

Pytanie o kryterium poprawności wykładni prawa w świetle neopragmatyzmu Stanley'a Fisha

1. Wprowadzenie

Jak pisał swego czasu Artur Kozak, „potrzebna jest nam ideologia prawa przywracająca w powszechnej opinii związek pomiędzy decyzją organu państwa a »obiektywnie« obowiązującym prawem, oraz koncepcje teoretyczne pozwalające na konstruowanie narzędzi kontrolujących dziedzinę prawniczej władzy dyskrecyjnej”². Pogląd ten wiąże się z problemem tzw. posłuszeństwa sędziowskiego, polegającego na podporządkowaniu się sędziego owemu »obiektywnemu« prawu. Klasyczny pozytywizm prawniczy, utożsamiający prawo z decyzją suwerena, nie zajmował się tworzeniem wysublimowanych kryteriów mających stanowić wiążące kryterium poprawności interpretacji prawa – wydaje się, że kwestia ta była w najlepszym razie drugoplanowa. Jednakże w dobie kryzysu pozytywizmu prawniczego, przynajmniej w jego pierwotnej formie, aktualne staje się pytanie, czy istnieją – a jeśli tak, to w jaki sposób – jakieś kryteria wyznaczające, które decyzje sędziowskie są poprawne, tj. zgodne z prawem, a które nie spełniają tego warunku. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że głównym przejawem sędziowskiej decyzyjności jest wyrokowanie, które poprzedzone jest procesem wykładni prawa. Jak twierdzi Maciej Zieliński, wykładnia jest interpretacją w której zastosowano wnioski prawnicze³. Takie ujęcie wykładni prawa ściśle łączy jej problematyczność z kwestią ogólnych teorii interpretacji. Innymi słowy, należy uznać, że problem poprawności wykładni prawa jest ściśle związany z problemem poprawności interpretacji jako takiej. Zlokalizowanie kryterium poprawności wykładni prawa jest kwestią szczególnie doniosłą m. in. ze względu na konieczność realizowania zasady trójpodziału władzy, która jest „fundamentem demokratycznego ustroju państwa”⁴, a zgodnie z którą w procesie stosowania prawa nie może dochodzić do wykładni prawotwórczej, czyli tzw. kryptoprawotwórstwa⁵. Celem niniejszego tekstu jest zaprezentowanie wybranych koncepcji poprawności wykładni prawa oraz ich krytyczne ujęcie w świetle założeń neopragmatyzmu Stanley'a Fisha, amerykańskiego filozofa prawa, profesora literaturoznawstwa i teoretyka, którego głównym przedmiotem jego refleksji jest natura procesu interpretacji.

¹ michalwieczorkowski@gmail.com, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, www.amu.edu.pl.

² Kozak A., *Prawoznawstwo pomiędzy techné i episteme. Uwagi w związku z pracą M. Zirk-Sadowskiego, Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 3-4 (1999), s. 276.

³ Zieliński M., *Wyznaczniki reguł wykładni prawa*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 3-4 (1998), s. 1.

⁴ Sarkowicz R., *Uwagi o współczesnej interpretacji prawniczej*, [w:] Wronkowska S. (red.), *Polska kultura prawna a proces integracji europejskiej*, Zakamycze, Kraków 2005, s. 28.

⁵ Morawski L., *Zasady wykładni prawa*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń 2010, s. 21-22.

2. Kryteria poprawności w ogólnych teoriach interpretacji

Jak stwierdził Umberto Eco, „znaczenie tekstu – zgodnie z jego wykładnią – nie stanowi wyłącznie funkcji świadomości czytelnika, ale okazuje się wypadkową trzech wzajemnie na siebie oddziałujących źródeł znaczenia: intencji tekstu (*intentio operis*), intencji czytelnika (*intentio lectoris*) i intencji autora (*intentio auctoris*)”⁶. Stanowisko włoskiego filozofa, choć niejednokrotnie krytykowane, dostarcza inspirującego rozróżnienia. Wyróżnienie przez niego trzech instancji współkonstituujących – według Eco – znaczenie tekstu, pozwala podjąć refleksję nad tym, która z danych intencji stanowiła dla danej teorii interpretacji najważniejszy punkt odniesienia. Innymi słowy, dostarcza narzędzi umożliwiających zlokalizowanie kryteriów poprawności interpretacji przyjmowanych przez daną teorię.

2.1. *Intentio auctoris*

Wydaje się, że intencja autora zdominowała klasyczny dyskurs dotyczący sposobu ustalania znaczenia. Jak wskazuje Hans-Georg Gadamer, „w rozdziale 7 rozprawy *Tractatus theologico-politicus* Spinoza rozwija swoją metodę interpretacji Pisma Świętego zapożyczoną od interpretacji przyrody: z danych historycznych trzeba wnioskować o zamiśle (*mens*) autorów – jako że w księgach tych opowiada się o rzeczach (historie o cudach i objawieniach) niewywiedlnych ze znanych naturalnemu rozumowi zasad. Także ze spraw samych w sobie niepojmowalnych (*impereptibiles*) można, bez uszczerbku dla faktu, że Pismo w całości ma niewątpliwie sens moralny, zrozumieć wszystko o co chodzi, gdy tylko w sposób »historyczny« poznajemy ducha autora, tzn. przewyciężając swe uprzedzenia nie myślimy o niczym innym prócz tego, co autor mógł mieć na myśli”⁷. Pojawia się jednak pytanie, co kryje się pod pojęciem intencji. Według Danuty Sztajner: „w sensie najbardziej podstawowym intencja (łac. „*intentio*” – ‘natężenie, zamierzenie’) to: »skierowanie umysłu ku czemuś (charakteryzujące także akty niepoznawcze, np. dążenie, tworzenie), racja jakiegoś działania, nie osiągnięty jeszcze cel jakiegoś dążenia«. Potocznie intencję utożsamia się z celem, zamiarem, pragnieniem”⁸. Według Gadamera to właśnie interpretacja psychologiczna – bazująca na tak rozumianej intencji – „zdominowała dziewiętnastowieczne teorie”⁹. Metoda ta żywa była również jeszcze w XX wieku, choć w zmienionej już formie. Jej przykładem może być cały nurt psychoanalityczny: „W interpretacji psychoanalitycznej, uważanej dziś za podstawowy kontekst rozważań o nieświadomej intencji autora, intencja ta utożsamiana jest ze stłumionym pragnieniem. W suponowanej dwuwarstwowej strukturze dzieła stanowi jego »treść ukrytą«. »Treść jawna«, przesłaniająca to pragnienie, pojmowana jest jako efekt (oczywiście nieświadomego) stosowania przez *ego* określonych chwytów obronnych”¹⁰. Kierując się więc duchem psychoanalizy, celem interpretacji byłoby poznanie intencji autora rozumianej jako rezultat „dialektyki świadomości i nieświadomości”¹¹. Istotna jest również powstała na

⁶ Eco U., *Interpretacja i historia*, przeł. Bieroń t., [w:] Collini S. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 30.

⁷ Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 259.

⁸ Sztajner D., *Intencja i interpretacja*, Pamiętnik Literacki, 1 (2000), s. 27.

⁹ Gadamer H.-G., dz. cyt., s. 266.

¹⁰ Sztajner D., *Intencja i interpretacja...*, s. 35.

¹¹ Tamże.

płaszczyźnie teorii literatury koncepcja interpretacji zaproponowana przez Erica Donalda Hirsha Jr.: „Hirsch twierdzi, że tekst sam w sobie przedstawia jedynie wielość możliwych znaczeń. Określa je ostatecznie i w pewnych granicach ujednoznacznia „wola autora”, wykrywalna głównie za pośrednictwem tekstu, ale też przez odwołanie do różnego rodzaju informacji pozatekstowych, które jednak nie mogą przesłaniać danych immanentnych”¹².

W XX wieku intencjonalizm polegający na doszukiwaniu się w tekście intencji autora był poddawany gruntownej krytyce m.in. ze względów metodologicznych. Jako krytykę interpretacji „nastawionej na autora” można potraktować m.in. stanowisko Thomasa Nagela, zgodnie z którym „każdy subiektywny fenomen [a takim właśnie jest intencja – przyp. M.W.] jest istotnie związany z jednym jedynym punktem widzenia”¹³. Tym samym, według amerykańskiego filozofa, odszyfrowanie intencji autora jest de facto niemożliwe, nie jesteśmy bowiem w stanie wyjść poza granice naszego wyobrażenia o niej samej – „jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu”¹⁴. Jednakże przełomem, który prowadził do zerwania z doszukiwaniem się intencji autora, była tzw. „śmierć autora”. Owa metaforyczna „śmierć” miała polegać na odstąpieniu od przekonania, że znaczenie tekstu jest tożsame z intencją jego twórcy. Odsunięcie Autora jest według francuskiego filozofa wynikiem tego, iż „wiemy już dziś, że tekst nie jest ciągłą sekwencją słów, za którą kryłby się pojedynczy, «teologiczny» sens (przesłanie Autora-Boga), lecz wielowymiarową przestrzenią, w której stykają się i spierają rozmaite sposoby pisania, z których żaden nie posiada nadrzędnego znaczenia: tekst jest tkanką cytatów, pochodzących z nieskończonej wielu zakątków kultury”¹⁵. Na wskazany przez Barthesa proces marginalizacji pozycji autora w sferze interpretacji niezwykle silny wpływ miała szkoła Nowej Krytyki. Jak pisze Michał Markowski, „głównym osiągnięciem teoretycznym Nowej Krytyki było odrzucenie subiektywno-impresyjnego oraz biograficznego wzorca krytyki literackiej i zwrócenie uwagi na autonomiczną wartość dzieł literackich”¹⁶. Szczególnie istotna była sformułowana przez tę szkołę koncepcja tzw. błędu intencjonalnego. Jej autorzy – William Kurtz Wimsatt Jr. oraz Monroe Beardsley stwierdzili, że „plan czy też intencja autora nie jest ani sprawdzalnym, ani pożądanym kryterium oceniania jakości dzieł literackich”¹⁷ – tym samym w procesie ustalania znaczenia nie powinno być miejsca na odwoływanie się do intencji autora.

2.2. *Intentio operis*

Jak wyżej wspomniano, „śmierć autora” znalazła swój wyraz między innymi w działalności szkoły Nowej Krytyki. Co jest jednak istotne to fakt, że szkoła ta stała się pionierem nowego podejścia do tekstu, zgodnie z którym celem interpretatora staje się zbadanie i określenie utworu jedynie poprzez analizę jego struktury i jego tkanki,

¹² Tamże, s. 14.

¹³ Nagel T., *What is it like to be a bat?*, The Philosophical Review, 4 (1974), s. 437.

¹⁴ Tamże, s. 439.

¹⁵ Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. Markowski M. P., *Teksty Drugie*, 1-2 (1999), s. 250.

¹⁶ Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 135.

¹⁷ Wimsatt W. K., Beardsley M. C., *Błąd intencyjności*, przeł. Gutorow J., [w:] Burzyńska A., Markowski M. P. (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 138.

zakładając, że znaczenie jest immanentnie zawarte w danym tekście¹⁸. Autorzy Błędu Intencji, wychodząc z założenia, że „miarą dzieła jest coś znajdującego się poza autorem”¹⁹ doszli do wniosku, że zamiast odwoływać się do intencji autora „lepiej poznamy wiersz, sprawdzając użyte w nim słowa w Słowniku oksfordzkim (...). Wydaje się wszakże, że wiedza o tym, iż Coleridge czytał Bartrama, ma niewielkie znaczenie przy lekturze wiersza”²⁰. Istotne założenia dotyczące relacji tekstu i znaczenia dzielił ze szkołą Nowej Krytyki nurt strukturalistyczny. Strukturalizm proponował bowiem „analizę ograniczoną do samego dzieła, pomijającą całkowicie jego źródła czy przyczyny”²¹ – postulował, by odrzucić „badanie zewnętrznych uwarunkowań literatury psychologicznych, społecznych, historycznych itp.) i skupić zainteresowanie tylko na samym dziele, traktując je już nie jako wynik określonych przyczyn zewnętrznych, lecz jako »byt niezależny«”²². Z czasem jednak i to nowatorskie w świetle wcześniejszych perspektyw podejście zaczęło być poddawane krytyce. Było to szczególnie widoczne m.in. w rosnącej popularności poststrukturalizmu²³. Istotnym przykładem nastawienia skierowanego przeciwko teoriom „immanentyzującym”, takim jak strukturalizm czy Nowa Krytyka, był spór, który rozgorzał w czasie Wykładów Tannera w Cambridge w roku 1990 pomiędzy Umberto Eco a Richardem Rortym oraz Jonathanem Cullerem. Podejściem, które można uznać za najbardziej konserwatywne, wykazał się pierwszy z wymienionych filozofów – celem wystąpienia Eco było bowiem wskazanie i „uwydatnienie kryterium interpretacyjnego”²⁴. Według włoskiego filozofa takim kryterium jest „intencja tekstu”, której celem jest negacja tych interpretacji, których „nie da się utrzymać”²⁵. Intencja tekstu nie pozwala więc według Eco jednoznacznie określić interpretacji prawdziwej, lecz wskazuje, że należy odrzucić przynajmniej te interpretacje, które naruszają określone kryteria, takie jak oszczędność czy prostota²⁶. Takie podejście można określić, odwołując się do myśli Karla Poppera, mianem falsyfikacjonizmu interpretacyjnego. Eco nie kończy jednak w tym momencie swych rozważań – zadaje on jedno niezwykle istotne pytanie, które ukazuje jego rzeczywisty stosunek do *intentio operis*: „jak potwierdzić domysł dotyczący *intentio operis*? Jedyne sposoby to sprawdzenie domysłu z tekstem jako spójną całością (...) W tym sensie wewnętrzna spójność tekstu trzyma w ryzach narowy czytelnika, które nie pozostają pod żadną inną kontrolą”²⁷. Tym samym, mimo deklarowanego falsyfikacjonizmu, który pozwala jedynie na odrzucenie interpretacji jawnie absurdalnych, Eco wydaje się sugerować, że, nawet po dokonaniu falsyfikacjonistycznej selekcji, pewne interpretacje są lepsze

¹⁸ Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury...*, s. 141.

¹⁹ Wimsatt W. K., Beardsley M. C., dz. cyt. s. 145.

²⁰ Tamże, s. 148.

²¹ Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury...*, s. 219.

²² Tamże.

²³ Burzyńska A., *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, *Przestrzenie Teorii* 1 (2002), s. 66 i nast.

²⁴ Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, przeł. Bieroń T., [w:] Collini S. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 51.

²⁵ Eco U., *Pomiędzy autorem i tekstem*, przeł. Bieroń T., [w:] Collini S. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 89.

²⁶ Tenże, *Nadinterpretowanie tekstów...*, s. 59.

²⁷ Tamże, s. 73-74.

od innych, jeśli spojrzy się na nie z perspektywy tekstu jako spójnej całości. Można odnieść wrażenie, że właśnie w tym miejscu ujawnia się podkreślany przez niektórych strukturalistyczny aspekt myśli włoskiego filozofa²⁸.

W opozycji do tego, jak naturę interpretacji ujmował Eco, stał Richard Rorty, mówiąc, że spójność tekstu nie jest czymś obiektywnym, bowiem wszystkie cechy tekstu mają de facto charakter relacyjny, a jest tak, gdyż „lektura tekstów polega na tym, że czytamy je w świetle innych tekstów, ludzi, obsesji, pojedynczych informacji i czegoś tam jeszcze, po czym sprawdzamy, jaki jest efekt”²⁹. Na konsekwencje takiego rozumienia tekstu wskazał Jonathan Culler, stwierdzając, że rozróżnienie na interpretację i nadinterpretację jest w gruncie rzeczy nieuprawnione, gdyż „czytelnicy stosują jedynie różne sposoby użycia tekstu i żaden z tych sposobów nie mówi o tekście nic »bardziej podstawowego«”³⁰. Tym samym należy zaniechać mówienia o czymś takim, jak intencja tekstu. Przywołać można w tym kontekście również wypowiedź Andrzeja Szahaja który w następujący sposób komentował poglądy Fisha: „W świetle jego poglądów tekst nie posiada żadnej istoty, wewnętrznej, zaprogramowanej intencji, czegoś, co z góry określałoby jego znaczenie. Jak wszystko inne także i ono jest pochodne względem interpretacji”³¹.

2.3. *Intentio lectoris*

Jeśli więc ani *intentio auctoris*, ani *intentio operis* nie mogą zostać uznane za instancje określające znaczenie tekstu, wydaje się, że o znaczeniu tekstu decydować musi intencja czytelnika. O roli czytelnika w procesie interpretacji nie da się przy tym mówić bez odniesienia się do filozofii Derridy i jego rozumienia pojęcia inwencji interpretacyjnej. Anna Burzyńska uważa, że w świetle metody proponowanej przez Derridę „czyta się po to, (...) aby napisać własny tekst. Lektura jest więc w tym sensie przede wszystkim przestrzenią dla »inwencji« ciągle na nowo uaktywnianej przez czytane teksty”³². Dlatego też można by za Danutą Szajnert powiedzieć, że „Derrida afirmuje etykę twórczości”³³. Markowski z kolei, analizując myśl francuskiego poststrukturalisty, stwierdza, że według Derridy: „myślenie strukturalistyczne – czyli myślenie w kategoriach jedności sensu i formy – (...) przekształciło dzieło literackie w uschematyzowaną całość, a więc taką (...) »z której uszły siły«. Tymczasem forma (zwłaszcza tak osobliwa jak literacka) jest fascynująca dopiero wtedy, »gdy nie ma się już siły, by pojąć ją we własnym wnętrzu«, innymi słowy, kiedy nie odtwarza się struktury w jej wewnętrznych relacjach i konfiguracjach, współzależnościach elementów i całościowych konstrukcjach, ale się ją przekracza i umożliwia wtargnięcie tego, co jest twórcze”³⁴.

²⁸ Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury...*, s. 261

²⁹ Rorty R., *Kariera pragmatysty*, przeł. Bieroń T., [w:] Collini S. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 120.

³⁰ Culler J., *W obronie nadinterpretacji*, przeł. Bieroń T., [w:] Collini S. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 136.

³¹ Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury*, [w:] S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, Szahaj A. (red.), Universitas, Kraków 2008, s. 14.

³² Burzyńska A., *Lekturografia: filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, *Pamiętnik literacki 1* (2000), s. 61.

³³ Szajnert D., *Intencja versus inwencja. Dylemat etyczny?*, *Teksty Drugie*, 1-2 (2006), s. 63.

³⁴ Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury...*, s. 314.

Dowartościowanie roli czytelnika w procesie interpretacji znalazło swój wyraz również w myśli wspomnianego wcześniej Rolanda Barthesa. Jak twierdzi Markowski, dokonana w filozofii francuskiego teoretyka „zmiana wyrażająca się przejściem od interpretacji do lektury oznaczać miała wyzwolenie czytania spod przymusów hermeneutycznych, a zwłaszcza rygorów poprawności i dogmatu „poprawnej” lub „właściwej” interpretacji — na korzyść maksymalnej swobody czytania (...). Głosząc zatem poglądy o przyrodzonej niestabilności znaczenia i o swobodzie jego kreowania przez czytelników, stworzył Barthes perspektywy bardziej swobodnej i twórczej krytyce literackiej”³⁵. Tradycję „oswobodzenia czytelnika” kontynuował również wspomniany wcześniej Richard Rorty, który, jak komentuje Szajnert: „Zamiast dociekać tego, co dany tekst naprawdę czyni, jaki jest i o czym jest, oraz szukać kolejnych teoretycznych fundamentów naszych rozstrzygnięć, trzeba zatem baczyć, by dokonująca się w interpretacji konstytucja jego znaczenia była interesująca, niepokojąca, inspirująca. Słowem: trzeba sprostać nakazowi innowacji, czyli wynajdywania ciągle ‘nowych metafor’, tworzenia ‘nowego słownika’ lub co najmniej redeskrpcji słowników zastanych, które nie może się obyć bez inwencji przedmiotowej (...) i zarazem podmiotowej (self-invention), rozumianej jako nieprzerwana kreatywność, pomysłowość, wynalazczość”³⁶.

Z perspektywy tematu niniejszego tekstu istotnym jest fakt, że podkreślenie znaczenia czytelnika w procesie interpretacji znalazło swój wydzźwięk również w teorii prawa. Na tym polu można wyróżnić zrodzoną na gruncie prawa amerykańskiego doktrynę living Constitution. Jednym z jej elementarnych założeń jest przekonanie, że Konstytucja Stanów Zjednoczonych odpowiadała na pewne historyczne potrzeby, które dziś są w olbrzymiej mierze nieaktualne³⁷. Dlatego też celem zwolenników living Constitutionalismu jest uwolnienie się od tzw. „martwej ręki”, która nakreśliła ponad 200 lat temu tekst Konstytucji. Uważają oni, że pryncypia, którymi kierowali się Ojcowie Założyciele, niekoniecznie muszą przystawać do obecnych realiów, dlatego też przeszłość nie powinna być postrzegana jako normatywny punkt odniesienia. David Strauss, jeden z głównych przedstawicieli doktryny żywej Konstytucji, twierdzi, że „żywa Konstytucja to taka, która ewoluuje, zmienia się w czasie i przystosowuje się do nowych okoliczności niezależnie od wprowadzania formalnych poprawek”³⁸. Wskazuje on, że: „pisana Konstytucja USA, dokument leżący w Archiwach Narodowych, była stworzona ponad 220 lat temu. Może być ona poprawiana, lecz proces wprowadzania poprawek jest bardzo trudny. Najważniejsze poprawki wprowadzono ponad 150 lat temu (...) i od tego czasu wiele z nich rozwiązało jedynie pomniejsze problemy. Tymczasem od tego czasu świat się zmienił w nieprzewidywalny sposób (...). Technologia się zmieniła, międzynarodowa sytuacja się zmieniła, ekonomia się zmieniła, moralność społeczna się zmieniła – i to w sposób, którego nie można było przewidzieć kiedy Konstytucja była spisywana. W związku z tym zupełnie oderwane od rzeczywistości jest twierdzenie, że procedura

³⁵ Tamże, s. 322-323.

³⁶ Szajnert D., *Intencja versus inwencja...*, s. 64.

³⁷ Gizbert-Studnicki T., *Oryginalizm i living constitutionalism a koncepcja państwa prawa*, [w:] P. Kardas, T. Sroka, W. Wróbel (red.), *Państwo prawa i prawo karne. Księga jubileuszowa Profesora Andrzeja Zolla*, Walters Kluwer, Warszawa 2012, s. 159.

³⁸ Strauss D. A., *The living Constitution*, Oxford University Press, New York 2010, s. 1.

wprowadzania poprawek nadaży za tymi zmianami”³⁹. Tomasz Gizbert-Studnicki, komentując doktrynę żywej Konstytucji, zauważa, że w świetle jej założeń „Sprostanie nowym wyzwaniom wymaga niejednokrotnie odejścia od dosłownej litery Konstytucji, z zachowaniem jednakże podstawowych wartości stojących u jej podłoża, z tym jednakże, że wartościom tym należy przypisać współczesne, a nie historyczne rozumienie”⁴⁰. Tym samym wydaje się, że doktryna żywej Konstytucji w swej mocnej wersji zakłada, że nie istnieją (i nie powinny istnieć) żadne obiektywne ograniczenia uniemożliwiające dopasowywanie znaczenia Konstytucji do współczesnych potrzeb – to współczesny czytelnik powinien, na podstawie swych aktualnych przekonań i potrzeb, określać znaczenie tekstu konstytucyjnego.

Jeszcze inne ujęcie podkreślające rolę interpretatora w procesie interpretacji zaproponował Fish. Jego koncepcja reader-response criticism od wcześniej zaprezentowanych idei różni się tym, że zorientowana jest nie normatywnie, lecz deskryptywnie. Reader-response criticism opiera się na dwóch założeniach: po pierwsze, że interpretacja nie jest sztuką objaśniania, lecz konstruowania znaczenia; po drugie, że decydującą, ostateczną, i właściwie jedyną instancją decydującą o znaczeniu tekstu jest sam czytelnik. Tym samym koncepcja ta kieruje uwagę „nie tyle na przekaz, co na jego odbiór, a więc raczej na czytelnika niż na obiekt”⁴¹. Szczególną uwagę Fish poświęca tzw. błędowi afektywności, który należał do zestawu zarzutów sformułowanych na płaszczyźnie szkoły Nowej Krytyki. Odpowiadając na zarzut, po co mielibyśmy się zajmować reakcjami czytelnika skoro bezpośrednio dostępna jest bardziej namacalna obiektywność tekstu, Fish odpowiada, że „obiektywność tekstu jest złudzeniem, a co więcej złudzeniem niebezpiecznym, ponieważ tak przekonującym fizycznie. Jest to złudzenie samowystarczalnej i zamkniętej w sobie całości”⁴². Jak twierdzi Szahaj: „z punktu widzenia Fisha nie ma bowiem szans na oddzielenie tego, co jest w samym tekście, od tego, co wnosi interpretacja”⁴³. Propozycją amerykańskiego filozofa jest podejście, zgodnie z którym „sensu szuka się tu nie tyle na zadrukowanej stronie czy między okładkami książki, ile w umyśle czytelnika”⁴⁴. Ujęcie to prowadzi go do wniosku, że „naprawdę obiektywna jest (...) analiza przeprowadzana w kategoriach działań i zdarzeń, dostrzega się tu bowiem płynność, »ruchomość« znaczenia i kieruje tam, gdzie się to odbywa — ku aktywnej i aktywizującej świadomości czytelnika”⁴⁵.

W świetle powyższych uwag zasadnym wydaje się stwierdzenie Tzvetana Todorova, że „tekst jest jak piknik, na który autor przynosi słowa, czytelnik zaś znaczenia”⁴⁶. Tym samym pogląd Umberto Eco, że w dziedzinie interpretacji nie wszystko jest dozwolone⁴⁷, nie posiada silnego uzasadnienia – o wszystkim decyduje niczym nieograniczona intencja czytelnika.

³⁹ Tamże, s. 1-2.

⁴⁰ Gizbert-Studnicki T., *Oryginalizm i living constitutionalism...*, s. 159.

⁴¹ Fish S., *Literatura w czytelniku: stylistyka afektywna*, Pamiętnik Literacki 1 (1983), s. 298.

⁴² Tamże, s. 280.

⁴³ Szahaj A., *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecze Stanley Fish*, ER(R)GO, 1 (2001), s. 80.

⁴⁴ Fish S., *Literatura w czytelniku...*, s. 275.

⁴⁵ Tamże, s. 281.

⁴⁶ Todorov T., *Traveling Through American Criticism*, [in:] D. Patai, W. Corral (red.), *Theory's Empire: An Anthology of Dissent*, Columbia University Press, New York 2005, s. 5.

⁴⁷ Eco U., *Replika*, [w:] Collini s. (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 161.

3. Kryteria poprawności wykładni prawa

Pomimo tego, że polska teoria prawa, kiedy rozważa problem wykładni, nie odnosi się zwykle – w przeciwieństwie do teorii amerykańskiej – do wskazanych przez Eco intencji. Powyższe rozważania są jednak istotne głównie z tego względu, gdyż ukazują proces, w którym to czytelnik staje się właścicielem znaczenia tekstu. Z tego względu sama intuicja podpowiada, że powyższa kwestia jest niezwykle istotna dla prawa. W końcu nie ulega wątpliwości, że sędzia jest takim przykładem podmiotu, dla którego „nie wszystko jest dozwolone” w kwestii interpretacji. Jak twierdzi Ronald Dworkin: „Znany pogląd mówiący, że sądownictwo musi być podporządkowane legislaturze, poparty jest dwoma zarzutami kierowanymi przeciwko sędziowskiej oryginalności. Pierwszy stwierdza, że społeczeństwo powinno być rządzone przez ludzi wybranych przez większość i przed nią odpowiedzialnych. Ponieważ sędziowie w większości nie są wybierani, a zatem, w praktyce, nie są, w przeciwieństwie do ustawodawców, odpowiedzialni przed elektoratem, fakt, że ustanawiają prawo, wydaje się naruszać wspomnianą zasadę. Drugi z zarzutów stwierdza, iż jeśli sędzia tworzy nowe prawo, a następnie stosuje je wstecz, strona przegrywająca zostaje ukarana nie dlatego, że pogwałciła jakiś ciężący na niej wcześniej obowiązek, a raczej dlatego, że pogwałciła obowiązek nowy, stworzony post factum. Te dwa argumenty łącznie wspierają tradycyjny pogląd, że orzekanie powinno być tak nieoryginalne, jak to tylko możliwe”⁴⁸.

Podobną uwagę artykułuje również Ziemiński: „teza czy postulat monteskiuszowskiego podziału władz opiera się na koncepcji, iż tworzenie prawa sprowadza się do wydawania przepisów, utożsamianych z jakimiś normami generalnymi, a stosowanie prawa (sądowe stosowanie prawa — bo nie uwzględnia się kierowniczego typu stosowania prawa przez administrację) sprowadza się do aktów subsumpcji, mającej charakter algorytmiczny (»logiczny«, »sylogistyczny«, »mechaniczny«). Stąd koncepcja sędziego, będącego li tylko »ustami ustawy«”⁴⁹. Wydaje się, że właśnie w oparciu o powyższe intuicję powstało rozróżnienie na wykładnię odtwórczą i twórczą.

3.1. Wykładnia twórcza i wykładnia odtwórcza

Jak twierdzi Lech Morawski: „Z problemem odróżnienia wykładni odtwórczej i twórczej ściśle się wiąże fundamentalna dla krajów *civil law* zasada zakazu wykładni prawotwórczej. W naszym kraju, podobnie zresztą jak w innych krajach należących do rodziny *civil law* sądom nie jest wolno tworzyć prawa, a więc nie jest im wolno tworzyć prawa również w drodze aktów interpretacji przepisów prawnych”⁵⁰. Według Marka Smolaka, z wykładnią odtwórczą mamy do czynienia wtedy, gdy „interpretator tekstu prawnego nie tworzy pojęć w nim zawartych, a wyłącznie odtwarza jego znaczenie”⁵¹. Ujęcie to, stanowiące raczej ogólną charakterystykę a nie ścisłą definicję,

⁴⁸ Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. Kowalski T., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 161.

⁴⁹ Ziemiński Z., *Tworzenie a stanowienie i stosowanie prawa*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 4 (1993), s. 43.

⁵⁰ Morawski L., *Zasady wykładni prawa...*, s. 21.

⁵¹ Smolak M., *Rola Trybunału Konstytucyjnego w okresie przemian ustrojowych a problem aktywizmu sądowego*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2 (2005), s. 53.

nie rozstrzyga, jak odróżnić tworzenie znaczenia od jego odtwarzania. Jednakże na płaszczyźnie polskiej teorii prawa zrodziły się trzy propozycje rozróżnienia na wykładnię twórczą i odtwórczą.

Pierwsza z nich, sformułowana przez Zygmunta Ziemińskiego, mówi że wykładnia twórcza to wykładnia, w której zawarty jest element nowości normatywnej, a zatem taka, która „prowadzi do zmiany zakresu czynów nakazywanych lub zakazywanych prawnie”⁵². Jeśli jednak z wykładnią twórczą mamy do czynienia w momencie zmiany zakresu czynów prawnie nakazanych lub zakazanych, to pozostaje pytanie, jak określić stan sprzed takiej zmiany? Stan o którym mowa byłby właściwym punktem odniesienia stanowiącym kryterium poprawności wykładni prawa. Ziemiński zauważa, że „system norm prawnych charakteryzuje się jako pewien odpowiednio uporządkowany zbiór norm generalnych”⁵³. Zwraca on jednak uwagę na fakt, że „taka charakterystyka systemu norm prawnych ma pewne rysy ujęcia idealizującego”⁵⁴. Będąc świadomym słabości wynikających z idealizacyjnego ujęcia, proponuje alternatywny opis systemu prawa, zgodnie z którym „na normatywną koncepcję »źródeł prawa« danego systemu składa się zespół reguł walidacyjnych, to znaczy reguł nakazujących uznawać określone fakty społeczne (wydanie przepisów, ukształtowanie się zwyczaju, itd.) za fakty prawotwórcze oraz zespół reguł egzegezy, to znaczy reguł interpretacyjnych, inferencyjnych i kolizyjnych, które z faktami uznawanymi za fakty prawotwórcze wiążą określone normy postępowania”⁵⁵. W świetle powyższego stwierdzenia można uznać, że właściwym kryterium poprawności wykładni prawa jest znaczenie powstałe poprzez zastosowanie określonych reguł interpretacyjnych do danego tekstu prawnego. Wydaje się przy tym, że akcent postawiony jest szczególnie na rolę reguł interpretacyjnych jako czynnika określającego ostateczne znaczenie tekstu.

Odmienne ujęcie wykładni odtwórczej zaproponował Lech Morawski, według którego z wykładnią twórczą mamy do czynienia w każdym przypadku odstąpienia od sensu literalnego przepisu⁵⁶. Podstawą poglądu Morawskiego jest według niego „zasada pierwszeństwa wykładni językowej oraz zasada pomocniczości wykładni systemowej i funkcjonalnej”⁵⁷. Twierdzi on bowiem, że „gdy odróżnienie wykładni twórczej i odtwórczej zrelatywizujemy tylko do kontekstu językowego, to przynajmniej w pewnych wypadkach (...) porównując zwrot interpretowany z wyrażeniem interpretującym możemy stwierdzić, czy dana wykładnia jest twórcza, czy też nie. Jeśli natomiast odwołujemy się do wszystkich kontekstów, to odróżnienie wykładni twórczej i odtwórczej wydaje się tracić wszelkie podstawy”⁵⁸.

Jak twierdzi sam Morawski, powyższa wypowiedź wymierzona jest bezpośrednio w trzecią z wybranych koncepcji wykładni odtwórczej, zaproponowaną przez

⁵² Ziemiński Z., dz.cyt., s. 50.

⁵³ Tamże., s. 43

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 44.

⁵⁶ Morawski L., *Podstawy filozofii prawa*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń 2014, s. 266.

⁵⁷ Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, Wydawnictwo Prawnicze PWN, Warszawa 1999, s. 235.

⁵⁸ Tamże, s. 238.

Gizberta-Studnickiego. Kluczowym elementem jego ujęcia wykładni odtwórczej jest figura idealnego interpretatora, który posiada doskonałą znajomość reguł interpretacyjnych oraz kontekstów systemowych, społecznych czy aksjologicznych w których występują przepisy⁵⁹. Krakowski teoretyk uważa bowiem, że dana wykładnia „jest »odtwórcza« wtedy, gdy idealny interpretator nie angażując swoich wartościowań potrafi jednoznacznie rozstrzygnąć postawione zagadnienie interpretacyjne”⁶⁰. Zdając sobie sprawę z idealizmu takiego ujęcia proponuje również inne ujęcie, zgodnie z którym „wykładnia jest »odtwórcza« gdy każdy działający w dobrej wierze i dysponujący znajomością odpowiednich kontekstów interpretator skłonny jest dany rezultat wykładni zaakceptować”⁶¹.

Wydaje się, że pomimo różnorodności powyższych stanowisk można wskazać ich wspólny mianownik. Ogólna definicja wykładni odtwórczej, która odzwierciedlałaby istotę trzech wymienionych koncepcji, mogłaby brzmieć następująco: z wykładnią odtwórczą mamy do czynienia wtedy, gdy rezultat wykładni jest niezależny od aspektu subiektywnego wnoszonego w proces wykładni przez interpretatora.

3.2. Reguły dyscyplinujące

Z kwestią wykładni odtwórczej ściśle wiąże się zaproponowana przez Owena M. Fissa koncepcja reguł dyscyplinujących. Jest ona o tyle istotna dla omawianego problemu, gdyż w niej niejako kumulują się poszczególne aspekty, a co za tym idzie – również problemy i słabości - poszczególnych koncepcji wykładni odtwórczej. Punktem wyjścia dla rozważań Fissa było stwierdzenie, że „wyrokowanie jest procesem w którym sędzia dochodzi do zrozumienia i wyrażenia znaczenia autorytatywnego tekstu prawnego i wartości w nim zawartych”⁶². Jego rozważania skupiają się wokół pytania o to, „kiedy wykładnia może osiągnąć miarę obiektywności wymaganą przez ideę prawa”⁶³. Z jednej strony sprzeciwia się „nihilizmowi”, utożsamianemu z anarchizmem interpretacyjnym, który „postrzega prawo jako projekcję sędziowskich wartości”⁶⁴ uznając, że obiektywność do której aspiruje prawo jest „nieosiągalna ze względu na naturę tekstu konstytucyjnego”⁶⁵, cechującego się znaczną ogólnikowością i wieloznacznością⁶⁶. Odrzucając ów „nihilizm” Fiss staje na stanowisku, iż prawo musi zakładać, że „to, co jest wyinterpretowane [z tekstu prawnego – przyp. M. W.] to tekst oraz moralność w nim zawarta, nie to, co poszczególne jednostki uważają za dobre bądź właściwe”⁶⁷. Działaniem mającym zagwarantować osiągnięcie zamierzonego przez Fissa stanu rzeczy miało być ograniczenie sędziego w procesie dokonywania interpretacji, które ma się dokonać przy pomocy wspomnianych wcześniej reguł dyscyplinujących. Zgodnie z koncepcją

⁵⁹ Gizbert-Studnicki T., *Teoria wykładni Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] Teoria prawa, filozofia prawa, współczesne prawo i prawoznawstwo, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998, s. 81.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 82.

⁶² Fiss O. M., *Objectivity and Interpretation*, *Stanford Law Review* 34 (1982), s. 739.

⁶³ Tamże, s. 744.

⁶⁴ Tamże, s. 741.

⁶⁵ Tamże, s. 742.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 751.

Fissa reguły dyscyplinujące „różnią się w zależności od tekstu który interpretujemy: reguły służące interpretacji wiersza różnią się od reguł rządzących interpretacją materiału prawnego”⁶⁸. W prawie, biorąc pod uwagę zasadę trójpodziału, ich znaczenie jest szczególnie istotne, gdyż „ograniczają interpretatora, przekształcając proces interpretacji z subiektywnego w obiektywny, oraz dostarczają kryteriów za pomocą których poprawność interpretacji może być oceniana”⁶⁹. Obiektywność o której Fiss wspomina „zawiera w sobie pojęcie bezosobowości”⁷⁰, które z jednej strony polega na tym, by podmiot interpretujący nie angażował w proces wykładni swych osobistych przekonań, a z drugiej, że rezultat wykładni powinien być taki sam niezależnie od podmiotu, który jej dokonuje.

4. Neopragmatyzm Stanley'a Fisha

Ogólne teorie interpretacji uzależniają poprawność danego odczytania od jego zgodności z intencją autora bądź intencją dzieła. W przypadku prawa poprawność jest związana z tym, że interpretator nie włącza w proces interpretacji swych osobistych poglądów. Fakt, czy winien się on przy tym odwoływać do intencji autora, czy intencji tekstu, jest zależny od danej kultury prawnej. Wydaje się, że teorie wykładni *explicite* artykułują założenie będące fundamentem ogólnych teorii interpretacji, zgodnie z którym należy maksymalnie ograniczyć swobodę czytelnika. Odnosząc się do wspomnianego wcześniej kryzysu ograniczeń nakładanych na czytelnika należy wskazać, że można mówić o ograniczeniu czytelnika w procesie interpretacji nie odwołując się ani do intencji autora, ani do intencji tekstu. Takie podejście prezentuje wspomniany Stanley Fish. Całościowe ukazanie jego filozofii wymaga, by wspomnianą wcześniej koncepcję *reader-response criticism* uzupełnić o pojęcie wspólnoty interpretacyjnej – o ile *reader-response criticism* miała pokazać, że kryterium poprawności interpretacji nie może być intencja tekstu czy autora, tak koncepcja wspólnot interpretacyjnych zakłada, że czytelnik, pomimo to, nie posiada absolutnej swobody w procesie interpretacji.

Wydaje się, że pomostem łączącym obie te kwestie są presupozycje interpretacyjne. Fish utożsamia je z, mniej lub bardziej uświadomionymi, przekonaniem podmiotu. To właśnie one sprawiają, że ostatecznie to zawsze czytelnik decyduje o znaczeniu tekstu. Stanisław Wójtowicz, komentując myśl amerykańskiego neopragmatysty, pisze: „Znaczenie, które jest dla podmiotu dostępne dzięki strukturującym jego poznanie presupozycjom interpretacyjnym, jest dla niego obowiązujące – nie może on go siłą swojej woli zastąpić znaczeniem innym”⁷¹. Sam Fish stwierdza, że „przekonania nie są tym, o czym myślimy, lecz tym, za pomocą czego myślimy, i to wewnątrz przestrzeni dostarczonej przez ich artykulację aktywność umysłu (...) zachodzi”⁷². Presupozycje interpretacyjne nie są więc czymś, co możemy wybierać i kontrolować – nie są treścią poznania, ale czymś, co jest warunkiem koniecznym, by jakiegokolwiek poznanie mogło

⁶⁸ Tamże, s. 744.

⁶⁹ Tamże, s. 745.

⁷⁰ Tamże, s. 744.

⁷¹ Wójtowicz S., *Neopragmatyzm Stanley'a Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 43.

⁷² Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Universitas, Kraków 2008, s. 340.

zaistnieć. Możliwość innego stanu rzeczy, tj. takiego, w którym podmiot nie jest związany presupozycjami interpretacyjnymi, wymagałaby wyjścia „poza obszar lokalnych przekonań i poddania ich nieuprzedzonemu oglądowi, co – jak twierdzi Fish – jest niewykonalne, gdyż nie ma pojęć i kategorii, które z tego obszaru by nie pochodziły⁷³. Zgodnie z powyższym, podmiot interpretujący zawsze, z konieczności, angażuje w proces interpretacji swe przekonania – każdy rezultat wykładni jest sprzężony z subiektywnym pierwiastkiem wartościującym wnoszonym przez interpretatora.

Wspólnoty interpretacyjne można rozumieć właśnie jako odpowiedź na pytanie o genezę owych presupozycji interpretacyjnych. Koncepcja ta zakłada, że każdy podmiot interpretujący jest głęboko zanurzony w kontekście w którym żyje, przy czym „być (...) »głęboko wewnątrz« kontekstu oznacza myśleć i postrzegać zgodnie z normami, standardami, definicjami, przyzwyczajeniami i rozumianymi celami które zarówno definiują jak i są definiowane przez kontekst⁷⁴. Amerykański neopragmatysta utożsamia wspólnotę interpretacyjną z pewną perspektywą składającą się z określonych założeń przez pryzmat których patrzymy na świat. Jak pisze z kolei Stanisław Wójtowicz, wspólnota interpretacyjna to „zestaw presupozycji interpretacyjnych, które sprawiają; że podmiot interpretuje tekst w określony sposób. Uczestnictwo w określonych kulturowych przedsięwzięciach prowadzi do interioryzacji presupozycji interpretacyjnych z tym przedsięwzięciem związanych; podmiot, który zinterioryzował odpowiednie presupozycje, będzie rozumiał określone teksty w ten sam sposób co inni uczestnicy tego przedsięwzięcia⁷⁵. Wspólnota interpretacyjna jest więc nie tyle pewną określoną grupą ludzi, co charakterystycznym sposobem postrzegania rzeczywistości, wynikającym z określonego zbioru praktyk w którym podmiot jest zakorzeniony i który determinuje proces poznawczy⁷⁶. Wspólnoty interpretacyjne bywają również określane jako „formy społecznie zorganizowanego działania⁷⁷ w które jesteśmy zaangażowani, a które narzucają nam określony sposób interpretacji rzeczywistości. Pogląd o wpływie praktyk na proces ustalania znaczenia wydaje się wynikać z przyjęcia tzw. pragmatycznej koncepcji znaczenia, zgodnie z którą należy rozważyć, „jakie praktyczne skutki może pociągnąć za sobą przedmiot naszej myśli, i te właśnie skutki będą stanowić treść pojęcia⁷⁸. Można wskazać na szereg konsekwencji wyżej przytoczonej maksymy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, że właśnie na tej podstawie Fish zakłada, iż znaczenie, a nawet sam tekst rozumiany jako nośnik znaczenia, nigdy nie jest czymś zastanym, uprzednim względem interpretacji, lecz stanowi jej efekt końcowy⁷⁹. Co więcej, maksyma ta może prowadzić do wniosku, że proces sygnifikacji jest ściśle skorelowany ze zbiorem praktyk, w których podmiot jest zakorzeniony. Zakładając

⁷³ Por. Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury...*, s. 489.

⁷⁴ Fish S., *Fish v. Fiss*, Stanford Law Review 36 (1984), s. 1332.

⁷⁵ Wójtowicz S., dz.cyt., s. 41.

⁷⁶ Fish S., *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, przeł. Wójtowicz S., Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2012, s. 29.

⁷⁷ Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 304.

⁷⁸ Peirce C. S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Dyjas Z., [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), *Wybór pism semiotycznych*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 81.

⁷⁹ Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 101.

taką interpretację pragmatycznej definicji znaczenia trzeba stwierdzić, że jej przyjęcie prowadzi do pozbawienia procesu interpretacji pierwotnej aury swobody. Z tego właśnie powodu amerykański neopragmatysta sądzi, że Fiss rozwiązuje problem który tak naprawdę nie istnieje⁸⁰.

Konwencjonalizm, który wiąże się z koncepcją wspólnot interpretacyjnych z jednej strony dystansuje się od anarchistycznego relatywizmu, z drugiej jednak odrzuca uniwersalistyczny obiektywizm; pozwala twierdzić, że znaczenia nie są ani obiektywnie ustalone, ani nie są dowolnie kreowane. W tym objawia się, używając określenia Andrzeja Szahaja, „zniewalająca moc kultury”⁸¹ wynikająca z faktu, że „jesteśmy zawsze już interpretacyjnie usytuowani”⁸². Według Fisha zatem znaczenie tekstu z jednej strony jest tworzone i kontrolowane jedynie przez interpretatora, jednak z drugiej strony sposób, w jaki to czyni jest zdeterminowany przez wspólnotę interpretacyjną do której podmiot przynależy. W świetle tych rozważań praktyka sędziowska otrzymuje zupełnie nowy status – urasta ona do rzeczywistego źródła konstytuującego treść norm prawnych.

4.1. Fish a poprawność wykładni prawa

Wydaje się, że odpowiednim będzie odniesienie się najpierw do proponowanej przez Fissa koncepcji reguł dyscyplinujących, gdyż jej krytyka może stanowić – ze względu na wspomniany wcześniej fakt kumulacji najważniejszych aspektów wymienionych koncepcji wykładni odtwórczej – dobry punkt odniesienia dla krytycznego ujęcia wskazanych zapatrywań na temat odtwórczości wykładni. Przywołane wcześniej stanowisko Fissa, zakładające, że „reguły dyscyplinujące „mówią co masz zrobić i uniemożliwiają robienie tego, na cokolwiek masz ochotę”⁸³ dla Fisha nie jest satysfakcjonujące. Uważa on bowiem, że koncepcja reguł dyscyplinujących nie zapewnia stałości i pewności którą obiecuje. Nieskuteczność reguł dyscyplinujących jest spowodowana ich samą naturą – żeby reguły mogły coś wymusić na interpretatorze, „same muszą być dostępne lub czytelne niezależnie od interpretacji (...), muszą bezpośrednio stwierdzać swoje znaczenie dla jakiegokolwiek obserwatora, nie zważając na jego perspektywę”⁸⁴. Jak stwierdza Fish, „jeśli reguły mówią, co masz zrobić z tekstem, same nie mogą być tekstem (...). Niestety, reguły są tekstem. Same potrzebują interpretacji i nie mogą same stanowić ograniczenia swojej własnej interpretacji”⁸⁵. I tak dyrektywy nakazujące np. uwzględniać kontekst historyczny „nie zapobiegają – lecz prowokują – niezgodę odnośnie tego, co jest tym kontekstem, lub jakie informacje zaliczyć w poczet kontekstu historycznego”⁸⁶. Amerykański filozof przyznaje, że autor „Objectivity and Interpretation” uświadamia sobie ten problem, krytykuje jednak jego stwierdzenie, że „autorytet reguł szczegółowych może być uznawany nawet wtedy, gdy są one przedmiotem

⁸⁰ Tenże, *Fish vs Fiss...*, s. 1340.

⁸¹ Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.

⁸² Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 381.

⁸³ Fish S., *Fish v. Fiss...*, s. 1326.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 1327.

dyskusji”⁸⁷, gdyż, jeśli znaczenie danej reguły jest sporne, to w jaki sposób może ona realizować swoją funkcję dyscyplinującą? Dlatego też uznaje on, że „reguła dyscyplinująca nie może stanowić ograniczenia interpretacji gdyż sama jest produktem interpretacji”⁸⁸. Jak twierdzi amerykański neopragmatysta, mówienie o skuteczności reguł dyscyplinujących jest możliwe wtedy, gdy „reguły sytuuje się na zewnątrz, lub uprzednio w stosunku do płaszczyzny praktyki interpretacyjnej”⁸⁹. Widać tu wyraźnie, że w koncepcji Fissa reguły dyscyplinujące mają za zadanie wyznaczyć punkt początkowy jak i całą trasę procesu interpretacji, po to, by osiągnąć jej obiektywny koniec. Jak twierdzi jednak Hans Lenk, że „nie istnieje wolny od interpretacji, początkowy, czy wyjściowy, punkt interpretowania”⁹⁰. Dlatego też Fish twierdzi, że umieszczenie reguł dyscyplinujących w świecie ludzkich działań sprawia, że tracą one swoje zdolności do kontrolowania procesu ustalania znaczenia – „reguła dyscyplinująca nie może stanowić ograniczenia interpretacji gdyż sama jest produktem interpretacji”⁹¹. Tym samym wszelkie koncepcje wykładni odtwórczej, która ze swej istoty zakłada możliwość neutralizacji subiektywności podmiotu interpretującego, wydają się być nie do zaakceptowania w świetle tego, na czym tak naprawdę polega interpretacja. Wszelkie zewnętrzne ograniczenia interpretacji nie mają prawa efektywnie spełniać swojej roli, gdyż również podlegają, podporządkowanemu interpretatorowi, procesowi interpretacji. Krytyka Fissa, w której zanegowana zostaje możliwość zewnętrznego sterowania procesem interpretacji, jest jedną z wyraźniejszych ekspresji antyteoretyzmu Fisha. Ów antyteoretyzm polega na przyjęciu założenia, że na płaszczyźnie teoretycznej nie może zaistnieć nic, co miałoby jakkolwiek siłą sprawczą, co jakkolwiek przekładałoby się na ludzką sferę życia. Według amerykańskiego filozofa „przyznawanie teorii takiej władzy [władzy zmiany rzeczywistości – przyp. MW] jest po prostu jeszcze jedną wersją wyobrażenia, według którego rewizję założeń wywołuje we wspólnocie jakiś niezależny czynnik”⁹². Uważa on bowiem, że jakikolwiek czynnik zmiany musi już być elementem obszaru, który zmienia. Żadna teoria nie jest w stanie wymusić zmiany, jeśli jej załączki, gotowość na zmianę w tym kierunku nie jest już zastaną cechą danej wspólnoty interpretacyjnej. Powyższe stwierdzenie może wydać się kontrowersyjne, jednak według Fisha „różnice pomiędzy sposobami myślenia (formami przekonań) muszą być charakteryzowane jako różnica pomiędzy strukturami, które są odmiennie zamknięte; wynika z tego, że nie można nikogo skłonić do stania się bardziej elastycznym lub żywym w swym myśleniu; elastyczność czy otwartość nie są możliwym sposobem poznawczego postępowania istot ludzkich”⁹³. Pogląd ten wydaje się być skorelowany z omówioną wcześniej koncepcją wspólnot interpretacyjnych, które sprawiają, że „nie można być relatywistą – ponieważ nie można zdystansować się od własnych przekonań i założeń tak, aby w rezultacie stały się one dla nas nie bardziej autorytatywne niż przekonania

⁸⁷ Fiss O. M., *cz.cyt.*, s. 747.

⁸⁸ Fish S., *Fish v. Fiss...*, s. 1327.

⁸⁹ Tamże, s. 1333.

⁹⁰ Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Zwoliński Z., Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 211.

⁹¹ Fish S., *Fish v. Fiss...*, s. 1327.

⁹² Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 268.

⁹³ Tamże, s. 159.

i założenia posiadane przez innych”⁹⁴. Według Szahaja „w myśl tego stanowiska nie możemy wyskoczyć z naszej «kulturowej skóry», stanąć niejako obok nas samych i spojrzeć na nas z zewnątrz (...), nie możemy zdobyć się na spojrzenie znikąd, na całkowity obiektywizm w widzeniu oraz ocenianiu tego, co wokół nas”⁹⁵. Nie jest zatem możliwe takie działanie, w które byśmy nie angażowali swoich przekonań czy wartościowań. Dlatego też „teoria jako sposób przekształcenia praktyki przez zneutralizowanie interesów, przez zastąpienie jakiejś zaściankowej perspektywy (...) perspektywą ogólnej racjonalności”⁹⁶ jest niemożliwa.

W świetle powyższych uwag należałoby uznać, że ogólna przesłanka pozwalająca stwierdzić, że dana wykładnia jest odtwórcza, tj. niezależność rezultatu wykładni od aspektu subiektywnego wnoszonego w proces wykładni przez interpretatora, jest zupełnie nieprzystająca do samej natury procesu interpretacji.

Wydaje się również, że krytyka reguł dyscyplinujących godzi w sposób, w jaki Ziemiński ujmował wykładnię odtwórczą – jego ujęcie zdaje się *implicite* zakładać, że poprawność wykładni jest uzależniona od przestrzegania określonych reguł egzegezy. Takie podejście musi zakładać, że owe reguły są w stanie zdeterminować proces interpretacji, zapewniając wykładni odtwórczy charakter. Według Fisha jednak reguły dyscyplinujące, czy też reguły egzegezy – jako twory teoretyczne – pozostają bez wpływu na praktykę stosowania prawa, a tym samym nie można ich uznać za kryterium poprawności interpretacji.

Podobnie ma się kwestia stosunku neopragmatyzmu Fisha do tego, jak wykładnię odtwórczą postrzegał Morawski. Krytyka jego stanowiska wynikałaby bowiem wprost z koncepcji *reader-response criticism* i odrzucenia *intentio operis* jako możliwego kryterium poprawności interpretacji. Szczególnie istotny jest w tym kontekście esej o znamienym tytule *Stanowisko tekstualne nie istnieje*⁹⁷. Amerykański neopragmatysta wyraża tam pogląd, że „tekst jako taki, bez względu na długość lub złożoność, nigdy nie określa znaczenia”⁹⁸. Jest tak, gdyż „zdanie nigdy nie jest rozumiane niezależnie od kontekstu, w którym jest postrzegane i dlatego nie znamy go inaczej jak tylko w ustalonej formie już narzuconej przez kontekst. (...) Zdanie nigdy nie jest poza jakimś kontekstem. My zawsze jesteśmy w jakiejś sytuacji”⁹⁹. Uwzględniając fakt, że znaczenie jako takie jest funkcją języka rozumianego jako środek komunikacji, Fish stwierdza, że szukanie znaczenia poprzez rozpatrywanie dzieła samego w sobie jest błędne, gdyż w takim przypadku „nie dość, że nie byłoby mowy o znaczeniu, to nawet nie byłoby powodu, żeby się go doszukiwać. Mianowicie gdybym był przekonany, że za tym, co słyszę albo na co patrzę, nie stoi jakakolwiek intencja, nie mógłbym tego uznać za język, tylko za zestaw przypadkowych znaków. (...) Dopiero w świetle (...) zamiaru dźwięki stają się słowami i nabierają znaczenia. Słowa same w sobie, pozbawione ożywiającej je intencji, nie mają mocy, ani semantycznego kształtu; nie są jeszcze językiem. Kiedy ktoś powiada nam (jak to mają w zwyczaju tekstualiści), że jest w stanie zrozumieć słowa w oderwaniu od intencji, po czym zadowolony z siebie przystępuje do interpretacji tekstu, to tak naprawdę bazuje

⁹⁴ Tamże, s. 77-78.

⁹⁵ Szahaj A., *Zniewalająca moc...*, s. 180.

⁹⁶ Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 329.

⁹⁷ Fish S., *Stanowisko tekstualne nie istnieje*, ER(R)GO, 1 (2006).

⁹⁸ Tamże, s. 110.

⁹⁹ Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka...*, s. 47.

już na intencji, którą bezwiednie założył¹⁰⁰. Stanowisko Fisha, poprzez odrzucenie idei zdań opisowych niezależnych z jednej strony od założonej przez interpretatora intencji, a z drugiej od przekonań wynikających ze wspólnoty interpretacyjnej do której interpretator przynależy, jasno wskazuje, że wykładnia nigdy nie ma charakteru czysto językowego – każdy rezultat wykładni jest sprzężony z subiektywnym pierwiastkiem wartościującym wnoszonym przez interpretatora. Potwierdzać wydaje się to fakt, że według amerykańskiego neopragmatysty czytelnik w procesie interpretacji może nie tyle ignoruje *intentio auctoris* czy *intentio operis*, lecz, choćby nieświadomie, stara się ją dopasować do swoich interesów¹⁰¹. Tym samym twierdzenia, że wykładnię twórczą od odtwórczej odróżnia wierność znaczeniu literalnemu, nie da się uzasadnić na gruncie neopragmatyzmu Fisha.

Trzecia z wymienionych koncepcji wykładni odtwórczej, zaproponowana przez Gizberta-Studnickiego, zakładała, że wykładnia odtwórcza to taka, w którą interpretator nie angażuje swoich wartościowań. W świetle filozofii amerykańskiego neopragmatysty niemożność tak rozumianej wykładni wynika wprost z koncepcji wspólnot interpretacyjnych oraz ich antyteoretycznych konsekwencji. Inaczej ma się sprawa z drugą z proponowanych przez krakowskiego prawnika definicją wykładni odtwórczej, zgodnie z którą „wykładnia jest »odtwórcza« gdy każdy działający w dobrej wierze i dysponujący znajomością odpowiednich kontekstów interpretator skłonny jest dany rezultat wykładni zaakceptować”¹⁰². W świetle powyższej definicji odtwórczość wykładni polegałaby na zgodności z powszechnym sposobem interpretacji prawa przez sędziów. W tym kontekście istotne jest ujęcie zaproponowane przez Zirka-Sadowskiego, zgodnie z którym „każdą decyzję sądową można badać z dwóch punktów widzenia: po pierwsze, ze względu na jej relację do normy prawnej; po drugie, ze względu na jej stosunek do innych decyzji sądowych”¹⁰³. Według Zirka-Sadowskiego decyzja prawotwórcza to niezgodność decyzji z normą, decyzja precedensowa to z kolei niezgodność z dotychczasową linią orzeczniczą. Píše on dalej: „w naszej kulturze prawnej analizuje się decyzję sądową przede wszystkim ze względu na jej stosunek do normy prawnej. W tym sensie jest to relacja podstawowa, a jej wyrazem teoretycznym jest pojęcie normatywnej podstawy decyzji (...). Określenie relacji danej decyzji do innych orzeczeń ma charakter perswazyjny”¹⁰⁴. Na podobny stopień znaczenia precedensu w polskiej kulturze prawnej wskazywał Marcin Matczak, według którego „to, co nazywamy praktyką nieformalnego precedensu, nie musi (...) być stosowaniem wcześniejszej *ratio decidendi* do rozstrzygnięcia danego przypadku, ale może pełnić funkcję o wiele skromniejszą – może stanowić metodę ustalenia znaczenia pewnych terminów użytych w tekście prawnym”¹⁰⁵. Tym samym precedens byłby punktem odniesienia stanowiącym nie tyle kryterium poprawności późniejszych interpretacji, co wskazującym jak należy rozumieć określone terminy. Matczak wskazywał jednak przy tym, że zjawisko nieformalnego precedensu, a więc *de facto* „praktyka powoływania wcześniejszych orzeczeń poprzez ich cytowanie ma

¹⁰⁰ Fish S., *Stanowisko tekstualne...*, s. 110.

¹⁰¹ Fish S., *Profesjonalna poprawność...*, s.29.

¹⁰² Gizbert-Studnicki T., *Teoria wykładni Trybunału Konstytucyjnego...*, s. 82.

¹⁰³ Zirk-Sadowski M., *Precedens a tzw. decyzja prawotwórcza, Państwo i Prawo*, 6 (1980), s. 71.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Matczak M., *Teoria precedensu czy teoria cytowań?*, [w:] A. Śledzińska-Simon, M. Wyrzykowski (red.), *Precedens w polskim systemie prawa*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 117.

(...) na celu także kontrolowaną ewolucję znaczeń terminów prawnych”¹⁰⁶. Z tej perspektywy zjawisku precedensu można przypisać charakter prawotwórczy, jeśli za prawotwórczość uzna się kreowanie treści norm prawnych. Omówienie zjawiska i znaczenia precedensu w polskiej kulturze prawnej jest to niezwykle istotne z tego względu, że koncepcja wykładni odtwórczej Gizberta-Studnickiego bazuje na założeniu, że to relacja między decyzją sędziowską a innym kompetentnym interpretatorem, czy też, ogólnie rzecz biorąc, innymi decyzjami sędziowskimi, jest relacją podstawową w tym sensie, że stanowi właściwy punkt odniesienia określający, która wykładnia jest poprawna, a która nie. Kryterium odtwórczości nie jest tu więc ani stosunek do abstrakcyjnej normy prawnej, ani do jej literalnego rozumienia, ani podporządkowanie się regułom egzegezy, lecz jedynie stosunek do decyzji innych sędziów. Jeśli jednak uzna się, że dana wykładnia jedynie odtwarza normę, zakładając jednocześnie, że jedynym punktem odniesienia stanowiącym kryterium odtwórczości jest wspólnota sędziowska, to w konsekwencji uznać trzeba, że to właśnie owa wspólnota sędziowska realnie decyduje o treści norm prawnych. Wychodząc z tego założenia, twórczość wykładni a contrario musiałaby zostać utożsamiona z tym, co Zirk-Sadowski określał jako precedens; z tego punktu widzenia wykładnia twórcza to taka, która niezgodna jest z panującą linią orzecniczą. Takie ujęcie utrzymuje sensowność rozróżnienia na wykładnię twórczą i odtwórczą, dokonując jednocześnie jego reinterpretacji. Jednakże taki opis praktyki sędziowskiej zgodny jest z tym, jak proces interpretacji opisywał Fish – w obu przypadkach ostatecznym wnioskiem musi być stwierdzenie, że jedynym możliwym kryterium poprawności wykładni prawa jest sędziowska wspólnota interpretacyjna. Tym samym to właśnie druga formuła wykładni odtwórczej podana przez Gizberta-Studnickiego jest nie tylko do pogodzenia z neopragmatyzmem Fisha, ale znajduje w nim pełne oparcie.

5. Podsumowanie

Nie da się zaprzeczyć, że problem poprawności wykładni prawa wpisuje się w ogólną kwestię tego, czy można wskazać pewne jasne kryteria oddzielające interpretację od nadinterpretacji. Kwestia ta była w historii szeroko rozumianej teorii literatury przedmiotem wielu sporów, które prowadziły do przeobrażeń w sposobie określania tego, co sprawia, że tekst znaczy to co znaczy. Założeniem leżącym u podstaw niniejszego tekstu było dokonanie analizy poszczególnych koncepcji rozróżnienia na wykładnię twórczą i odtwórczą w świetle neopragmatyzmu Stanley'a Fisha. Analiza ta jasno wskazuje, że wszelkie koncepcje, które chciałyby wyznaczyć ściśle, obiektywne i precyzyjne kryterium poprawności interpretacji są nie do zaakceptowania w świetle tego, na czym sama interpretacja polega i w jaki sposób przebiega. Wychodząc z założenia, że o znaczeniu tekstu ostatecznie decyduje wspólnota interpretacyjna nie da się bronić poglądu innego niż ten, że tylko ona może stanowić punkt odniesienia wyznaczający, która interpretacja jest poprawna, a która nie. Konkluzja ta może wydawać się niezadowolająca, gdyż mówi, że nie da się określić, czy dana wykładnia jest poprawna poprzez proste przyrównanie jej do tego, co na temat znaczeń poszczególnych słów mówi słownik, czy też poprzez odniesienie jej do określonych reguł egzegezy. Określenie poprawności wymaga bowiem – w świetle filozofii Fisha, sięgnięcia do orzecznictwa i zastanowienia się, czy dany rezultat wykładni da się wpisać w ogół analogicznych rezultatów praktyki stosowania

¹⁰⁶ Tamże, s. 121.

prawa. Konsekwencje uzależnienia poprawności interpretacji od wspólnoty interpretacyjnej są bardzo daleko idące – zmuszają bowiem do przyjęcia, że o treści prawa decyduje nie prawodawca – rzeczywisty bądź wyidealizowany – lecz praktyka sędziowska. Idąc tym tropem, to właśnie ogół konkretnych postanowień sądów jest rzeczywistym źródłem tego, co nazywamy prawem. Biorąc pod uwagę również fakt, że decyzje sędziowskie konstituowane są przez określoną wspólnotę interpretacyjną, można powiedzieć, że treść prawa jest tworzona nie tyle przez pojedynczych sędziów, co przez praktykę sędziowską stanowiącą centralną praktykę stosowania prawa. Mówiąc innymi słowami – semantyka norm prawnych nabudowana jest na pragmatyce sędziowskiej. Byłoby to zgodne z tezą Wittgensteina, że znaczenie danego pojęcia tożsame jest ze sposobem jego użycia. Co jest również istotne to fakt, że perspektywa którą proponuje Fish, a w której prawo okazuje się nie być rzeczą daną, lecz zadaną, stawia niezwykle wyzwanie dla sędziego. W swym działaniu nie może on bowiem kierować się już jedynie ślepy m formalizmem, lecz z całą odpowiedzialnością musi on być świadomy tego, że rozwiązania stawianych przez niego problemów współkreują treść powszechnie obowiązującego prawa. Mimo swej doniosłości jest to jednak kwestia poboczna względem przeprowadzonej w tekście analizy, której konkluzją jest – być może na pierwszy rzut oka dość lakoniczne – stwierdzenie, że jedynym możliwym kryterium poprawności wykładni prawa jest dotychczasowa praktyka jego stosowania.

Literatura

- Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, Teksty Drugie, 1-2 (1999), s. 247-251.
- Burzyńska A., *Lekturografia: filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, Pamiętnik literacki 1 (2000), s. 43-80.
- Burzyńska A., *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, Przestrzenie Teorii 1 (2002), s. 65-86.
- Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Culler J., *W obronie nadinterpretacji*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Eco U., *Interpretacja i historia*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Eco U., *Pomiędzy autorem i tekstem*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Eco U., *Replika*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Fish S., *Fish v. Fiss*, Stanford Law Review 36 (1984), s. 1325-1347.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Universitas, Kraków 2008.

- Fish S., *Literatura w czytelniku: stylistyka afektywna*, Pamiętnik Literacki 1 (1983), s. 263-304.
- Fish S., *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, przeł. S. Wójtowicz, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2012.
- Fish S., *Stanowisko tekstualne nie istnieje*, ER(R)GO, 1 (2006), s. 107-128.
- Fiss O. M., *Objectivity and Interpretation*, Stanford Law Review 34 (1982), s. 739-763.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gizbert-Studnicki T., *Oryginalizm i living constitutionalism a koncepcja państwa prawa*, [w:] P. Kardas, T. Sroka, W. Wróbel (red.), Państwo prawa i prawo karne. Księga jubileuszowa Profesora Andrzeja Zolla, Walters Kluwer, Warszawa 2012.
- Gizbert-Studnicki T., *Teoria wykładni Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] Teoria prawa, filozofia prawa, współczesne prawo i prawoznawstwo, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998.
- Kozak A., *Prawoznawstwo pomiędzy techné i episteme. Uwagi w związku z pracą M. Zirk-Sadowskiego, Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 3-4 (1999), s. 269-278.
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
- Matczak M., *Teoria precedensu czy teoria cytowań?*, [w:] A. Śledzińska-Simon, M. Wyrzykowski (red.), Precedens w polskim systemie prawa, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, Wydawnictwo Prawnicze PWN, Warszawa 1999.
- Morawski L., *Podstawy filozofii prawa*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń 2014.
- Morawski L., *Zasady wykładni prawa*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń 2010.
- Nagel T., *What is it like to be a bat?*, The Philosophical Review, 4 (1974), s. 435-450
- Peirce C. S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), Wybór pism semiotycznych, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Rorty R., *Kariera pragmatysty*, przeł. T. Bieroń, [w:] S. Collini (red.), Interpretacja i nadinterpretacja, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Sarkowicz R., *Uwagi o współczesnej interpretacji prawniczej*, [w:] S. Wronkowska (red.), Polska kultura prawna a proces integracji europejskiej, Zakamycze, Kraków 2005.
- Smolak M., *Rola Trybunału Konstytucyjnego w okresie przemian ustrojowych a problem aktywizmu sądowego*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 2 (2005), s. 51-60.
- Szahaj A., *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecze Stanley Fish*, ER(R)GO, 1 (2001), s. 79-83.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury*, [w:] Fish Stanley, Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane, A. Szahaj (red.), Universitas, Kraków 2008.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.

- Szajnert D., *Intencja i interpretacja*, Pamiętnik Literacki, 1 (2000), s. 7-42.
- Szajnert D., *Intencja versus inwencja. Dylemat etyczny?*, Teksty Drugie, 1-2 (2006), s. 58-86.
- Strauss D. A., *The living Constitution*, Oxford University Press, New York 2010.
- Todorov T., *Traveling Through American Criticism*, [in:] D. Patai, W. Corral (red.), *Theory's Empire: An Anthology of Dissent*, Columbia University Press, New York 2005.
- Wimsatt W. K., Beardsley M. C., *Błąd intencyjności*, przeł. J. Gutorow, [w:] Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Wójtowicz S., *Neopragmatyzm Stanley'a Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Ziemiński Z., *Tworzenie a stanowienie i stosowanie prawa*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 4 (1993), s. 43-50.
- Zirk-Sadowski M., *Precedens a tzw. decyzja prawotwórcza*, Państwo i Prawo, 6 (1980).
- Zieliński M., *Wyznaczniki reguł wykładni prawa*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 3-4 (1998), s. 1-20.

Pytanie o kryterium poprawności wykładni prawa w świetle neopragmatyzmu Stanley'a Fisha

Streszczenie

„O pełnej znajomości prawa można mówić tylko wówczas, gdy zna się prawo i wytworzone przez praktykę reguły posługiwania się nim” – pisał swego czasu Marek Zirk-Sadowski. Pogląd ten wiąże się z niezwykle istotnym sporem o kryterium poprawności dokonywanej przez sędziów wykładni prawa. Zlokalizowanie takiego kryterium wydaje się być szczególnie ważne choćby ze względu na zawartą w naszym systemie prawnym konieczność realizowania zasady trójpodziału władzy, zgodnie z którą w procesie stosowania prawa nie może dochodzić do tzw. kryptoprawotwórstwa. Celem niniejszego tekstu jest zaprezentowanie wybranych koncepcji poprawności wykładni prawa oraz ich krytyka w świetle neopragmatyzmu Stanley'a Fisha, filozofa prawa oraz profesora literaturoznawstwa, którego głównym przedmiotem refleksji był problem interpretacji. Filozofia amerykańskiego neopragmatysty opiera się na dwóch koncepcjach: reader-response criticism i wspólnotach interpretacyjnych. Reader-response criticism polega na skupieniu się na afektywnym aspekcie procesu interpretacji, uznając czytelnika za kluczową instancję tego procesu; koncepcja wspólnot interpretacyjnych z kolei ma wytłumaczyć, dlaczego podmiot interpretuje w taki a nie inny sposób. Zaproponowana przez Fisha metoda pozwala uznać, że *de facto* jedynym możliwym kryterium poprawności wykładni są inne decyzje sędziowskie. W świetle powyższych uwag wydaje się zasadnym stwierdzenie, że podejście Fisha umożliwia pogłębienie refleksji na temat jednej z kluczowych kwestii zarówno dla praktyki jak i teorii prawniczej, tj. poprawności wykładni prawa. Słowa kluczowe: neopragmatyzm, interpretacja, prawo, wykładnia, wspólnota interpretacyjna

Polityka wyznaniowa papieża Piusa XI

1. Wstęp

Artykuł podejmuje refleksję nad wizją filozofii polityki wyznaniowej pontyfikatu Piusa XI.

Lata międzywojenne były niezwykle trudnym okresem dla ówczesnych społeczeństw pod względem politycznym, ekonomicznym i co najistotniejsze moralnym. Zastany u progu objęcia pontyfikatu przez Achille Rattiego stan stosunków politycznych nie napawał nikogo optymizmem. Traktaty pokojowe wyraźnie wskazywały, że pokój był kwestią niepewną. Ogromne spustoszenie, którego dokonała I wojna światowa w gospodarce, spowodowało niezwykle trudną sytuację materialną w powojennym świecie. Na tej podstawie jeszcze mocniej uwydatniły się kwestie nierówności społecznych. Niezadowolone społeczeństwa coraz częściej dawały w związku z powyższym posłuch radykalnym światopoglądom, które w swej treści były przeciwne katolicyzmowi.

Celem niniejszej pracy jest omówienie problematyki związanej z głównymi ideami polityki wyznaniowej Piusa XI, która miała być odpowiedzią na powyższe problemy epoki. W podjętych badaniach zostaje przybliżona sylwetka papieża, co pozwala na głębsze zrozumienie jego podejścia. Równie pomocna jest też próba ukazania celów omawianego pontyfikatu razem z przyjrzeniem się ich realizacji, co wydaje się być niezbędnym do właściwszego zrozumienia dalszej interpretacji nauczania Piusa XI. Następnie, w poniższej refleksji, zostają przedstawione diagnozy papieża na temat stanu ówczesnego świata międzywojennego. Z oglądu tej diagnozy wynikają wnioski pomocne w odpowiedzi na pytanie jakie elementy były w centrum zainteresowania tego papieża. W artykule jest również przedstawiona koncepcja tego pontyfikatu na uzdrowienie ówczesnej sytuacji politycznej i społeczno gospodarczej. Analiza treści encyklik, daje możliwość udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czy można uznać linię polityki wyznaniowej Piusa XI za naiwną czy też mającą uzasadnienie. W pracy zostaje ukazany cel podejmowanych przez papieża wysiłków, co diametralnie może przyczynić się do zmiany oceny działań tego pontyfikatu.

2. Achille Ratti

Aby móc odpowiedzieć na pytanie, jaka była wizja polityki Piusa XI, należy najpierw przyjrzeć się, czym charakteryzował się Achille Ratti przed objęciem pontyfikatu w 1922 roku.

Ten urodzony w 1857 roku Włoch, pochodzący z północy kraju, syn przemysłowca. W swojej karierze duchownej był przede wszystkim naukowcem i duszpasterzem. Jego kariera naukowa, rozpoczęta w 1888 roku jako pracownika Biblioteki Ambrożyjskiej, skupiała się przede wszystkim wokół kwestii konserwatorskich i badania starodruków. Jego umiejętności doprowadziły go w końcu do objęcia kierownictwa nad powyższą placówką w 1907 roku. W tym czasie zajmował się też duszpasterstwem, w którym, co istotne, niezwykle mocno akcentował rolę laikatu w propagowaniu katolicyzmu, czego dowodem mogło być choćby powołanie Stowarzyszenia Nauczycielek Katolickich².

¹ michalpiastowicz@wp.pl, magistrant Katedry Historii Powszechnej Najnowszej, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, www.uni.lodz.pl

² Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 2007, s. 338.

W 1911 roku został wiceprefektem Biblioteki Watykańskiej a w 1914 jej prefektem³. Jak można wnioskować z powyższych informacji, Achille Ratti nie brał udziału w życiu politycznym czy dyplomatycznym. Zdaniem Bolesława Kumora, był przede wszystkim człowiekiem prawdziwie uczonym, a po objęciu pontyfikatu był pierwszym uczonym papieżem od czasów Benedykta XIV(†1758)⁴.

Sytuacja zmieniła się diametralnie w 1918 roku. W skutek zakończenia pierwszej wojny światowej, kiedy to w Europie niepodległość uzyskały narody nie posiadające własnej państwowości. Jednym z tych państw była Polska i właśnie tam został wysłany Achille Ratti jako wizytator apostolski przy Radzie Regencyjnej. Istotne jest przede wszystkim to, że najprawdopodobniej właśnie wtedy po raz pierwszy spotkał się on z prawdziwą *real politic*. Do Polski jechał przez Berlin, gdzie z pewnością władze niemieckie nie omieszczały próbować go instruować co do kwestii polskiej. Jednym z zadań Rattiego był objazd diecezji byłego Królestwa Polskiego. Z pewnością przeszedł wtedy przyspieszony kurs wiedzy na temat skutków wojny w sferze politycznej, ekonomicznej, społecznej, materialnej i moralnej. Zaczął być też w końcu świadom jak wyglądały relacje między władzą świecką a kościelną, ponieważ był świadkiem funkcjonowania komisji kościelno-rządowej, regulującej kwestie administracyjne i terytorialne⁵. To wszystko miało okazać się niezwykle pomocne w czekającym go nowym zadaniu.

3. Pierwsze kroki Achille Rattiego jako papieża

W skutek trudnej sytuacji, jaka miała miejsce w Polsce w związku z realizacją polityki plebiscytowej, Achille Ratti wrócił do Włoch⁶.

Niedługo później, bo w styczniu 1922, brał udział w konklawe, na którym został wybrany nowym papieżem.

Pierwszym znaczącym krokiem z punktu widzenia politycznych poczynań papieża, było wysłanie swoich przedstawicieli na konferencję dotyczącą skutków wojny odbywającej się w maju 1922 roku w Genui. Wysłany w imieniu papieża Luigi Sincero pertraktował z ludowym Komisarzem spraw zagranicznych Rosji Radzieckiej Georgijem Cziczerinem na temat przede wszystkim sytuacji katolików i Kościoła w Rosji, jak również kwestii wielkiego głodu⁷. Komisarz radziecki nie zamierzał jednak wychodzić naprzeciw oczekiwaniom papieża oświadczając, że nie było żadnego problemu w kwestii funkcjonowania Kościoła na terenie Rosji Radzieckiej, bowiem konstytucja gwarantowała tam wolność wyznania⁸. W tej sytuacji Pius XI za pośrednictwem swojego przedstawicielstwa zaproponował państwu byłej ententy przyjęcie memorandum, w którym to państwa zachodnie uznałyby za warunek rozpoczęcia rozmów ze stroną radziecką, gwarancje tego ostatniego dla Kościoła Katolickiego na swoim terenie⁹. Memorandum zostało odrzucone, co było zapewne

³ Ibidem, s. 339

⁴ Kumor B., *Historia Kościoła. Tom VIII: czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995, s. 22.

⁵ Zieliński Z., *Papiestwo...*, op. cit., s. 339-340.

⁶ Zdaniem Z. Zielińskiego, Ratti niechętnie przyjął urząd wysokiego komisarza kościelnego dla terenów plebiscytowych, ponieważ uważał, że ten urząd klócił się z jego funkcją sprawowaną w Polsce. Wynikało to najprawdopodobniej z tego, że zdawał sobie sprawę z przegranej Polski, co naraziło go na niechęć ze strony rządu polskiego, co faktycznie się stało. Achille Ratti wyjechał z Polski po pilnym telegramie z Rzymu 4 czerwca 1921 roku w celu objęcia metropolii mediolańskiej i otrzymania nominacji kardynalskiej. Zob. Zieliński Z., *Papiestwo...*, op. cit., s. 340-341.

⁷ Ibidem, s. 342.

⁸ Stehle H., *Tajna dyplomacja Watykanu*, Warszawa 1993, s. 35.

⁹ Zieliński Z., *Papiestwo...*, op. cit., s. 342.

kolejną lekcją *real politic* dla papieża. Mogłoby się wydawać, że powyższy pomysł był niezwykle naiwny. Tymczasem jeśli spojrzeć na tę sytuację z perspektywy tego, że samo pojawienie się przedstawicielstwa radzieckiego na konferencji było wydarzeniem i że strona radziecka chciała niezwykle silnie powiązań gospodarczych z zachodem, a przez to była gotowa zdaniem H. Stehle'a do dalekosiężnych ustępstw, to chęć wykorzystania tej sytuacji zdaje się być czujnym manewrem ze strony papieża¹⁰.

Niedługo po tym nieudanym przedsięwzięciu Pius XI wydał swoją pierwszą encyklikę „*Ubi Arcano Dei*” z 23 grudnia 1922. Treść encykliki napawała pesymizmem. Była to refleksja nad stanem ówczesnej rzeczywistości. Już otwarcie w tym miejscu podzielił się tym co myślał na temat traktatów pokojowych kończących pierwszą wojnę światową¹¹. Jako lekarstwo na bolączki ówczesnego świata, Pius XI postulował nawrócenie się społeczeństw i uznanie Kościoła jako przewodnika moralnego¹². Zdaniem Z. Zielińskiego apodyktyczny i bezkompromisowy wydźwięk encykliki osłabiał jej wartość¹³.

Kolejną encykliką świadczącą o poglądach Piusa XI, była „*Quadragesimo Anno*” z 15 maja 1931 roku, w której znalazła się refleksja nad kwestiami społeczno-gospodarczymi. W niej papież starał się przedstawić światu (kontynuując myśl Leona XIII) coś na kształt „trzeciej drogi” między liberalizmem gospodarczym a socjalizmem¹⁴. I znowu podstawą zdrowych stosunków społecznych miało być zdaniem papieża osadzenie życia społeczno-gospodarczego na zasadach religijno-moralnych¹⁵. Cecha papieża, która po raz kolejny dawała się zauważyć przy okazji tej encykliki to jego bezkompromisowość. Tym razem nawet Pius XI argumentował ją stwierdzając, że prawda jest jedna, wobec czego wszelki z nią kompromis byłby rezygnacją z części prawdy¹⁶.

Należy również spojrzeć na fakt, że Pius XI w okresie swojego pontyfikatu miał do czynienia z powstaniem trzech systemów totalitarnych. Przeciw nim papież ten wygłosił swoje nauczanie w formie dwóch encyklik: „*Mit brennender Sorge*” z 14 marca 1937 i „*Divini Redemptoris*” z 19 marca tego samego roku.

Wszystkie przedstawione wyżej działania, były z pewnością wyrazem połączenia myśli i osobowości papieża, oraz miały swój określony cel. Na tej podstawie, można przystąpić do próby określenia celów tego pontyfikatu.

4. Cel nauczania papieskiego

Dla charakterystyki wizji działania Piusa XI, niezbędnym jest wskazanie zasadniczego celu jego nauczania, który może być niewidoczny na pierwszy rzut oka. Przedstawione wyżej działania tego papieża mogły wydawać się naiwne i nieskuteczne. Aby jednak właściwie to ocenić, trzeba stwierdzić, że papież jako zastępca Chrystusa na ziemi jako główną oś zainteresowania musiał mieć to samo co Zbawiciel, czyli człowieka. Zaskakującym może być więc fakt, który potwierdza zdanie E. Kozerskiej o tym, że Pius XI był pierwszym papieżem akcentującym tak

¹⁰ Stehle H., op. cit., s. 36.

¹¹ Pius XI, *Ubi Arcano Dei consilio*, z 23 XII 1923r., http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_XI/ubi_arcano_dei_consilio/uadc.php (dostęp: 15 XII 2017r.), pkt 11.

¹² Ibidem, pkt 41-47.

¹³ Zieliński Z., *Papiestwo...*, op. cit., s. 342-343.

¹⁴ Pius XI, *Quadragesimo Anno – O chrześcijańskim ustroju społecznym*, z 15 V 1931r., Warszawa 2002, s. 7-8.

¹⁵ Ibidem, s. 16.

¹⁶ Ibidem, s. 50.

mocno jednostkę i jej indywidualizm¹⁷, co ulokowane było w personalizmie chrześcijańskim¹⁸. Ówczesny człowiek funkcjonował w konkretnych sferach takich jak rodzina, praca, czy część miejscowej, narodowej czy w końcu międzynarodowej społeczności. Pius XI mając na celu człowieka jako jednostkę, dokonywał analizy tych sfer, aby skuteczniej móc zaproponować rozwiązania zgodne z etyką chrześcijańską.

5. Diagnoza sytuacji politycznej

Pierwszym punktem do rozwiązania problemów ówczesnych społeczeństw przez papieża, była diagnoza w celu zlokalizowania i nazwania przeszkód do poprawy sytuacji. We wspomnianych już encyklikach „Ubi Arcano Dei” i „Quadragesimo Anno”, Pius XI akcentował główne źródła złej sytuacji.

W tej pierwszej diagnoza papieża obejmowała kwestie międzynarodowe. Zdaniem papieża traktaty pokojowe zakładały istnienie „zbrojnego pokoju”, który wyczerpywał i tak już wykończoną wojną gospodarki, zasoby ludzkie, życie intelektualne i kulturalne epoki¹⁹. W sprawach wewnętrznych państw, zdaniem papieża, wszystko to, co prowadziło społeczeństwa do dobrobytu (przemysł, sztuka, handel, rolnictwo etc.) było niszczone przez walkę klas, sztucznie inspirowaną interesami partii politycznych²⁰. W kwestii moralnej, skutki wojny, zdaniem papieża, doprowadziły z jednej strony do nieobyčajności i rozpadu instytucji rodziny przez brak mężczyzn²¹, ale i poprzez poniżenie małżeństwa sprowadzając je jedynie do umowy cywilnej²², z drugiej zaś do osłabienia oddziaływania Kościoła na społeczeństwo z powodu braku przywrócenia budynkom sakralnym ich przedwojennej funkcji, braku przywrócenia funkcjonowania seminariów, spadkiem liczby powołań i odejściami z kapłaństwa z powodu przeżyć wojennych²³. Ważnym punktem tej refleksji była też kwestia wychowania, w której papież dostrzegał niebezpieczeństwo opierania edukacji na materialistycznej wizji świata²⁴.

W „Quadragesimo Anno”, jak już wspomniano, Pius XI pochylał się nad kwestią życia społeczno-gospodarczego. Papież zauważał, że pod koniec XIX wieku rozwój przemysłu doprowadził do powstania dwóch grup – pierwszej (niewielkiej liczebnie), która korzystała ze wszystkich udogodnień życia i drugiej żyjącej zaś w nędzy²⁵. Papież podkreślał w ten sposób istnienie nierówności społecznych w wymiarze gospodarczym, nawiązując do myśli Leona XIII²⁶. W kontekście wychowania Pius XI dostrzegał trend w postaci "wychowania socjalistycznego", które na celu miało

¹⁷ Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 393.

¹⁸ Personalizm chrześcijański uformowany przez Jacques'a Martina i Emmanuela Mouniera, zakładał opracie godności ludzkiej na fakcie posiadania przez nią duszy. Wobec tego jednostka sama w sobie powinna być autonomiczna wobec wymagań do poświęcenia na rzecz narodu, klasy społecznej, państwa czy społeczeństwa. Zob. Kozerska E. op. cit., s. 311, cyt. za: Piwowarski W., *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993.

¹⁹ Pius XI, *Ubi...*, op. cit., pkt 11.

²⁰ Ibidem, pkt 12.

²¹ Ibidem, pkt 13.

²² Ibidem, pkt 29.

²³ Ibidem, pkt 16-17.

²⁴ Ibidem, pkt 30-31.

²⁵ Pius XI, *Quadragesimo...*, op. cit., s. 7-8.

²⁶ Leon XIII był twórcą katolickiej nauki społecznej. Swoje główne myśli przedstawił w encyklice *Rerum Novarum* z 15 maja 1891 roku. Encyklika Piusa XI *Quadragesimo Anno* była nawiązaniem do *Rerum Novarum* w czterdziestą rocznicę jej wydania. Zob. Ibidem, s. 5.

wychowanie człowieka wcielającego w życie idee socjalizmu. Papież w tym miejscu stwierdzał, że beneficjentem tego miał być bolszewizm²⁷.

Powyzsza diagnoza nie była zwykłym malkontentstwem, nad tym, że było źle, bo to wiedzieli wszyscy i bez refleksji papieża. Należy jednak zauważyć, że diagnoza przedstawiona przez Piusa XI, nie miała charakteru ogólnych frazesów, ale koncentrowała się na konkretach, niejako nazywając problem po imieniu. Takie ujęcie ówczesnej sytuacji dawało możliwość zaproponowania konkretnych rozwiązań.

6. Recepta papieża na uzdrowienie sytuacji politycznej

Badając pontyfikat Piusa XI można odnieść wrażenie, że papież ten działał w pewnego rodzaju trójkącie o wierzchołkach papież-władze państwowe-jednostki. Jak już zostało wspomniane, celem działań tego pontyfikatu była jednostka. Jednostka natomiast była zanurzona w państwie. Aby jednostka była w stanie realizować naukę społeczną głoszoną przez Kościół, musiała mieć ku temu warunki, które zależały od władzy państwowej. Wobec tego papież musiał zarówno głosić swą naukę jednostkom w formie encyklik ale i stwarzać odpowiednie warunki dla ich realizacji, negocjując z władzami państwowymi konkordaty. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że pontyfikat Piusa XI uważany jest między innymi za „erę konkordatów”, bowiem podpisano ich jedenaście a obok tego trzy porozumienia²⁸.

Fakt, że encykliki były skierowane przede wszystkim do jednostek, potwierdza ich treść oscylująca wokół trzech zasadniczych kwestii: walki z wrogim katolicyzmowi światopoglądem, uznaniem przez społeczeństwa Kościoła jako nauczyciela oraz orędziem o stworzenie „mas katolickich”.

W „Ubi Arcano Dei”, Pius XI walczył z wrogim chrześcijaństwu światopoglądem zwracając uwagę na materializację wewnętrznego świata człowieka. Pożądanie dóbr przede wszystkim materialnych prowadziło, jego zdaniem, do „obniżenia zmysłu poczucia moralności”. Zatem jeśli celem człowieka miał być rozwój i powiększanie dóbr materialnych (co zakładał m.in. socjalizm), to potrzebne były do tego środki. Skoro dobra materialne były skończone i z natury rzeczy rozłożone nierównomiernie, to środkami do ich zdobycia musiała prędzej czy później zdaniem papieża stać się przemoc²⁹. Uznanie Kościoła za nauczyciela wynikało z prostego faktu przekazania przez Chrystusa Kościołowi prawdy dla ludzkości. Tylko Kościół, zdaniem papieża, był depozytariuszem nauki Chrystusa i dlatego tylko Kościół mógł pomóc ludzkości we wdrażaniu koncepcji pokoju w świecie. Oprócz tego, papież wskazywał, że gdyby narody zaprosiły Kościół do tworzenia dzieła pokoju i przestrzegałyby jego wskazówek, to wtedy faktycznie byłby „wszystkim we wszystkich Chrystus”³⁰. To pokazuje, że nawoływanie Piusa XI do nawrócenia miało konkretne ułożenie w rzeczywistości.

Na kartach „Quadragesimo Anno”, Pius XI, zwracał uwagę, oprócz spraw *stricte* gospodarczych, na popularność encykliki „Rerum Novarum” w ciągu minionych czterdziestu lat. Papież podkreślał w tym miejscu jak wiele ludzi na całym świecie pochylało się nad koncepcjami Leona XIII, co miało swój epilog w niektórych ustawach państwowych. Z tego Pius XI wnioskował, że skoro nauka społeczna Kościoła miała tak szeroki oddźwięk, to znaczy, że była trafionym przedsięwzięciem,

²⁷ Ibidem, s. 52-53.

²⁸ Kumor B., op. cit., s. 25.

²⁹ Pius XI, *Ubi...*, op. cit., pkt 21-26.

³⁰ Ibidem, pkt 41-47.

co z kolei oznaczało, że ta myśl wymagała kontynuacji³¹. Kolejnym argumentem papieża na słusność koncepcji Kościoła jako nauczyciela był fakt, że, zarówno ustrój społeczny jak i gospodarczy nie mogły być oddzielone od moralności, a w tej dziedzinie Kościół nie miał sobie równych³². W dziedzinie światopoglądowej, papież ostrzegał, że lenistwo, beczynność i lekkomyślność w dbaniu o stosunki społeczne, otwierało drzwi ideom komunistycznym³³. Pod koniec encykliki Pius XI zdradził jak wg niego wyglądać miało przepojenie życia społeczno-gospodarczego Chrystusem. Otóż środkiem do tego miały być „masy katolickie”. Opierając się na fakcie, że w stosunku do najbardziej oddalonych od prawdy jednostek była nadzieja, papież stwierdzał, że o ileż łatwiej byłoby pozyskać dla prawdy ludzi, którzy błądzą z powodu tylko niewiedzy. Wynikałoby z tego, że głównym narzędziem walki o lepszą przyszłość ludzkości miała być w oczach Piusa XI wiedza. To lekarstwo wiedzy niesione miało być przez duchowieństwo i przede wszystkim osoby świeckie³⁴. O roli świeckich w myśli Piusa XI mówi też fakt, że papież ten wykazywał tendencje do wycofywania się z koncepcji katolicyzmu politycznego³⁵. Na jego miejsce widział papież zrzeszonych w masy katolików oddziaływających na wszystkie sfery życia, w których przecież sami żyli, a do których duchowieństwo często nie miało dostępu³⁶. Strukturą tej rzeszy katolickiej miała być Akcja Katolicka, w której kierowniczą rolę odgrywało duchowieństwo. Zdaniem E. Kozerskiej, Akcja Katolicka była priorytetowym założeniem pontyfikatu Piusa XI i miała być swoistym powrotem do źródeł, jakim był Kościół pierwotny, w którym świeccy i duchowni odgrywali tak samo ważną rolę³⁷. Uzasadnionym wobec tego wydaje się pogląd o tym, że katolicy świeccy mieliby być w zamiarach tego papieża pewnego rodzaju „kołem zamachowym” nawrócenia ówczesnych społeczności.

W „Mit brennender Sorge”, Pius XI słowami: „do Was i przez Was do wszystkich wierzących Niemców...” już na wstępie potwierdzał wyżej przedstawiony pogląd na to jak zamierzał przeprowadzać zmiany w świadomości społeczeństw³⁸. Papież w tej encyklice oprócz skupiania się na kwestii łamania zapisów konkordatowych przez władze III Rzeszy (w których to jedną z najważniejszych była kwestia wychowania), zachęcał do bycia aktywnym członkiem Kościoła przez wewnętrzne i głębokie praktykowanie wiary³⁹. Oprócz tego nie zabrakło też w tym miejscu przeciwstawienia się wrogiemu nazizmowi, uwypuklając jego najważniejsze błędy takie jak: panteizm; dywagacje o jakiejś mglistej opatrności określanej rzekomo przez przedchrześcijańskie wierzenia; ubóstwianie przymiotów ludzkich takich jak państwo, naród czy rasa; używanie Boga jako wizytówki tworców ludzkich; koncepcja Boga narodowego⁴⁰. Wydaje się mało prawdopodobne aby te stwierdzenia miały na celu rozprawienie się z ideologią nazistowską. Wymowa encykliki wskazywała bardziej na

³¹ Pius XI, *Quadragesimo...*, op. cit., s. 19-20.

³² Ibidem, s. 20-21.

³³ Ibidem, s. 48.

³⁴ Ibidem, s. 54-67.

³⁵ Zdaniem Piusa XI świat polityki był coraz bardziej zsekularyzowany. Istnienie w polityce różnych prądów światopoglądowych przy założeniu, że jednym z głównych narzędzi w polityce był kompromis, sprawiło, że cel partii chadeckich w postaci dbania o rozwój i dobro społeczeństwa w myśl wartości chrześcijańskich, mógł być nieosiągalny. Zob. Kozerska E., op. cit., s. 364-365.

³⁶ Ibidem, s. 366.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Pius XI, *Mit brennender Sorge – O położeniu Kościoła w III Rzeszy*, z 14 III 1937r., Warszawa 2002, s. 8.

³⁹ Ibidem, s. 13-15.

⁴⁰ Ibidem, s. 9-11.

to, że było to swoiste kompendium wiedzy dla katolików niemieckich, aby mieli oni podstawę intelektualną do oporu wobec nazizmu. Wspominając też o kwestii prymatu papieża, Pius XI chciał w ten sposób podkreślić, posiadanie przez niego recepty na bolączki ówczesnego świata⁴¹.

W treści „*Divini Redemptoris* – o bezbożnym komunizmie” również odnaleźć można przedstawione na początku tego podrozdziału trzy tory. W kwestii zwalczania wrogiego światopoglądu, papież wskazywał, że komunizm był głównym powodem ateizacji społeczeństw⁴². Sama ideologia natomiast, zdaniem papieża, zerowała na istniejących nierównościach społecznych⁴³, co było o tyle niebezpieczne, że najlepsze kłamstwo to takie, które u podstaw ma ziarno prawdy⁴⁴. Podważanie przez tę ideologię autorytetu jednostek na rzecz mas, uderzało w papieską koncepcję personalizmu, ale przede wszystkim w rodzinę, w której rodzice mieli przestać mieć wpływ na wychowanie dzieci⁴⁵. Oprócz tego w instytucję rodziny uderzało też hasło emancypacji kobiety do pracy w przemyśle⁴⁶. Ciekawym miejscem w encyklice były słowa papieża o nieudolności władz państwowych wobec propagandy komunistycznej mającej centralę w Moskwie⁴⁷. W ten sposób papież zaakcentował niewątpliwie swój autorytet, bowiem działanie propagandy z ramienia Kominternu było faktem. W tej materii papież stwierdzał dalej, że państwa powinny dać Kościołowi wolną rękę, ponieważ ówczesne zło brało się z idei, a te dotyczyły sfery ducha, w której ten miał być specjalistą. Tym samym walka z Kościołem była w oczach papieża niczym innym jak oddawaniem pola komunizmowi, ponieważ w ten sposób społeczeństwa pozbawiały się układu odpornościowego⁴⁸. W kwestii „mobilizacji” w encyklice zawarte były wezwania do uczynków miłosierdzia, aby w ten sposób pokazywać reszcie społeczeństwa, czym pachnie chrześcijaństwo⁴⁹. Oprócz tego papież akcentował rolę Akcji Katolickiej, która miała być najskuteczniejszym narzędziem działania⁵⁰. Ciekawym był postulat wzywający Akcję Katolicką do używania środków typowych dla ówczesnych bojów światopoglądowych, czyli propagandy, tak ustnej jak pisemnej⁵¹.

Aby zapewnić możliwość wcielania nauki Kościoła w życie, Pius XI jak zostało wspomniane, zawierał konkordaty, które zdaniem Z. Zielińskiego były jednym z najważniejszych zadań Stolicy Apostolskiej po wojnie⁵². Ze względu na objętość pracy wystarczy przytoczenie jednej takiej umowy jako wzorca, którym to był konkordat z Włochami, ponieważ zdaniem Z. Zielińskiego był to najbardziej udany konkordat tego pontyfikatu⁵³. W umowie tej m.in. w art. 6⁵⁴ i 11⁵⁵, widać chęć papieża

⁴¹ Ibidem, s. 18-19.

⁴² Pius XI, *Divini Redemptoris* – *O bezbożnym komunizmie*, z 19 III 1937r., Warszawa 2002, s. 7.

⁴³ Ibidem, s. 9.

⁴⁴ Ibidem, s. 13.

⁴⁵ Ibidem, s. 10.

⁴⁶ Ibidem, s. 11.

⁴⁷ Ibidem, s. 14.

⁴⁸ Ibidem, s. 44-45.

⁴⁹ Ibidem, s. 28-29.

⁵⁰ Ibidem, s. 39-40.

⁵¹ Ibidem, s. 40.

⁵² Zieliński Z., *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wrocław 2005, s. 199.

⁵³ Zieliński Z., *Papieżstwo...*, op. cit., s. 359.

⁵⁴ Zapis ten regulował kwestie funkcjonowania kapłanów w państwie, porównując ich w niektórych miejscach do urzędników państwowych. Zob. Włodarczyk T., *Konkordaty: zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, art. 6, s. 451.

⁵⁵ W tym miejscu państwo uznawać miało święta kościelne. Zob. Ibidem, s. 452.

do stworzenia czegoś w rodzaju „kraju katolickiego”⁵⁶. W kwestii Kościoła jako nauczyciela, konkordat gwarantować miał decyzyjną rolę Kościoła w kwestii nauczania religii, która to miała być obowiązkowa nie tylko w szkołach podstawowych ale i średnich⁵⁷. Art. 43 potwierdza tezę o wycofywaniu się tego papieża z koncepcji chrześcijańskich partii politycznych i udowadnia, że głównym narzędziem działania miała być Akcja Katolicka⁵⁸. Konkordat był też sam w sobie narzędziem legitymizującym autorytet papieża w sprawach moralności. W opinii P. Bogackiego państwa uznające Stolicę Apostolską za podmiot stosunków międzynarodowych uznawały (lub powinny się z tym liczyć) najwyższą władzę papieża w sferze duchowej, a za tym idą też kwestie światopoglądu, idei etc⁵⁹.

7. Podsumowanie

Jak wykazano, zasadniczym celem polityki Piusa XI był człowiek i wprowadzanie pokoju do wszystkich sfer jego życia. Papież niczym lekarz, dokonywał tego za pomocą najpierw diagnozy tych sfer, akcentując problemy i ich źródła, przeciwdziałając odmiennym światopoglądom na te sfery, wskazując możliwości rozwiązania tych problemów w myśl etyki chrześcijańskiej, aż w końcu próbując stworzyć warunki jednostkom do realizacji podanych rozwiązań przez negocjacje konkordatów.

Przytoczona na początku sytuacja w Genewie, zaczyna wyglądać inaczej w świetle tego, że polityka Stolicy Apostolskiej uzależniona była od wyniku prognoz, na ile można było wierzyć stronie radzieckiej, na ile zniszczenie Kościoła w Rosji Radzieckiej było nieuniknione, a w związku z tym na ile manewrowanie dyplomatyczne przedłużyć mogło istnienie Kościoła. Było to istotne, ponieważ istnienie tegoż zapewniało funkcjonowanie misji pomocy humanitarnej, której celem był w końcu człowiek⁶⁰.

W pracy stwierdzono również, że środkami do „katolicyzacji” świata miały być „masy katolickie” skupione w ramach Akcji Katolickiej. Jak potwierdzają dotychczasowe opracowania, encykliki były przeznaczone przede wszystkim do wiernych, co szczególnie widać w przypadku tych będących pod wpływem ideologii totalitarnych⁶¹. Wymowa encyklik Piusa XI charakteryzowała się z pewnością bezkompromisowością. Należy się jednak nie zgodzić z przytoczonym wyżej zdaniem Z. Zielińskiego o słabości encykliki „Ubi Arcano Dei” właśnie ze względu na jej bezkompromisowość, która miała być wadą tejże. Katolików, którzy mieli być, jak udowodniono, w oczach tego papieża „kołem zamachowym”, najpierw trzeba było wprawić w ruch. Byłoby to jednak niemożliwe, gdyby środkiem do tego miały być wymowa szukająca kompromisu, lawirująca i szukająca dialogu ze wszystkimi, zamiast stanowczego, silnego, pozbawionego wątpliwości tonu papieża. W tym miejscu celem Piusa XI nie było szukanie porozumienia i pozyskania wszystkich, tylko

⁵⁶ Wolff-Powęska A., *Eugenio Pacelli i nazistowskie Niemcy*, w: Komnat M. (red.), *Pius XII. Papież w epoce totalitaryzmów. Historiografia i polityka*, Kraków 2010, s. 113.

⁵⁷ Włodarczyk T., op. cit., art. 36, s. 458.

⁵⁸ Zapis ten gwarantował wycofanie przez papieża poparcia na działalność duchownych w polityce w zamian za gwarancje dla Akcji Katolickiej. Zob. Ibidem, art. 43, s. 459.

⁵⁹ Wynika to z tzw. suwerenności duchowej. Suwerenność doczesna polega na najwyższej władzy suwerena w kwestiach doczesnych, per analogiam suwerenność duchowa jest najwyższą władzą suwerena w sprawach duchowych. Zob. Bogacki P., *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Warszawa 2009, s. 50-52.

⁶⁰ Stehle H., op. cit., s. 39-41.

⁶¹ Kumor B., op. cit., s. 23.

rozpalenie już pozyskanych, by z kolei ci dopiero porozumieli się i pozyskali dla idei chrześcijańskich całą resztę.

Encyklikami przeciw totalitaryzmom dwudziestolecia międzywojennego, w świetle powyższych rozważań, nie chciał papież polemizować z fałszywymi poglądami. Jego celem jak wynika z ich treści było umocnienie wiernych w słusznych poglądach na poziomie intelektualnym oraz odwołanie się do gwarancji funkcjonowania Kościoła⁶².

Literatura

Źródła

Pius XI, *Divini Redemptoris* – *O bezbożnym komunizmie*, z 19 III 1937r., Warszawa 2002.

Pius XI, *Mit brennender Sorge* – *O położeniu Kościoła w III Rzeszy*, z 14 III 1937r., Warszawa 2002.

Pius XI, *Quadragesimo Anno* – *O chrześcijańskim ustroju społecznym*, z 15 V 1931r., Warszawa 2002.

Pius XI, *Ubi Arcano Dei consilio*, z 23 XII 1923r., http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_XI/ubi_arcano_dei_consilio/uadc.php (dostęp: 15 XII 2017r.).

Opracowania

Bogacki P., *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Warszawa 2009.

Kitchen M., *Historia Europy 1919-1939*, Warszawa 1992.

Kornat M. (red.), *Pius XII. Papież w epoce totalitaryzmów*. Historiografia i polityka, Kraków 2010.

Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005.

Kumor B., *Historia Kościoła. Tom VIII: czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995.

Stehle H., *Tajna dyplomacja Watykanu*, Warszawa 1993.

Włodarczyk T., *Konkordaty: zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974.

Zieliński Z., *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wrocław 2005.

Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 2007.

Polityka wyznaniowa papieża Piusa XI

Streszczenie

W związku z zakończeniem I Wojny Światowej, w powojennych społeczeństwach na pierwszy plan wyszły problemy natury gospodarczej, społecznej, ideologicznej i moralnej. Te z kolei nałożyły się na poczucie, że zaprowadzony pokój był kruchy, co nie dawało ówczesnym ludziom upragnionego poczucia bezpieczeństwa. Zdecydowanie istotnym w tak trudnych czasach, mógł okazać się głos papieża jako głowy Kościoła katolickiego, który miał wpływ na postawę wielu milionów ludzi. W związku z powyższym niniejszy artykuł, na podstawie wybranych encyklik, podejmuje refleksję nad faktycznymi celami nauczania papieża Piusa XI. Na podstawie analizy tych celów w artykule pojawia się odpowiedź na pytanie czy polityka wyznaniowa Piusa XI zasługuje na miano naiwnej, chybionej etc.

Słowa kluczowe: Pius XI, filozofia, polityka wyznaniowa, Stolica Apostolska, dwudziestolecie międzywojenne.

⁶² W *Mit brennender Sorge* odwołując się do zapisów konkordatowych papież, nie wykazywał się naiwną wiarą w to, że władze III Rzeszy się zreflektują, ale po to by uzmysłowić katolikom niemieckim potrzebę walki o ich prawa. W *Divini Redemptoris* z kolei, papież starał się uzyskać gwarancje dla Kościoła, akcentując jego przydatność w walce z ideą komunistyczną. Wszystko to miało na celu zapewnienie braku zakłóceń w oddziaływaniu nauki katolickiej na wiernych, którzy jej potrzebowali aby spełnić zadanie „koła zamachowego”.

Podmiotowość, tożsamość, biopolityka

1. Wprowadzenie

Po wielu latach zajmowania się *archeologią wiedzy*, niemal u kresu życia, Michel Foucault w centrum swych zainteresowań badawczych umieścił zagadnienie podmiotowości ludzkiej. Rozważania zawarte w cyklu wykładów zatytuowanych „Hermeneutyka podmiotu”², poprzedził bardzo znaczącym i niezbędnym do uchwycenia tego kluczowego pojęcia rozdziałem w swojej naukowej twórczości. Pojęcie *biopolityki*, tak różniące się od tradycyjnego ujęcia tego zagadnienia, stanowi dla mnie punkt wyjścia do analizy współczesnych przekształceń w zakresie pojmowania ludzkiej podmiotowości. Podążając tokiem wywodu Foucault zawartego w tekstach i wykładach dotyczących *biopolityki*³, odnoszę wnioski płynące z tych rozważań do kwestii tożsamości oraz podmiotowości ludzkiej. Chociaż kluczowym aspektem rozważań jest dla mnie ujęcie podmiotowości prawnej, moja analiza dotyczy także bardziej ogólnych idei odnoszących się do wymienionych pojęć.

Pozornie mogłoby się wydawać, że włączenie analizy w zakresie prawa bioetycznego do ram *archeologicznego* dyskursu francuskiego filozofa, nie jest trafnym połączeniem perspektyw badawczych. Archeologia wiedzy ukazuje bowiem działanie nowoczesnej władzy jako rozproszonej formy kontroli, opierającej się na wiedzy, społecznej praktyce i oddolnych technikach dyscyplinujących. Okazuje się jednak, że pod koniec lat siedemdziesiątych, Michel Foucault w coraz większym stopniu dostrzegał zasadność analizy prawnych i medycznych rozstrzygnięć do opisu funkcjonowania ludzkiej podmiotowości. W przeciwieństwie do modelu władzy dyscyplinarnej, opisywanego przez filozofa we wcześniejszej twórczości⁴, biopolityka stanowi w swoisty powrót do scentralizowanego ujęcia władzy, wzbogacony o poszerzony zakres oddziaływania, zmienione formy i odmienne praktyki społeczne. Rozważanie obowiązującego modelu podmiotowości prawnej oraz przekształceń w zakresie jej pojmowania w sferze projektów bioetycznych, niesie za sobą znaczącą doniosłość praktyczną.

Pierwsza część moich rozważań poświęcona jest analizie ujęcia podmiotowości prawnej w Polsce. Ukazuję problemy związane z istniejącym modelem, sygnalizując trzy istotne, powiązane ze sobą kwestie: problem określenia podmiotowości na gruncie prawa bioetycznego, znaczenie antyesencjalistycznego zwrotu w pojmowaniu człowieka dla kwestii konstruowania normatywnej podstawy prawa bioetycznego oraz trudność w jednoznacznym zdefiniowaniu pojęć życia i śmierci człowieka. Zasadnicza część moich rozważań koncentruje się na odniesieniu opisu biopolityki w ujęciu

¹ maria.lojek@hotmail.com, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, <https://ug.edu.pl/>.

² Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. Herer, M., PWN, Warszawa 2016.

³ Por. Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. Herer M., PWN, Warszawa 2011; *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. Herer M., PWN, Warszawa 2014.

⁴ Por. Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. Komendant, T., Aletheia, Warszawa 1998.

Michela Foucault do wniosków płynących ze wstępnych analiz. Zgłębiając poszczególne elementy biopolityki, przedstawiam problematyczne wątki odnoszące się do kwestii podmiotowości człowieka na gruncie prawa bioetycznego i rzeczywistości społecznej. Sceptyczne konkluzje kończą mój wywód, pozostawiając czytelnikowi pole do krytycznych przemyśleń.

2. Podmiotowość i prawo

Polskie prawo bioetyczne opiera się na pojęciu podmiotowości, które odzwierciedla modernistyczne ujęcia prawa. Lech Morawski dokonuje opisu nowoczesnego modelu prawa, posługując się kategorią racjonalności naukowej. Na gruncie opisywanego paradygmatu, przepisy prawa odzwierciedlają reguły racjonalności obowiązujące w naukach szczegółowych, zakładając uniwersalny status i zakres obowiązywania norm prawnych⁵. Nawiązując do tekstu Tomasza Pietrzykowskiego, rozumienie pojęcia podmiotowości prawnej, opiera się na dwóch konstytuujących je czynnikach: (1) gatunkowym określeniu istoty ludzkiej jako osobnika posiadającego charakterystyczny kod genetyczny oraz typowe cechy anatomiczne i fizjologiczne oraz (2) potencjalnym posiadaniu własności, które powstają w toku rozwoju osobniczego, tj. między innymi samoświadomości, możliwości komunikowania się, zdolności abstrakcyjnego myślenia i racjonalnego działania⁶. Zauważalną cechą ujmowania podmiotowości w opisanych kategoriach, jest uwydatnienie gatunkowego aspektu istoty ludzkiej. Kategoria osoby jest wtórna wobec jej biologicznej przynależności. Identyfikacja gatunkowa stanowi tym samym, warunek konieczny posiadania szczególnego statusu prawnego w kwestiach bioetycznych. Opisywany stan rzeczy jest w przekonaniu Pietrzykowskiego, nieadekwatny do aktualnego poziomu wiedzy na temat świadomości i innych wyższych funkcji zwierząt, a także do możliwości biotechnologicznych (związanych m.in. z tworzeniem hybryd międzygatunkowych i chimer genetycznych), które wkrótce pojawiają się na gruncie nauk medycznych⁷.

Alternatywnym modelem ujmowania podmiotowości, powinien być schemat wzbogacony o dwie dodatkowe kategorie istot. Matryca, którą proponuje autor, zawiera cztery kategorie: (1) ludzkie podmioty osobowe, (2) pozaludzkie podmioty osobowe, (3) ludzkie podmioty nieosobowe oraz (4) pozaludzkie podmioty nieosobowe⁸. Pozwala ona na objęcie zasięgiem prawa bioetycznego nie tylko osobników gatunku ludzkiego, ale także zwierząt, a w przyszłości także chimer, hybryd i innych istot wytwarzających jakąś formę osobowego lub nieosobowego bytu. Moim celem nie jest szczegółowe opisywanie przedstawionej propozycji ani krytyczna analiza poszczególnych jej elementów. Uwagę czytelnika pragnę skierować raczej na samą ideę stojącą u źródeł tego i podobnych projektów bioetycznych. Kwestionowanie ludzkiego, biologicznego podłoża podmiotowości prawnej, stanowi w moim przekonaniu dosyć ryzykowny krok, wpisujący się w post-biopolityczną rzeczywistość. Analizując założenia *biopolityki* Michela Foucault, warto przemyśleć

⁵ Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1999, s. 20.

⁶ Pietrzykowski T., *Chimery i hybrydy. Podmiotowość prawna między dogmatem a konwencją*, s. 3, https://www.academia.edu/11866811/Chimery_i_hybrydy._Podmiotowo%C5%9B%C4%87_prawna_mi%C4%99dzy_dogmatem_a_konwencj%C4%85.

⁷ Tamże.

⁸ Pietrzykowski T., dz.cyt., s. 15.

początki procesu zmian w myśleniu o ludzkiej istocie, stojące u podłoża niebezpiecznych zjawisk społecznych. Archeologia wiedzy Foucault ukazuje proces semantycznego oddzielenia kategorii wolności społecznej i autonomicznej podmiotowości, ciała ludzkiego i życia jako kategorii przynależnej populacji ludzkiej. Post-biopolityczna rzeczywistość generuje inny, znacznie poważniejszy rozdźwięk: podmiotowość zostaje oddzielona od istoty ludzkiej w jej biologicznym wymiarze. Możliwość poszerzenia kategorii podmiotowości, nadanie statusu prawno-etycznego innym formom istnienia, pomimo humanitarnych przesłanek, paradoksalnie niesie za sobą negatywne brzemień. Oddzielając biologiczne istnienie od osobowej podstawy, naruszamy nietykalność człowieka jako „wcielonego bytu”⁹. Otwarta zostaje możliwość modyfikowania, preparowania, oddzielania ciała od jego osobowej podstawy. W kolejnej części artykułu, powrócę do tego wątku rozważań, aby ukazać możliwe, społeczne konsekwencje tego faktu. W tym miejscu chcę zasygnalizować dwa inne ważne problemy związane z kwestią ujęcia podmiotowości prawnej.

Pojęcie podmiotowości i tożsamości ludzkiej sprawia dzisiaj niemałą trudność na gruncie bioetyki i prawa. Przyczyna tkwi znacznie głębiej niż wyłącznie na poziomie naukowych i technologicznych dylematów związanych z rozwojem możliwości modyfikowania organizmów i ich genetycznego uposażenia. Jeśli przyjrzymy się stopniowemu narastaniu tendencji do antyesencjalistycznego pojmowania człowieka na gruncie dyskursu filozoficznego, zauważymy w jaki sposób pojęcie ludzkiej podmiotowości i tożsamości zatracalo swoje, obecne u zarania dziejów filozoficznego namysłu, znaczenie. Począwszy od procesu stopniowego oddzielania pojęcia duszy substancjalnej od istoty człowieka na gruncie nowożytnego mechanicyzmu, poprzez oddzielenie natury człowieka od jej bytowej podstawy w XIX-wiecznej myśli pozytywistycznej, aż po proces oderwania pojęcia istoty człowieka od jego realnej egzystencji (Nietzsche, Heidegger, amerykańscy pragmatyści i estetycy XX w.), zaobserwować można postępujący ruch w kierunku zatracenia tego, co stanowiłoby jakąkolwiek obiektywną podstawę człowieczeństwa. Nadbudowane na tym pojęciu kategorii podmiotowości i tożsamości podpadają w coraz większym stopniu pod metaforę, którą posługuje się w swoich pismach Giorgio Agamben, tj. kategorię *tożsamości bezosobowej*¹⁰. Proces ten wydaje się postępować ku dalszemu oderwaniu kolejnych, coraz bardziej chwiejnych podstaw normatywnych określeń dotyczących człowieczeństwa. Pojęcie biopolityki w znaczącym stopniu proces ten wyjaśnia i ukazuje jego negatywną stronę.

Powróćmy do analizy prawa w ujęciu Lecha Morawskiego. Podjął on krytykę modernistycznego modelu prawa, opierając swoje sceptyczne uwagi na dwóch zasadniczych kwestiach. Po pierwsze, normy prawne nie powinny być w tak znaczącym stopniu odizolowane od innych – społecznych, naukowych i praktycznych – aspektów życia ludzkiego. Po drugie, nawiązując do Luhmanna, opierając się na konkretnym modelu aksjologicznym, normy prawne nie przystają do odmiennych, obecnych w ludzkim życiu kategorii etycznych¹¹. Ujęcie podmiotowości prawnej,

⁹ Nawiązuję w tym miejscu do ujęcia istoty ludzkiej w personalistycznej koncepcji Gabriela Marcela. Por. Marcel G., *Być i mieć*, przeł. Eska D., de Agostini, Warszawa 2001.

¹⁰ Agamben G., *Nagość*, przeł. Żaboklicki K., W.A.B, Warszawa 2009, s. 64.

¹¹ Za: Morawski L., dz. cyt., s. 32.

ufundowanej na gatunkowej identyfikacji oraz personalistycznym paradygmacie myślenia o człowieku (w kwestii pojęcia osoby, godności, charakterystycznych własności istoty ludzkiej), nie jest adekwatne do obecnych wzorców postępowania człowieka. Postmodernistyczny punkt widzenia powinien uwzględniać opisany powyżej trend do postrzegania jednostki ludzkiej jako istoty zdolnej do autokreacji w oparciu o zróżnicowane, indywidualne i atrakcyjne dla niej reguły postępowania. *Tożsamość bezosobowa* odrywa się do swojej podstawy bytowej, stając się atrakcyjnym projektem postępowania, wyobrażoną wizją, ku której zwraca się podmiot. Podobny sposób myślenia powinien skierować naszą uwagę ku pojęciom, wokół których koncentrują się współczesne spory bioetyczne: pojęciu życia i śmierci ludzkiej.

Kwestie, których dotyczy prawo bioetyczne, m.in. eutanazja, aborcja czy zapłodnienie *in vitro*, opierają się na rozumieniu pojęć życia i śmierci człowieka. Pojęcia te, podobnie jak podmiotowość, tożsamość, człowieczeństwo, nie są jednak jednoznacznie określone. Nie wchodząc w tym miejscu w szczegóły sporu dotyczącego sformułowania pojęcia śmierci ludzkiej oraz sensu i wartości życia ludzkiego, pozwolę sobie jedynie na kilka słów podsumowania współczesnej polemiki w tym obszarze¹². Na przetrzeni trwania nauk biologicznych i medycyny, stopniowo pojawiały się coraz bardziej precyzyjne kryteria ludzkiej śmierci. Proces ten przebiegał od ujęcia śmierci jako momentu ustania oddechu, przez XVII-wieczne kryterium kardio-respiracyjne, aż po XX-wieczne określenie śmierci jako procesu zaniku funkcji mózgowych człowieka. Uznanie prymatu biologicznej definicji śmierci nie zakończyło jednak sporu na ten temat na gruncie bioetyki. Ciekawą perspektywę w tej dyskusji przedstawia między innymi angielski filozof, Stephen Holland, sugerując, że pojęcie śmierci jest niejednoznaczne i nieostre. W niektórych przypadkach medycznych, adekwatnym modelem śmierci jest uznanie zaniku funkcji pnia mózgu i utrata zdolności wegetatywnych, w innych, zanik funkcji kory mózgowej, czyli utrata świadomości, wydaje się stanowić warunek wystarczający ludzkiej śmierci¹³. Podobnie, szczegółowe rozstrzygnięcie wartości skontrastowanej z jakością ludzkiego życia, kieruje naszą uwagę ku niejednoznaczności pojęcia ludzkiego życia. W sytuacjach odnoszących się do innego człowieka lub raczej do obiektywnej perspektywy analizy, wydaje się ono czymś nienaruszalnym, niemal świętym. Kiedy zaś odnosimy problem do własnej sytuacji, z subiektywnej perspektywy okazuje się ono tracić wartość, kiedy wiązałoby się z utratą świadomych przeżyć podmiotowych. Być może, jak sugeruje Stephen Holland, kwestia nie polega na tym, aby dokonać słusznego wyboru jednego obowiązującego modelu, ale raczej na zaakceptowaniu niejednoznaczności pojmowania tych kategorii etycznych jako normatywnej podstawy rozstrzygnięć prawnych¹⁴.

W moim przekonaniu, problem jest jeszcze bardziej skomplikowany. Nie ogranicza się do naukowego, prawnego czy biologicznego ujmowania kwestii podmiotowości

¹² Temat ten poruszam szczegółowo w artykule pt. *Pomiędzy subiektywnością i obiektywnością. Problem podmiotowości prawnej w kontekście biopolityki i rządomyślności Michela Foucault*, *Miscellanea Antropologica et Sociologica* (złożony do recenzji).

¹³ Holland S., *Bioethics. A Philosophical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 74-75.

¹⁴ Tamże, s. 81.

oraz innych kluczowych dla właściwych rozstrzygnięć na gruncie prawa bioetycznego, pojęć. Wszelkie próby adekwatnego ujęcia podmiotowości ludzkiej i przekształceń w zakresie jej pojmowania, m.in. na gruncie prawa, należy wzbogacić o analizę sięgającą zdecydowanie szerszej niż ramy określonej dziedziny ludzkiej działalności. Schematem, w ramach którego przeanalizuję problem, jest *biopolityka* ujmowana w kategoriach Michela Foucault.

3. Założenia i konsekwencje biopolityki

Biopolityka w rozumieniu Michela Foucault nie jest jedynie zewnętrznym konstruktem czy strategią władzy, która odgórnie oddziałuje na obywateli poprzez normy prawne i aparat władzy. Sposób funkcjonowania *biopolityki* jest raczej odległą konsekwencją i swoistą modyfikacją dotychczasowych form sprawowania władzy – bogatszą o nowe techniki, ale ufundowaną na społecznej praktyce. Władza suwerenna sprawując rządy autorytarne i wypracowując w tym celu scentralizowany aparat nadzoru, posługiwała się prawem jako główną formą sprawowania kontroli nad obywatelami zamieszkującymi dane terytorium. Władza dyscyplinarna, obecna od czasów nowożytnych, przekierowała obszar kontroli na jednostki poddawane zróżnicowanych technikom służącym nadzorowaniu ciała ludzkiego. W efekcie tych praktyk, powstało to, co dzisiaj możemy nazwać podmiotowością ludzką – autonomiczne „ja”, poddające własne działania samokontroli. Wytworzenie samowiedzy, umożliwiło powstanie kategorii tożsamości ludzkiej. W ujęciu Foucault, współczesna *biopolityka* ingeruje w kolejne, coraz bardziej uwewnętrznione obszary ludzkiego bytu. Sprawując kontrolę poprzez system prawa i wypracowując nowe obszary wiedzy biologicznej, medycznej i społecznej, poddaje kontroli ludzką zbiorowość. Wyodrębniając kategorię życia jako podstawę wiedzy biologicznej i medycznej, oddziela kontrolę od dyscypliny nad jednostką i przekierowuje swoje działania na populację. Za podmiotowością prawną, będącą odniesieniem dla norm prawa bioetycznego, kryje się jednak także żywy człowiek, który poddawany jest szeregowi innych strategii uzupełniających obowiązujący wzorzec działania władzy-wiedzy. Ingerencja władzy w prawo bioetyczne nie zasada się jedynie na konstruowaniu zewnętrznej normy, której powinien podporządkować się obywatel danego państwa.

W pierwszej części rozważań wskazywałam na fakt, iż podstawę prawnej podmiotowości człowieka w ramach polskiego prawa bioetycznego, wyznacza prymat kategorii biologicznej nad osobową. Gatunek ludzki stanowi wyznacznik i podstawę bytu prawnego oraz nadbudowanej nad nim personalistycznej wizji ludzkiej tożsamości i osobowości. W polskim prawie bioetycznym występuje połączenie tych dwóch czynników – osobowościowej interpretacji ludzkiego, biologicznego trwania. Obecność wymienionych czynników wpisuje się we współczesny model funkcjonowania *biowładzy*. Zastanówmy się jednak, jakie konsekwencje w tym ujęciu, mogłoby mieć opisywane przeze mnie poszerzenie kategorii podmiotowości oraz oderwanie jej podstawy od biologicznego, gatunkowego istnienia człowieka. Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z pewną formą post-biopolitycznego dyskursu. Kategoria życia – do niedawna kluczowa dla sprawowania nadzoru nad populacją – staje się pojęciem niejednoznacznym, ciało ludzkie traci zaś swój konieczny związek ze statusem etyczno-prawnym. Foucault zamieszcza w swoich wykładach częściowe

wyjaśnienie tego fenomenu. Powrócę do tego wątku po opisanu kilku innych, ważnych aspektów *biopolityki* obecnej w jej dotychczasowym kształcie.

Definiując *biopolitykę* należy zaznaczyć, że nie jest ona świadomym i intencjonalnym działaniem konkretnych jednostek zorientowanych na osiąganie określonych celów, ale raczej całokształtem form wiedzy, struktur komunikacyjnych i metod subiektywizacji charakterystycznych dla nowoczesności¹⁵. Michel Foucault stwierdza, że jest ona „sposobem wprowadzenia cięcia pomiędzy tym, co powinno żyć i tym, co powinno umrzeć”¹⁶. Za Thomasem Lemke warto zacytować wyjaśnienie, które pojawia się w „Historii seksualności” Foucault: „Przez tysiąclecia człowiek pozostawał tym, czym był dla Arystotelesa: wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym ponadto do egzystencji politycznej; człowiek nowoczesny jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu”¹⁷. W sytuacji, gdy pojęcia życia i śmierci przestają być kategoriami jednoznacznymi, a przynależność gatunkowa człowieka potencjalnie nie jest już jedynym wyznacznikiem podmiotowości, zasadne wydaje się pytanie o to, jakiego rodzaju „cięcie” zostaje dokonane w ponowoczesności? Jaką formę może przyjąć biopolityka w oderwaniu od jej pierwotnego, nowoczesnego kontekstu?

Zasadniczym aspektem nowoczesnej *biopolityki* jest odkrycie, że życie ludzkie jako fundamentalna kategoria jest, z jednej strony, granicą, którą należy respektować, ale z drugiej strony, także linią, którą można kwestionować, poddawać dalszej ingerencji. Świadomość tego faktu nie pozostawia obojętnym na kwestię rewidowania pojęć bazowych dla dyskursu bioetycznego: życia, śmierci, podmiotowości. Skoro bowiem, oderwanie kategorii życia od ludzkiego nośnika i przeniesienie na poziom ludzkości daje możliwość sterowania działaniami populacji (choćby w kwestii kontroli urodzeń), to można prawomocnie zapytać o to, jakie konsekwencje niesie za sobą oderwanie biologicznego trwania od człowieka ujmowanego jako centrum istnienia? Wydaje się, że jest to powrót do przeniesienia akcentu ingerencji z populacji na określonego człowieka. Życie jako kategoria ambiwalentna, pozwala na oddzielenie jednostki od fizycznego trwania (posiadanie życia, tożsamość bez maski, byt biologiczny – byt osobowy). Staje się ono korelatem rządzenia, a nie obszarem autonomicznym. W przeciwieństwie do władzy dyscyplinarnej, to nie ciało staje się przedmiotem dyscyplinujących praktyk, ale ludzka wola.

Na gruncie nowoczesnej *biopolityki* praktyki rządzenia obejmują włączanie, normalizowanie, terapeutyzowanie, optymalizowanie. Uzasadnieniem tych praktyk jest potęgowanie życia i homeostaza populacji. Konsekwencją tego ujęcia problemu jest rasizm, który stanowi formę obrony populacji przez czynnikami niszczącymi jej wewnętrzną spójność¹⁸. *Technologia bezpieczeństwa*, będąca podstawową strategią prewencji, obejmuje przede wszystkim wpływ na środowisko funkcjonowania populacji. Zamiast regulować kwestię życia i śmierci poprzez prawo stanowione lub techniki dyscyplinujące, efektywniejsze staje się modyfikowanie warunków życia

¹⁵ Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 49.

¹⁶ Foucault, M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 252.

¹⁷ Za: Lemke T., dz. cyt., s. 43.

¹⁸ Foucault M., *Trzeba bronić (...)*, s. 257-260.

w taki sposób, aby prowadziły do pożądaných zachowań w ramach populacji, a eliminowały czynniki zaburzające jej homeostazę¹⁹. Słowa te ukazują jak wielkim niebezpieczeństwem jest wycofanie się prawa bioetycznego z rzeczywistości normatywnej. Poszerzenie pojęcia podmiotowości, oderwanie go od biologicznej podstawy może prowadzić do negatywnych konsekwencji. Przyjrzyjmy się temu procesowi.

Normowanie polegające na odniesieniu zachowań jednostki do tego, co ogólnie przyjęte, zastępuje właściwą normę, czyli to, co obowiązuje w sposób bezwzględny, statyczny, obiektywny. Zauważmy, że ponowoczesne ujęcie podmiotowości kieruje nas ku zwiększeniu i spotęgowaniu znaczenia strategii *normowania*. Odniesieniem dla ludzkich działań i ostatecznym kryterium ich adekwatności nie jest jakaś forma istoty, natury lub innej kategorii uniwersalnej, ale raczej to, co Foucault określa mianem *publiczności*²⁰. Wkraczając na scenę społecznych działań, człowiek pozbawiony oparcia w jakiegokolwiek zewnętrznej normie lub chociażby pozahistorycznej naturze rzeczy, zostaje wystawiony na ocenę zbiorowości, która sama pozbawiona jest jakiegokolwiek zewnętrznego wobec samej siebie, obiektywnego odniesienia. Nakaz życia, obecny już w dyskursie nowoczesnej *biopolityki*, zastąpiony zostaje nakazem dostosowania się do społecznych praktyk, przy zachowaniu złudzenia wolności i indywidualności.

Thomas Lemke zauważa, że łącząc współczesną biopolitykę z liberalizmem, Foucault podkreśla, że natura ludności podlega ingerencji poprzez zachęcanie i pobudzanie. Nadanie prawnej autonomii, podkreślenie wolności politycznej człowieka, skłaniają do poszukiwania odpowiedzi na związek bytu fizycznego i bytu normatywnego²¹. W „Słowach i rzeczach”, Foucault zwraca uwagę na to, że dzisiejszy opór wobec władzy przyjmuje następujący kształt: „Z jednej strony występują w imię prawa do bycia innym i akcentują wszystko, co składa się na indywidualność jednostki. Z drugiej strony zwracają się przeciwko wszystkiemu, co jest w stanie izolować jednostkę i odcinać ją od innych (...), co zmusza pojedynczego człowieka do wycofania się w głąb siebie i co wiąże go z jego własną tożsamością”²². Warto zapytać czy nie w takiej właśnie formie funkcjonuje konsument w erze postindustrialnej? Istnieje spektrum możliwości stojących przed człowiekiem. Wybór opcji jest jednak zawężony do tego, co oferuje wolny rynek. Prawo odzwierciedla przemiany w myśleniu o człowieku. Próby ingerowania w pojęcie godności osobowej są przejawem przewartościowania relacji pomiędzy bytem biologicznym człowieka, a jego podmiotowością prawną.

W wykładach na temat biopolityki Foucault podkreśla, że celem władzy jest wpływanie na stany rzeczy, które na pozór niewiele mają wspólnego z populacją. Strategią oddziaływania władzy rozproszonej jest: „[g]ra pragnień jako źródło dobra wspólnego”²³, a jej mechanizmem działania: „(...) stymulowanie egoizmu i pragnienia w taki sposób, by mogło, by musiało przynosić dobroczynne skutki”²⁴. Czynnikiem

¹⁹ Foucault M., Bezpieczeństwo, terytorium (...), s. 45-48.

²⁰ Tamże, s. 96-97.

²¹ Lemke T., dz.cyt., s. 58-59.

²² Za: Lemke T., dz. cyt., s. 62.

²³ Foucault M., Bezpieczeństwo (...), s. 93.

²⁴ Tamże, s. 94.

wspierającym władzę staje się ludzka wola, pragnienie, emocjonalność. Prawną i etyczną normę zastępuje potrzeba doznawania i odczuwania wrażeń. Na scenę wkracza *publiczność* wraz ze swoim emocjonalnym bagażem. Bagażem, który relatywnie łatwo poddaje się zasadom i prawom wolnego rynku. Oderwanie tego, co biologiczne od tego, co ludzkie, jest kolejnym przejawem władzy opartej na konsumpcji. Poszukiwanie wizji samego siebie w odniesieniu do publiczności otwiera możliwość sterowania emocjami i potrzebami konsumpcyjnymi człowieka. Nie to jednak stanowi najważniejsze, ani najbardziej odkrywcze stwierdzenie w kontekście *biopolityki* Foucault²⁵. Zdecydowanie większym zagrożeniem jest oddanie pola do działań związanych z procedurami biomedycznymi na skutek zrzeczenia się prawa bioetycznego do formułowania jednoznacznych norm postępowania. Thomas Lemke zwraca uwagę, że problemem związanym z nadawaniem lub odbieraniem jakości życia jest fakt, iż kwestie dysponowania własnym życiem przechodzą w kompetencje jednostek i umów prywatnych (prawa cywilnego). Nie znikają z przestrzeni jurysdykcji, ale tracą ochronę na rzecz innych jednostek, firm, jednostek badawczych i korporacji medycznych²⁶. Ostatecznie więc w ujęciu Michela Foucault „[c]złowiek staje się wobec populacji tym, czym poddany był w stosunku do suwerena”²⁷.

4. Podsumowanie

Celem artykułu było ukazanie związku pomiędzy refleksją Michela Foucault na temat *biopolityki*, a współczesnym pojmowaniem kwestii podmiotowości prawnej. W pierwszej części rozważań, zaprezentowane zostały poszczególne aspekty zmian w zakresie dotychczasowego pojmowania ludzkiej podmiotowości: prawne sformułowanie pojęcia na gruncie polskiego prawa bioetycznego, zwrot antyesencjalistyczny w rozumieniu istoty ludzkiej oraz ambiwalencja pojęć życia i śmierci. Druga część rozważań poświęcona była odniesieniu analizy dotyczącej pojęcia podmiotowości i tożsamości ludzkiej do założeń oraz konsekwencji *biopolityki* w ujęciu Michela Foucault. Okazało się, że zmiana myślenia o ludzkiej podmiotowości wpisuje się w post-biopolityczny paradygmat władzy operującej strategią kontrolowania i pobudzania ludzkich pragnień. Ostatecznym odniesieniem dla jednostki okazuje się być szeroko rozumiana *publiczność*, a celem, komercjalizacja wszelkich form ludzkiej aktywności. Na gruncie moich rozważań, najistotniejszym zagrożeniem wydaje się być możliwość kreowania potrzeb związanych z ludzkim bytem przez firmy i korporacje medyczne.

Literatura

Agamben G., *Nagość*, przeł. Żaboklicki K., W.A.B, Warszawa 2009.

Bauman Z., *Wolność*, Znak, Kraków 1995.

Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. Herer M., PWN, Warszawa 2014.

Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. Herer M., PWN, Warszawa 2016.

Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. Komendant, T., Aletheia, Warszawa 1998

²⁵ Por. Bauman Z., *Wolność*, Znak, Kraków 1995.

²⁶ Lemke T., dz. cyt., s. 74-75.

²⁷ Foucault M., *Bezpieczeństwo (...)*, s. 101.

Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. Herer M., PWN, Warszawa 2011.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Holland S., *Bioethics. A Philosophical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2003.

Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.

Łojek-Kurzętkowska M., *Pomiędzy subiektywnością i obiektywnością. Problem podmiotowości prawnej w kontekście biopolityki i rządomyślności Michela Foucault*, *Miscellanea Antropologica et Sociologica* (złożony do recenzji).

Marcel G., *Być i mieć*, przeł. Eska D., de Agostini, Warszawa 2001.

Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1999.

Pietrzykowski T., *Chimery i hybrydy. Podmiotowość prawna między dogmatem a konwencją*, s. 3, https://www.academia.edu/11866811/Chimery_i_hybrydy._Podmiotowo%C5%9B%C4%87_prawna_mi%C4%99dzy_dogmatem_a_konwencj%C4%85.

Podmiotowość, tożsamość, biopolityka

Streszczenie

Tematyka artykułu koncentruje się wokół zagadnienia podmiotowości i tożsamości ludzkiej w odniesieniu do założeń biopolityki w rozumieniu Michela Foucault.

Pierwsza część tekstu określa ramy pojmowania podmiotowości w odniesieniu do prawa bioetycznego w Polsce. Prawne aspekty człowieczeństwa zestawione zostają z pojęciem biopolityki. Rozważania obejmują między innymi porównanie dwóch modeli postrzegania prawa bioetycznego: ujęcia modernistycznego i postmodernistycznego w oparciu o rozważania Lecha Morawskiego. Analizie poddana zostaje także kwestia zwrotu antyesencjalistycznego i jego wpływu na normatywność prawa i etyki oraz zagadnienie ambiwalencji pojęć życia i śmierci ludzkiej.

Druga część tekstu prezentuje problem podmiotowości ludzkiej i tożsamości osobowej w ponowoczesnym kontekście analizy. Wnioski płynące z rozważań na temat podmiotowości prawnej i tożsamości, zestawione zostają z rozważaniami na temat filozoficznych i społecznych aspektów biopolityki w ujęciu Michela Foucault.

Zakończenie artykułu stanowi przedstawienie oraz wyjaśnienie zarówno teoretycznych, jak i praktycznych perspektyw odnoszących się do szczegółowych kwestii zasygnalizowanych w kolejnych częściach rozważań. Zaakcentowana zostaje perspektywa krytyczna biopolityki. Rozważania wzbogacone zostają o analizę post-biopolitycznej, opartej na konsumeryzmie rzeczywistości, w której prawo bioetyczne nie chroni jednostek przed działaniem firm i korporacji biotechnologicznych.

Słowa kluczowe: podmiotowość, biopolityka, tożsamość, prawo bioetyczne, Foucault

Syntetyczne ujęcie ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym

1. Wprowadzenie

Celem analiz prowadzonych w niniejszej pracy jest przedstawienie w sposób syntetyczny, wielowymiarowego zagadnienia ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym. *Nasciturus* jest terminem pochodzącym z prawa rzymskiego oznaczającym poczętego, ale jeszcze nienarodzonego. W ujęciu niniejszej pracy tytułowy *nasciturus* odnosi się do całego okresu rozwoju prenatalnego człowieka. Tak postawiony cel wydaje się być ważny z kilku powodów. Nie powstała dotychczas żadna praca prezentująca w sposób systematyczny, wielowymiarowy i kompletny tę tematykę. Co więcej, w pracach prezentujących (częstkowo) ewolucję nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* rzadko wskazywano jej kontekst historyczno-prawny, tzn. wpływ, jaki nauka ta miała na kształtowanie regulacji prawnych; innymi słowy, rzadko wskazywano, czy i jakie konkretnie ‘odzwierciedlenie’ nauka ta znajdowała w systemach prawnych. Wreszcie, cel pracy, choć w pierwszym rzędzie historyczny (w dwojakim sensie: historii idei i historii prawa), nie jest *wyłącznie* historyczny. Problematyka ewolucji nauki chrześcijańskiej ma bowiem także implikacje dla współczesnej debaty wokół dopuszczalności aborcji. Nie są to, co trzeba zaznaczyć, implikacje zasadnicze, tzn. argumenty odwołujące się do problematyki ewolucji nauki chrześcijańskiej nie są najważniejsze w tej debacie, są one jednak na tyle istotne, żeby zwrócić na nie uwagę. Dokonane w pracy omówienie ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* ogniskowało się przede wszystkim wokół dwóch fundamentalnych elementów tej nauki. Pierwszy z nich dotyczy momentu animacji, w którym, wedle nauki chrześcijańskiej, dochodzi do obdarzenia ciała ludzkiego pierwiastkiem duchowym. Uważano, że cezura ta ma znaczenie przełomowe, co przejawiało się w przekonaniu, iż byt ‘animowany’ znajdujący się w łonie matki należy określać w kategoriach osobowych. Drugi ze wspomnianych fundamentalnych elementów nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* dotyczy zagadnienia oceny przerywania ciąży pod względem moralnym i prawnym. Analiza tych dwóch elementów jest kluczowa z punktu widzenia bardziej szczegółowego pytania „a mianowicie co w historii nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* się zmieniło (podlegało ewolucji), a co stanowiło jej element niezmienny – *constans*. Badanie tego zagadnienia będzie prowadzone, jak już wspomniano, w kontekście historyczno-prawnym: to znaczy, równoległe z badaniem ewolucji systemów prawnym w zakresie ich stosunku do statusu *nasciturusa* i przerywania ciąży.

¹ Łukasz Chodorowski (urodzony w Krośnie w 1985 roku.), lukas85krak@gmail.com

Doktorat został obroniony: 12.06.2017 roku w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Temat doktoratu: „*Ewolucja nauki chrześcijańskiej na temat nasciturusa w kontekście historyczno- prawnym*”. Obszar zainteresowań: interdyscyplinarne aspekty sporu o status embrionu ludzkiego, etyka współczesnej genetyki.

Praca będzie się składała z dwóch części. Pierwsza z nich dostarczy syntetycznej prezentacji ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym. Zostaną w niej wyartykułowane i ukazane w kontekście historyczno-prawnym najważniejsze ‘momenty’ ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa*. Druga natomiast część będzie próbą wskazania filozoficzne implikacji historycznych analiz w kontekście obecnie prowadzonej refleksji nad statusem *nasciturusa*. Innymi słowy, podjęta zostanie próba wykazania, iż odwoływanie się do korzeni historycznych z jednoczesną analizą dzieł dawnych myślicieli może stanowić pewien argument we współczesnych dyskusjach nad moralną oraz prawną dopuszczalnością przerywania ciąży.

2. Syntetyczna prezentacja ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym

Poglądy dotyczące ontycznego, moralnego i prawnego statusu *nasciturusa* były na przestrzeni wieków zawsze ściśle związane z poziomem medycyny. W pierwszych okresach historycznych medycyna posiadała bardzo ograniczony wgląd w mechanizmy ludzkiej embriogenezy. Początkowo cechą charakterystyczną refleksji w tym zakresie był ścisły związek badań empirycznych z filozofią oraz teologią. Z czasem emancypacja poszczególnych nauk doprowadziła do autonomii argumentacyjnej między zależnymi od siebie do tej pory dziedzinami wiedzy. Syntetycznie rzecz ujmując, ewolucja nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* przebiegała następująco.

W okresie starożytności wczesnochrześcijańskie podejście do problematyki statusu *nasciturusa* charakteryzowało się swoistą dychotomią. Z jednej strony, starotestamentowa wizja człowieka korespondowała z dziedzictwem starożytnych cywilizacji Bliskiego Wschodu. Doskonale zobrazował ten fakt fragment Księgi Wyjścia (21,22-25) oparty na prawie talionu. Na jego podstawie można przypuszczać, iż *nasciturus* do momentu narodzin nie był uznawany za istotę ludzką². Z drugiej jednak strony, Izraelici wielkim szacunkiem otaczali życie ludzkie: wielodzietność uznawana była za błogosławieństwo, a bezpłodność za przekleństwo³. Ponadto, na podstawie fragmentu Księgi Wyjścia (21,22-25) ale już w septuagińskiej wersji Starego Testamentu można stwierdzić, iż u Hebrajczyków ukształtowany *nasciturus* był jednak określany w kategoriach osobowych⁴. To dowartościowanie życia ludzkiego stanowiło swoiste *novum* w epoce starożytnej. Nowy Testament dodatkowo potwierdził świętość i nienaruszalność życia człowieka, kładąc nacisk na godność każdej istoty ludzkiej⁵.

Nauka chrześcijańska na temat *nasciturusa* niemal od samych swoich początków korzystała z dorobku świata greckiego, a w szczególności Arystotelesa. Fundamentalne w tym względzie okazały się postulaty Stagiryty, związane z pewnymi cyklami embriogenezy ludzkiej, zakładającymi animację duszą rozumną 40-ego dnia

² Biblia Tysiąclecia, *Stary i Nowy Testament*, wyd. V, Wydawnictwo Pollottinum, Poznań 2002, Wj 21,22-25.

³ Rdz. 1, 28; 4,1,17, 25;11,27-32, Ps 128, 3-4, Wj 12,29. Zob. też. Jones D. A., *The Soul of the Embryo. An Enquiry into Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London – New York, Continuum, 2004, s. 43.

⁴ Muszala A., *Embriion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, wyd. WAM, Kraków 2009, s. 193.

⁵ Łk 1, 26-38.

w przypadku płodów męskich oraz 90-ego dnia w przypadku płodów żeńskich. Zgodnie z tą teorią, *nasciturus* musiał być odpowiednio ukształtowany, aby przyjąć duszę⁶. Powyższe rozbieżności momentu uczłowieczenia w zależności od płci, wyraźnie korespondują z powszechnie przyjmowanym w starożytności poglądem o wyższości mężczyzny nad kobietą. Wczesne chrześcijaństwo nie przejęło jednak wszystkich wzorców helleńskich. Wyznawcy chrześcijaństwa jednoznacznie potępiali szeroko rozpowszechnione w świecie grecko-rzymskim praktyki aborcyjne i porzucania noworodków.

W okresie starożytności nauczanie pierwszych Ojców Kościoła na temat *nasciturusa* było niejednolite, przede wszystkim ze względu na ich ambiwalentne podejście do szeroko rozpowszechnionych poglądów pochodzenia greckiego. W pierwszych wiekach po Chrystusie autonomia chrześcijaństwa została zagrożona wpływami pogańskimi. Powszechność teorii pochodzenia m.in. platońskiego i stoickiego stwarzała niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego. Pierwsi Ojcowie Kościoła, którzy mieli stać się drogowskazami w tych trudnych czasach, nierzadko byli sami nadmiernie obciążeni piętnem greckim. Z jednej strony, zdecydowanie potępiali teorię metempsychozy i transmigracji dusz⁷, odcinając się tym samym wyraźnie od wpływów helleńskich, z drugiej strony nie zawsze odrzucali obcą chrześcijaństwu teorię preegzystencji dusz⁸. Najbardziej jaskrawym przejawem tego zróżnicowania myśli wczesnochrześcijańskiej jest fakt, iż pierwsi Ojcowie Kościoła oscylowali między animacją równoczesną (reprezentowaną m.in. Tertuliana⁹ oraz Grzegorza z Nyssy¹⁰), a animacją opóźnioną, tj. dokonującą się wtedy, kiedy *nasciturus* był już ukształtowany (zwolennikiem tej drugiej teorii był m.in. Hieronim ze Strydonu¹¹ i Augustyn z Hippony¹²).

Określenie statusu *nasciturusa* w orzeczeniach synodalnych wczesnego chrześcijaństwa jest bardzo trudne z uwagi na ścisły związek penalizowanego czynu polegającego na przerwaniu ciąży z cudzołóstwem. Kanony odnoszące się do problematyki aborcji traktują ją jako skutek cudzołóstwa. Nawet wnikliwa analiza zebranych materiałów może doprowadzić do niejednoznacznych rezultatów. Trudno więc określić czy penalizowano aborcję czy cudzołóstwo¹³. W celu uniknięcia arbitralności nie została przedstawiona jednoznaczna konkluzja w tej materii; w zamian należy ograniczyć się do postawienia dwóch przeciwstawnych hipotez. Pierwsza z nich zakłada, iż orzeczenia synodalne uznawały aborcję za zabójstwo, co implikuje, iż *nasciturus* był traktowany w nich osobowo już od chwili poczęcia. Druga hipoteza natomiast zakładała, iż orzeczenia synodalne nie penalizowały aborcji, ale

⁶ Arystoteles, *O duszy*, 417 a; tłum. Siwek P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988. Zob. też: Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 38-39.

⁷ Orygenes, *O zasadach, Źródła Myśli Teologicznej*, tłum. Kalinowski S., pod red. Pietrasa H., Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, I, 8,4, s. 128

⁸ Tamże, II 9,8, s. 204.

⁹ Por. Tertulian, *O duszy*, XXV. w: http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm.

¹⁰ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. Przychowska M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, XXIX, 1-3.

¹¹ Hieronim, *List nr 121 do Algazji*, 121, 5, 4 tłum. Czuja J., Wydawnictwo PAX, Warszawa 1954, s. 166.

¹² Augustyn, *Problemy heptateuchu*, tłum. Sulowski J., Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, część I 2,80, s. 125-126.

¹³ Por. Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s.55

cudzołóstwo, co implikuje, że *nasciturus* przynajmniej w pierwszym okresie embriogenezy nie był w nich traktowany jak człowiek.

Arystotelesowska, usystematyzowana refleksja filozoficzna nad fazami rozwoju prenatalnego człowieka, determinowała podejście chrześcijańskich teologów do problematyki *nascitura* w okresie średniowiecza, a za sprawą Tomasza z Akwinu stała się już bezdyskusyjnie jedynym punktem odniesienia w tej materii. Koncepcje Stagiryty nie zawsze jednak korespondowały z duchem chrześcijaństwa. Należało więc dorobek Arystotelesa dostosować do warunków chrześcijańskich. Największe zasługi położył na tym polu właśnie Tomasz z Akwinu. W dużej mierze za jego przyczyną epoka średniowiecza wykreowała następujący obraz animacji embrionu ludzkiego: dusza ludzka zostaje stworzona przez Boga i tchnięta w embrion około 40/80-ego dnia (w zależności od płci), kiedy ciało było już uformowane. W przeciwieństwie do okresu starożytności, za przyczyną dzieł Tomasza z Akwinu, scholastyczna refleksja teologiczna na temat *nascitura* była przeważnie jednolita z punktu widzenia koncepcji animacji. Tomistyczno-arystotelesowska wizja animacji stała się powszechną cezurą człowieczeństwa. W scholastycznej refleksji teologicznej aborcja została uznana za grzech ciężki i poważne wykroczenie przeciwko prawu Bożemu na każdym etapie rozwoju prenatalnego człowieka. Przyjęta powszechnie teoria animacji sukcesywnej stała się wyłącznie cezurą człowieczeństwa. Grzechem ciężkim była każda aborcja, ale aborcja płodu obdarzonego duszą (człowieka) uznawana była za zabójstwo. Należy jednak zauważyć, iż w scholastycznej refleksji teologicznej problematyka przerywania ciąży była rzadko poruszana¹⁴.

Średniowieczny kościelny system normatywny oparty na księgach pokutnych utożsamiał aborcję z grzechem ciężkim na każdym etapie rozwoju prenatalnego. Rygoryzm penitencjałów zależał jednak od stopnia ukształtowania płodu. Znamienne arystotelesowskie 40 dni stawało się cezurą zwiększającą dolegliwość pokuty. Można także stwierdzić, że na gruncie zbiorów pokutnych aborcja animowanego płodu była równoznaczna z zabójstwem, przy czym penitencjał św. Bedy Czcigodnego rozróżnia w przypadku uduchowionego płodu aborcję motywowaną czynnikami społecznymi oraz aborcję mającą na celu ukrycie zdrady małżeńskiej¹⁵. Średniowieczny system normatywny oparty na księgach pokutnych był w kwestii regulacji statusu *nascitura* bliski późniejszej refleksji scholastycznej. Regulacje te wyraźnie korespondowały z tomistyczno-arystotelesowską wizją człowieka. Analogicznie, aborcja animowanego płodu uznawana była za zabójstwo.

Średniowieczne orzeczenia synodalne, ze względu na ścisły związek aborcji z cudzołóstwem, określają status *nascitura* bardzo nieprecyzyjnie. Z jednej strony, sprawca przerwania ciąży stawał się zobowiązany do odbycia pokuty jak za zabójstwo. Odpowiedzialności podlegały również osoby zajmujące się wytwarzaniem i dystrybucją środków poronnych. Żaden z przepisów nie czynił rozróżnienia na płody nieanimowane i animowane. Z drugiej natomiast strony, powoływanie się Ojców Synodalnych na nauczanie św. Bedy Czcigodnego, który czynił wyraźne rozróżnienie

¹⁴ Tamże, s. 87-90.

¹⁵ Por. Ślipko T., Starowiejski M., Muszala A., Aborcja. *Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 200. Zob. też. Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 82.

między aborcją motywowaną czynnikami społecznymi oraz wyjątkowo niegodziwą aborcją mającą na celu ukrycie zdrady małżeńskiej, nasuwa hipotezę, iż czyn aborcji był penalizowany wyłącznie przez pryzmat jego nierozzerwalnego związku z cudzołóstwem¹⁶.

Jeśli chodzi o aspekt historyczno-prawny tego wątku rozważań, to w pracy podkreślono dwa zasadnicze fakty. Po pierwsze, starożytne grecko-rzymskie kodyfikacje prawne nie określały *nasciturusa* w kategoriach osobowych na całym etapie rozwoju prenatalnego, a prawo decydowania o życiu potencjalnego potomka pozostawiano ojcu rodziny. Penalizowana była jedynie aborcja dokonana przez samą kobietę ciężarną oraz osoby trzecie, ale zawsze wbrew woli ojca rodziny¹⁷. Po drugie, scholastyczne podejście do problematyki statusu *nasciturusa* wywierało stopniowo wpływ na świeckie regulacje prawne w wiekach średnich. Pierwsze średniowieczne kodyfikacje prawne nie korespondowały z wypracowaną przez chrześcijaństwo wizją człowieka: wciąż akcentowany był przede wszystkim interes ojca rodziny. Z czasem jednak prawo kościelne stało się inspiracją dla tworzenia wczesnośredniowiecznych regulacji świeckich w kwestii *nasciturusa*. Wydaje się, że momentem przełomowym było wydanie 654 roku przez Wizygotów spisu prawa zwanego *Lex Visigothorum*. Swoistym *novum* tej kodyfikacji było uznanie ukształtowanego *nasciturusa* za istotę ludzką oraz odebranie prawa decydowania o życiu i śmierci dziecka przed jak i po urodzeniu ojcu rodziny. Tomistyczno-arystotelesowska wizja embriogenezy znalazła swój wyraz również w kodyfikacji Bawarów¹⁸. Rozróżnienie na płody ożywione i nieożywione znalazło z kolei odzwierciedlenie w regulacjach prawnych w XIII wieku m.in. *Zwierciadła Saskim* oraz kodyfikacji *Las Siete Partidas*¹⁹.

Na przemiany ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w epoce nowożytnej miały wpływ przede wszystkim dwa czynniki. Pierwszym był rozwój nauk przyrodniczych, który pozwolił wykazać przede wszystkim za sprawą badań Williama Harveya błędność rozumowania starożytnych autorytetów na gruncie embriogenezy, co zaowocowało wyznaczeniem nowych horyzontów myślowych w tej dziedzinie i szerszą aprobatą dla koncepcji animacji równoczesnej²⁰. Drugim czynnikiem było odcięcie się kościołów reformacyjnych od tomistyczno-arystotelesowskiej wizji embriogenezy. Uprawianie teologii w oderwaniu od dziedzictwa scholastyki pozwoliło na przyjęcie koncepcji animacji równoczesnej²¹. Coraz wyraźniejsze skłanianie się ku koncepcji animacji równoczesnej to jednak tylko jeden z wątków skomplikowanego rozwoju nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w okresie nowożytności. Innym było zwrócenie uwagi w dyskusjach nad moralną oceną przerywania ciąży na możliwy

¹⁶ Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, wyd. WAM, Kraków 2009, s.463-466.

¹⁷ Por. Hammurabi, *The Code of Hammurabi*, tłum. na ang. Hancock P., London, Society for Promoting Christian Knowledge; New York, Macmillan, 1920, § 209-214,s.34., Zob. też. Neufeld E., *The Hittite Laws*, London: Luzac 1951, s. 5, 136. Zob. też. Por. *The Assyrian Laws*, Driver G., Miles J., Oxford 1935, s. 107.

¹⁸ Por.. Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s.67-73

¹⁹ Por. Zielińska E., *Oceny prawnokarne przerywania ciąży: studium porównawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1986, s. 55.

²⁰ Por. Needham J., *A history of embryology*, Cambridge 1934, s 113-114. Ford, N. *Kiedy powstałem? Problem jednostki ludzkiej w historii filozofii i nauce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 73.

²¹ Por. Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2007, s. 65-67.

konflikt dobra matki oraz *nasciturusa*. W refleksji nad tym zagadnieniem analizowano okoliczności i motywy spędzenia płodu. Dokonywano rozróżnienia między aborcją bezpośrednią ukierunkowaną na zabicie dziecka, a użyciem środków leczniczych, które mogą spowodować poronienie jedynie jako pośredni efekt uboczny. Ogólniej rzecz ujmując: w okresie nowożytnym dyskusja nad moralną oceną aborcji miał bardzo szeroki charakter²². Pojawiły się w niej również poglądy bardzo liberalne. Szczególnie kontrowersyjne było stanowisko jezuita Tomasza Sancheza. Uważał on, iż aborcja jest dopuszczalna w przypadku uznania nieanimowanego *nasciturusa* za niebezpiecznego napastnika, w wyniku którego musiał on stwarzać zagrożenie dla kobiety ciężarnej na gruncie biologicznym lub społecznym. Znamienny wydaje się fakt, iż Sanchez w pewnych sytuacjach, wpisanych w obyczajowość epoki nowożytnej, uznawał za dopuszczalną aborcję ze względów społecznych²³. Propozycje Sancheza i innych liberalnych teologów zostały jednak potępione w 1679 roku przez Święte Oficjum. Przejawem dynamiki dyskusji teologicznej w okresie nowożytnym nad statusem *nasciturusa* był fakt, iż drugiej połowie XVII wieku czynnikiem determinującym ocenę moralną przerywania ciąży przestał być moment animacji. Priorytetowego znaczenia nabrało rozróżnienie aborcji pośredniej od bezpośredniej. Aborcja bezpośrednia została przez wszystkich teologów jednoznacznie odrzucona. W XIX wieku wróciła debata nad dopuszczalnością aborcji bezpośredniej, która często była rozpatrywana w kontekście kraniotomii. W 1884 roku Stolica Apostolska potępiła dopuszczalność kraniotomii oraz procedur chirurgicznych powodujących bezpośrednio śmierć matki lub *nasciturusa*²⁴.

W całym okresie nowożytności świeckie systemy prawne wyraźnie czerpały inspiracje z chrześcijańskiej nauki o *nasciturusie*, ale w różnym stopniu. Od XVI do XVII wieku kodyfikacje prawne korespondowały z tomistyczno-arystotelesowską wizją embriogenezy. Ustawodawstwo aborcyjne znajdowało się w tym czasie pod wielkim wpływem nauki chrześcijańskiej. Problematyka momentu animacji w dalszym ciągu stanowiła cezurę człowieczeństwa. Aborcja była penalizowana na każdym etapie rozwoju prenatalnego. Unicestwienie uduchowionego *nasciturusa* kwalifikowane było jak morderstwo. Ochronę animowanego płodu ludzkiego gwarantowało rygorystyczne prawodawstwo, które przewidywało dla sprawcy tego czynu okrutną karę śmierci. Animowany *nasciturus* bez wątpienia był traktowany w kategoriach osobowych. Do schyłku XVIII wieku europejskie ustawodawstwa wyraźnie nawiązywały do chrześcijańskiej nauki na temat *nasciturusa*. Kodyfikacje prawne w tym okresie nie reagowały na postulaty myślicieli oświecenia i renesansu. Wyłącznym punktem odniesienia była nauka chrześcijańska. Pojawiający się w katolickiej refleksji teologicznej wątek konfliktu dóbr między *nasciturusem* a kobietą ciężarną nie został odzwierciedlony w prawie²⁵. Nauka chrześcijańska w tej kwestii okazała się bardzo

²² Por. Zielińska E., *Oceny prawnokarne przerywania ciąży: studium porównawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1986, s. 38.

²³ Por. Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 105.

²⁴ Por. Jones D. A., *The Soul of the Embryo. An Enquiry into Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London – New York, Continuum, 2004, s. 185-186.

²⁵ Dziadzio A., Malec D., *Historia Prawa. Prawo karne w świetle źródeł*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997, s. 54. Zob. też. Sójka-Zielińska K., *Drogi i bezdroża prawa*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków, 2000 s. 73.

postępowa; wskazywanie na konflikt dóbr między matką a *nasciturusem* jest wszak domeną współczesnych systemów prawnych. U schyłku XVIII wieku prawie wszystkie systemy prawne korespondowały z postulatami teologów katolickich, zakładającymi, że dla oceny moralnej przerywania ciąży stopień ukształtowania płodu przestawał mieć znaczenie. XIX-wieczne ustawodawstwo aborcyjne zostało ujednolicone. Prawodawcy zrezygnowali z rozróżnienia na płody animowane i nieanimowane, aborcja prawie zawsze była kwalifikowana jako przestępstwo przeciwko życiu. Pokłosem katolickiej refleksji moralnej nad dopuszczalnością przerywania ciąży było tworzenie regulacji prawnych, które zrezygnowały z rozróżnienia odpowiedzialności ze względu na kryterium rozwojowe. Zunifikowane, kontynentalne ustawodawstwo odstąpiło od karania aborcji śmiercią. Odmianą regulację prawną przewidywały anglosaskie systemy prawne. Kwalifikacja prawna czynu polegającego na przerwaniu ciąży w dalszym stopniu była uzależniona od stopnia rozwoju prenatalnego. W przypadku wystąpienia pierwszych ruchów płodu aborcję karano śmiercią. Warto również zauważyć, iż XIX-wieczne sądy amerykańskie zrezygnowały z pociągania do odpowiedzialności za spędzenie własnego płodu samej kobiety ciężarnej²⁶.

Wyznaczenie nowych horyzontów myślowych w epoce nowożytnej na gruncie filozoficznym, teologicznym, prawnym, a w szczególności medycznym miało swój wymierny wpływ na współczesną naukę Kościoła na temat *nasciturusa*. Na mocy wydanej (12 X 1869 r.) przez Piusa IX Konstytucji *Apostolicae Sedis* przyjęto, że w chwili poczęcia zaczyna się życie ludzkie, które jest autonomiczne i integralne w stosunku do życia matki. Późniejsze dokumenty kościelne tylko potwierdzają ten pogląd. *Nasciturus* już w momencie poczęcia stawał się dysponentem analogicznego katalogu praw jak istota ludzka. Aborcja na każdym etapie rozwoju prenatalnego została usytuowana w tej samej kategorii co przestępstwo zabójstwa. Żadne okoliczności, nawet niebezpieczeństwo zagrażające życiu i zdrowiu matki, nie usprawiedliwiają unicestwienia istoty ludzkiej. Nie można chyba jednak postawić tezy, iż nauka katolicka stała się mniej postępowa niż wcześniej, kiedy brała pod uwagę konflikt matki i *nasciturusa*. Zmiana horyzontów myślowych w kwestii statusu *nasciturusa* wynikała z podążania kościoła katolickiego za obowiązującym stanem wiedzy medycznej. Można więc stwierdzić, iż współczesne nauczanie Kościoła w tej materii też jest postępowe, skoro bierze pod uwagę rozwój nauk medycznych. Sprawca dopuszczający się spędzania płodu, jak również wszystkie osoby, które przy zabiegu asystowały, ściągają na siebie ekskomunikę z mocy samego prawa. Wspomniana anatema miała pełnić rolę wychowawczą, wskazującą na poważne wykroczenie przeciwko prawu Bożemu, polegające na zabójstwie niewinnej istoty ludzkiej. Trzeba również podkreślić, iż Kościół nie podjął się rozstrzygania problematyki momentu animacji, uważając że nie ma ona znaczenie w kwestii statusu *nasciturusa*. Nawet gdyby animacja następowała później, to istota ludzka już od chwili poczęcia przygotowuje się do przyjęcia duszy. Należy więc jasno podkreślić, iż nauczanie Kościoła w kwestii penalizacji aborcji zostało zaostrzone. Z punktu widzenia penalizacji stopień ukształtowania płodu nie miał żadnego znaczenia. Aborcja od

²⁶ Por. Zielińska E., *Przerywanie ciąży – warunki legalności w Polsce i na świecie*, Wydawnictwo prawnicze, Warszawa 1990, s. 39.

momentu poczęcia nie była w przeszłości zawsze karana jak zabójstwo. Współczesne nauczanie kościoła jeszcze wyraźniej, niż to miało miejsce w przeszłości, akcentuje karygodność czynu polegającego na przerwaniu ciąży. Wyrazem nowych perspektyw myślowych była kara ekskomuniki (na każdym etapie rozwoju prenatalnego) obejmująca osoby, które nawet pośrednio były odpowiedzialne za aborcję. Wykluczenie ze wspólnoty wiernych miało miejsce w chwili dokonania niniejszego czynu²⁷.

Współczesne katolickie nauczanie na temat *nasciturusa* nie zawsze pokrywało się z analogicznym nauczaniem w innych kościołach chrześcijańskich. Wspólnota prawosławna nie wypracowała stanowiska w tym zakresie, dlatego przyjmowała postulatory katolicyzmu. Kościoły protestanckie cechowały się pewną dychotomią. Z jednej strony utożsamiały swoje nauczanie z poglądami katolickimi, z drugiej zakorzeniony w etyce protestanckiej pluralizm poglądowy kwestionował tworzenie wspólnych ekumenicznych wniosków²⁸.

W czasach współczesnych nauka chrześcijańska przestaje być autorytatywną inspiracją dla tworzenia regulacji prawnej statusu *nasciturusa*. Wyznacznikiem prawnych perspektyw myślowych stały się czynniki społeczne, demograficzne, ideologiczne, polityczne i ekonomiczne. W pierwszej połowie XX wieku pionierem legalizacji przerywania ciąży był Związek Radziecki. Przed II wojną światową ustawodawstwa światowe ponownie zostrzyły przepisy aborcyjne. Głównym motywem międzynarodowej zmiany myśli prawnej było zagrożenie nadmiernym wyludnieniem kraju, w kontekście zbliżającego się konfliktu zbrojnego. Po zakończeniu II wojny światowej dochodzi do legalizacji aborcji w krajach socjalistycznych. W kształtowaniu się ustawodawstwa państw bloku wschodniego znaczenie pierwszorzędne miał czynnik polityczny. Znamienny przykład stanowi powojenna Polska Ludowa, w której o ustawodawstwie aborcyjnym decydowała nie powszechna wola obywateli, ale wizja stworzenia regulacji na wzór radziecki. Liberalizacja prawa aborcyjnego w latach 60 i 70 objęła również kraje demokratyczne. Największy rygoryzm prawa aborcyjnego stanowił domenę krajów Ameryki Łacińskiej²⁹.

W międzynarodowych i regionalnych systemach ochrony praw człowieka *nasciturusa* nie określano mianem istoty ludzkiej. Cechą charakterystyczną międzynarodowych aktów prawnych była neutralność ideologiczna i światopoglądowa. Pomimo, że problematykę statusu *nasciturusa* poruszano podczas prac przygotowawczych, to nie znalazła ona swojego odzwierciedlenia w ostatecznej wersji dokumentów. Tworzenie szczegółowych regulacji pozostawiono w gestii samych państw członkowskich różnych organizacji międzynarodowych³⁰.

²⁷ Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 166-168.

²⁸ Por. Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2007, s. 266-269. Zob. też. Por. Jones D. A., *The Soul of the Embryo. An Enquiry into Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London – New York, Continuum, 2004, s. 141-148, 155.

²⁹ Por. Zielińska E., *Przerywanie ciąży- warunki legalności w Polsce i na świecie*, Wydawnictwo prawnicze, Warszawa 1990, s. 48-51, 85-86.

³⁰ Por. Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007, s.202-210,215-220

Pomimo rozdziału państwa od Kościoła nauka chrześcijańska w pewnym stopniu dalej wpływa na regulacje prawne aborcji oraz dyskusje w tym zakresie. Trzeba jasno podkreślić, iż Kościół w czasach współczesnych w dalszym ciągu kształtuje sumienia ludzi, afirmując pogląd, że od chwili poczęcia *nasciturus* jest człowiekiem. W tworzeniu ustawodawstwa aborcyjnego istotną rolę odgrywa dyskurs publiczny, w którym uczestniczą także intelektualisci katolicy. Nie wolno również zapominać, że na kształt prawodawstwa aborcyjnego nie mały wpływ miała chrześcijańska działalność naukowa propagująca nieograniczoną ochronę życia ludzkiego. Wiele organizacji antyaborcyjnych zostało zainicjowanych przez środowiska inteligencji katolickiej. Kościół w wielu państwach jest podmiotem najsilniejszym instytucjonalnie, a w warunkach demokracji ma naprawdę dużą możliwość obecności w sferze publicznej.

Podsumowując: ewolucję nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym można przedstawić w następujących punktach:

1. Wczesnochrześcijańskie nauczanie na temat *nasciturusa* pomimo wielkiego szacunku dla życia ludzkiego nie określało go w kategoriach osobowych na całym etapie rozwoju prenatalnego.
2. Arystotelesowska wizja embriogenezy stała się dla chrześcijaństwa źródłem nowych perspektyw myślowych, ale w okresie starożytności nie stanowiła jedyne punktu odniesienia.
3. Starożytne kodyfikacje prawne nie określają *nasciturusa* w kategoriach osobowych na całym etapie rozwoju prenatalnego, a prawo decydowania o życiu potencjalnego potomka pozostawiano ojcu rodziny.
4. Arystotelesowska koncepcja animacji opóźnionej nabrała charakteru powszechnego w scholastycznej refleksji teologicznej przede wszystkim za sprawą dzieł Tomasza z Akwinu.
5. Średniowieczny system normatywny oparty na księgach pokutnych w kwestii statusu *nasciturusa* czerpał inspiracje z tomistyczno-arystotelesowskiej wizji embriogenezy.
6. Chrześcijańska nauka na temat *nasciturusa* miała stopniowy wpływ na średniowieczne kodyfikacje prawne; pierwsze prawodawstwa w tym okresie nie traktowały *nasciturusa* jako człowieka na każdym etapie rozwojowym, późniejsze systemy prawne przestają hołdować interesowi ojca rodziny, czerpiąc inspiracje z chrześcijańskiego nauczania na temat *nasciturusa*.
7. Nowożytny rozwój nauk przyrodniczych pozwolił wykazać błędność rozumowania starożytnych autorytetów na gruncie embriogenezy, co zaowocowało wyznaczeniem nowych horyzontów myślowych w tej dziedzinie i szerszą aprobatą dla koncepcji animacji w momencie poczęcia.
8. Uprawianie przez reformatorów teologii w oderwaniu od tradycji tomistyczno-arystotelesowskiej pozwoliło przyjąć koncepcję animacji natychmiastowej.
9. Od czasu wydania przez papieża Sykstusa V w 1588 roku bulli *Effraenatam* do ogłoszenia w 1591 roku przez papieża Grzegorza IV *Sedes Apostolica* aborcja w Kościele katolickich uznawana była za zabójstwo na każdym etapie rozwoju prenatalnego, co z pewnością było pokłosiem nowych nowożytnych horyzontów myślowych.

10. W katolickiej refleksji teologicznej końcem XVII wieku czynnikiem determinującym ocenę moralną przerywania ciąży przestaje być moment animacji, ale rozróżnienie aborcji bezpośredniej od pośredniej.
11. Stolica Apostolska w 1679 roku, za sprawą Świętego Oficjum, wyraźnie potępiła skrajne propozycje teologów katolickich będące w sprzeczności z całą tradycją chrześcijańską.
12. W całym okresie nowożytności nauczanie Kościoła było inspiracją dla tworzenia regulacji prawnych. Od XVI do schyłku XVIII wieku wyznacznikiem dla ustawodawstwa europejskiego była tomistyczna wizja embriogenezy, zakorzeniona w arystotelizmie. W XIX wieku rezygnacja z tworzenia regulacji prawa aborcyjnego rozróżniającego odpowiedzialność karną ze względu na kryterium rozwojowe bezdyskusyjnie była pokłosiem nauczania katolickiego ale w różnym stopniu.
13. Zmiana oficjalnego stanowiska Kościoła Katolickiego na temat statusu *nasciturusa* miała miejsce w chwilę wydania przez Piusa IX w 1869 roku konstytucji *Apostolicae Sedes*, która uznawała aborcję na każdym etapie rozwoju prenatalnego za zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej.
14. W czasach współczesnych nauka chrześcijańska przestaje być główną inspiracją dla tworzenia regulacji prawnych.

3. Implikacje filozoficzne

Problematyka statusu ontycznego i moralnego *nasciturusa* stanowi przedmiot interdyscyplinarnego sporu. Zarówno zwolennicy pełnej ochrony embrionu, jak również ci, którzy uważają go za zlepek komórek, prezentują poważne argumenty na poparcie swoich stanowisk. Przedstawiciele ruchów opowiadających się za legalizacją aborcji prezentują wiele argumentów na rzecz dopuszczalności przerywania ciąży: płód nie jest osobą, kryterium bycia człowiekiem odnosi się do uprawnień i obowiązków moralnych, aborcja jest zgodna z kulturą i rozumem, aborcja przeciwdziała przeludnieniu na świecie, aborcja rozwiązuje problem dziecka niechcianego, przerywanie ciąży jest zgodne z naturą, dopuszczalność aborcji wpływa pozytywnie na jakość życia, itd. Analiza wspomnianych argumentów wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania, które sytuuje się poza sporami światopoglądowymi. Zwolennicy wyżej wymienionych ruchów prezentują jednak jeszcze inne argumenty: nauczanie Kościoła na temat aborcji uległo zmianie; brak zgody Kościoła na dopuszczalność przerywania ciąży narusza godność kobiety. Przeprowadzona analiza historyczna pozwala odnieść się do tych dwóch argumentów.

Przedstawiciele tzw. „prawa do wyboru” uważają, iż nauczanie Kościoła na temat aborcji uległo zmianie, co ma podważać jego wiarygodność. Co sądzić o tym argumentcie? Przypomnijmy, że prezentacja ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* oparta była na dwóch fundamentalnych elementach. Pierwszy z nich dotyczy zagadnienia momentu animacji duszą rozumną. Wyznaczenie wspomnianej cezury ma znaczenie przełomowe, dlatego że od tej chwili *nasciturus* stawał się pełnoprawną istotą ludzką i dysponentem przymiotów właściwych każdemu człowiekowi. Drugi dotyczy natomiast zagadnienia oceny moralno-prawnej przerywania ciąży. Błądność rozumowania przedstawicieli ruchów opowiadających się za legalizacją aborcji wynika z nierozdzielania tych dwóch elementów oraz z błędnej

interpretacji pierwszego. Zaczniemy od tej drugiej kwestii. Nauczanie Kościoła na temat momentu animacji faktycznie uległo zmianie. Nie można jednak postawić tezy, iż na przestrzeni wieków dokonała się jakaś rewolucja nauki chrześcijańskiej w tym zakresie (co błędnie sugerują zwolennicy omawianego argumentu). Fundamentalny wpływ na kształtowanie się koncepcji animacji płodu ludzkiego miała ówczesna wiedza medyczna, która w pierwszych okresach historycznych w ograniczony sposób pozwalała na poprawną obserwację embriogenezy. Początkowo teologowie chrześcijańscy swoje koncepcje na temat momentu animacji musieli budować na bardzo spekulatywnych badaniach i obserwacjach nie dających wglądu w mechanizmy ludzkiej prokreacji. Na dodatek przyjmowany powszechnie kreacjonizm zakładający wlanie duszy w ciało przez Boga, będące wyrazem podobieństwa do Niego, zaowocował rozdzieleniem poczęcia i animacji. Dopiero nowożytny rozwój nauk przyrodniczych pozwolił na pełniejszą refleksję nad momentem animacji. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, Kościół zawsze potępiał praktyki aborcji i dzieciobójstwa; jego nauczanie w tym punkcie nie ulegało więc zmianie. Przerwanie ciąży na każdym etapie rozwoju prenatalnego było uznawane za grzech ciężki.

Na koniec warto przedstawić kilka refleksji na temat rozważań prowadzonych w niniejszej pracy odnośnie kwestii godności kobiety. Zdaniem ruchów feministycznych brak zgody Kościoła na dopuszczalność przerywania ciąży narusza godność kobiety. Perspektywa prowadzonych rozważań pozwala się odnieść do niniejszego argumentu. Pojęcie godności wywodzi się z cywilizacji europejskiej. Według historyków, Cynceron był pierwszym myślicielem przyznającym ludziom godność. Trzeba jednak zauważyć, iż poglądy te nie miały wystarczającej siły przebicia. W świecie grecko-rzymskim godność była przyznawana ludziom, ale tylko tym którzy sobie na to zasłużyli. Dopiero chrześcijaństwo wprowadza właściwy uniwersalizm godności człowieka, przenosząc akcent z godności zasłużonej na przyrodzoną. Od tego momentu godność stała się niezbywalną cechą właściwą każdej istocie ludzkiej. Na kartach Pisma Świętego godność ludzka znajduje swój wyraźny akcent. Godność istoty ludzkiej ma swoją podstawę w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Jego życie rozpoczyna się z chwilą otrzymania boskiego tchnienia. Obraz stworzenia kobiety potwierdza, że ma ona taką samą godność jak mężczyzna. Zbudowanie kobiety z kości mężczyzny niezaprzeczalnie sugeruje równość i tę samą godność. Ponadto w Księdze Rodzaju (Rdz 2,24) znajduje się fragment potwierdzający, iż jest Ona dla mężczyzny ważniejsza od jego rodziców: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Konfrontując te słowa z powszechną koniecznością opieki nad rodzicami, jaka się wyłania z kart Pisma Świętego, godność kobiety nabiera szczególnie głębokiego wyrazu. Bez wątplenia wyrazem troski o godność człowieka było dowartościowanie życia ludzkiego stanowiące swoiste novum w epoce starożytnej. W świecie grecko-rzymskim jedynie chrześcijaństwo było alternatywą dla szeroko rozpowszechnionych praktyk aborcji i dzieciobójstwa. Przedstawiciele chrześcijaństwa zaproponowali nowy punkt widzenia będący w opozycji do poglądów prawie wszystkich myślicieli tamtych czasów, postulujących spędzanie płodu i porzucanie noworodków. Domeną więc nauczania Kościoła na przestrzeni wieków był wielki szacunek dla życia człowieka, który stanowi podstawę godności istoty

ludzkiej. Należy więc zauważyć, iż tak bardzo afirmowana przez organizacje feministyczne godność człowieka – mężczyzny i kobiety – pochodzi od chrześcijaństwa. Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż w całej historii chrześcijańskiego nauczania na temat *nasciturusa* praktyki przerywania ciąży zawsze stanowiły wyraz pogwałcenia godności ludzkiej.

4. Podsumowanie

Jak zostało wspomniane na początku główny cel pracy miał charakter historyczny: było nim zrekonstruowanie ewolucji myśli chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym. Prócz celu rekonstrukcyjnego, celem artykułu było też udzielenie odpowiedzi na ogólniejsze pytanie: o to, co zmieniło się w owej nauce, a co stanowi jej *constans*. Odpowiedź na te pytania można streścić następująco. Kościół zawsze potępiał praktyki aborcji i dzieciobójstwa; jego nauczanie w tym punkcie nie ulegało więc zmianie. Przerywanie ciąży na każdym etapie rozwoju prenatalnego było uznawane za grzech ciężki. Debata na temat momentu animacji miała znaczenie tylko o tyle, że w przypadku płodu uduchowionego chodziło o szczególny rodzaj grzechu ciężkiego, jakim było zabójstwo. Pomimo tego rozróżnienia unicestwienie nieanimowanego *nasciturusa* było niejednokrotnie uznawane za zabójstwo, w zamyśle oznaczające uśmiercenie potencjalnego człowieka. Aborcja na każdym etapie rozwoju prenatalnego uznawana była za wyraz wielkiego nieładu moralnego. Nauka chrześcijańska na temat *nasciturusa* na przestrzeni wieków uległa jednak zmianie. Z całą pewnością należy jednak stwierdzić, że była to ewolucja, a nie rewolucja (co uzasadnia tytuł pracy), ponieważ dotyczyła wyłącznie elementu związanego z poglądami na temat animacji embrionu ludzkiego, co nie miało istotnego znaczenia dla oceny moralnej przerywania ciąży. Negatywne stanowisko Kościoła w tej ostatniej sprawie stanowi, jak już zostało wspomniane, *constans* jego nauczania; wprawdzie w epoce nowożytnej pojawiły się w ramach chrześcijaństwa liberalne poglądy w tej kwestii (np. Sanchez), zostały one jednak stosunkowo szybko potępione przez Kościół, mogą być więc traktowane jako wyjątek jedynie potwierdzający stałą linię Kościoła w kwestii oceny przerywania ciąży.

Jeśli chodzi o implikacje normatywne powyższych ustaleń, w szczególności: dla współczesnej debaty wokół dopuszczalności aborcji, to są one ograniczone. przeprowadzone analizy wykazały antynomię rozumowania przedstawicieli ruchów na rzecz prawa do wyboru prezentujących dwa argumenty: nauczanie Kościoła na temat aborcji uległo zmianie; brak zgody Kościoła na dopuszczalność przerywania ciąży narusza godność kobiety. W przypadku pierwszego argumentu zwolennicy wymienionych powyżej ruchów wykazali się nieznajomością problematyki ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa*. Błądność ich rozumowania polegała na pomieszaniu dwóch elementów stanowiących podstawę dla tego zagadnienia: problematyki momentu animacji, która podlegała ewolucji w nauce Kościoła, z niezmiennym potępieniem praktyk spędzania płodu w całej historii nauczania chrześcijańskiego. W przypadku drugiego argumentu zarzut postawiony przez organizacje feministyczne wydaje się być paradoksalny, dlatego że uniwersalny wzorzec godności ludzkiej pochodzi właśnie od chrześcijaństwa. Niemniej, trzeba przyznać, że nauczanie Kościoła w tym punkcie nie jest całkowicie wolne od kontrowersji. Jak zostało wyżej pokazane, Kościół w traumatycznych dylematach bez

wyjścia namawia kobiety do poświęcenia życia w celu ratowania dziecka. Podjęcie takiej decyzji jest z pewnością wyrazem wielkiego bohaterstwa. Nie jest jednak wcale jasne, czy zalecanie tego rodzaju zachowań kobietom, nawet jeśli traktuje się je nie jako obowiązkowe, lecz jako nadobowiązkowe (supererogacyjne), jest moralnie trafną rekomendacją. Podobnie, nie jest wolne od kontrowersji nakładanie na kobiety obowiązku urodzenia dziecka z wadą genetyczną. Budzące spore kontrowersje jest także stanowisko Kościoła w stosunku do osób obciążonych wadami genetycznymi, co do których występuje duże prawdopodobieństwo, że ich potomstwo będzie upośledzone. Zalecając, aby ludzi ci rezygnowali z wchodzenia w związek małżeński, Kościół postawił na piedestale życie *nasciturusa*, zagrożonego w wypadku choroby genetycznej unicestwieniem już w łonie matki. Nie wolno jednak zapominać, że ze świeckiej perspektywy, ludzie obciążeni wadami genetycznymi – podobnie jak ludzie nie obciążeni wadami genetycznymi – pragną i dążą do szczęścia, odczuwają emocje, itd., a z perspektywy religijnej są wynikiem kreacji boskiej. Można mieć więc wątpliwości, czy rygoryzm nauki katolickiej jest w tym punkcie słuszny. Te normatywne dylematy wymagają bardzo uważnej refleksji, sięgającej do dorobku, nauki, filozofii i teologii. Ich rozstrzygnięcie, nawet jeśli jest możliwe, wykracza oczywiście poza cele niniejszej pracy. Cel rozprawy, jak już wspomniano, był historyczny: w dwojakim sensie: historii idei i historii prawa.

Literatura

- Augustyn, *Problemy heptateuchu*, tłum.. Sulowski J, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O duszy*, 417 a; Siwek P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Biblia Tysiąclecia, Stary i Nowy Testament*, wyd. V, Wydawnictwo Pollottinum, Poznań 2002.
- Dziadzio A., Malec D., *Historia Prawa. Prawo karne w świetle źródeł*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997.
- Ford, N. *Kiedy powstałem? Problem jednostki ludzkiej w historii filozofii i nauce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. Przychowska M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Hammurabi, *The Code of Hammurabi*, tłum. na ang. Handcock P., London, Society for Promoting Christian Knowledge; New York, Macmillan, 1920.
- Hieronim, *List nr 121 do Algazji*, 121, 5, 4 tłum. Czuja J., Wydawnictwo PAX, Warszawa 1954.
- Jones D. A., *The Soul of the Embryo. An Enquiry into Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London – New York, Continuum, 2004.
- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2007.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, wyd. WAM, Kraków 2009.
- Neufeld E., *The Hittite Laws*, London: Luzac 1951.
- Needham J., *A history of embryology*, Cambridge 1934.

Orygenes, *O zasadach, Źródła Myśli Teologicznej*, tłum. Kalinowski S., pod red. Pietrasa H., Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.

Sójka-Zielińska K., *Drogi i bezdroża prawa*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław- Warszawa- Kraków, 2000.

Tertulian, *O duszy*, XXV. w: http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm, (dostępny 17.02.2018)

The Assyrian Laws, Driver G., Miles J., Oxford 1935.

Ślipko T., Starowieyski M., Muszala A., Aborcja. *Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010.

Zielińska E., *Oceny prawnokarne przerywania ciąży: studium porównawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1986.

Zielińska E., *Przerywanie ciąży- warunki legalności w Polsce i na świecie*, Wydawnictwo prawnicze, Warszawa 1990.

Syntetyczne ujęcie ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym

Streszczenie

Celem rozdziału było syntetyczne przedstawienie ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* w kontekście historyczno-prawnym. Trzeba również podkreślić, że niniejsza praca nie miała aspiracji do obrony jakiegos światopoglądu lub agitowania na rzecz własnej aksjologii. Prowadzone analizy miały jedynie na celu pełniejsze zrozumienie tej problematyki. Co warte podkreślenia, prezentacja ewolucji nauki chrześcijańskiej na temat *nasciturusa* nierozzerwalnie łączy się z dwoma fundamentalnymi elementami tej nauki. Pierwszy z nich dotyczy problematyki momentu animacji, który według nauki chrześcijańskiej uznawana był za cezurę człowieczeństwa. Drugi natomiast związany jest z oceną przerywania ciąży pod względem moralnym i prawnym. Prowadzona analiza wykazała że nauczanie Kościoła w pierwszej kwestii uległo zmianie, w drugiej natomiast stanowiło *constans*. W części poświęconej implikacją filozoficznym zostały wykazane wewnętrzne antynomie dwóch argumentów zaprezentowanych przez przedstawicieli ruchu na rzecz prawa do wyboru (nauczanie Kościoła na temat aborcji uległo zmianie; brak zgody Kościoła na dopuszczalność przerywania ciąży narusza godność kobiety). Bardziej szczegółowe wnioski zostały zaprezentowane w zakończeniu pracy.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, *nasciturus*, aborcja, dusza, animacja.

Indeks Autorów

Chodorowski Ł.	99
Gołaszewski F.....	50
Jantos M.	20
Łojek S.	31
Łojek-Kurzętkowska M.....	90
Obacz P.	7
Piastowicz M.....	81
Wieczorkowski M.....	61